

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

**ELMALILI HAMDİ YAZIR'DA İMANIN
TEMELLENDİRİLMESİ**

Bülent AKDAŞ

Danışman
Prof. Dr. Osman KARADENİZ

2010

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “**Elmalı Hamdi Yazır’da İmanın Temellendirilmesi**” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

.../.../.....

Bülent AKDAŞ

İmza

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi Elmalılı Hamdi Yazır'da İmanın Temellendirilmesi

Bülent AKDAŞ

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Temel İslam Bilimleri Programı

Biz bu çalışmamızda, Elmalılı Hamdi Yazır'da Allah'a imanın teolojik ve rasyonel temellendirilmesini konu edindik. Çalışmamızın asıl amacı Elmalılı'da imanı inceleme ve ispat etmektir. Bu amaçla kendisi tarafından yazılmış olan *Hak Dini Kur'an Dili* ve Fransız Paul Janet ve Gabriel Sailles tarafından din felsefesi usûlüne dair yazmış oldukları, müellifimizin de Türkçeye çevirdiği ve önsözünü yazdığı ve metin içerisinde dipnotları şeklinde değerlendirmelerinin yer aldığı *el- Metalib ve'l- Mezahib* isimli eserleri üzerinde çalıştık. Tetkik ettiğimiz eserlerde Müellifimizin imanın dört boyutu olduğunu bunların; bilgi, irade, sevgi ve hidayet boyutu olduğunu tespit ettik. Böylece Elmalılı'nın Allah'a imanı objektif, sübjektif ve naklî delillerle temellendirdiği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: İman, İspat, Temellendirme

ABSTRACT

Master Thesis

Fundamentals of Faith in Elmalılı Hamdi Yazır

Bülent AKDAŞ

Dokuz Eylül University

Institute of Social Sciences

Department of Basic Islamic Sciences

Basic Islamic Sciences Program

In this thesis we try to give theological and rational fundamentals of faith in God in the works of Elmalılı Hamdi Yazır. The main aim with this work is to analyze and prove the faith in Elmalılı. For this reason, we studied on his books named *Hak Dini Kur'an Dili* written by himself and the book *el-Metalib ve'l-Mezahib*, written by Paul Janet and Gabriel Seailles which is analyzing the religious philosophy and has been translated into Turkish by Elmalılı, and having his own comments in the footnotes. We point out throughout the books we searched that Elmalılı has shown that faith has four dimensions. These are called the dimension of knowledge, will, love and guidance. Hence it can be said that he established the belief in Allah with objective, subjective and narrated evidences.

Key Words: Faith, Fundamentals, Proof

İÇİNDEKİLER

ELMALILI HAMDİ YAZIR'DA İMANIN TEMELLENDİRİLMESİ

YEMİN METNİ	II
TUTANAK	III
ÖZET	IV
ABSTRACT	V
İÇİNDEKİLER	VI
KISALTMALAR	VIII
GİRİŞ	1
A- Metot ve Kaynaklar	1
B- Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Hayatı	5
1-İlmi Kişiliği	6
2- Eserleri	7
a- Hak Dini Kur'an Dili:	7
b- el-Metalib ve'l-Mezahib Tercümesi:	9
c- Diğer eserleri	9

BİRİNCİ BÖLÜM İMANIN TANIM VE MAHİYETİ

1.1. LÜGAT MANASI	10
1.2. TERİM MANASI	11
1.3. İMANIN MAHİYETİ	14
1.3.1. İmanın Tasdik Oluşu	17
1.3.2. İmanın Ameli Yönü	20
1.4. İMANIN MEYDANA GELİŞİ	23
1.4.1. Bilgi	25
1.4.1.1 Bilgi Elde Etme Yolları	30
1.4.1.1.1. Akıl (Aklın Tefekkürü)	30
1.4.1.1.2. Duyular	36
1.4.1.1.3. Haber	41
1.4.2. İrade	51
1.4.3. Sevgi	56
1.4.4. Hidayet	68

İKİNCİ BÖLÜM İMANI TEMELLENDİRME PROBLEMİ

2.1. İMANIN TEMELLENDİRİLMESİ	73
2.1.1. Objektif Temellendirme	79
2.1.1.1. İlk Yaratma Delili (İhtira Delili)	79
2.1.1.2. Sebeblilik Delili	86
2.1.1.3. Nizam ve Düzen Delili	91
2.1.1.3.1. Tekâmül ve Olgunlaşma Delili	92
2.1.1.3.2. İstıfa Delili	99
2.1.2. Sübjektif Temellendirme	103
2.1.2.1. Fıtrat	103
2.1.2.2. Hak ve Hidayet Delili	109
2.1.2.3. Vicdan Delili	116
2.1.3. Naklî Temellendirme	118
2.1.3.1. Kur'an-ı Kerim	120
2.1.3.2. Peygamberimiz ve Hadisleri	122
SONUÇ	123
KAYNAKLAR	126

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
Bkz.	: Bakınız
ev.	: Çeviren
D.E.Ü.	: Dokuz Eylöl Üniversitesi
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi
Haz.	: Hazırlayan
Trc.	: Tercüme eden
thk.	: Tahkik eden
trz.	: Tarihsiz
nşr.	: Neşreden
T.D.V.	: Türkiye Diyanet Vakfı
D.İ.B.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Yay.	: Yayınlayan

GİRİŞ

A- Metot ve Kaynaklar

İlahi dinlerin temeli Allah'ın birliğine inanma ve peygamberin elçiliğini kabule dayanır. Allah'ın birliğine dayanmayan dinler birçok problemle karşılaşmaktadırlar. İslam dini de Allah'ın birliğini merkeze almaktadır. İslam'da bu birlik düşüncesine tevhit denir. Tevhit anlayışının inananlar için birçok getirisi bulunmaktadır. Çünkü birlikte huzur, sükun ve düzen; çoklukta ise karmaşa, kaos ve düzensizlik vardır. Tanrının bir olmasının dışındaki diğer bütün alternatif düşünceler aynı kaderi paylaşmaya mahkûmdur. İki tanrının mevcudiyeti hangi olumsuz neticeleri doğuruyorsa daha çok tanrının olması da aynı olumsuzlukları netice verecektir. Bu yüzden Kutsal kitabımız Kur'an-ı Kerim çokluk içinde birliği bulmamızı ister ve Allah'ın varlığı konusunda kesretin mümkün olmadığını ifade eder. *“Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı her ikisi de fesada uğrardı.”*¹ ayeti kerimesi buna güzel bir örnektir.

Allah'ın varlığını ve birliğini kabul etmeye iman denir. İman dinin giriş kapısı gibidir. İman kapısından girmeden insanda din hayat bulamaz. Dinin varlığını sürdürebilmesi de imana bağlıdır. Bu yüzden iman meselesi dinin merkezinde yer alır. Dinin diğer bütün meseleleri doğrudan veya dolaylı olarak iman ile irtibatlıdır. Diğer dinlerin de kendilerine has iman anlayışları vardır. Bu iman anlayışları da az veya çok birbirlerinden farklıdır. Biz bu araştırmamızda konuyu İslam dini açısından ele aldık. Ve İslam dininin iman anlayışı üzerinde durduk. Fakat yeri geldikçe diğer ilahi dinlerin iman anlayışlarına da temas etmeye çalıştık.

İslam dininde Allah birdir, O'nun eşi, benzeri ve şeriki yoktur, cümleleri tanrı hakkındaki genel düşünceleri ifade eder. Allah yeryüzünde insanları yaratması ile birlikte peygamberler göndermeye başlamıştır. Bu peygamberlerden bazılarına suhuf ve bazılarına da kitaplar vermiştir. Bazılarından ise kendinden önceki peygamberlerin şeriatlarıyla amel etmesini istemiştir. Peygamberler, peygamberlik iddiasıyla insanlara dini tebliğ ettiklerinde insanlar onlardan deliller istemişlerdir. Böyle bir talep de peygamberler tarafından gayet normal karşılanmıştır. Peygamberler de bu istek karşısında Allah'ın kendilerine verdiği mucizeleri insanlara

¹ Enbiya, 21/22

göstererek kendilerinin Allah tarafından gönderildiklerini ispatlamaya çalışmışlardır. Fakat Peygamberler sadece bununla yetinmemişlerdir. Tebliğ ve fetanet sıfatlarının gereği olarak yaşanan dönemin anlayışını çok iyi kavrayarak insanları ikna etmeye çalışmışlardır. Zamanın değişmesiyle birlikte dini akideleri ispatlama şekillerinde ve ispat delillerinde değişmeler meydana gelmiştir. Biz de bu anlayış çerçevesinde inanç problemini delilleriyle ele almaya çalıştık.

Hakikati aramanın bir metoda bağlanması zorunludur.² Metotsuz yapıyla bir çalışma neticeye ulaşsa bile faydası sınırlı olacaktır. Dinin temel esaslarının anlatılması ve korunmasının da bir metodu vardır. Bu konuda metot ve yol itibarıyla bize örnek teşkil eden şahıslar peygamberlerdir. Kur'an-ı Kerim bunu şöyle ifade eder: “Hz. Peygamberde sizin için güzel örnekler vardır.”³ Peygamber Efendimiz tebliğe esas konularda Allah şunu emretti, böyle yapacaksınız dememiştir.

“(Resûlüm!) Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et! Rabbin, kendi yolundan sapanları en iyi bilendir ve O, hidayete erenleri de çok iyi bilir.”⁴ ayeti kerimesindeki emre uygun olarak insanları en güzel şekilde ikna etmeye çalışmıştır. Hz. Peygamber bu noktada bize ışık tutmakta, uygulamalarıyla bize rehberlik etmekte ve hadisleriyle de muhataplarımızı aklen, fikren ve hissen ikna ile yükümlü olduğumuzu ifade etmektedir.

Bir düşüncenin ortaya konmasında konuyu ele alış şekli ve tarzı önemlidir. Her şeyden önce konu çok iyi tahlil edilmelidir. Biz de bu çalışmamızda öncelikle konunun klasik kelâm tarihinde nasıl değerlendirildiğini ele almaya çalıştık. Daha sonra da müellifimizin fikirlerini karşılaştırmalı olarak vermeye çalıştık. Bazı araştırmacılar inceledikleri konuya sadece bir açıdan bakar. Böyle bir araştırmada her ne kadar doğru şeyler söylene de bu yeterli olmayabilir. Çünkü konunun birden fazla yönü bulunmaktadır. Ve bunlar da birbirleriyle ciddi irtibatlı olabilmektedir. İman konusu da böyle bir meseledir. Araştırılan konumuz sübjektif yönleri olan bir konu olması sebebiyle iş daha da zor bir hal alabilmektedir. Bu yüzdendir ki; inanan insanlar olduğu gibi inanmayan insanlar da mevcuttur. Ayrıca unutmamak gerekir ki imanın sübjektif yönü bulunduğu gibi objektif yönü mevcuttur. Bu inceleme ve ispat gayretimiz de meselenin bu yönleriyle alakalı olacaktır.

² Descartes, *Metod Üzerine Konuşmalar*, trc. Mehmet Karasan, İstanbul, s. 15

³ Ahzab, 33/21

⁴ Nahl, 16/125

İman değişik boyutları olan konudur. İmanın bilgiyi ilgilendiren yönü olduğu gibi insanın ruhu, kalbi ve iradesini ilgilendiren tarafları da vardır. Unutmamak gerekir ki imanın meydana gelmesinde sadece insanın iradesi yeterli değildir. Allah'ın (c.c.) mutlak hâkim olarak iradesi ile tasarrufu olmadan insan iman edemez. Biz de konuyu elden geldiğince bu hususlara dikkat ederek ve bütünlük içinde ele almaya çalıştık. İmanı meydana getiren öğeleri de ihmal etmemeye özen gösterdik. Ayrıca imanı meydana getiren bu öğelerin kendi arasındaki ilişkilerine de dikkat çektik. Böyle bir çalışmada bütün iman esaslarını tüm yönleriyle ele almak takdir edileceği gibi kolay değildir. Zira bizim için önemli olan her şeyden önce Allah'a inanma meselesidir. Bu da araştırmamızın esasını oluşturmaktadır.

Çağımızda Müslümanların en büyük problemlerinden biri taklîdî imana sahip bulunmalarıdır. Müminler yaşadıkları çevrede gördükleri ve bu çevrenin etkisiyle meydana gelen bir inanış, düşünüş ve davranışa sahiptirler. Allah'ın bizden istediği imanın ise bu iman olmadığı görülmektedir.⁵ Çünkü bir şeyi taklit ya da çevrenin tesiri ile meydana gelen bir iman, başka bir şeyi taklit ve bir diğer çevrenin tesiriyle bırakılmaktadır.

İnsan sosyal bir varlıktır ve tek başına yaşayamaz. Toplumlar da fertlerden meydana gelmektedir. Bu sebeple fertlerin inançlarındaki zayıflama toplumsal yapıda kendini gösterir. Doğal olarak inanç zafiyetiyle birlikte fertlerde meydana gelen kendine yabancılaşma beraberinde toplumsal yabancılaşmaya sebep olmaktadır. Özellikle son dönem itibarıyla İslam toplumları ve ülkemiz Müslümanları modernite karşısında bu yabancılaşmaya maruz kalmıştır. Birçok yanlış düşünce ve fikirler İslam toplumuna olumsuz tesir etmiş ve etmektedir. Böylece inandığını söylemesine karşın tam olarak inanmamış bir insan tipi ortaya çıkmaktadır. Bu da bize, Müslümanların bu iman anlayışı ile bir yere varamayacaklarını göstermektedir. Müslümanları Kur'an'ın gösterdiği hedeflere ulaştıracak iman anlayışı ise tahkikî imandır. Yani delillerle kuvvetlendirilmiş ve desteklenmiş, Müslümana huzur ve güven veren, inanmayı da şüpheler içine iten ve onun düşünmesine ve akletmesine fırsat veren bir iman anlayışıdır.

Muhammed Hamdi Yazır 19. asrın sonlarında Anadolu topraklarında dünyaya gelmiştir. 20. asrın başlarında makaleleriyle ve Cumhuriyet Döneminde Kur'an

⁵ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, Damla Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 51

tefsiri ve tercümeleleriyle ilim dünyasında kendini göstermiştir. Biz de Yazır'ın fikir ve düşüncelerinde Allah'a iman ve Allah'ın varlığını kanıtlamak için ortaya koyduğu deliller etrafında araştırmamızı düzenlemeye çalıştık.

Osmanlı'nın son zamanlarında yaşamış olan Elmalılı Hamdi Yazır'ın, bu dönemin fikri atmosferinden etkilendiğini eserlerinde ve yazılarında görmekteyiz. Bu (XX.) yüzyılın ilk yarısında batı dünyası, bilim ve teknoloji sayesinde baş döndürücü gelişmeler kaydettiler. Bu atmosferde modern bilimin yeni buluş ve açıklamaları fert ve toplumun psikolojik ve sosyolojik yapılarında ciddi çalkantı ve değişmelere sebep oldu. Bu durum karşısında dinin asrın ihtiyaçlarına cevap verebilmesi için yeni yorumlamalara gidilmesi zorunlu hale gelmiştir. Fakat bu değişim kolay olmamıştır.⁶ Aynı dönemde yaşamış olan Mehmet Akif'in yazı ve şiirlerinde dine yeni bir ifade ve üslup kazandırmak gerektiğini sürekli ifade ettiğini görmekteyiz.

Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı

Asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı

İşte bu dönemde Elmalılı, İslam'ı asrın idrakine sunma ruhunu taşıyan ve bunu yerine getirmek için elden gelen gayreti gösteren şahsiyetlerin önde gelenleri arasında bulunuyordu. Bu asırda İzmirli İsmail Hakkı, Mustafa Sabri Efendi, Babanzâde Naim Bey gibi birçok âlim, toplumun problemlerine çare aramaya ve faydalı olmaya çalışıyordu.⁷

XX. yüzyılda Batı'dan İslam dünyasına özellikle bilim ve felsefe kanalıyla gelip birçok insanı etkileyen ve Müslümanların inançlarını tehdit eden akımlar mevcuttu. Her şeyi maddeye dayandırarak ruh ve tanrı düşüncesini reddeden Materyalizm, bilimi esas alan ve bu anlayışla şartlanmış akli yegâne ölçü olarak telakki eden dolayısıyla vahiyle gelen ilahi müdahaleyi reddeden Pozitivizm, insanın tabii tekâmül sonucu hayvanlardan ve neticede cansız tabiattan geldiğini varsayan Darwinizm'dir.⁸ Müellifimiz bu konular üzerinde genişçe durmuş ve yeni ilimlere uygun yorumlar yapmıştır.⁹ Özellikle evrim teorisini ayrıntılı olarak ele almıştır. O dönemde olduğu gibi günümüzde de bu akımların tesiri hala görülmektedir. Güzel

⁶ İzmirli İsmail Hakkı, *İslam Dini ve Tabii Din*, Sad. Osman Karadeniz, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı yay., İzmir, 1998, s. 12

⁷ İzmirli, *a.g.e.*, s. 20

⁸ Sait Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, İsam Yay. , İstanbul, 1998, s. 37

⁹ Özervarlı, *a.g.e.*, s. 46

bir niyetle başladığımız bu çalışmamızla insanımızın ve toplumun bu problemini ele alıp değerlendirmeye çalıştık.

Son zamanlarda imanın temellendirilmesiyle ilgili çalışmalar yapılmış olsa da özel olarak Elmalılı'nın düşünceleri etrafında böyle çalışma yapılmamıştır. Elmalılı Hamdi Yazır bir tefsirci olarak bilinmesine rağmen kelâmî konularda da fikirler beyan etmiştir. Biz de özellikle Müellifimizin meşhur tefsiri “Hak Dini Kur'an Dili” ve kendisine önsöz ve dipnotlar eklediği “el-Metalib ve'l-Mezahib” isimli tercüme eseri üzerinde yoğunlaştık. Kendisi bir kelâm âlimi olmadığı için bu alanda müstakil bir eseri yoktur. Dolayısıyla düşüncelerinin bir kelâm sistematiği içinde olması da mümkün değildir. Biz de onun eserlerinde ifade ettiği düşüncelerinden yaptığımız çıkarımlarla imanın temellendirilmesi hakkındaki görüşlerini ortaya koymaya çalıştık.

Tezimiz bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde müellifimizi tanıtıcı mahiyetteki bilgilere yer verdik. İlk bölümde imanın tanımı, ne olduğu ve nasıl gerçekleştiği üzerinde durduk. İkinci bölümde ise imanı temellendirme süreci ve delillerine yer verdik.

B- Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Hayatı

Elmalılı Hamdi Yazır, 1878 tarihinde Antalya'nın Elmalı ilçesinde dünyaya geldi. Babası aslen Burdur'un Gölhisar ilçesine bağlı Yazır köyü eşrafından Numan Efendidir. Annesi ise Elmalı âlimlerinden Sarıları Mehmet Efendinin kızı Fatma Hanımdır. Yetişmesinde annesinin, âlim babası kadar belki daha da fazla etkisi olduğu ifade edilir.¹⁰ Hamdi Efendi, ilk ve ortaokulu (rüştüye) Elmalı'da bitirdi. Babasından ve müderris Sofu İbrahim Efendiden dini bilgileri öğrendi ve küçük yaşta hafız oldu. 1892 yılında dayısı Hoca Mustafa Sırıla ile birlikte tahsilini ilerletmek ve tamamlamak için İstanbul'a geldi. Küçük Ayasofya Medresesinde ders okumaya başladı. Orada başta gelen hocası Tetkikat-ı Şeriyye Meclisi Reisi Kayserili Büyük Hamdi Efendi'dir. O'ndan ayırt edilmek amacıyla kendisine Küçük Hamdi Efendi denilmiştir. On beş yıl süren tahsil süreci içerisinde İstanbul'daki diğer tanınmış âlimlerin dersine de devam etmiştir. Bu mümtaz zat, asıl müdevven ve

¹⁰ Fatma Paksüt, *Merhum Dayım Hamdi Yazır*, Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, s. 2

mürettep, cami derslerini yüksek ilim ve fenlerini hocası Büyük Hamdi Efendi'den okuyarak tahsilini tamamladı ve ondan icazet aldı.¹¹

Elmalılı Hamdi Yazır, soyu ve öğrenimi hakkında tefsirinin mukaddimesinde şunları yazmaktadır:

Ben halis Anadolu, öz Oğuz Yazır Türküyüm. On beş yaşında İstanbul'a geldim. Ne Arabistan'a gittim ne de Türkistan'a. Ne İran gördüm ne de Frenkistan'ı(Batı ülkeleri). Öğrendiğimi bu vatanda öğrendim. Yazır'ın Kıyı, Kanık, Bayındır, Eymir, Avşar gibi büyük Oğuz kabilelerinden biri olduğumu da arapçadan, Divan-ı Lügât-ı Türk'ten öğrendim.¹²

Elmalılı tahsilini bitirdikten sonra Meşihât-ı İslamiye'de Mektûbî Kalemine memur oldu. 1906 tarihinde Ruûs imtihanında üstün başarı göstererek dersiâm oldu. Bu arada Mekteb-i Nüvvâb-ı da birincilikle bitirdi. Meşrutiyetin ilanı üzerine aynı yıl memleketi olan Antalya'dan milletvekili seçilmiştir. II. Meşrutiyetin bu ilk meclisinde 1876 Kanuni Esasi'nin değiştirilmesi hakkında yazdığı mazbata ile ilmi, siyasi deha ve kudretini göstermiştir. Bu büyük âlim, Beyâzıt ve Şehzâde camilerinde talebelerine verdiği ders gibi, Medresetü'l-Kudat ve Medrestü'l-Vâizin'de İslam hukuku, Süleymaniye medresesinde mantık ve mülkiye mektebinde de Âhkamu'l-Evkaf müderrisliği yaptı.¹³

Şer'î mahkemeler adliyeye bağlanınca yeni kurulan Darû'l-Hikmeti'l-İslam üyeliğinde ve başkan vekilliğinde çalışmıştır. Israr üzerine I. Dünya Savaşını müteakip, Evkaf Nazırlığında, daha sonra da Ayan Azalığı görevlerinde bulunmuştur. Bundan sonra resmi ve siyasi çalışmalardan ayrılarak, kendisini tamamen ilme vermiştir.¹⁴

1-İlmi Kişiliği

Elmalılı Hamdi Yazır, çağdaşları arasında benzerine az rastlanan geniş bir ufka ve kültüre sahiptir. O'na göre Batı'nın değerlerinden değil, ilminden faydalanmak gerekmektedir. İslami ilimlere derin vukufu yanında pozitif ilimler ve felsefi düşünce alanında sağlam bir anlayışa sahiptir. Nitekim dini endişelerle pozitif ilimlerin önüne engel konulmaması gerektiğini kuvvetle savunmuştur.¹⁵

¹¹ Paksüt, *a.g.e.*, s. 3

¹² M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Ankara, 1992, C. I, s. 10

¹³ İsmet Ersöz, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır ve Hak Dini*, (Doktora Tezi), Konya, 1985

¹⁴ Paksüt, *Merhum Dayım Hamdi Yazır*, Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu, s. 9

¹⁵ Emin Arık, *Ateizmden İnanca*, Marifet yayınları, 1997, İstanbul, s. 91

Elmalılı, dini, felsefi ve manevi ilimlerin yanında, müspet ilimlerle de ilgilendi. Matematik, biyoloji, sosyoloji ve kimya gibi ilim dallarında da önemli başarılar gösterdi. Dört ay gibi çok kısa bir zamanda tercüme yapabilecek kadar Fransızca'yı öğrenmiş ve batı hukukunu incelemiştir.¹⁶

Kendisi tefsir, kelâm, usul-i fıkıh, felsefe ve mantık sahalarında iktidar sahibi idi.¹⁷ Üç-dört yıl aralıksız felsefe ile meşgul olan Muhammed Hamdi Yazır, batılı bazı yazarların mantık ve felsefe kitaplarını tercüme etmiştir. Ve pozitivism, materyalizm ve tekâmül nazariyesi başta olmak üzere çeşitli felsefi sistemleri eleştirmek suretiyle felsefede de söz sahibi bir âlim olduğunu göstermiştir.¹⁸

Büyük mütefekkirin kelâm ve felsefedeki kudretini Sebilü'r-Reşat'ta neşredilen "ilhad ne büyük cehalettir." başlıklı makaleleri ve diğer büyük eserleri ile anlamak mümkündür. M. Hamdi Efendi'nin dini ilimlerden başka şiir, dini musiki ve güzel yazı kabiliyetleri vardı.¹⁹ Sülüs, nesih, talik, celi, rik'a hatlarında mahir idi. Tezhip ve teclid sanatlarında usta idi. Daha küçüklüğünden itibaren üstün kabiliyeti ile dikkat çeken Hamdi Efendi, hayatında hep yükselen bir grafik çizmiştir.

2- Eserleri

a- Hak Dini Kur'an Dili:

Elmalılı'ya asıl ününü kazandıran eseri "Hak Dini Kur'an Dili" adlı meşhur tefsiridir. M. Hamdi Efendinin Hak Dini Kur'an Dili adını verdiği Türkçe tefsiri, sekiz cilt olup 6433 sayfadır. 1926 -1938 yılları arasında devamlı bir mesai ile on iki yıl süren bir çalışma ile bitirmiştir. Bunun sebebi meal çalışması verilen Mehmet Akif Ersoy'un işi bırakması üzerine meal çalışmasının da Elmalılı Hamdi Yazır'a verilmiş olmasıdır. Bu da eserin yazılma sürecini uzatmıştır.²⁰

Tefsirinin mufassal mukaddimesinde, tefsiri kaleme alma sebebini, yazım tarzını, Kur'an tefsiri ile alakalı bazı meseleleri ele almış, bazı terimleri açıklamıştır. Bilhassa tercüme, meal, tefsir ve tevil hakkında mütalaalar sunmuştur. Manayı lafza feda etmeden tercümede sadeliği, akıcılığı yeteri derece muhafaza etmiştir. Tefsirde sûre ve ayetler arasındaki münasebetlerin gösterilmesine önem vermiştir. Arapça

¹⁶ Abdullah Ceylan, *Türk Yayın Hayatında Sırat-ı Müstakim ve Sebilü'r-Reşad Mecmualarının Yeri*, *Türk Kültürü*, Yıl XXIX, s. 355, Ankara-Mart 1991 , s. 161-165

¹⁷ Eşref Edip, *İslam-Türk Muhitülmezarife*, C. I, no:36, s. 2

¹⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", *DİA*, XI, s. 59

¹⁹ Edip, *İslam-Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, C. I, no: 36, s. 2

²⁰ Paksüt, *a.g.e.*, s. 13

kaidelere dair tahlillere de az da olsa temas etmiştir.²¹ Tefsiri dirayet tefsiri olarak kabul edilmesine rağmen onun hem rivayet hem de dirayet tefsiri olduğunu iddia edenler de çıkmıştır.²²

Esbab-ı nuzül ve nesihe; mevize ve ahlaka; akaid, amel ve hakaik-i ahkâma dair izahlar yapmıştır. İtikadi konulara genişçe yer ayırmış. İlim ve felsefe bahislerine de yer vermiş, bilhassa bu cihetten kendisinden önce pek yapılmayanı yapmış ve pek güç anlaşılabilen konuları anlatmıştır.²³ Böylece İslami disiplinler yanında çağdaş felsefeden de yararlanmıştır. Tefsirinde yeni ilimlere uygun yorumlar yapmış ve kevnî ve aklî ayetlere ağırlık vermiştir.²⁴

Mustafa Çetin, Elmalılı'nın Tefsiri ile ilgili yaptığı tespitleri ve bu tefsir hakkında yaptığı çalışmalara maddeler halinde "Kur'an-ı Kerimi Anlamada Usul" adlı eserinde yer vermiştir. Elmalılı Hamdi Efendi, tefsirini Diyanet İşleri Başkanlığı ile yaptığı anlaşmada yer alan programa göre yazmıştır. Fakat tefsirin birinci, ikinci ciltleri ile son iki cildi olan yedinci ve sekizinci ciltleri mufassal iken aradaki takriben yirmi cüz'ü teşkil eden surelerin tefsiri kısa kalmıştır.²⁵ Bunun sebebi o günden beri merak konusu olmuştur. Suat Yıldırım bu muhtemel sebepleri şu şekilde sıralamıştır:

- 1-Hakim fikirlerini ilk ciltlerde yazdığından tekrara düşmek istememiştir.
- 2-Diğer cüzleri de bu tafsilatla ele alması halinde tefsirin 25–30 ciltlik çok büyük bir hacme ulaşacağını görerek bundan kaçınmıştır.
- 3-Kalbinden rahatsız olduğu için emri hak vaki olmadan muhtasar da olsa tefsiri tamamlamak istemiş; son cüzlere ulaştığında fırsat olduğunu görerek tafsilat vermiştir.²⁶

M. Hamdi Yazır sorumluluğunu müdrük olarak, tefsirini ihtimamla yazmıştır. Yaptığı işi beğenmektedir. Yazarken, kendi tabiriyle "tükendiğini" söylemiştir. Bununla beraber eserinin, gönlünce olmadığını yakınlarına ifade etmiştir. Ona göre mükemmel bir tefsir için 20–30 asistanın yardımı ile kendisine 30 yıllık bir çalışma gerekecekti. İdeale ulaşmak zordur; fakat verdiği bu eser, 14/20. asrın Müslüman Türklerinin yüz akı mahiyetinde kuvvetli ve istifadeye değer bir tefsirdir.²⁷

²¹ Yazır, *Hak Dini*, C. I, s. 10

²² Ahmet Akbulut, *M. Hamdi Yazır'da Kelami Problemler*, M. Hamdi Yazır Sempozyumu, s. 265.

²³ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 11

²⁴ Özervarlı, *a.g.e.*, s. 46

²⁵ Mustafa Çetin, *Kuran-ı Kerimi Anlama Usûlü*, Akyol Neşriyat, İstanbul, 1980, s. 152

²⁶ Suat Yıldırım, *Y.Ümit Dergisi*, Yıl: 5, Sayı: 20, s. 5

²⁷ Yıldırım, *a.g.e.*, s. 6

b- el-Metalib ve'l-Mezahib Tercümesi:

el-Metâlib ve'l-Mezâhip, (1341/1922) Fransız felsefe tarihçisi Paul Janet ile Gabriel Seailles tarafından yazılan “Historie de la Philosophie” adlı eserin tercümesidir. Elmalılı Yazır'ın esere yazdığı mukaddime ile tahlil ve tenkit mahiyetindeki geniş dipnotları, felsefi bakımdan büyük değer taşımaktadır.²⁸

“el-Metalib ve'l-Mezahib” basıldığı zaman Dâru'l-fünun Edebiyat Fakültesinin Felsefe Müderrisi olan Mehmet Emin Erişirgil yazdığı bir makalede bu eser için, “meşrutiyetten beri yayınlanan en kıymetli eserdir.” ifadesini kullanmış; eserin mukaddimesi için, “mukaddime kitaptan çok daha kıymetlidir. Bu mukaddime ayrı yayınlansaydı yine kıymetinden bir şey kaybetmezdi.” tarzında, övgülerde bulunmuştur.²⁹

c- Diğer eserleri

1- “İrşâdü'l-Ahlâf Fî Ahkâmi'l-Evkâf” adlı (1330/1911) İstanbul basımlı bu eser, vakıf eserleri hükümlerine dairdir. Ve müellifimizin Mülkiye mekteplerinde okuttuğu ders notlarını ihtiva etmektedir.

2- “Sefer Bahsi” adlı eseri, sefer mesafesinin mutat vasıta (tren) ile on sekiz saatlik mesafe edilmesi gerektiğine dair bir risaledir.

3- “Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Dini” adlı çalışması ise Anglikan kilisesinin şeyhülislamlık makamına İslamiyet hakkında sorduğu sorulara cevap mahiyetindedir.

4- “Usûl-i Fıkıh” dair bir eseri basılmamıştır.

5- Tamamlanan bu eserlerin dışında çeşitli makaleleri ile yarım kalan şu eserleri vardır: “Hukuk Kamusu”, “Hüccetüllâhi'l-Bâliğa tercümesi” ve bir “Şiir Divanı”.

²⁸ Yavuz, “Elmalılı Muhammed Hamdi”, DİA, XI, s. 62

²⁹ Süleyman Hayri Bolay, “Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu”, 4-6 Eylül 1991, s. 59

BİRİNCİ BÖLÜM

İMANIN TANIM VE MAHİYETİ

1.1. LÜGAT MANASI

İman, lügatta el-emn ve el-emân kökünden türemiş if'âl vezninde bir mastardır. Emn, korkunun; emân ise ihanetin zıddıdır. İmanın zıddı ise küfürdür.³⁰ İman kelimesinin ait olduğu if'âl vezni pek çok özelliği yanında gramer olarak, tâdiye (geçişli kılmak) ve sayrûrat (hal değiştirmek) manalarını ifade eder.³¹ Yani bir yönüyle güven vermek, emin kılmak demektir ki; Cenab-ı Hakk'ın isimlerinden birisi olan Mü'min ismi de bu manaya gelmektedir. Diğer yönüyle de emin olmak ve güvenilir olmaktır. Dilimizde buna inanmak denilir.³²

İman, lügatte mutlak tasdik etmek anlamındadır. Yani bir şahsa, bir habere veya bir hükme kesin olarak ve gönülden gelerek inanmak, onu doğrulamak, sözünü doğru kabul etmektir.³³ Çünkü tasdik eden tasdik ettiğini yalanlanmaktan emin kılmış veya kendisi yalandan emin olmuş olur. İman kelimesi bu manada “âmenehû” ona inandı şeklinde bizzat geçişli olabileceği gibi ayrıca şu iki harf-i cerle geçişli yapılabilir.

a) “Âmene bih” şeklinde “be” harf-i ceri ile geçişli yapılabilir; bu durumda itiraf manasını da ifade eder. Âmene fiili değişik harf-i cerlerle kullanılmasına rağmen gayba imanı ifade etmek için Kur'an'da “be” harf-i ceri ile kullanılmaktadır. “*Peygamber, Rabbi'nden kendisine ne indirildiyse ona iman etti. Müminlerin de hepsi Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine iman ettiler.*”³⁴ ayetinde olduğu gibi.

b) “Âmene lehü” şeklinde lam harf-i ceri ile geçişli olduğunda ise iz'ân ve kabul manasını içerir. “*Bunun üzerine ona sadece Lut iman etti.*”³⁵ Bir insanın görme sahası içinde olan bir varlıkla kurduğu iman bağında ise “lam” harf-i ceriyle

³⁰ Firuzabadi, Muhammed ibn-i Yakup, *Kâmûsü'l-Muhîd*, 1272, s. 199; İbn-i Manzur, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut, 1955, s. 21

³¹ Yazır, *Hak Dini*, C. I, s. 168

³² Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 168

³³ İbn-i Manzur, *a.g.e.*, s. 21; *el-Muhitu fi'l-lugat*, 1555, s. 414; *es-Sıhah*, 1500, s. 2071; *ez-Zebidi*, 1500, s. 126; el-Cürcani, *et-Ta'rifat*, 1283, s. 27; Abdulkahir el-Bağdadî, *Usûlu'd-Din*, İstanbul, 1928, s. 248; Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre İslam Esasları*, Ankara, 1961, s. 2

³⁴ Bakara, 2/285

³⁵ Ankebut, 29/26

kullanılmıştır. Fakat mutlak manada kullanıldığı zaman ise her iki manayı da içine almaktadır.³⁶

İman kelimesinin farklı manalarda kullanıldığı da olmuştur. Kişi bir şeyi, ip veya bunlar gibi şeylerle bağladığında (âmenehû) denir. Yine boyun eğme ve gönül huzuru ile benimseme manasında (âmene lehû); İslamiyeti kabul edince (âmene fülânun); kişiye güven verme manasında (âmenehû) şeklinde kullanılmıştır.³⁷

1.2. TERİM MANASI

Dini terim olarak iman “Cenab-ı Hak’tan vahiy yoluyla alıp insanlığa tebliğ ettiği kesinlikle bilinen konularda Hz. Muhammed’i (s.a.v) tasdik etmek, onun doğruluğuna kesinlikle hükmetmektir. Yani Allah’ın varlığına birliğine inanmak ve Hz. Muhammed’in son peygamber olduğuna ve zarûrât-i dîniyye diye bilinen İslam esaslarına, hüküm ve haberlere kesin olarak inanmak, tamamını kabul ve itiraf etmektir.”³⁸ İslam’ın bu temel esaslarını en güzel ve en veciz şekilde Cibril hadisi diye meşhur olmuş hadis anlatır. Bu rivayette Abdullah ibn-i Ömer’den nakille Ömer İbnu'l-Hattâb (r.a) şunları anlatır:

Ben Hz. Peygamber’in (s.a.v) yanında oturuyordum. Derken elbisesi bembeyaz, saçları simsiyah bir adam yanıma çıkageldi. Üzerinde, yolculuğa delâlet eder hiçbir belirti yoktu. Üstelik içimizden kimse onu tanıyamıyordu da. Gelip Hz. Peygamber’in (s.a.v) önüne oturup dizlerini dizlerine dayadı. Ellerini bacaklarının üstüne hürmetle koyduktan sonra sormaya başladı: Ey Muhammed! Bana İslâm hakkında bilgi ver! Haz. Peygamber (s.a.v) açıkladı: "İslâm, Allah'tan başka ilâh olmadığına, Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna şehâdet etmen, namaz kılman, zekât vermen, Ramazan orucu tutman, gücün yettiği takdirde Beytullah'a haccetmendir."

Yabancı: "Doğru söyledin" diye tasdik etti. Biz hem sorup hem de söyleneni tasdik etmesine hayret ettik.

Sonra tekrar sordu: "Bana iman hakkında bilgi ver?" Hz. Peygamber (aleyhissalâtu vesselâm) açıkladı: "Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe inanmandır. Kadere yani hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna da inanmandır." Yabancı yine: "Doğru söyledin!" diye tasdik etti. Sonra tekrar sordu: "Bana ihsan hakkında bilgi ver?"

Hz. Peygamber (s.a.v) açıkladı: "İhsan Allah'ı sanki gözlerinle görüyormuşsun gibi Allah'a ibadet etmendir. Sen O'nu görmesen de O seni görüyor."

Bu söz üzerine yabancı çıktı gitti. Hz. Peygamber (aleyhissalâtu vesselâm) Ey Ömer, sual soran bu zatın kim olduğunu biliyor musun? dedi.

³⁶ Taftazanî, *Şerhu'l-Akaid*, İstanbul, 1973 (1315), Salah Bilici Kitapevi, s. 152; *Yazır, Hak Dini Kur'an Dili*, Ankara, 1992, C. I, s. 172

³⁷ el-Firuzabâdî, *Kamusu'l-Muhit*, Daru'l-Ciyl, 1952 (1272), s. 459

³⁸ Mevlüt Uyanık, *İslam'ın İnanç Esasları*, Esin yayınları, Ankara, 1997, s. 25-27

Ben: "Allah ve Resülü daha iyi bilir" deyince şu açıklamayı yaptı: "Bu Cebrail aleyhisselâmdı. Size dininizi öğretmeye geldi."³⁹

İman hakikatte bir kalp ve vicdan işi olduğuna göre; dilciler nazarında da, dini ıstılahta da asıl olan, imanın hakikatinde bulunması gereken tasdiktir. Fakat bu tasdik ve itirafın kaynağı, iman hakikatlerini teşkil eden hükümlerin neler olduğu, yalnız kalp mi ya da yalnız dil mi olduğu... gibi hususlarda İslam alimleri arasında görüş ayrılıkları olmuştur. Bu konudaki görüşlerden bazıları şöylece sıralanabilir:

1- Ehl-i Sünnetin kelâmcılarının çoğunluğu, Hanefi fıkıhçıları ve müellifimiz Elmalılı Hamdi Yazır'ın kabul ettiği fikre göre iman, Hz. Muhammed'in Allah'tan getirdiği kesin olarak bilinen şeylerin hepsinin doğru ve gerçek olduğunu kalp ile tasdik ve dil ile ikrar etmektir.⁴⁰ Bu tarife göre imanın biri tasdik diğeri ikrar olmak üzere iki rükünü vardır. Ancak bu rükünler aynı seviyede birer asli rükün değildir. Çünkü bunlardan "kalp ile tasdik" hiçbir mazeret karşısında vazgeçilmeyen asıl rükün, dil ile ikrar ise dilsizlik ve ölüm tehlikesi gibi zaruri haller karşısında vazgeçilebilen vücubu sâkıt olan "zâid" rükündür.⁴¹

İmanı sadece kalben tasdik olarak gören Eşarî ve bazı Maturîdî kelâmcılarına göre ise dil ile ikrar, ne asli ne de zâid bir rükün olarak kabul edilir. Ancak kalpte bulunan tasdike dil ile ikrar edilmesi halinde vâkıf olunabileceği, aksi halde mü'min midir, değil midir bilinemeyeceğinden, dünyevi ve hukuki hükümleri tasdik edebilmek için, dil ile ikrarı şart koşmuşlardır.⁴²

2- İmanın sadece dil ile ikrar olduğunu savunanlar:

Bu görüşü Mürcîe ve Kerrâmiye mezhepleri savunmaktadır. Bu tarife göre kişinin kalbinin tasdik etmemesi, birtakım vecibeleri yerine getirmemesi onun imanına zarar teşkil etmez. Sadece dil ile ikrar yeterlidir.⁴³

³⁹ Müslim, İman 1, (8); Nesâî, İman 6, (8, 101); Tirmizî, İman 4, (2613)

⁴⁰ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müte'allim*, Zahidü'l-Kevserî neşri, s. 57 vdd. Kahire 1368; Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 173; Ebul-Muin en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelam Fi Akaid-i Ehlil-İslam*, Matbaatü'l-Meşriki'l-İrfan, 1329, s. 4

⁴¹ Ebu Mansur el-Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara 2002, s. 490-494; Kemal Işık, *İmam Maturidi'nin Kelam Sistemi*, Doçentlik Tezi, Ankara, 1980, s. 80; Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 169

⁴² Mehmet Baktır, *"İmanın Temellendirilmesi"*, Günümüz Kelami Problemleri Sempozyumu, Erzurum, 2001, s. 97

⁴³ Abdulkâhir el-Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Prof. Dr. E.Ruhi Fığlalı, T.D.V yayınları, Ankara, Fığlalı, 2001, s. 12

Bu görüşe varmalarının nedenini ise peygamberimizin bir hadisiyle açıklamaya çalışmışlardır. Hadis şöyledir;

İbn-i Ömer (radiyallahu anh) anlatıyor. Hz. Peygamber (aleyhissalâtu vesselâm); "Ben insanlar Allah'tan başka ilâhın olmadığına, Muhammed'in de Allah'ın elçisi olduğuna şehadet edinceye, namaz kılıncaya, zekât verinceye kadar onlarla savaş etmekle emrolundum. Bunları yaptılar mı, kanlarını, mallarını bana karşı korumuş (emniyet altına almış) olurlar. İslâm'ın hakkı hâriç. Artık samimi olup olmadıklarına dair durumları Allah'a kalmıştır."⁴⁴

Bu görüşleri ile bir iletişim aracı olan dili, karar verme aracı olarak kabul ettikleri görülmektedir.⁴⁵ Fakat bu insanların mümin olmadıkları Kur'anı Kerim'de açık olarak belirtilmiştir.

Münafıklar sana geldikleri vakit: "Şahitlik ederiz ki sen muhakkak Allah'ın elçisisin." derler. Senin mutlaka kendisinin elçisi olduğunu Allah bilir ve Allah münafıkların yalancı olduklarına şahitlik eder".⁴⁶ Diğer bir ayette şöyle buyrulur: "Bedevîler "inandık" dediler. De ki: Siz iman etmediniz ama "İslâm olduk." deyin. Henüz iman kalplerinize yerleşmedi. Eğer Allah'a ve Resulüne itaat ederseniz, Allah işlerinizden hiçbir şeyi eksiltmez. Çünkü Allah çok bağışlayan, çok merhamet edendir."⁴⁷

3- İman kalbin marifeti olup tasdik olmaksızın Allah'ı ve peygamberin haber verdiği şeyleri kalben bilmek demektir. Tasdik ve marifet her ikisi de kalbin fiilidir. Birbirlerinden ayrılmaları çok zordur. Tanımlarında tasdik kalpte bir kesb ve ihtiyar neticesi meydana gelir. Marifet ise kalpte beliriverir. Bu sebeptendir ki Eşârî kelâmcılarından Abdülkâhir el-Bağdadî (Ö.429/1037), imanın kalbin tasdiki ve bir marifet olduğunu ve bu mevzuda mezhepler arasında bir ihtilafın bulunmadığını, ihtilafın ise dilin ikrarı ile birtakım amelleri işlemenin iman sayılıp sayılmayacağı noktasında olduğunu zikretmiştir.⁴⁸

4- İman kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve İslam'ın esasları olan rükünleri işlemektir.

Bu tarife göre iman üç rükünden meydana gelmekte ve amelin de imandan bir parça olduğu ifade edilmektedir. Bu görüşü rivayetlere göre özellikle hadis âlimlerinden İmam Malik, İmam Şafi, İmam Ahmed gibi âlimler savunmaktadır.

⁴⁴ Buhârî, İmân 17; Müslim, İman 36, (22)

⁴⁵ El-Eşârî, *Makalatü'l-İslamiyyîn*, C. I, s. 205, Kahire, 1950, eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, C. I, s. 154; Baktır, *a.g.e.*, s. 99

⁴⁶ Münafıkun, 63/1

⁴⁷ Hücurat, 49/16

⁴⁸ el-Bağdadî, *a.g.e.*, s. 25

Fakat bu âlimlere göre ameli terk eden kişiler fâsık sayılmışsalar da, bu gibilerin imandan çıkarak kâfir olacaklarına hükmedilmemelidir.⁴⁹

5- Son olarak Havariç ve Mutezile'nin savunduğu bir iman görüşü vardır ki; onlara göre de imanın üç rüknü vardır:

- a) Kalp ile tasdik
- b) Dil ile ikrar
- c) Azalarla tatbik etmek

O kadar ki, bu üç rükünden birine sahip bulunmayan; mesela amel etmeyen kimse mümin sayılmaz. Böyle bir şahıs haricilere göre “kâfir”, Mutezile'ye göre ise “ne mümin ne de kâfirdir” fakat iman hakikatinden de bir cüzü terk ettiği için fâsık sayılır. Mutezile bu gibi insanlar için beş ana prensiplerinden biri olan “el-menzile beyne'l-menzileteyn” görüşünü ileri sürer. Haricilerin görüşü ise siyasi esasa dayanan son derece katı bir iddia olup, mesnetsiz ve akl-ı selimden uzaktır.⁵⁰

1.3. İMANIN MAHİYETİ

İslam Dünyasında iman meselesi, üzerinde hassasiyetle durulan bir konu olmuştur. İmanın nasıl gerçekleştiği meselesi kadar onun ne olduğu da o kadar önemli bir konudur. Bu sebeple iman mahiyeti de İslam tarihi boyunca ele alınmıştır. Mâturîdîyye âlimlerinin çoğu “İman, tasdik ve ikrardan ibarettir.” Kerramiyye'ye göre iman yalnız ikrardan ibarettir. Cehm bin Safvan ile Kaderiyye'den Hüseyin es-Salihî de “İman bilmekten ibarettir” demişlerdir. Hadis âlimleri ise, “İman, dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve uzuvlarla amel etmekten ibarettir.” dediler. Muhakkik âlimler “İman kalp ile tasdiktir. Dil ile ikrar sadece dünyada Müslüman ahlakının yürütülmesi için şarttır.” Bu hükmü Ebû Hanife “el-Alim ve'l-Mütallim” adlı kitabında zikretmiştir. İmam Eşarî'den gelen bilgiler de bu görüşe sahip olduğunu göstermektedir.⁵¹

İman nerede meydana gelmektedir. Bu konuda İslam âlimleri genelde aynı görüşü benimsemiştir. İman kalpte gerçekleşir. Müellifimiz Elmalılı da, iman

⁴⁹ Osman Aydın, *İslam İnançları*, s. 160

⁵⁰ Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, Şato yayımları, İstanbul, 1999, s. 98

⁵¹ Nureddin es-Sabunî, *el-Bidaye fî Usuli'd-Din*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 1396, s. 90-91

mahallinin kalp olduğunu söyler, kalbin de Allah'ın insana verdiği diğer yedi organdan farklı olarak gizli olduğunu ve onun kullanılması ile ancak cennete girilebileceğini ve Allah'a erişilebileceğini söyler. Çünkü kalp cehenneme kapalıdır. Kalbi açık olan kimsenin hal ve davranışlarıyla şeytana uymayacağını, Allah'ı inkâr etmeyeceğini ve O'na isyan etmeyeceğini ifade eder. İman konusunda gerçeğin yerinin kalp ve vicdandaki itikat olduğunu ve imana şahadet meselesinde de kesin bilgi ve samimiyyetin şart olduğunu belirtir. Çünkü müellifimize göre iman, laftan ibaret değildir. Yalnız dilden Allah'a ve Resulüne iman ettim demekle hakikaten mümin ve Müslüman olunmaz. Dil ile beraber samimi, kalpten inanmalı, sadakatle sebat etmeli ve hareket ve davranışlarıyla bu imanını ispatlamalı ve desteklemelidir.

52

Elmalılı, imanın ve imanda bulunan gücün asıl kaynağının doğruluk olduğunu söyler. Kelâmıda asıl olanın doğruluk, imanın icabının da yalan söylememek olduğunu ifade eder. Sağlam imanın insanın kendi kendine yetinmekle ile değil, Hakka yani yüce varlığa dayanmasıyla gerçekleşeceği kanaatindedir. Ayrıca her çalışma ve çabanın, kuvvete dayandığını ifade eder. O'na göre en büyük kuvvet ise haktır. Hakkın başı da Allah'ın birliğine inanmaktır. "Allah'ın güç ve kuvvetinden başka hiçbir güç ve kuvvet yoktur." düşüncesiyle hak ve iman kavramlarını birbirine yaklaştırır.⁵³ İnanan bir insan için bir kimseye güven duymamanın ve kimse tarafından güven duyulmamanın da büyük bir tehlike olduğunu belirtir ve şunları söyler:

Ne garip bilgisizliktir ki, ayağını bir yere dayamadan dikilemediğini pek âlâ bilen ve dayanmak için bir desteğe göz atıp duran bu kibirliler, nefse güvenmekten bahsederler ve bunu bir fazilet gibi tavsiye ederler. Hâlbuki nefse güvenmek çürük bir tahtaya dayanmaktır ve hiçbir şeye itimat etmemektir ki, böyleleri hiç kimse için güvenmeye değer olamazlar. Ve bunun içindir ki insan, ne olursa olsun, kulluktan çıkamaz. Fakat güvenip dayanılan şey ne kadar kuvvetli ve güvene layık olursa, itimadın kıymeti de onunla uyumlu olur.⁵⁴

Müellifimiz Allah'a güvenmenin insan için en isabetli yol olduğunu söyler ve düşüncelerini şöyle ifade eder;

⁵² Yazır, *Hak Dini*, C. VI, s. 34

⁵³ Yazır, *a.g.e.*, C. III, s. 402

⁵⁴ Yazır, *a.g.e.*, C. III, s. 402

Âlemde herhangi bir şeye dayanılsa, sonucu yine dayanıksızlıktır, çünkü fânî ve ölümlüdür. Ölmeyecek diri, ancak Allah Teâlâ'dır. Ve bundan dolayı itimadın fazileti, ancak Allah'a itimattadır. Ve ancak Allah'a itimat edenlerdir ki "Kopmayan, sağlam bir kulpa yapışmıştır".⁵⁵ ve bunlar kendilerini Hakk'a teslim eden ve Hak uğrunda hiçbir fedakârlıktan çekinmeyen sadıklar, samimi kimselerdir. Allah'ı bilmeyen ve Rabbini kendinde görmek isteyen güvensizler de bunu anlayamazlar.⁵⁶

Yazır'a göre, insan güvenmeli ve güvenilir olmalıdır. Bu, hem ihtiyaç, hem bir vazifedir. Güvenin olmadığı yerde şüphe ve tereddütlerin boy göstereceğini ve bunun da müthiş bir kalp hastalığı ve büyük bir felaket olduğunu ifade eder.⁵⁷

Elmalılı imanın insana doğumu ile birlikte verilen bir yetenekle, elde edilen bir kazanım olduğunu söyler. İman edemeyen insanların da fitrat vergisi olan iman yeteneklerini kaybetmiş olduklarından dolayı Hakk'a iman edemediklerini ve bu yüzden kendilerine yazık etmiş olduklarını ifade eder.⁵⁸ Elmalılı Hamdi Yazır, imanın vücudî, küfrün ise ademî olduğunu, imanın özünde zaten küfre göre bir ziyadelik ve fazlalık bulunduğunu ifade ile bir kâfirin imana kavuştuğu zaman önceki durumuna göre, düşüncesinde, bilgisinde ve kalbinde bir fazlalık elde etmiş olduğunu söyler. Yani imanı bir kazanım olarak değerlendirir. İmanı kaybedilip inkâra düşmeyi ise insan için zarar olarak görür.⁵⁹

İmanın kendi içinde bir güç taşıdığını söyleyen Yazır, inananların değişik durum ve dönemlerde imanın bu gücünden faydalandıklarını belirtir. Böyle sağlam bir imanın elde edilmesi halinde insanın hüznün ve sıkıntılara karşı önemli bir kuvvet kazanacağını ifade eder.⁶⁰

Müellifimiz, bir gerçeğin kabulü anlamına gelen imanın bütünlük ifade ettiğini belirtir. Yazır, imanda nicelik açısından bir artma olabileceğini ancak asıl murat edilen şeyin nitelik açısından bir gelişme olduğunu söyler. Bu bakımdan inananlar birbirlerinden ayrılırlar. Müellifimiz, peygamberler ile sıddıklar ve diğer insanların imanları arasında derece farkı bulunduğunu belirterek imanın içinde bir farklılaşmanın mümkün olduğunu ifade eder.

⁵⁵ Yazır, *Hak Dini*, C. III, s. 402

⁵⁶ Yazır, *a.g.e.*, C. III, s. 403

⁵⁷ Yazır, *a.g.e.*, C. III, s. 402

⁵⁸ Yazır, *a.g.e.*, C. III, s. 403

⁵⁹ Yazır, *a.g.e.*, C.IV, s. 431

⁶⁰ Yazır, *a.g.e.*, C. II, s. 233-204

Hâsılı, birinci bölümünde de geçtiği üzere imanın genel kabul gören manası tasdiktir. Kalpteki imanın dil ile söylenmesi zorunluluk halleri hariç yerine getirilmesi gereken bir şarttır. Bunlara ek olarak kalben kabul edilen şeylerin bir tezahürü olan güzel işler ve sâlih amelde bulunma ise İslam dininin Allah'a iman ile kurulmasını arzu ettiği bir hayat tarzı için vazgeçilmez esaslardandır. Şimdi imanın bu esaslarını müellifimizin bakış açısıyla biraz daha ayrıntılı olarak ele alacağız.

1.3.1. İmanın Tasdik Oluşu

Tasdik bireyin bir şey hakkında menfi veya müspet bir kanaate sahip olmasıdır.⁶¹ Bir malumat parçasına hür, gönüllü tercihle gerçeklik izafe etmektir.⁶² İmanın yapılan tariflerinde sözlük manasına da uygun olarak “tasdik” kavramı öncelikli ve temel noktayı oluşturmaktadır. İmanın zihni boyutu denince akla ilk gelen, Kur'an'ın anlamsal dokusu içerisinde de yer verildiği üzere tasdiktir. Yani tasdik bir biliş olmayıp bir kanaat, benimseme ve onaylama işidir.⁶³

İmanı tasdikten ibaret gören anlayışın temsilcisi olan İmam Mâturîdî'ye göre bilgi iman sebebi olabilir, fakat imanın özünü teşkil etmekten uzaktır. Mâturîdî imanın daha ziyade bir tasdik olduğunu ayrıca ona sahip olanın kendisinde sarsılmaz itikattan doğan derin bir itminan bulacağını ifade eder. Ayrıca İmam Mâturîdî'ye göre müspet ilimler konusundaki tasdik ile iman edilmesi gereken mevzularla ilgili tasdik aynı değildir. Zira iman edilecek şeyler, gayble ilgili olanlardır.⁶⁴ İmam Eşarî de imanın dilbilim bakımından yegâne anlamının tasdik olduğunu söyler.⁶⁵

İmam Taftazânî, tasdiki mantık ilminde ifade edilen “ilim ya tasavvur veya tasdik olur.” tanımıyla açıklar. Bu hususu mantıkçıların ve filozofların reisi olan İbn-i Sina açıkça bunu kullanmıştır. Yani mantıktaki tasdikin, “gireviden”⁶⁶ ile aynı olan lügat manasında kullanmıştır. İmam Taftazânî, tasdikin hür seçim ile elde edilen pozitif bir bilgi olduğunu, imanın ise bundan başka bir şey olmadığı sonucuna

⁶¹ Baktır, *a.g.e.*, s. 100

⁶² Toshihiko Izutsu, *İman Kavramı*, Pınar yayınları, İstanbul, 2000, s. 166

⁶³ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, Tenkidli Neşir; Haz. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2004; Murat Sülün, *İman-Amel İlişkisi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, s. 118

⁶⁴ Işık, *İmam Maturidi'nin Kelam Sistemi*, s. 90

⁶⁵ Izutsu, *a.g.e.*, s. 164

⁶⁶ Not: İman ve tasdik, Farsçada “gireviden” kelimesiyle ifade edilir. Bu da inanmak, tasdik etmek, boyun eğmek, tâbi olmak, doğurmak manalarına gelir.

varmaktadır. Yani iman ile tasdiki eşitlemektedir.⁶⁷ Bu düşünceye karşı çıkan âlimler de olmuştur. İbn Hazm, sahip olduğu temel linguistik anlayışından dolayı bu düşünceye karşı çıkanlardan biridir. O, kelimenin sözlük manası ile teknik manası arasında ayırmda bulunmaktadır. Bu düşüncelerini şu sözlerle dile getirir:

Sözlük manası olarak, iman gerek kalp gerekse dil ile tasdik demektir. Bu manada, bir kimse herhangi bir şeyi tasdik ederse, bu imandır. Neyi tasdik ettiğine dair herhangi belirleme söz konusu değildir. Allah, Resûlü aracılığı ile iman kelimesinin manasını belirli ve mahdut şeye kalben iman etme şeklinde daraltmıştır. Allah burada kendisine münhasır itaatin ifadesi olarak vücut azalarınca yerine getirilen işleri de saymıştır.⁶⁸

İbn Hazm'a göre Allah, imanı asıl manasından başka bir yere aktarmıştır. İbn Hazm, eğer böyle olmasaydı kâfirlere bile mümin demek gerekeceğini, çünkü onların da bu dünyada birçok şeye inandığını ve tasdik ettiklerini ifade etmektedir. Yani kısaca imanın özünü oluşturan tasdik Allah'ın dilemesi ile sınırlandırılmış bir tasdiktir.⁶⁹

İslam düşüncesinde farklı görüşler olmakla birlikte temel bir anlayış vardır ki o da; imanın kalp ile tasdik etmek olduğudur. Onları imanın kalp ile tasdik olduğu fikrini kabul etmeye götüren bazı gerekçeleri vardır:

1. Kur'anda geçen “ *Sen bize inanmıyorsun.*” ayetidir.⁷⁰

2. Arap dilinde imanın tasdik anlamında kullanıla gelmesidir.

3. Allah'ın kitabında imanın ardından amelleri de ayrıca zikretmesi ve kendi aralarında savaşarak en büyük günahı işleyenlere inananlar diye hitap etmesidir. Bu ve buna benzer birçok ayete dayanarak imanın kalp ile tasdik olduğu kanaatine varmışlardır.⁷¹

Bir meselenin ne olduğu ve neye dayandığı anlaşılmadan o konu hakkında hüküm verme bir araştırmada doğru sonuca ulaşmamıza engel olur. Bu sebeple imanın tanımı ve neye dayandığı üzerinde olabildiğince durmamız gerekir. Genel olarak kelâmcıların kabul ettiği iman bir tasdikten ibarettir düşüncesine müellifimiz de sahiptir. Bununla birlikte bu tasdikin özünde doğruluk olduğunu ve bunun da

⁶⁷ Giritli Sırrı Paşa, *Naktu'l-Kelâm fî Akaidi'l-İslam*, Dersaadet, İstanbul, 1324, s. 263; Taftazânî, *Şerhu'l-Makasid*, II, s. 186

⁶⁸ İzutsu, *a.g.e.*, s. 167

⁶⁹ İzutsu, *a.g.e.*, s. 168

⁷⁰ Yusuf, 12/17

⁷¹ Baktır, *a.g.e.*, s. 98

kaynağının söz ile meydana gelen hadisenin birbirlerine mutabık olmasına dayandığını şu sözleriyle ifade eder:

Bir şeyi tasdik etmek, onu doğru olarak almak demektir. Sıdk ve doğruluk ise ya kelime veya sözle ilgili olduğundan, imanın da ilgilendiğiyle ilgisi bu ölçüde çeşitli şekillerde cereyan eder. Mesela Allah'a iman ile Allah'ın kitabına ve ahirete iman şekillerinde bazı anlam farkları vardır. Bununla beraber tasdikın esas menşei ve kaynağı doğru sözde; doğru sözün menşei de hükmün doğruluğunda yani vakiyaya uygunluğundadır. Zihin ve hariç, diğer deyişle kalp ve göz, işte doğruluk ve gerçeklik, bu karşılıklı iki taraf arasındaki doğruluk ve uygunluk ölçüsündedir. Olaya uygun olan ve uygun olabilen zihin ve kalp doğru; bunun zıddı doğru değildir. Şu halde iman ve tasdikın başlangıcı, bu doğruluk ve uygunluk ölçüsünü kabul ve itiraf etmektir.⁷²

Tasdiki böyle tanımlayan müellifimize göre genel olarak lügatte "tasdik", ya sözlü veya fiilî olur. Sözlü tasdik de, biri kalbe, diğeri dile ait olmak üzere iki türlüdür. Buna göre tasdiki üç kısma ayırır:

Birincisi, kalbe ait tasdiktir. Bir kimse herhangi bir hükmün veya bir sözün veya söyleyeninin doğruluğunu yalnız gönlünde itiraf, teslim ve bunu kendi kendine ifade ettiği ve onun doğruluğuna kalben emin olduğu zaman, o hükmü veya sözü ve yahut da söyleyeni tasdik etmiş olur.

İkincisi dil ile tasdiktir. Bu da, kendisinden başka birine dahi bildirecek ve duyurabilecek bir tarzda; "bu böyledir" diye, bir sözü dili ile söylemektir ki, ya gerçek veya görünürde olur. Birisinde bu dil ile tasdik, kalbî tasdik ile birleşir, söyleyen kendisince de doğru olur. Diğerinde dil başka, kalp başka olur. Yani dili ile diğerini tasdik ederken, kalbi ile kendini bile yalanlar.

Üçüncüsü fiil ile tasdiktir ki, bir sözün gereğini fiilen yerine getirmekle olur. Bu da kalp ile veya dil ile tasdikten birine veya her ikisine yakın olup olmadığına göre birkaç dereceye ayrılır. Fiil ile tasdik, kalp ile tasdike uygun düşmezse gösteriş veya zorlama ile yapılmış olur.⁷³

Tasdik konusunda bu şekilde değerlendirmelerde bulunan Elmalılı'nın, yeni bölümde imanın amelî yönünü nasıl ele aldığını tahlil etmeye çalışacağız.

⁷² Yazır, *Hak Din*, C. I, s. 169

⁷³ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 169-170

1.3.2. İmanın Ameli Yönü

Kâmil bir imana sahip olabilmek için evvela nazarî olarak inanılması gerekli olan hakikatlere, Kitap ve Sünnet çizgisinde yani doğru bir şekilde inanılması gerekmektedir. Bu bakımdan evvela imanın çok sağlam ilâhî esas ve prensiplere bağlanması gerekmektedir. İman sağlam nazarî yanlarıyla beraber, amel ve aksiyonla da mutlaka kuvvetlendirilmelidir. Ama öncelikle tahkikî imanı elde etmenin yolu devamlı enfüsi ve afakî tefekkür yaparak Allah ile münasebet yollarını araştırmaktır.

Tefekkür yapmayan insanların imanlarının kuvvetlenmesi çok zordur. Hakiki inanç ise daha farklı bir durumdur. Çünkü inanmış ve inancını tefekkürle geliştirmiş bir insanın kalbi her zaman huzur ve itminan ile doludur. İşte bu faaliyet imanı kuvvetlendirmede büyük bir öneme sahiptir. Zira insanın imanda kâmil noktaya ulaşabilmesi için her zaman böyle fikrî alıştırmalara ihtiyacı vardır.

Kâmil imanın elde edilmesiyle birlikte ameller doğal olarak meydana gelecektir. Her şeyin bir tecrübe alanı vardır ve o mutlaka o alanda tecrübe edilmelidir. Kalbî ve rûhî hayatın da tezahürlerinin görüleceği kendine göre bir alanı vardır. Ve başka yollarla ona ulaşılması zordur. İnsanın bir yüce varlığa inanması da kalbi ve ruhi bir fiil olması hasebiyle o da kendini davranış olarak göstermek ister. Tabi bunun için hür olmak şarttır. Bu sebeple zorlama ve baskı halinde özel hükümler geçerlidir.⁷⁴

İman ile amel arasında sıkı bir ilişki olduğu konusunda şüphe yoktur. Fakat bu ilişki ve bağlantının nasıl olduğu meselesi her zaman merak edilen bir konu olmuştur. Amelin imandan bir cüz olup olmadığı ile ilgili tartışmalar kelâm ilminde tarih boyunca sürmüştür. İmandan bir parça diyenler çıktığı gibi bunu kabul etmeyenler de çıkmıştır. Mesela İmam Şafî (ölm. H.204/ M.820)'ye göre iman, dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve iyi amellerde bulunmaktır. Bu görüşe göre amel imana dâhildir. Zira Yüce Allah'ın "*Allah, sizin imanınızı zâyi edecek değildir. Doğrusu Allah insanlara şefkat gösterir, merhamet eder.*" sözü, ibadetlerinizi boşa çıkaracak değildir, anlamını taşımaktadır. Bu da, namaz ve benzeri ibadetlerin imana dâhil olduğunu göstermektedir.⁷⁵ İmam-ı Azam Ebu Hanife'ye göre de amel imandan bir

⁷⁴ Yazır, *Hak Dini*, C. I, s. 253

⁷⁵ W. Heffening, *Şafî maddesi*, İslam Ansiklopedisi, C. XI, s. 268 vd., İstanbul, 1968. (el-Hatib el-Bağdadî, *Tarihu Bağdâd*, C. II, s. 56-73, Kahire 1931.; Nureddin es-Sabunî, *el-Bidaye fî Usuli'd-*

cüz değildir.⁷⁶ Çünkü amel artar ve eksilir. Fakat iman tasdikten ibaret olduğu için, kendisinde bir değişiklik meydana gelmez.⁷⁷ Bazı insanlar beş vakit namazlarını kılarlar, bazıları kılmazlar. Bazıları ramazan orucunu tutarlar, bazıları tutmazlar. Namaz kılanların kıldıkları kadar, oruç tutanların tuttukları kadarı sahihtir. Yarısını kılmadı ve yarısını tutmadı diye yaptıkları boşa gitmez.⁷⁸ Yazır bu noktada şunları söyler:

Gerçi amelin imandan bir parça olup olmadığı tartışılmış ve doğrusu amel imanın bir parçası değil, imanın gereği ve meyveleri olduğu tespit edilmiş ise de gerek imanın ve gerek amelin dindarlıkta; imanla ilgili hükümler ve amelle ilgili hükümlerin de bizzat dinin içinde birer rükün olduklarında asla ihtilaf edilmemiştir.⁷⁹

Müellifimize göre din ve imanın meyveleri bizzat iyi olan işler ve amellerdir. Yani işleri yapan kimsenin kendi zannına ve kendi görüşüne göre değil, aslında ve hak terazisinde iyi ve faydalı olan işlerdir. İmandan sonra bu işlerin yapılması insana çok şeyler kazandırır. İnanç bakımından Allah'ı birleyen bir mümin bu iman ve inancını amel açısından da tatbik edebilirse, inanç ve amel bakımından tam mümin, kâmil bir Müslüman olur. Ve dünya yurdunun sonu o inanç ve amelde bulunanların olur. Bu inancını amellerinde tatbik etmezse, o zaman da inanç bakımından mümin olmakla beraber, amel bakımından bir müşrik durumunda bulunur ve fâsık olur. Kur'ân'ın bütün inanç hükümlerine topyekûn iman ve itikat iddia edip de amele gelince, gönlüne göre bölüşme ve ayırmaya kalkışanlar da bu dehşetli uyarının altına girmiş olurlar.⁸⁰

Mutezile mezhebinin, iman ile küfür arasında bir mertebe olduğu fikrini kabul etmeyen Yazır, iman ile küfür sade zıt değil, mütenâkız oldukları düşüncesine sahiptir. Bunda dolayı iman ve küfür ne ictima' eder ne de irtifa, arada vasıta, el-menzile beyne'l-menzeneteyn de yoktur. Bir insan ya kâfir ya mü'min, fâsık da fiskına göre bu, onlardan biridir görüşündedir. O'na göre imanda "kemiyyet itibariyle

Din, s. 90

⁷⁶ Ebu Hanife, *Fıkhu'l-Ekber*, İstanbul, 1981, Kalem yay., s. 22

⁷⁷ Taftazanî, *Şerhu'l-Akaidi Kestelli Haşiyesi, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul 1325 (1977)*, s. 156

⁷⁸ İbn Haceri'l-Heysemi, *Menakıb-ı İmam-ı Azam*, s. 291; (Bu konuda İmam Maturidî de İmam-ı Azam ile aynı görüştedir.)

⁷⁹ Yazır, *Hak Dini*, C. I, s. 98

⁸⁰ Yazır, *a.g.e.*, C. III, s. 522

değil, ancak keyfiyet itibariyle bir ziyade ve noksan mülâhaza olunabilir.”⁸¹ ve “müminlerin de imanda dereceleri mütevâfittir.”⁸² “Amelin vücûbuna iman ile o ameli yapmak bile birbirinden farklıdır. Müslüman amel ettiği için mümin olacak değil, iman ettiği için amel edecektir.”⁸³ şeklinde düşüncelerini ifade eder.⁸⁴

Her şeyin zamanla deformasyona ve aşınmaya uğradığı gibi iman da zamanla kendinden bir şeyler kaybedebilir. Bu yüzden sürekli yenilenme ihtiyacı meydana gelir. Bu itibarla bir yandan olaylar ve zaman insanın ruhunu karartırken diğer yandan da kişi, iman meselesinde kendi gönül dünyasında bir yenilenme gerçekleştirmeli ki, inancını kaybetmesin. Bilakis imanını daha da kuvvetlendirsın ve insana güç katsın. Elmalılı Hamdi Yazır imanın bu yönü üzerinde hassasiyetle durmuştur. Sağlam bir imanın mümini kâfire karşı on kattan fazla büyüten bir kuvvet olduğunu da ifade etmiştir.⁸⁵

Amel, imanın kuvvetlendirilmesi ve geliştirilmesi için önemli bir etken olmasının yanında imanın korunmasını da temin etmektedir. Sadece bizim düşünürlerimiz değil; Kant ve benzeri Batı'daki bir kısım düşünürler de bu noktaya önem vermişlerdir. Evet, sadece itikadın nazarî yönü ile Allah gerektiği gibi bilinemez. Her ne kadar iman olayı gerçekleşmiş olsa da, böyle bir imanın istenilen seviyeye gelmesi mümkün değildir. Zira iman, ancak amelle inkişaf eder. Allah'a sürekli ibadet eden ve bunu hiç ara vermeden yapan bir insanı şeytanî hiçbir gücün yıkması ve onun imanını elinden alması mümkün değildir. Zira artık onun imanını, ibadetle sağlamlaştırılmış ve aksine ihtimal verilmeyecek şekilde bütün benliğine mal olmuştur.⁸⁶

İman muhakkak amel ile desteklenmelidir. Bu dinin işlerlik kazanabilmesi için vazgeçilmez kaidelerden biridir. M. Hamdi Yazır, iman ile amelin arasındaki irtibatın en yüksek olduğu zamanın, genel olarak kabul edildiği üzere insanın bu dünyadaki son zamanları olduğunu belirtir. Bu sebeple müellifimiz özellikle ölecek

⁸¹ Yazır, *Hak Dini*, C. IV, s. 2640

⁸² Yazır, *a.g.e.*, C. II, s. 835

⁸³ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 185

⁸⁴ Akbulut, “M. Hamdi Yazır'da Kelami Problemler”, M. Hamdi Yazır Sempozyumu, Ankara, s. 270

⁸⁵ Yazır, *a.g.e.*, C. IV, s. 252

⁸⁶ Yazır, *Metelib ve'l-Mezahib*, s. 11

iken son anlarında iman eden ve ölüm anına yakın iman eden kişilerin iman ettikten sonra iyi amel yapabilecek bir zamanının bulunması gerektiğini ifade eder.⁸⁷

1.4. İMANIN MEYDANA GELİŞİ

İmanın ne olduğu ve bilgi sebepleri üzerinde durduktan sonra iman nasıl gerçekleştiği konusunu ele alacağız. Her şeyden önce iman gerçekleştiği yer kalptir.⁸⁸ İman da daha evvel geçtiği üzere inanmak anlamına gelmektedir. O halde kalp nasıl inanmaktadır. Bu konuda değişik fikirler mevcuttur. Ancak insanın bir şeye inanması genel olarak iki bölümde incelenmiştir:

1- Zihnin bir şeye bağlanması, bir hüküm vermesi için herhangi bir tenkide, tahlile veya delile dayanmaksızın o şeye kendi kendine, kendiliğinden inanması suretiyle ortaya çıkan bir inançtır.

2- Bir düşüncenin veya aklî muhakemenin sonucu olarak doğan inanç ki, buna “teemmülî inanç” adını vermemiz mümkündür. Bu tür inançta bir takım aklî delillere, tenkid, tahlil ve nazariyelere dayanmak zorunluluğu vardır.⁸⁹ İşte bu inanç vasıtasıyla zihin, belirli hükme varır ve o hükme bütün benliği ile bağlanmış olur. Bu durumda aklın büyük önemi de ortaya çıkmış oluyor. Zira akıl açık, seçik olan gerçeği kabul ve tasdik etmek zorundadır. Şu kadar var ki, tüm gerçekleri kavrayabilecek bir nitelikte olmayan sınırlı insan zihninde, ispat edilmemekle beraber, tasdik olunan bazı gerçeklerin de varlığını görmek mümkündür. Böyle bir durumda “irade” ye de büyük bir görev düşmektedir ki, bu da tereddütte kalan aklı uyarması, belirli sebeplerle onu hükmetmeye ve görevini yapmaya sevk etmesidir.⁹⁰

İman, Seyyid Şerif Cürçânî'nin yaklaşımıyla: "İnsanın aklını kullanması enfüsî veya âfâkî tefekkür neticesinde Allah'ın, insanın içinde yakacağı bir meş'aledir."⁹¹ Elmalılı Hamdi Yazır, bu tarifteki akıl kelimesini biraz daha geniş açıdan değerlendirerek “insanın, mahiyetinde saklı olan cevherleri kullanması” şeklinde ele almıştır. Çünkü ileride geleceği gibi vicdan gibi bir kısım mekanizmalar

⁸⁷ Yazır, *a.g.e.*, C. IV, s.

⁸⁸ el-Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 493

⁸⁹ İmam Gazalî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, trc. Ağah Çubukçu ve Hüseyin Atay, Ankara 1962, s. 212; aynı eserin Kemal Işık tarafından tercümesi, “İtikatta Orta Yol”, Ankara 1971, s. 158

⁹⁰ Işık, *Maturidî'nin Kelam Sistemi*, s. 81;

⁹¹ Seyyid Şerif Cürçanî, *et-Tarifât*, Kahire, 1357 (1938), “amene” maddesi

da bu vazifede çok mühim bir rol oynarlar. Fakat elbette ki aklın yeri başka vicdanın yeri daha başkadır.

İman, İlahi iradeye bağlı bir lütuf olduğuna göre niçin insanlara bir hedef olarak gösterilmiş ve onlardan mutlaka o hedefi yakalamaları istenmiştir? İşte bu ince noktayı Elmalılı şu şekilde izah ediyor:

Hidayet ve imana ulaşma bir lütuf, bir ihsan ve bir büyük nimettir. Ekseriyet itibariyle bu büyük nimetin elde edilmesi de insan iradesinin dışında olur. Ne var ki bazen istemek, arzu etmek, iştiyak duymak hidayetin adeta bir davetçisi gibi kabul edilir.⁹²

Bu anlatımdan imanı devasa bir meş'ale olarak tahayyül edecek olursak onu tutuşturacak küçük kıvılcım insanın cüz'i iradesine, küçük arzu ve iştiyakına bağlanmıştır, denilebilir. Aksi takdirde imtihan sırrını izah etmek güçleşecektir. Yazır'a göre iman tek tarafın istemesi ile gerçekleşecek bir hal değildir. Zira onun Allah'ı ilgilendiren yanı olduğu gibi insanı ilgilendiren yanı da vardır. Biz ise konunun daha çok insanı ilgilendiren yönü üzerinde durmak istiyoruz. Fakat kısa da olsa Allah'ın hidayetini de incelemeye çalışacağız.

Hanifi Özcan'ın da "Epistemolojik Açıdan İman" adlı kitabında ifade ettiği gibi; imanın tanımından çıkarımla imanda duygu, bilinç, irade ve potansiyel halde fiil bulunur. Yani inanma hem bir zihni yargı hem bir duygu hâli hem de bir irade atkını ifade etmektedir.⁹³ Ancak bu, imanda bulunan bu gibi unsurlardan herhangi birinin tek başına iman diye adlandırılabilceği anlamına gelmemektedir. İman ne sadece duygudan, ne iradeden, ne fiilden, ne de başka bir şeyden ibarettir; bilakis o, onların hepsinin toplamıdır. Bu da, bu unsurlardan herhangi birinin eksik olması halinde, iman ilişkisi mükemmelce kurulmadığı, yani tam şartlarını taşıyan bir iman olmadığı anlamına gelmektedir.⁹⁴

Biz de Elmalılı Hamdi Yazır'ın görüşleri doğrultusunda imanı meydana getiren unsurları; bilgi, irade, sevgi ve hidayet başlıkları altında ele almaya çalıştık. Şimdi Elmalılı'nın perspektifinden bu maddeleri daha geniş şekilde inceleyelim.

⁹² Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 85

⁹³ Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul, 1992, s. 75

⁹⁴ Özcan, *a.g.e.*, s. 22

1.4.1. Bilgi

Sözlükte bilgi, herhangi bir konuda bilinen zihince kavranmış olan olgu, gerçek ve ilkelerin bütününe verilen isimdir. Bilinmiş olma nedeniyle malumat manasına da gelmektedir.⁹⁵ İslamî terminolojide genel olarak el-ilm ve el-marife terimiyle ifade edilen bilgi daha ziyade bilen (özne) ile bilinen (nesne) arasındaki ilişki yahut bilme eyleminin belli bir ifade şekline bürünmüş sonucu olarak anlaşılmıştır.⁹⁶ İmam Taftazânî, bilgiyi Şerhü'l-Âkâid adlı eserinde hakikatlerin tasavvurları ve tasdik edilmesini ve diğer halleri de içine alan bir olgu olarak ele almıştır.⁹⁷

Ehl-i Sünnet'e göre bilgi ilim bahsi içinde değerlendirilir. Eşyanın olduğu gibi bilinmesiyle ilim meydana gelmektedir. Fakat bu ilim de mahlûkatın ilmidir. Yani Allah'ın bilgisi için geçerli değildir. Allah'ın ilmi bir şeyin olduğu gibi haber ve ihatasıdır. Mutezilî düşünceye göre ise Allah'ın ilmi de bir şeyin olduğu gibi bilinmesiyle elde edilir.⁹⁸ Müellifimiz de bilgiyi insan nefsinin, eşyanın anlam bütünlüğüne ulaşması ve onu her yönden kuşatması şeklinde tanımlar.⁹⁹

Bilgi bahsi Ehl-i Sünnet kelâmında İmam Mâturîdî'den önce sistemli bir şekilde yer almamıştır. İmam Mâturîdî ile birlikte bu mesele müstakil başlık altında ele alınmaya başlanmıştır.¹⁰⁰ Daha sonra gelen İslam kelâmcılarının hemen hemen tamamı eserlerine bilgi nazarîsiyle başlamışlardır. Öncelikle bilginin ne olduğu ve imkânı, geçerli olup olmadığı, kısımlarını ve ilim elde edilme yollarını açıklamışlardır. İmam Maturidî'nin bilgiyi şu şekilde tanımladığı ifade edilir: “Bilgi bulunduğu kişide söylenebilen ve her zikredilenin açık hale gelmesini sağlayan bir sıfattır.”¹⁰¹

Ehl-i Sünnet'in diğer temsilcisi olan İmam Eşarî ise bilgiyi şöyle tanımlar: “Bilgi ilim mahallinin alim olmasını gerektiren şeydir veya ilim alimliği gerektiren ve kendisinde olduğu kimseyi bilen yapan vasıftır.”¹⁰²

⁹⁵ Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, “Bilgi” md.; “Misalli B. Türkçe Sözlük, “Bilgi” md.,s.367

⁹⁶ Türkiye Diyanet Vakfı, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, C. II, s. 157

⁹⁷ Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 66

⁹⁸ en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelam fî Akaid-i Ehli'l-İslam*, s. 4

⁹⁹ Yazır, *Hak Dini*, C. I, s. 203

¹⁰⁰ Özervarlı, *a.g.e.*, s. 70 ; Sönmez Kutlu, “*Bilinmeyen Yönleriyle İmam Maturidî*”, İmam Maturidî ve Maturidilik, Kitabiyat Yay., Ankara, 2003, s. 30

¹⁰¹ Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille fî Usuli'd-Din*, Thk. Hüseyin Atay, D.İ.B. Yay., Ankara, 1993, s. 19

¹⁰² en-Nesefî, *a.g.e.*, s. 15

Bu bilgi başlıkları altında genellikle “Eşyanın hakikatları sabit ve bunları bilmek gerçekleşmiştir.” sözü yer alır.¹⁰³ Bu hususa değinen Elmalılı Hamdi Yazır, bu sözün Sofestâiye¹⁰⁴ denilen şüpheci ve inatçıların reddedilmesi ve ilim sebeplerinin gerçekleşmesi için söylendiğini belirtir.¹⁰⁵ Her şeyden şüphe etmek ve hiçbir gerçekliği kabul etmemek bilgiye imkân tanımama anlamına gelmektedir. Eğer objektif bilgi yoksa insanları ikna çabası da boşuna olacaktır. Yazır, Kur’an’ın hak düşüncesinin ve doğru yolun insanları imana, ilme ve kesin bilgiye ulaştıracağını söyler. Bunu gayb ve şehadet yani akla uygun olan fizikötesi ile duyumsanan tabiat arasında kesin olan gerçeklere ve hepsinden önce Tevhid-i Hakk'a dikkatleri çeken ve bütün bunlarda ahlâkî değer ve amelî gücü temel fikir olarak takip eden Kur’an’ın yapacağını söyler.¹⁰⁶

Öncelikle bilgi bahsini kelâm âlimleri kitaplarında nasıl ele almışlar bunun üzerinde durmakta fayda vardır. Genel olarak muhakkik kelâm âlimleri kadim ve hâdis olmak üzere ilmi iki kısma ayırmışlardır;

1- Kadîm ilim, Allah’ın zatı ile bulunan bilgidir ki sonradan yaratılanların bilgisine benzemez. Kur’an-ı Kerim’de bilgi en sık kullanılan anlamıyla “ilahi vahiyden” kaynaklanan yani bizzat Allah’ın verdiği bilgidir. Bu manada bilgi vahiyle aynı anlama gelmektedir.

2- Hâdis ilim ise zaruri ve iktisâbî (nazarî) olmak üzere ikiye ayrılır.¹⁰⁷

a) Zaruri İlim: İlim, fikir ve akıl yürütmeksizin oluşursa zorunludur. Zorunluya örnek olarak varlık ve yokluk kavramlarının tasavvurunu, iki zıddın bir arada bulunamayacağını zikredebiliriz. (Kendi içinde yedi kısma ayrılır.) Bilginin bu çeşidi bütün canlı yaratıklarda mevcuttur.

¹⁰³ Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, s. 102

¹⁰⁴ Not: Sofestaiyye etimolojik olarak ilim, marifet ve hikmet manalarına gelmekte olan “gr. sophia” kelimesinden türemiştir. Yine bu kelimenin aynı kökünden alim, arif ve hakîm-filozof vb. anlamlarda “sophos” kullanılmaktadır. Bu akım kelam kitaplarında üç grupta değerlendirilmiştir: İnâdiyye, İndiyye ve Lâ-edriyye. (Karadeniz, *Nesefti Akaidi Tercümesi*, İzmir, 1999, s. 23)

¹⁰⁵ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 159

¹⁰⁶ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 159

¹⁰⁷ es-Sabuni, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, s. 16-17

b) İstidlâlî ve Nazarî İlim: Fikir ve akıl yürütmek ile oluşursa nazarî ilim olur. Nazarî bilgiye ise melek ve cin tasavvurunu ve yerkürenin yörüngesinde hareket ettiği yargısını örnek olarak alabiliriz.¹⁰⁸

Müellifimizin, müstakil bir kelâm eseri olmamasına rağmen eserlerinde kelâmî düşüncelerini ortaya koymuştur. Dolayısıyla diğer kelâmî konular gibi bilgi bahsinde de sistemli bir yapıdan ziyade dağınık şekilde düşüncelerini serdetmiştir. Bu noktada O'nun bir bilgi teorisi olduğunu iddia edemeyiz. Ancak onun bilgi meselesini ele alış tarzını göz önünde bulundurarak, kendisinin de katılabileceği bir yaklaşım ortaya koymaya çalışacağız.¹⁰⁹

İlimler Allah'ın birliğine varmaktan başka bir şey yapmamaktadır diyen Yazır, bu düşüncesini ilimler insanlar tarafından ortaya konulmaz, keşfedilir şeklinde açıklar. Kâinattaki kanunlar da apaçık tevhidi ortaya koymaktadır.¹¹⁰ Kâinattaki her şey netice itibariyle bilgiye dayanır. Bilgi mevcut olmadan, istenilen ve arzu edilen herhangi bir şeyin gerçekleşmesi zordur. Diğer varlıklarda ise insan zihninin tasavvur gücü ve düşünce kalıpları ile realiteyi özünden kavrama ve ondaki gerçeklik payını anlama ve anlatma özelliği demek olan bilgi edinme kabiliyetine benzer bir kabiliyet yoktur. İmanın gerçekleşmesi için de bilgi önemli esaslardan biridir. Allah'ın kullardan istediği iman şekli olan tahkikî iman ancak sağlam bilgi ile elde edilir.¹¹¹ İmana giden yolun başlangıcı bilgi olduğu gibi imanda derinleşmek de bilgi iledir.¹¹² Yazır da tefsirinde buna işaret etmiştir. Eğer bilgi ve ibadet sebepleri ve delilleri artarsa, imanın taklitten çıkıp tahkik özelliği kazanmaya başlayacağını, tahkikin gelişeceğini, yakîn ve itminanın ziyadeleşeceğini ifade eder.¹¹³

Bilgi ve ilmin, imanın elde edilmesinde büyük rolü olduğunu kanaatinde olan Elmalılı, fakat bunun da tek başına yeterli olmadığını söyler. Yazır, ilmin, ahlâkı düzeltmek hususunda büyük önemi olduğunu kaydeder. Fakat O'na göre ahlâk işi, ilimden çok bir irade ve ihtisas işi olduğundan, iman için sadece bilgi yetmediği gibi,

¹⁰⁸ Abdullatif Harputi, *Tenkihu'l-Kelam*, Elazığ, 2000, s. 27

¹⁰⁹ Tahsin Görgün, "H. Yazır'ın Bilgi Teorisi", M. Hamdi Yazır Sempozyumu, Ankara, 1993, s. 306

¹¹⁰ Yazır, "Dibace", *Metalib ve Mezahib*, s. XXXII

¹¹¹ Yazır, *Hak Dini*, C. I, s. 203

¹¹² Osman Karadeniz, *İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu*, s. 177

¹¹³ Yazır, *a.g.e.*, C. IV, s. 428

ahlâka ait teminatlar için de sadece ilim yeterli değildir. Eğer yeterli olsaydı, hiç bir kimse hakkı bilirken yalan söyleyemez, tersine hareket edemezdi.¹¹⁴

Yazır'a göre Allah insana kulak, dil ve akıl vermiş ve bunların iyi kullanılması suretiyle insanın insanlık mertebesine yükselmesini istemiştir. İnsan eğer bitki ve hayvan halinden çıkıp, insanlığın aday olduğu hür, mutlu bir hayata kavuşmak ve ebedi hayata hürriyetiyle yükselmek istiyorsa bu da ancak sağlam bilgi ve amel ile mümkündür.

Müellifimiz, insanın dünyada nasıl davranması gerektiğini anlatmak için Allah'ın fiillerinden bahseder. Elmalılı, kanun koymanın bir irade eseri olmakla beraber Allah'ın kanun koymasının da ilim ve hikmetiyle beraber gerçekleştiğini belirtir. İnsanın da gerçekleştirdiği fiillerinde Allah'a benzemesi gerektiğini söyler. Çünkü Allah her şeyi bilen ve her şeyi hikmetle yapandır. Yazır, hikmet bahsinde "Allah'ın ahlakıyla ahlaklanınız" hadisiyle Hz. Peygamberin de insanların yaptıkları işlerde bilgi ve hikmetle hareket etmeleri gerektiği uyarısında bulunduğunu söyler.¹¹⁵

Hamdi Yazır, bilginin insana güç verdiğini fakat bunun için doğru ve sağlam bilginin elde edilmesi gerektiğini belirtir. Sağlam bilgiyi elde eden insanların kolay kolay aldatılamayacağını ifade eder. Bilginin yanında Allah'ın lütfunu göz ardı eden insanların da istenilen seviyeye varamayacağını şöyle izah eder:

Kitabın sırlarını bilen ve hüküm çıkarmaya gücü yeten yetkililer, çok geniş bilgi sahibi olan âlimlerden olan zatlar da hak ve hayırlı işleri Allah'ın kuvvetiyle birbirinden ayırmaya güçleri yettiğinden bunların da şeytana aldanması pek az olur. Hâlbuki halk, çoğunlukla aldanır. Bununla birlikte ilim ehlinin aldanmaması da yine Allah'ın fazilet ve rahmeti sayesinde.¹¹⁶

Elmalılı'ya göre Allah karşısında muhatap mevkiinde olanlar ancak sağlam bilgi sahibi olanlardır. Yoksa bilgiden uzak ve şüphe içinde olan insanların gerçekleri anlamaları mümkün değildir. İnsanın doğruyu bulabilmesi ancak doğru bilgiler ile olacaktır. Yazır sözlerini şöyle devam ettirir:

Allah'ın seslenişi ve soruları herkese değil, ikân yani sağlam bilgi sahibi olan kimseler, topluluklar içindir. Bunu ancak sağlam bilgi ehli olanlar takdir eder. Yoksa küfür ve şüphe içinde bulunanlar, kalplerinde hastalık olanlar, bir zalimin haksız hükmüne "daha güzeldir" demekten çekinmezler.

¹¹⁷

¹¹⁴ Yazır, *Hak Dini*, C. III, s. 85

¹¹⁵ Yazır, *a.g.e.*, C. II, s. 210

¹¹⁶ Yazır, *a.g.e.*, C. III, s. 38

¹¹⁷ Yazır, *a.g.e.*, C. III, s. 258

Müfessirimize göre sağlam bilgi değişik şekillerde elde edilebilir. Bunlardan biri de haberdur. İnsanın her zaman aklî muhakemeleri ve şahsi tecrübeleri yeterli olmayabilir. Bunun için insanın seçimlerinde yanlış içine düşmemesi için Allah'ın özel bir yardımına yani peygamberlerin haber vermesine ihtiyacı olduğunu belirtir.¹¹⁸

İlahî mesaj olarak ilim başlı başına bir kanıt olma özelliğine de sahiptir. Elmalılı Hamdi Yazır da, ilahi kitapların bir bilgi kaynağı olduğunu ve insanların ahirette mazeretlerini kesmek amacıyla gönderildiğini söyler ve delil olarak da şunları zikreder:

Biz bunu indirdik ki Kitap ancak bizden önceki iki topluma -Yahudi ve Hıristiyanlara indirildi. Ve şüphesiz biz onların öğretiminden kesinlikle habersizdik; o kitabın anlattığı bilgi ve hükümlerden habersiz bulunuyorduk, demeyesiniz, kıyamette böyle özür beyan etmeyesiniz.¹¹⁹

Kelâmî düşüncede geniş yer bulan konularda biri de Allah'ın ilmi ile insan bilgisi arasında yapılan karşılaştırmalardır. Müellifimiz de bu konuya değinmiştir. Yazır'a göre insanın bilgisi çok sınırlıdır. Hatta bütün insanlığın bilgisi Allah'ın bilgisi yanında çok az bir yekûn teşkil eder. İnsan tarafından verilmiş olan bilgi, itibarî, bitmeye mahkûm ve sınırlıdır. Allah'ın ilmi ise zatına ait olup her şeyi kuşatmıştır ve bilgileri sonsuzdur. İlmin tamamı yüce Allah'ın zatî hakikatini bilmeye bağlıdır ki, onu ancak kendi bilir. Fakat Elmalılı, bu azlığın insanı ümitsizliğe itmemesi gerektiği uyarısında bulunur. Çünkü bu durum, ilimde ilerleme imkânının sonsuzluğunu sağlayan bir bilgi başlangıcıdır. Bundan dolayı insan sonsuzluğa giden bir aşk ve inanç ile Allah için ilme çalışmalıdır. Fakat ilimde hangi ilerleme mertebesine ulaşırsa ulaşsın insan ilminin az yine az; Allah'ın ilmine göre, denizlere oranla bir damladan bile az olduğunu bilerek hiçbir zaman gururlanmaması gerekmektedir.

Elmalılı'ya göre İslam dini, bilgiye ve âlime büyük önem vermiştir. Bilgi sahibi olan ve o bilgisi ile amel eden âlimlere hürmet edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Çünkü hakikatleri ancak gerçek bilgi sahipleri bulabilirler. Allah'ın varlığına giden yolun yapıcıları âlimlerdir. Elmalılı Hamdi Yazır bilgiye ulaşmanın da kişinin sorumluluklarını artırdığını şöyle açıklar:

¹¹⁸ Yazır, *a.g.e.*, C. III, s. 211

¹¹⁹ Yazır, *a.g.e.*, C. III, s. 551

Dinde tefakküh, yani derinliğine bilgi edinme işi de bir farz-ı kifayedir. Ve Allah yolunda cihaddan sayılmaktadır. Din ilimlerinin tahsili için de bir seferberlik söz konusudur. Her oymaktan bir kısmının cihada gitmesi bir kısmının da kalıp din ilimleri tahsil etmesi, bilgilerini derinleştirmesi ve kavmini uyarıp bilinçlendirmesi emrolunmuş. Ve böylece ilim belgelerle cihad, savaş da kılıçla cihad olmuştur.¹²⁰

Elmalılı bilginin çok önemli olduğunu belirtmesine rağmen, bilgi ile küstahlık yapan insanların olduğundan da bahseder. Böyle olan insanlara “her bilgi sahibinin üstünde bir başka bilen vardır” hakikatini hatırlatır ve bilgiyi insana verenin Allah olduğunu söyler. Allah dilerse ve murat ederse verdiği bu bilgileri alabileceği noktasında uyarılarda bulunur. Bilginin insana verdiği birçok şey olmasına rağmen, onunla verilen hükümlerde hatadan hali kalınmamaktadır. Bu gerçeği de şöyle ifade eder:

Bilgi ile bilinenin ayrı ayrı şeyler olduğunu kabul etmekle beraber, özü açısından birleşik olduğunu ve binaenaleyh insan aklının mutlak anlamda ve tam olarak ikan-ı külliye olarak kabul edilmiştir. Yani Hakk'ın zatını idrak etmeye yetkili bulunduğunu zannedecek derecede ifrata varmışlarsa da aklın her hükmünde hakikate ve doğruya isabetle karar veremeyip hatalara düştüğü de söz konusudur.¹²¹

Vahyedilmiş bilgiler karşısında insanın yine Kur'an'da açıkça belirtilen bilgi vasıtalarını kullanmasını da ısrarla istenmektedir. Bu bilgi vasıtaları akıl, duyu ve haberdur. Şimdi bu bilgi vasıtalarını daha detaylı olarak ele alacağız.

1.4.1.1 Bilgi Elde Etme Yolları

İnsanların bilgiye ulaşabilmeleri için bazı vasıtalara ihtiyacı vardır. Bu vasıtalar İslami düşüncede genel kabul gördüğü üzere akıl, sağlam duyu (havâss-ı selime) ve doğru haberdur (haber-i sadık).¹²² Şimdi biz de bu bilgi edinme yolları İslam düşüncesinde nasıl anlaşılmalı ve nasıl ele alınmıştır bunun üzerinde duracağız.

1.4.1.1.1 Akıl (Aklın Tefekkürü)

Akıl, bizi ilme ve gerçek bilgiye ulaştıran sebeplerdendir. Akıl ile duyu organlarının idrak sahası dışında kalan makulât denilen mücerredât, yani soyut olan

¹²⁰ Yazır, *Hak Dini*, C. IV, s. 428

¹²¹ Yazır, *a.g.e.*, C. IV, s. 485

¹²² es-Sabunî, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, s.16; el-Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 9; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Umran Yayınları, Ankara, 1981, s. 33; (İzmirli, Allah'ın Zat-ı Ehadiyeti ilmini iktiza eder, Zat-ı Ehadiyeti ilim husûlüne kâfi olmakla Zat-ı Bârî mahlukat gibi esbâb-ı ilme muhtaç değildir, der.)

şeyler hakkında bilgi temin eder. Akıl, zarurî ve istidlâlî bilgileri idrak eder ve onlara ulaşır. Akıl cevheri insana Allah tarafından doğuştan verilmiş en büyük nimet, ilahi bir kuvvet, cevher ve nur olarak kabul edilmiştir. Fakat zekâ ve akıl seviyesi her insanda farklı farklıdır.¹²³ Akıl, “maddi bir kuvvet olmayıp mücerred ve ruhanî cevher, ilahi bir nur” şeklinde tarif edilmiştir. Akıl; nefs-i nâtıkadır, nefsin bir kuvveti olup, onunla ilimler ve fenler idrak olunur.¹²⁴

Akla ayrı bir önem veren Elmalılı, akıllı kalp ve ruhun madeninde, beynin ışığında bulunan manevi bir nur diye tarif eder. Ayrıca el-Metalib ve'l- Mezahib isimli felsefe tarihi kitabına yazdığı önsözünde sahabelerden Amr bin As Hazretlerinin yapmış olduğu akıl tarifini verir : “Akıl, tahminde bulunmak ve olmuş vasıtasıyla olacağı bilmektir.”¹²⁵ Bu tariften hareketle Hamdi Yazır, olguların geçmişteki durumunu bilmeksizin meydana gelen fikri yeniliklerin, şairane de olsa ilkelikten kurtulamayacağını belirtir. O’na göre gelişmenin gerçekleşmesi için bir önceki neslin servetine bir sonraki kuşağın servetini ilave etmek gerekmektedir. Bunu sağlayacak olan vasıta da yine akıldır.¹²⁶

Başka bir yerde de Yazır akıllı, şöyle tarif eder: “Hissedilenden, hissedilemeyene intikale sebep olan veya hissedilemeyen bir mânâyı bizzat ve açıklıkla keşfeden idrak vasıtasına akıl denir.”¹²⁷

Elmalılı’ya göre Allah’a iman aklın başıdır ve akıl kendinin dayanacağı bir kaynak arar. Bu sebeple İslam dininde akideler, esas itibariyle ilmi kıymete sahip olmalıdır. Aklın hiç olmazsa imkânın ispatı gibi mühim bir vazifesi vardır. Hatta taklit akideler münakaşa konusu olmuştur. Bazı İslamî anlayışların bugünkü düşünce sistemine göre dogmatik olması meselesi ittifakla kabul edilmiş bir mesele değildir. Filozoflar ve Mutezile âlimleri gibi dogmatik olduğunu söyleyenleri varsa da Eşarî

¹²³ Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam*, Selçuk İlahiyat Fak. Yay., Konya, 1988, s. 72; Ali Arslan Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi (İlm-i Kelam)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1964, s. 92

¹²⁴ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, s. 35

¹²⁵ Yazır, “*Dibace*”, *Metalib ve Mezahib*, İstanbul, 1341, s. XXXIII

¹²⁶ Yazır, “*Dibace*”, *Metalib ve Mezahib*, s. XXXIV

¹²⁷ Yazır, *Hak Din*, C. I, s. 467

ve Mâtürîdî gibi bazı hallerde dogmatik, bazı hallerde şüpheli olduğunu söyleyenler de vardır.¹²⁸

Akıl, Allah'ı bilmenin aletidir. Gerçekte Allah'ı bilmeyi farz kılan Allah'tır. İmanın akli gerekliliği Ebû Hanife'den rivayet edilmiştir. Hakîm eş-Şehid "el-Münteka" adlı kitabında İmam Ebû Hanife'nin "Gökleri ve yeri, kendi yaratılışını görüp düşünen kimse için Allah'ı bilmemek konusunda bir mazeret yoktur." dediğini rivayet etmiştir.¹²⁹ Bunu idrak ise akıl yürütme ile gerçekleşir. Müellifimiz, akıl yürütmeyi, akla verdiği manayla bağlantılı olarak tanımlar. Ve akıl yürütmek, sebeplerle sebeplerin meydana getirdiği şeyler ve eser ile eseri meydana getiren şeyler arasındaki ilgiyi, yani "illiyet kanunu" dediğimiz sebebi neticeye bağlayan kanunu ve ona bağlı olan gerekli ilgileri idrak eder. Eserden müessire veya müessirden esere yahut da bir müessirin iki eserinin birinden diğerine intikal etmek şeklinde olduğunu söyler.¹³⁰

Elmalılı, ilk manada hissedilen bir eserden hissedilemeyen müessirin anlaşılması hususuna örnek olarak hissedilen bir hışıltıdan görülüp hissedilmeyen bir hayvanın anlaşılmasını misal olarak verir. İkinci olarak hissedilen bir müessirden hissedilmeyen eserin de akıl yürütme ile anlaşılabilceğini ifade eder. Buna örnek olarak ise görülen bir bal arısından, görülüp hissedilmeyen balın anlaşılabilceğini belirtir. Üçüncüsünde de hissedilen bir eserden, ilgili olduğu diğer bir eser anlaşılacağını söyleyen Yazır, buna örnek olarak ise görülmeyen bir arının vızıltısından, henüz görülüp hissedilmeyen balı keşfedilip, bilindiğini söyler.¹³¹

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. Apaçıklık ve akıl yürütmenin birlikteliği de Allah'ın Ehadiyetine daha uygundur. Bu düşüncesinin temelinde Allah Tealanın apaçık ve teorik olmasında yatmaktadır.¹³²

¹²⁸ Yazır, "Dibace", *Metalib ve Mezahib*, s. XXXVIII

¹²⁹ Aliyyü'l-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, trc. Yunus Vehbi Yavuz, Çağrı Yay. İstanbul, 1981, s. 365

¹³⁰ Yazır, *Hak Dini*, C. I, s. 466

¹³¹ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 467

¹³² Yazır, "Dibace", *Metalib ve Mezahib*, İstanbul, 1341, s. XXV

Akıl yürütmenin nasıl işlediği konusunda da değerlendirmeler yapan düşünürümüz, akıl yürütmedeki intikalin üç şekilde olduğunu söyler.

1- Cüz'iden cüz'îye, fertten ferde intikaldir ki, buna "temsil" veya "Fıkhî kıyas" denir.

2- Cüz'iden küllîye, bir fertten bir türe veya bir türden bir cinse intikal etmektir ki buna "istikrâ" (tümevarım) adı verilir. Küllî (tümel) önermelerin ve fen kaidelerinin çoğu ve belki de hepsi bu yolla keşfedilmiştir. Bunda görmenin ve deneyin önemi büyüktür.

3- Küllîden (tümelden) cüz'îye (tekile), bir cinsten bir türe veya bir türden bir ferde intikal etmektir ki, buna da özel mânasiyle "istintâc" veya "mantık kıyası" ya da sadece "kıyas" denir ki, bütün ilimlerin fiilî uygulaması bununla yapılır. İstikrâların amelî sonuçları bununla elde edilir. İlim yollarının en kuvvetlisi budur. Çünkü bunda bir taraftan bir esas ortaya koyma, diğer taraftan da onu pekiştirme vardır.¹³³

İllyet ve nedensellik prensibine çok fazla önem veren Elmalılı bütün ilimlerin, fenlerin ve insanın elde edebileceği her şeyin, dönüp dolaşıp varacağı yerin bu kanun olacağını söyler. Eğer akıl bu kanunu güzelce anlayıp tatbik ederse, aklın, kâinattaki ayetlerden, bu yollarla Allah'ın varlığını, birliğini ve geniş rahmetini zarurî olarak anlayacağını ve keşfedeceğini ifade eder. Bu konudaki en güzel örnek Hz. İbrahim'in başta babası olmak üzere pek çok kişinin putlara ve gök cisimlerine tapmalarını içine sindirememiş olmasıyla yapmış olduğu akıl yürütme ile kaybolan yıldız, ay ve güneşin Tanrı olamayacağına kanaat getirmiş olmasıdır.¹³⁴ Bu örnek bize Allah inancının ne derece aklî ve pozitif bilimlere uygun bir şekilde açıklandığını göstermektedir. Ayrıca Allah'ın dışındaki tanrılaştırılan şeylerin ne kadar zayıf ve geçici olduklarını da göstermektedir. Son olarak bu örnek bizlere inanan insanların insanlığın ilk dönemlerinden beri aşkın bir tanrı düşüncesine sahip olduklarını ve tanrının evreni sadece yaratmakla kalmayıp onun işleyiş ve kanunlarını da belirlediğini bize göstermektedir.¹³⁵

¹³³ Yazır, *Hak Dini*, C. I, s. 467

¹³⁴ Enam, 6/ 75-79

¹³⁵ Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi*, D.İ.B yay., Ankara, 2004, s. 98-99

Düşünürümüz aklın nasıl bir hareket tarzı olduğunu ve nasıl bir yol takip ettiğini tefsirinde kısımlara ayırarak anlatmaya çalışmıştır. Bu aklî metodu şöyledir:

1- Ağır, derece derece ve zamana bağlı olan inceden inceye düşünme seyridir ki, buna "fikir" denir.

2- Bir anda, bir hamlede arzuya ulaşılacak derecede hızlı olan ani seyridir ki, buna da "hads; tahmin, zan" denir. Bu hads de iki kısımdır:

a) Her birinde konusuna göre uzun süre meydana gelen tahsil, tecrübe ve alıştırmadan elde edilen alışkanlık sıfatıdır ki, çalışmakla kazanılır. Teorik ve pratik tahsil ve ilmî eğitim, bu gayeye ermek içindir. Buna "akl-ı mesmu': işitilmiş akıl" da denir.

b) Doğrudan doğruya yaratılıştta yerleşmiş ve sırf Allah vergisi olan bir melekedir ki, buna da "kudsî kuvvet ya da makbul veya tabii akıl" denir. Bunda esas itibariyle gayretin, çalışıp kazanmanın hiç hükmü yoktur.¹³⁶

Bütün insanların bu çeşit hads; tahmin ve akıldan az çok bir nasibi vardır. Eğer bu mevcut değilse akl-ı mesmu'un hiç hükmü olmaz. Bu iki akıl arasında sınırlanması mümkün olmayan birçok mertebeler olduğunu söyleyen Müellifimiz basit bir zekâdan peygamberlerin akıllarının mertebelerine kadar gidebileceğini ifade eder.

Aklı değişik mertebelere ayıran Elmalılı, aklın en yüksek mertebesine "akl-ı evvel" yani ilk akıl, der. 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 Hz. Muhammed'in nurudur. Bu görüşünü desteklemek için "Allah'ın yarattığı şeylerin ilki, benim nurumdur, Allah'ın yarattığı şeylerin ilki kalemdir, Allah'ın yarattığı şeylerin ilki akıldır." hadis-i şeriflerini örnek verir.¹³⁷

Akılların derecelerindeki değişikliğin, aklın eksiklerinden ileri geldiğini belirten Yazır, esas itibariyle akıl için yolun bir olduğunu; onun da doğru yol

¹³⁶ Yazır, *Hak Dini*, C. I, s. 468

¹³⁷ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 468

olduğunu söyler. Ayrıca insanın sebeplerin başlaması, çelişkilerin başlaması gibi hakkı anlamaya vesile olan asıl sebepler hakkındaki apaçık kavrayışının, ilk aklın anlayış mahiyetini gösteren birer hissesi olduğunu ifade eder.

Elmalılı Hamdi Yazır, bu düşünce sayesinde her çeşit bilgiyi açık bir şekilde idrak eden ilk aklın, hiçbir kayda bağlı olmayan kutsal kuvvetin mükemmelliğini ispata bir delil bulabildiğini belirtir. Müellifimiz bu konudaki düşüncelerini şöyle açıklamaya çalışır:

Bizim şahsımıza göre değişen ve pek az olan tahmin gücümüzle ilk akla böyle bir bağlantımız ve bu sayede hakka ulaşmamız vardır. Bütün mertebeleriyle Allah vergisi olan akıl, çalışma ile kazanılmış olmadığı için, bunda çalışma ve insan iradesi sebep değil ise de, bunda Allah'ın lütfu ile sahip olduğumuz hissemiz ölçüsünde, düşünen akıl ve bu konudaki uzun tecrübeden elde edilen, alışkanlığa bağlı tahmin kabiliyeti çalışıp kazanmaya bağlı olduğundan, Kur'ân'ında Cenab-ı Hak bütün insanları bu yola iletip sevk etmek için: "*Düşünüp, aklını kullanan bir kavim için elbette âyetler, deliller vardır.*" buyurmuş ve akıl olmayınca doğrudan doğruya hislerde tesirini icra edecek olan mucizelerin büyük bir faydası olmayacağını anlatmıştır.¹³⁸

Elmalılı, bu gibi ayetlerde aslında insanları meselelerin anlaşılması ve delil bulmak için akılla anlaşılabilir hususlara bir yönlendirme ve sevk olduğu kanaatindedir. Düşünürümüz, bu ifade de kullanılan "âyet" kelimesi, açık alâmetler ve kesin deliller, karşısında ciddi olarak hiçbir söz söyleme ihtimali bulunmayan apaçık mucize manasına geldiğini ve Kur'ân'ın âyetlerine "âyet" denmesi de bu mâna ile ilgili olduğunu ifade eder. Yazır ayrıca bunların ikisinin de Allah'ın zatına, sıfatlarına, hüküm ve iradelerine delâlet ettiklerinden dolayı "âyet" ismini aldığını ve bu iki kitap ve bu iki çeşit âyetin, karşılıklı olarak biri diğerinin işareti, öbürü de onun işaret edip gösterdiği şey olduğunu zikreder. Yani birinin diğerini açıklaması ve tefsiri olduğunu ifade etmiştir. Bu iki ayeti şöyle sıralayabiliriz:

- 1- İcat ve yaratılış kitabındaki fiilî âyetler,
- 2- İndirdiği kitaptaki sözlü âyetler.¹³⁹

İşte Elmalılı, bu gibi ayetlerinin bizlere birçok fiilî âyetleri özetleyip gösterdiğini bu kâinat devletinin sınırsız ve sonsuz değişikliğini, sürekli ve herkesi aciz bırakan bir nizamla icat edip düzene koyanın, her şeyi düzenleyip yönetenin

¹³⁸ Yazır, *Hak Dini*, C. I, s. 469

¹³⁹ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 470

Yüce Yaratıcı olduğunu söyler. Bunu en değersiz ve en basit bir aklın duyabileceğini ve en yüksek akılların, bunda ebedî bir tetkik ve müşahede gayesi bulacağını belirtir. Netice olarak hiçbir akıl bu karardan dışarı çıkamaz, der. O'na göre her şeyin yöneticisi olan Allah, akıl ile ma'kulün, dış dünya ile zihnin uyum noktasında, varlığını ve birliğini ortaya koymaktadır. Allah, zatında ve sıfatlarında birdir. Bunun için O, bütün insanlara tam ve mükemmel olarak yeterli olup, ortağı ve benzeri bulunmaktan münezzehtir.¹⁴⁰

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere Yazır, akli hakka ulaşmak için bir vasıta olarak kabul eder. Zalim ve müşriklerin ise hakkı hep acı diye kabul etmelerinden ötürü akli, hakkı ret ve iptal ile mağlup edebilecek acımasız bir silah gibi kullanmak istediklerini belirtir.¹⁴¹

1.4.1.1.2. Duyular

Sözlükte, duyu insanların ve hayvanların, dış dünyanın uyarılarını görme, işitme, koklama, dokunma ve tatma organlarıyla algılama yeteneği, duyum, hasse manasına gelmektedir.¹⁴² Umumiyetle beş duyu kabul edilir. Ancak Kelâm ilminde havâss-ı selimiyyeyi beşe indirme şart değildir. Fakat doğru bilgi verebilmesi için selim ve özürsüz olması gerekmektedir. Yani vücudunda şek ve şüphe olmamalıdır.¹⁴³

Her bir duyu ile ancak kendi sahasına has olan şeyler idrak olunabilir; bu da o duyunun şartına uygun bir şekilde sahası içinde kullanılmasıyla gerçekleşir.¹⁴⁴ Bu duyuların genel olarak sahası müşahede olunan mahsûsâtıdır. Verdiği bilgiler ise, delil ve istidlâl muhtaç olmayan zarurî bilgilerdir. Bunlara yakîniyât denilmektedir. Akli delillerden “burhân”ı vücuda getiren zarurî bilginin biri de, his ve tecrübe yoluyla elde edilen bilgilerdir.¹⁴⁵

Elmalılı Hamdi Yazır da duyuları bilgi sebeplerinden biri olarak kabul eder ve duyularımızla elde ettiğimiz bilgilere kesin gözüyle bakar. Bununla beraber bir

¹⁴⁰ Yazır, *Hak Dini*, C. I, s. 470

¹⁴¹ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 471

¹⁴² TDK Sözlüğü, “duyu” md.

¹⁴³ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, s. 34

¹⁴⁴ es- Sabunî, *a.g.e.*, s. 60

¹⁴⁵ Ebu Yüsr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, trc. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay, İstanbul 1980, s.13

şeyin aksinin her zaman için mümkün olduğunun unutulmaması gerektiğini söyler. Duyu organları vaki olanı tespit eder. Mümkün olanı ise akıl bulur. Bu sebeple gerçeğe ve hakikate ulaşmanın ancak bilginin üç sebebinin mevcudiyetiyle mümkün olacağını ifade eden Elmalılı, duyuların bu noktada kapı gibi bir işlev gördüğünü tefsirinde belirtmiştir.¹⁴⁶

Duyuları iki kısma ayıran Elmalılı, bunları açık duyular ve gizli duyular diye adlandırır. Açık duyular bildiğimiz beş duyumuzdur. Gizli duyular ise manevi yönümüze bilgi taşıyan duyularımızdır. Elmalılı buna örnek olarak vahyi, ilhamı ve bazı sezışleri söyler.¹⁴⁷

Duyuların önemi üzerinde duran Yazır'a göre, “ Ahlâkta nefis kontrolü, ilimde de dış gözlem daha mühimdir.” Dış gözlemin gerçekleşmesi için sağlam ve sağlıklı duyu organlarına ihtiyaç vardır. Duyu organlarında meydana gelen hasarların dıştan elde edilen bilgileri kesintiye uğratacağı muhakkaktır.¹⁴⁸

Duyular önemli bilgi sebeplerinden olmalarına rağmen duyuların sınırları olduğunu unutmamak lazım. Müellifimize göre duyular yalnız şimdiki zamanı tanıtırlar. Lisan ve akıl ise her ilme bakmaktadır. Bu yüzden kulak yani işitme akıldan önce gelir. Elmalılı kulak ve aklın insana dünya ve ahireti, geçmiş ve gelecek zamanı tanıtıracak en faydalı iki rehber olduğunu söyler. Bilhassa geçmişteki, gelecekteki ve şimdiki gaybla ilgili haberlerin, kitaplardaki kavramların duyma yoluyla bilinebileceğini ifade eder. Bir türlü iyilikleri ve güzellikleri göremeyen ve kabul etmeyen insanların üç sebepten dolayı bu duruma düştüklerini ifade eden Yazır, bunları şöyle sıralar:

- 1- Kulaktan istifade etmemek
- 2- Akıldan faydalanmamak
- 3- Kötü bir çevrede bulunmaktır.

Burada sıralanan üçüncü madde bir taraftan başlangıç bir taraftan da netice demektir. Düşünürümüz, kulağı ve akılı olanlar anlayıp dinleyerek kötü bir çevreden çıkar gider, iyilere katılabilirler, düşüncesindedir. Ayrıca iman ve hidayete ulaşmak için bunların birisi bile duruma göre yeterli olabilir, der. Yani var olan delilleri yeteri kadar dinlemekle veya yeteri kadar akletmekle doğru yol bulunabilir. Doğal olarak

¹⁴⁶ Yazır, *Hak Dini*, C. V, s. 212

¹⁴⁷ Yazır, *a.g.e.*, C. VIII, s. 189

¹⁴⁸ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 206

Müellifimiz kâfir ve müşriklerin küfür ve nankörlüğün sebebini, kulak yani işitme özelliği ve akla gerektiği şekilde önem vermemekle izah etmeye çalışır. Hatta buna hayvanlıktan daha öte bir alçaklıktır, der.¹⁴⁹

Elmalılı, duyu organlarının sınırlarından bahsetmenin yanında duyuların kendi alanlarında doğru bilgiler vereceğini de ifade etmektedir. Duyuların Allah'ın yarattığı ve gönderdiği bazı delilleri tespit edilebileceğini ifade eden Yazır, ancak bu delillerin geçici ve sınırlı olduğunu da söyler. Duyu organlarına hitap eden deliller genelde mucizelerdir. Bunlar asayı ejderha yapmak, ateşte yaktırmamak, dağları yerinden oynatmak, ölüyü diriltmek, gökten sofrayı indirmek, ayı ikiye bölmek gibi duyularla idrak olunabilecek ayetlerdir. Bu ayetlerin etki gücünün, olayın meydana geldiği ana ve orada bulunanların gözlemlerine bağlı kalacağından ötürü, geçici ve sınırlı olduğunu söyler. Binaenaleyh bunlar bütün insanların kalplerinin yatışmasına sebep olması bakımından değil, akılların Allah'ı zikretmeye sebep olması bakımından faydalı olabileceklerini sözlerine ekler.¹⁵⁰

Müellifimiz, hakiki bir duyu ile aldatıcı bir duyu arasındaki farkın, rüya ile ahlâm arasındaki fark kadar büyük olduğunu ifade eder. Ve bu farkın doğru söz ile yalan bir söz arasındaki fark gibi kesin ve açık olduğunu söyler.¹⁵¹

Elmalılı Hamdi Yazır, duyum olayının nasıl meydana geldiğini detaylı bir şekilde anlatmaktadır. Duyum olayının zannedildiği kadar basit gerçekleşmediğini söyleyen müellifimiz konuyu şöyle izah eder:

Bir buğday başağı gördüm veya bir ses işittim" dedirten herhangi bir görme ve işitme, tek başına o anda meydana gelen basit bir duyumdan ibaret değildir. O anda aldığımız o duyu ile birlikte hafızamız da ona benzer bir hızla hemen harekete geçer kendisinde daha önceden ona benzer bütün görüntüleri yoklar, varsa aynını bulur, onunla karşılaştırır ve o anda onun buğday başağı olduğuna karar verir. Gördüğü yeni duyu ile daha önce edindiği idraklerin bütünleşmesinden yeni bir tanıma elde etmiş bulunur. Böylece her yeni bir duyudan aldığımız yeni bir görüntünün anlamını, daha önceki hafıza arşivimizden yararlanarak aradaki aynılığın veya yakınlığın derecesine göre kendimize söyleyebiliriz.¹⁵²

¹⁴⁹ Yazır, *Hak Dini*, C. VIII, s. 225

¹⁵⁰ Yazır, *a.g.e.*, C. V, s. 146

¹⁵¹ Yazır, *a.g.e.*, C. V, s. 48

¹⁵² Yazır, *a.g.e.*, C. V, s. 49

Elmalılı durumun olumsuz olması halini de şöyle izah etmeye çalışır: "Şurada bir yaprak gördüm" denilebilir. O andaki bir duyuyu, hafızamızdaki benzerleriyle çağrışım ve hatırlama yoluyla bir geçit resmine tabi tutarız; ancak o gördüğümüzle daha önce hafızamızda bulunan görüntüler arasında bir aynılık veya bir benzerlik bulamadığımız zaman da "bir şey görüyorum, amma ne olduğunu seçemiyorum" deriz. Çünkü biz hiçbir eşini ve benzerini bilmediğimiz büsbütün yeni olan bir şeyi tanıyamayız. Yani Yazır'a göre çevremiz veya kendimiz hakkında edindiğimiz bütün bilgiler de, yeni bir duyu ile hafızamızda önceden mevcut benzer birikimlerin elele verip yardımlaşması sayesinde meydana gelir. Bütün bilgiler dış duyularla hafızadaki idrak kalıntılarının işbirliği etmesine bağlıdır.¹⁵³

Elmalılı'ya göre dış olay ve etkiler insana tesir eder. Özellikle insan ihtiyaçlarını gidermek için hazırlanmış eşyalar insanın beyin merkezinde etki meydana getirir. Bu tesirin kuvveti, tesirin meydana geldiği sırada iç organların bulunduğu hale göre olur. Bu konuyla ilgili olarak Yazır şu örneği zikreder;

Görme ve koklama duyusuna bir yiyecek sunulduğu zaman, mide ona son derece muhtaç durumda kalmış ise onun algılanması lezzetli ve elde etme arzusu kuvvetli olur. Oysa mide dolgun bulunduğu zaman aynı yiyeceği nefis ihmal eder veya tiksindir de algılama merkezi o canlıda onu uzaklaştırmaya mahsus hareketler meydana getirir.¹⁵⁴

Müellifimize göre işte bu hal, birçok filde kendini gösterir. Bundan anlaşılır ki algılama merkezinin yabancı cisimler etkisine ait hükmü, onların iç uzuvlar için önemli olması veya olmamasıyla bir paralellik arz etmektedir. Elmalılı bu hükmün meydana gelmesi için, dış duyularla algılanan ve sınırlardan algı merkezine geçen tesirin derhal bu merkezden iç uzuvlara yansımalarının da zorunlu olması gerektiğini söyler. Bu hal zorunlu olmakla beraber bu etkilenme yalnız kendisine ihtiyaç duyulan uzva yansımakla kalmayıp bütün sinir sistemine yayılır hatta şimşek gibi büyük bir hızla uzuvların hepsini etkilediğini ifade eder. Şöyle bir örnek verir: "Bir yırtıcı hayvan, mesela bir kurt farz edelim, bir yerde bulunuyor ki, bulunduğu yerden hem dışısını hem de bir koyunu aynı anda görmesi mümkün oluyor."¹⁵⁵

¹⁵³ Yazır, *Hak Dini*, C. V, s. 50

¹⁵⁴ Yazır, *a.g.e.*, C. IX, s. 125

¹⁵⁵ Yazır, *a.g.e.*, C. IX, s. 125

Yazır, duyu organlarının, beyne ancak bu iki hayvanın dış şeklinin etkisini naklettiğini ve bunun üzerine beyinden çıkacak hükmün de iki türlü olduğunu söyler. Çünkü dişisini görmekle üreme uzuvları uyanır, koyunu görmekle de yemek arzusu uyanır. Eğer kurtta yemek ihtiyacı hâkim ise, önce koyunu avlayıp yemek için saldırır. Eğer cinsel ilişki ihtiyacı ağır basarsa dişisine saldırır. Buna "Bu şekilde farklı iki tesirin olması, farklı iki hayvandan olduğu içindir." diye itiraz etmenin mânâsı da yoktur, der. Çünkü bu farklılık, sırf o iki etkinin aynı anda ulaştığı iki organın farklılığından meydana geliyor. Kurt iğdiş olsaydı, kuşkusuz dişisini bırakıp avına koşacaktı. Bir koyunu bir taraftan bir kurt, bir taraftan da bir koç görseydi kurt yemeğe, koç aşmaya koşacaktı diye izah eder.¹⁵⁶ Bu sebeple müellifimiz eğer insan inanılması gereken şeylere bir ihtiyaç noktasından hareket edebilirse bu ihtiyacını giderme konusunda duyuların harekete geçeceğinden bahseder.

Duyuların kendine ait lezzetleri olduğunu belirten Elmalılı, duyulara ait bu lezzetin aklın lezzetinden düşük olduğunu anlatır. Müellifimize göre, aklın makul olanı idraki, duyuların hissedilene idrakinden daha kuvvetlidir. Çünkü akıl baki ve küllî olanı da idrak eder. Onunla bütünleşip tıpatıp uyum sağlar ve onu dış yüzüyle değil, özüyle idrak eder. Hissedilene duyularla algılamak öyle değildir. İşte bundan dolayı bir konuya aklın ermesiyle insana düşecek lezzet ve hazzın, bir hissedilene hissetmekle elde edeceği lezzetin ve hazzın üstünde olduğunu söyler. Öyle ki aralarında nispet kabul etmez bir fark olduğunu belirtir.¹⁵⁷

Mülk sûresindeki "seb'a tarâk" ifadesinin tefsirinde "seb'a tarâk" kelimesinin yedi kat gök manasına geldiğini fakat kendisi bu görüşlerin en güzelinin, meleklerin çıkış yolları demek olan yedi yol mânâsına geleni tercih eder. Âyetin sonunda bu yedi yolun ilim ile alâkasının olduğunu izah eder. Bu yüzden Elmalılı, yedi gök denilen bu yedi yoldan insanları yukarıdan kapsayan yedi anlama yolunu anlar ki, bunlar beş duyu ile akıl ve vahiy yollarıdır. O, görüşüne delil olarak bazı ayetleri sunar ve ardında da şöyle bir yorum yapar:

Zira buyuruluyor ki; ve biz, yaratmaktan habersiz değiliz. Yani yüce yaratıcı, ne yaptığını bilmez ve yaptığından haberi olmaz bir doğa değildir.

¹⁵⁶ Yazır, *a.g.e.*, C. IX, s. 126

¹⁵⁷ Yazır, *a.g.e.*, C. X, s. 74

Ne yarattığını, ne yaratacağını bilir ve yarattığı yaratıkların durumlarından ve ihtiyaçlarından haberdardır. Hiçbirini ihmal etmez, hepsini gözetir, hepsinin işlerini görür. Tevbe edenlerin tevbesini, yalvaranların duasını duyar; yerin, göğün, dirinin, ölünün her hal ve vaziyette içiyle dışıyla bütün özelliklerini bilir. Bundan dolayı, ölenleri nasıl yeniden dirilteceğini de bilir.¹⁵⁸

Başka bir yerde bu konuyu tekrar ele alan Elmalılı, insanın yedi penceresi olarak kabul ettiği duyulardan kalbimize inip çıkan ruh ve basiret nurunun kuvvet ve zayıflığına göre hakikatlerden haberdar olduğumuzu ve ona göre de iman ve irade gayretiyle âkıbetimiz olan gayeye doğru yürüdüğümüzü ifade etmektedir.

Kâinatta duyu organlarıyla göremeyeceğimiz varlıklar olduğuna da değinen müellifimiz fakat O'nun ifadesiyle duyu organlarıyla göremememiz bunların yokluğuna işaret etmez. Gök bilimcilerin Mecerre diye isimlendirdikleri yıldızların da duyu organlarımızla görülemediğini fakat varlıklarından şüphe edilmediğini ifade eder Yazır. Başka bir örneği ise doğum hadisesidir. Bu vazifede organik iş pek azdır. Bu nedenle duyu organlarının doğum olayını görmekten aciz olduğunu söyleyen Elmalılı, bu vazife kimyevî ve fizikî fiillere benzemediği için bunu biyolojik organsal vazifelerden saymamız gerektiği şeklindeki görüşü benimser. Netice olarak Yazır, bazı deneycilerin bunun hakikatini anlayabilmek için son derece gayret sarf ettiklerini, bununla beraber sadece zanna dayanan bir sözden başka bir şey elde edemediklerini ifade etmiştir.¹⁵⁹

Duyuların kendi buldukları alanlarda doğru bilgiler verdiklerini açıklayan düşünürümüz, Allah'ın varlığını anlamada duyulara büyük işler düştüğünü de ifade eder.

1.4.1.1.3. Haber

Bir diğer bilgi kaynağı da haberdur. Haber İslami literatürde haber-i sadık olarak isimlendirilir. Haber-i Sadık vakıa mutabık olan haber demektir. Doğru haber iki kısımdır:

1- Haber-i mütevatir 2- Haber-i resül¹⁶⁰

Birincisi mütevatir olandır. mütevatir haber, yalan söylemek konusunda ittifak edebilecekleri tasavvur olunamayan muhtelif kimselerden çeşitli mevzularda

¹⁵⁸ Yazır, *a.g.e.*, C. V, s. 518

¹⁵⁹ Yazır, *a.g.e.*, C. IX, s. 81

¹⁶⁰ Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 29; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 14

işitilen haberdir. Mütevatir haberin musaddâkı, sıdkına delâlet eden şeyin doğruluğunda asla şüphede kalmayarak ilim husûlüne kifâyet edebilmesidir. Yoksa muhbirlerin çokluğu veya belirli adet üzere olması doğruluğuna delâlet etmez. Mütevatir haber zarurî ilim ifade eder. Ancak bu iki şarta muhtaçtır. Muhbirlerin haber verdikleri şey müşehadât ve mahsûsât ile ilgili olmalı ve mümkünâttan olup aklen muhal olmamalıdır; mesela geçmiş hükümdarların ve bizden uzak memleketlerin mevcudiyetini bilişimiz gibi.¹⁶¹

Doğru haberin ikincisi peygamberlerin gösterdiği mucize ile doğruluğu teyit olunmuş haberdir. Bu nitelikteki her haber doğrudur, muhtevası da vâki ve gerçektir. Haber-i resül istidlâl yoluyla da olsa katî ilim ifade eder. Yani delile bakarak elde edilen bilgi manasına gelmektedir.¹⁶² Haber-i resülün bilgi sahibi olmayı gerektirmesinin sebebi Allah'ın peygamberlik konusundaki iddiasını tasdik etmek için bir kimsenin eli vasıtasıyla bir mucizeyi ortaya çıkarması; bunun da, o kimsenin getirdiği dinî hükümler konusunda doğru sözlü bir kişi olduğu kesinlikle tespit etmeyi mümkün kılmasıdır. O kimsenin doğru sözlü olduğu anlaşılınca, tebliğ ettirdiği hükümlerin içeriğinin de doğru olduğu konusunda kâti bir bilgi hâsıl olmuş olur.¹⁶³

İlim sebeplerinden olan haber, Elmalılı Hamdi Yazır'ın üzerinde önemle durduğu diğer bir kaynaktır.¹⁶⁴ İlm-i Kelâm'da haber denilince vahiy ve haber-i resul anlaşılmalıdır. Fakat özü itibariyle bunların her ikisi de aynı şeyi ifade etmektedir. Elmalılı vahiy tanımlarken Kadim âlimlerin kitaplarından istifade eder. Bu kaynaklardan İbnü Esîr'in Nihaye'sinde ve Süyutî'nin Dürri Nesir'inde belirttikleri üzere vahiy, lügatte risalet, kitabet, yazmak, işaret, ilham, gizli söz mânâlarına gelmektedir. Ve kelimenin aslı, sürat mânâsıdır.

İstifade ettiği başka bir kaynak olan Firuzâbadî'nin "Besair" de açıklamalarına göre vahiy, lügatte süratli işaret demektir. Bu mânâ, kâh remiz ve tariz (üstü kapalı söyleme) yoluyla söz ve kâh terkib (kompozisyon)den ayrılmış ses ve kâh organlardan biriyle işaret ve yazmakla olur. Nitekim "*Onlara (Zekeriya), akşam*

¹⁶¹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, s. 34; es-Sabunî, a.g.e., s. 62 ; Taftazanî, *Şerhu'l-Akaidi Kestelli Haşiyesi*, s. 30

¹⁶² Not: "Haber-i resül ile sabit olan ilim kesinlik ve değişmezlik yönünden mahsusat, müşahadat, bedihyat ve mütevatirat gibi zaruri şekilde sabit olan bilgilere benzer ve onlar gibidir. Aksi halde bilgisizlik, zan ve taklid olurdu."

¹⁶³ Taftazanî, *Şerhu'l-Akaidi Kestelli Haşiyesi*, s. 30; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, s. 34

¹⁶⁴ Yazır, *Hak Dini*, C. VI, s. 49

sabah (Rabbini) tesbih edin diye işaret etti."¹⁶⁵ ilâhî sözü bu mânâyâ gelir ki remiz veya itibar veya kitabet denilmiştir. *"İnsan ve cin şeytanları aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler fısıldarlar"*.¹⁶⁶ Aynı şekilde *"Şeytanlar, dostlarına fısıldarlar"* ¹⁶⁷âyetlerinde de vahiy bu şekiller üzerinedir ki, *"İnsanlara kötü şeyler fısıldayan o sinsi vesvesecinin şerrinden"* ¹⁶⁸şerefli nazmında işaret olunan vesvese ile olur. Bir de vahiy, Allah Teâlâ'nın peygamberlerine ve velilerine öğretilen ilâhî kelimeye denir. Bu da *"Allah hiçbir insanla karşılıklı konuşmaz. Ancak vahiy ile yahut perde arkasından konuşur; yahut bir elçi gönderip, izniyle dilediğini vahyeder"* ¹⁶⁹ilâhî sözünün delâlet ettiği üzere birkaç çeşittir ki, ya Cibril aleyhisselâmın Hz. Peygamber'e belli şekilde tebliği gibi zatı görülür ve kelâmı işitilir, görülen bir elçi aracılığıyla veya Hz. Musa'nın Allah'ın kelâmını işitmesi gibi görmeksizin sözü duymakla veya *"Rûhu'l-kudüs benim kalbime üfledi."* nebevî hadisinde açıklandığı üzere samimi kalbe üflemeyle veya *"Musa'nın annesine o (çocuğu)nu emzir diye ilham ettik"*¹⁷⁰ gibi ilham ile veya *"Rabbin balarısına vahyetti."* ¹⁷¹gibi teshir ve emre boyun eğdirme ile veya rüyayı salihâ ile olur. Nitekim Resulullah (s.a.v.) *"Vahiy kesilmiş, yalnız hayırlı alâmetler kalmıştır ki, o da müminin rüyasıdır."* buyurmuştur. Zikredilen âyette ilham, teshir, rüya ile; kelâmı duyması ile; Cibril'in tebliği ile ifade olunmuştur. *"Allah'a karşı yalan uydurandan, ya da kendisine bir şey vahiy edilmemiş iken bana da vahyolundu diyenden daha zalim kimdir?"*¹⁷² âyetinde zikredilen, vahy çeşitlerinden hiçbiri olmadığı halde, "oldu" diye iddia edenler hakkındadır. Hâsılı bir çok âyetlerde vahy bu çeşitli mânâlarda kullanılmıştır ki, bunların hepsinde süratli işaret mânâsı vardır.

Diğer bir kaynak olarak da Zeccac'ı alır, müellifimiz. O'na göre vahyin lügat bakımından genel mânâsı, "gizli bir şekilde bildirmek" tir. Zira sürat, bir gizliliği de gerektirir. Şu halde kim olursa olsun diğerine gizli bir şekilde bilgi verir, bir ilim telkin ederse ona genel mânâsıyla bir vahy yapmış olur. İ'lâm, ilimden alındığına ve ilim ise çeşitli derecelere dayanmakla beraber hatayı içermeyeceğine göre, vahyin

¹⁶⁵ Meryem, 19/11

¹⁶⁶ En'am, 6/112

¹⁶⁷ En'am, 6/121

¹⁶⁸ Nas, 114/4

¹⁶⁹ Şûrâ, 42/51

¹⁷⁰ Kasas, 28/7

¹⁷¹ Nahl, 16/68

¹⁷² En'am, 6/93

gizli yol olmakla beraber, muhakkak sonunda isabetli bir telkin ve işaret olması gerekir. Ve isabetsiz olanlarda kullanılması mecaz olur.¹⁷³ Elmalılı, bu yönüyle vahyin ilk iş olarak ikiye ayrılması gerektiğini ifade eder. Bunlardan biri Allah'tan başkasından olan işaret ve i'lâm (batıl vahiy), diğeri de Allah tarafından olan işaret ve i'lâmdır (hak vahiy). Vahy esas lügatte bunların hepsini içine almakta ise de, lügat örfünde ancak Allah tarafından olana işaret ve i'lâma isim olmuştur. Mutlak olarak vahy denildiği zaman da bu anlaşılır.¹⁷⁴

Ancak vahy kelimesinin gayesinin hayır olması şart değildir. Bunun için bir fesatçının gizliden gizliye bir fesat belletmesine ve şeytanların aldatmalarına da genel mânâsıyla vahy denilebilir. Şu halde gerçek mânâsıyla vahy denildiği zaman sürat, gizlilik mânâlarıyla beraber bir ilmî kıymet de istenir ki, bu ilmî değer, o i'lâm ve işareti yapanın hal ve şanına ve alanın irfan kabiliyetine göre çeşitli derecelerde tasavvur olunabilir.¹⁷⁵

Düşünürümüz, vahye, ruhî bir iş olarak bakar. O'na göre ruh da Allah'ın emirlerinden bir emir, başka bir ifade ile Allah'a ait işlerden bir iş olduğundan dolayı vahiy, özel bir ruh demektir. Yani vahiy Allah'ın emirlerinden ruhsal bir şeydir ki, Allah Teâlâ onu kendi yanından melekleri ile kullarından dilediği kimseye indirir, emrini haber verir, bildirir. İşte kulu ve elçisi Muhammed Mustafa'ya (s.a.v) da diledi ve o ruhu (vahyi) indirdi.¹⁷⁶

Vahiy, eğitim ve öğretim ile elde edilen bir bilgi vasıtası değildir, der Elmalılı.¹⁷⁷ Allah'ın özel bilgilendirmesi demek olan¹⁷⁸ vahiy, mücerret bir ilham, bir sâniha ve çok düşünmeksizin akla doğan fikir, bir feraset değildir. Müellifimize göre vahiy, değişik şekillerle indirilen ilâhî bilgilerin ve kalpte kendiliğinden doğan ilham ve sunûhatın, bir takım basit duyguların meydana gelmesinde olduğu gibi, kalbe yalnızca bir noktadan ilişivermekle kalmaz. O vahiy bütün kalbi, üzerinden çepeçevre kaplayıp istila etmek suretiyle diğer duygu ve idraklerin cümlesini geçersiz kılarak, gelip yerleşen ve her türlü kesinliğin üstünde, karşı konulamaz

¹⁷³ Yazır, *Hak Dini*, C. III, s. 126

¹⁷⁴ Yazır, *a.g.e.*, C. III, s. 127

¹⁷⁵ Yazır, *a.g.e.*, C. III, s. 126

¹⁷⁶ Yazır, *a.g.e.*, C. V, s. 228

¹⁷⁷ Yazır, *a.g.e.*, C. IV, s. 461

¹⁷⁸ Yazır, *a.g.e.*, C. V, s. 106

zorunlu bir ilmî gerçeklik ifade eden ilahî hüküm, ilâhî mecburiyet anlamındadır.¹⁷⁹ Bütün peygamberlerde geçerli olan bir vahy metodu ile vahyedildiği ifade edilir.¹⁸⁰

Duyu bahsinde geçtiği üzere semanın yedi tabaka olmasını tefsir ederken bu yedi yolun ilim ile alâkasını Kur'an Elmalılı, yedi gök denilen bu yedi yoldan insanları yukarıdan kapsayan yedi anlama yolunu anlar ki, bunlar beş duyu ile akıl ve vahiy yollarıdır.¹⁸¹ Beş tanesi yalnız cisimlerle alakalı çevrede meydana gelen hadiselerle bakan beş duyu, altıncısı onların elde ettikleri bilgilerle daha ileriye bakan akıl ve mantık, yedincisi her insanda açık ve kuvvetli olmamakla beraber hepsinden geniş olan ilham ve vahiy kuvvetleridir. Bu itibarla kendimize bakınca şuur âlemimizin bir seması demek olan gönlümüzde, ruhumuzda bir yer gibi (ben) vicdanının merkezi bulunan kalbimizde iman ve irade şuuru uyandırmak üzere muhit ile ilgili yedi pencere buluruz ki, bize bunlardan devamlı surette ruh yayılır.¹⁸²

Vahyin ne olduğu konusunu irdeleyen müellifimiz, vahiy hakkında çok ayrıntılı bilgiler vermektedir. O'na göre vahyi tecellî insanda görünür fakat kaynağı bakımından insana ait bir nizam değildir. Doğrusu insan ruhu Allah'a ait ilimde "yapan" değil "kabul edendir". Bilgi uydurulmaz, alınır ve bunun için ilimde ruh ile dış dünya arasında bir hak ilişkisi vardır ki bu ilahî bir nizamdır.¹⁸³ Yazır, Allah'ın kanunun ve nizamın her şeyden önce insanın ruhuna bütün varlığıyla uyan, görünür ve besbelli bir zaruri ilim ile ortaya çıkması gerektiğini söyler. Ancak bu görünme ile bizzat Allah'ın nizamı ve hitabı olduğunun kendi kendine anlaşılabilceğini ve apaçık olacağını kaydeder. Sonra da akıllar tecrübe ve delile dayanarak netice çıkarma yolu ile kalpler zevk ve ferahlık ile bundan feyiz alabilir, der. İşte bu zaruri ilime şeriat dilinde "vahiy" denir.¹⁸⁴ Yazır vahyi, en kuvvetli bir ilim olarak kabul eder.¹⁸⁵ O, her türlü kesin bilgiyi Allah'a ait bir nizam olarak değerlendirir. Hakk'ın böyle bir tasdikinin de insanın arzu ve iradesinden tecerrüt edilmesiyle düşünölmeye bağlı olduğunu ifade eder.¹⁸⁶ Ayrıca bu vahyi bilgiyi Elmalılı normalde kat'î olarak bilinen bilgilerin üstünde kabul eder ve bu bilginin Allah'a ait nizamın en mükemmel şahidi

¹⁷⁹ Yazır, *Hak Dini*, C. III, s. 124

¹⁸⁰ Yazır, *a.g.e.*, C. III, s. 125

¹⁸¹ Yazır, *a.g.e.*, C. IV, s. 518

¹⁸² Yazır, *a.g.e.*, C. VIII, s. 188

¹⁸³ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 96

¹⁸⁴ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 95

¹⁸⁵ Yazır, *a.g.e.*, C. VII, s. 290

¹⁸⁶ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 168

olduğunu söyler. İçeriğindeki aklî deliller ve sonraki çağdaş deneylerle de doğruluğu kuvvetlendirilen bir hitabın dile gelmiş şekli olduğunu belirtir.¹⁸⁷

İnsan hata yapmaya meyilli bir varlıktır. Doğal olarak insanın nazarı düşüncelerinde hataların görülebileceğini, insanın yaratılışında hatanın bulunabilmesinin muhakkak olduğunu belirten Elmalılı, dolayısıyla aklın, bir yol göstericiye, bir mürşide muhtaç olduğu kanaatindedir. O'na göre en yüksek mürşit ise Allah kelâmıyla peygamberlerin irşadıdır. Ve gerçekte akıl ve basiret gözünde Kur'ân âyetleri, madde gözünde güneş ışığı yerindedir. Güneşin ışığına nur denildiği gibi Kur'ân'a da nur denilmesi daha önceliklidir.¹⁸⁸ Yazır, bu söylediklerine şu iki ayeti delil getirir: "*Allah'a Peygamberine ve indirdiğimiz, o nura (Kur'âna) inanın.*"¹⁸⁹ ve "*Şüphesiz size Rabbinizden kesin bir delil geldi ve size apaçık bir nur indirdik.*"¹⁹⁰ Yine müellifimiz vahiy hususunda şöyle devam eder:

Hak dini meydana getiren hitap ve Allah'ın kanunu, önce yaratılışın Levh-i Mahfuz'unda kesbe bağlı olmayan ve Allah'ın iradesini gösteren bir mecburiyet ile oluşur. Ve bizzat Allah'la ilgisi olması ile her şeyin ruhunu temsil eden bir kutsal ruhta bütün apaçık delillerin prensiplerini içeren, görünen ve gerekli olan kesin bir bilgi ve apaçık bir vahy ile kendini gösterir. Sonra bu zaruri ilim ile verileri bir taraftan tecrübe ve tarihe ait doğrulayıcı belge ile diğer taraftan akla ait deliller ve kalbe ait zevkler ile çalışıp kazanma yolundan meydana çıkar ve umumîleşir gider.¹⁹¹

Vahiyle gelen bilgiler konusunda insan tamamen muhayyer değildir. Elmalılı Hamdi Yazır vahyin, devamlı vicdanda bir örneği, akılda da muhakkak delili olduğunu söyler. Fakat vahyin gelişi ile birlikte vahiy bütün hisleri istila ettiğinden dolayı o anda ruh bütün varlığıyla gördüğü şeye dalmış olarak sadece kabul edici kesilip ve irade ile ilgili faaliyeti ve kuvvetlerinin özellikleri geçici olarak durur. Aklın yetişemediği varlığın bilgi ve sırlarını görür ve daha sonra arzu ve iradesini ona uydurur.¹⁹²

¹⁸⁷ Yazır, *Hak Dini*, C. I, s. 96

¹⁸⁸ Yazır, *a.g.e.*, C. VI, s. 24

¹⁸⁹ *Teğabün*, 64/8

¹⁹⁰ *Nisâ*, 4/174

¹⁹¹ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 95

¹⁹² Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 94

Yazır, vahyi Allah'ın en büyük rahmet ve nimeti olarak görür.¹⁹³ Yine ona göre peygamberlik vahyi, sadece bir ilham almak değil, ilâhî zorlama ile bir ilâhî şahitliği almak ve aldığı kesin zorlama ile gözle görürcesine bilmektir.¹⁹⁴ Müellifimiz Kur'an vahiy ile yani Kur'an'ın sözleri ve manası ile birlikte vahyedildiğini söyler. Vahyedenin de ancak Allah olduğunu ekler ve vahyeden önce, peygamberin habersiz olduğunu ve vahyedilen şeylere dair hiçbir bilgiye sahip olmadığını hatta peygamberin ne aklına gelmiş, ne hayaline, ne işitmiş ne de düşünmüş olduğunu, tamamen habersiz bir durumda olduğunu ifade eder. Ayrıca gelen bilgilerin ne başka bir kaynaktan alıntı olan bir nakil, ne de peygamber tarafından tasavvur ve tasvir olunmuş hayali bir roman olamayacağını söyler Elmalılı. Düşünürümüz, böylesine bir vahy-i metluv (okunan vahy) böyle yüce bir gayb haberi şüphesiz ancak bir Allah vergisi olabilir düşüncesindedir.¹⁹⁵

Bir haberin hiç sorgulanmadan kabul edilmesi mümkün değildir. Gelen vahyin doğrulamasının yapılması ise kaçınılmazdır. Bunun olmaması durumunda ise bir şeye körü körüne inanma anlamına gelecektir. Müellifimize göre apaçıklık, şühût, görme, aklî delil getirme, tecrübe ve haber ilmin, yakînin en önemli araçları ve ölçüleridir. İnsanlar bir olay görüyor, işte kitap, bunun nazmındaki yüksekliğini de bizzat anlayanlar apaçık görüyor, diğerleri de bunlardan duyuyor. Allah'tan, Peygamber'den Kur'ân ile bu haberi de işitiyorlar. Ve işittiklerini tecrübe edebiliyor ve daha önceki tecrübeler de bakabiliyorlar. Netice olarak görüyorlar ki, bunun benzeri yapılmadı ve yapılmıyor ve yapılamaz. Fakat şunu da unutmamak gerekir ki insan vahyi bizzat tecrübe edemez. Çünkü o, Allah'ın bir özel ve yüksek olayıdır.¹⁹⁶ Gözlem ve tecrübeye eremeyenler için de sonsuza kadar delâlet, i'câz ile hüsn-i istidlâl yani bir delile dayanarak güzel netice çıkarma yolu açıktır. Allah Teâlâ bu kitap ile bunu da üzerine almıştır.¹⁹⁷

Gelen vahyin bizzat tecrübe edilmese de başka bir açıdan değerlendirmesinin yapılabileceğini belirten Yazır, bunu şöyle açıklar:

¹⁹³ Yazır, *Hak Dini*, C. III, s. 394

¹⁹⁴ Yazır, *a.g.e.*, C. III, s. 400

¹⁹⁵ Yazır, *a.g.e.*, C. V, s. 31

¹⁹⁶ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 237

¹⁹⁷ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 158

Peygambere peygamberlerden başka örnek bulamazsınız. Fakat onun eserlerini tecrübe edebilirsiniz. Zaten ilmî ve fennî tecrübelerin çoğu da böyledir. Güneşin doğduğunu ışığundan anlarsınız. Böyle bir tecrübe size olay sebebinin genel ve umumî mi, yoksa tek ve yüksek bir şey mi olduğunu anlatır. İşte Allah Teâlâ bu haber verişiyle, bu uyarmasıyla size vahiy eserini tecrübe etmek için bir özel ölçü veriyor, çünkü hepsini tecrübe etmeye kalkarsanız ömrünüz yetmez ve doğru yolu göstermenin faydası olmaz. Onları da asırların tecrübesi gösterecek ve ispat edecektir. Şu halde siz bu özel ölçüden istifade edebilirsiniz.¹⁹⁸

Elmalılı'ya göre vahiy alan peygamber ile vahiy almayanların peygamber olmayanların farkı, gözleri görenlerle körlerin farkı gibidir. Körler göremedikleri şeyleri ancak görenlerin haber verdiklerini dinleyerek duyma yoluyla istifade edecekleri gibi, peygamber olmayanlar da peygamberlerden öyle istifade edebilirler. Körlere gözleri görenlerin delilleri ve alâmetleri sayılan renkleri anlatmak mümkün olmaz. Sağır ve deli değilse önlerindeki uçurumu söyleyerek sakındırıp korumak ve duyma âletleri ve kalp sayesinde doğru yolları anlatmak mümkün olur.¹⁹⁹

Vahyin peygamberin sözü olmadığını söyleyen Elmalılı Hamdi Yazır, ayetten de ilham alarak peygamberin şaşırmadığını, azıtmadığını ve O'nun hevâsından söylemediğini belirtir. Bu hususa da şu ayeti örnek verir: "*Kur'ân sadece bir vahiydir, ancak vahyolunur.*"²⁰⁰ Ayrıca peygamberliğin bir arzu bir temenni işi olmadığını ve Peygamber'in (s.a.v) vahiy tebliği esnasında şeytanın veya başka varlıkların herhangi bir şekilde müdahale edemeyeceğini ve bunda da şüpheye lüzum olmadığını ifade eder Elmalılı.²⁰¹ Şüpheyi, ilmî şüphe ve ahlâkî şüphe diye ikiye ayıran Yazır, az çok ilmî bir sebebe dayanmayan şüphenin, vesvese veya ahlâksızlık olduğunu söyler.

Bu konuda müellifimiz müşriklerin şüphelerini bazı sorular sorarak izale etmeye çalışır. Eğer has kulumuz, mümtaz kulumuz Muhammed Mustafa'ya, doğruluğuna, eminliğine bu ana kadar herkesin inanmış olduğu sevgili Resulümüze verdiğimiz peygamberlikten ve bunun fermanı olmak üzere parça parça indirmekte olduğumuz Kur'ân'dan bir şüphede bulunursanız, bir kuşkuya düşerseniz, mesela:

¹⁹⁸ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 237

¹⁹⁹ Yazır, *a.g.e.*, C. III, s. 432

²⁰⁰ Necm, 53/3-4

²⁰¹ Yazır, *a.g.e.*, C. VII, s. 313

Vahiy inanılır şey midir? Allah kitap gönderecek olsa böyle mi gönderir? Böyle parça parça, âyet âyet, sûre sûre kitap indirilmesi nasıl şey? Bunlar bize maddî ilimlerden ne öğretiyor? Altın madenlerinin nerelerde olduğunu mu gösteriyor? Kimyaları mı buluveriyor? Bu bir şiir değil midir? Bunu insan kendiliğinden yapamaz mı? Buna göre Muhammed ya bir şair gibi ara sıra bunları kendi söylüyor da "Allah gönderdi" diye bizi aldatıyor veya kendi aldaniyor mu? Gerçi Muhammed'in şimdiye kadar akli da vardı, doğruluk ve inanılabilirliği de vardı. O, ne aldanır ve ne aldatırdı. Tecrübe böyle ama ne çıkar? Tecrübe geçmişi gösterir. Olabilir ya belki bugün bozuldu, aklını kaçırdı veya ahlâkını değiştirdi. İhtimal, artık kurnazlığa kalkıştı. Hâsılı ne tarafından baksak kestiremiyoruz. Her halde bunun kendisinden olması ihtimalini yenemiyoruz. Allah'tan geldiğinde şüphe ediyoruz. Bile bile değil, fakat hakkımız olan böyle bir kuşku ile onu tanımıyoruz. Çünkü müspet olmayan bir şeye inanmak da budalalıktır, akıl kârı değildir.²⁰²

Yazır, mesnetsiz bu sorulara şöyle cevap verir; “Birtakım kuşkular taşıyorsanız, bunun da ispatı kolay. Bunda da derin derin felsefelere, hayallere dalmaya gerek yok eğer bunu bir insan yapabilirse, haydi bunun gibisinden bir sûre getiriniz.”

Vahiy diğer ilim sebeplerinden farklı olarak insana gizli bilgiler verir. Elmalılı vahiy ve haberin insana hiç bilmediği, akıl ve düşünce ile bilme imkânını bulamayacağı şeyleri, gayba ait sırları ve ahiretle ilgili durumları öğrettiğini söyler. Bununla birlikte inananları dünyanın ustası, cihanın hâkimi ve bütün insanların örnek alacakları, orta yolu tutan bir ümmet teşkil edecek bir hale getirdiğini ifade eder.²⁰³ Müellifimiz, Peygamber'in ve ona inanan insanların Allah tarafından gelen vahiy ve vahiyden elde edilen ilmi başlı başına hüküm merkezi edinmeleri gerektiğini ve vahyin geldiği hususlarda da buna aykırı diğer sebepleri ve delilleri dikkat nazarlarına almamalarının gerektiğini belirtir. Çünkü diğer deliller sırf zahirî-görünür olduğu halde, vahyin temel hakka uygun, zorunlu bir ilim olduğunu söyler.²⁰⁴

²⁰² Yazır, *Hak Dini*, C. I, s. 235

²⁰³ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 444

²⁰⁴ Yazır, *a.g.e.*, C. III, s. 77

Vahyin taşıyıcısı olan meleğin adı ile ilgili bazı tahlillerde bulunarak vahyin zorunluluğu hususunu izah eder Elmalılı. Bu noktada vahyin taşıyıcısı Cibril'den yola çıkar. Cibril isminin esasen "cibr" ve "il" kelimelerinden oluşmuş İbranice bir kelime olduğu söylenir.²⁰⁵ Bu terkinin özel isim olma gerçeğini, bir an için bir yana bırakır da kelimenin ne anlama geldiğini öğrenmek istersek, bu konuda da çeşitli görüşler öne sürüldüğünü görürüz. İbrânîce'de "cebr" abd, yani kul ve köle anlamına, "il" de ilâh ve Allah anlamına geldiğinden "Cebraîl" de "Abdullah" (Allah'ın kulu) demek olur. Bununla beraber bazı tefsirciler bunun yani, "Allah'ın ceberûtu" mânâsına geldiğini söylemişlerdir. Gerçekten de kelimenin Arapça "cebr" maddesiyle açıkça ilişkisi vardır. Buna göre; Cibril, karşısında hiçbir kuvvetin engellemesine imkân olmayan ve eserlerinde gerek ilmî, gerek amelî bakımından, her yönüyle kat'iyet, zaruret, kesinlik ve kaçınılmazlık sabit olan, hâsılı her meleğin, her ruhun, her kuvvetin ve her gücün üstünde bulunan bir melek anlamına gelmektedir. Aslında vahiy olayı da bu suretle ilmî kesinlik ifade etmektedir. Şüphe ve tereddütlere, beşerin çaba ve iradesiyle elde edilen bilgilerde olduğu gibi zan ve ihtimallere imkân bırakmayan bir bilgi olduğundan, vahiy vasıtası olan meleğin bu isimle anılması, aynı zamanda onun görevini de bir anlamda tarif etmek demek olur. Buna ruh, ruhullah, emin ruh ve Rûhu'l-Kudûs denilmesi "*Yüce arşın sahibi katında itibarlı, güçlü, kendisine itaat edilen ve her yerde güven duyulan*"²⁰⁶ özellikleri ile tanıtılması dahi bu mânâyı teyid etmekte ve desteklemektedir. Bundan vahiy bilgisinin ve peygamberlere verilen mucizelerin ne kadar büyük bir kesinlik ifade ettiğini anlamak da kolay olacaktır. Müellifimiz bundan dolayı Yahudilere karşı hitap edilirken, onların dillerinde bulunan bu ismin seçilmiş olması, buna karşı düşmanlık gütmenin ne kadar anlamsız, ne kadar delilik ve ne kadar kâfirlik olduğunu anlatmak için ne büyük bir belagat olduğu kanaatindedir.²⁰⁷

Yazır'a göre vasıta ile de olsa, bilinen şey her yönüyle gayb olmaz. Bilinen, mutlak gayb değil, haber verilen gaybdır. Elmalılı bilimsel gerçekler, özellikler, istikbâlin karanlıklarını keşfederek verilecek hükümler ve söylenecek haberlerin, ancak Allah tarafından yapılacak haber verme ve denemeye dayandığını ifade

²⁰⁵ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 358

²⁰⁶ Tekvîr, 81/20-21

²⁰⁷ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 359

eder.²⁰⁸ Bunun içindir ki, beşer ilminin hepsi bir haber, bir önerme mahiyetinde ortaya çıkar ve beşer ilminin hakkı, haber vermesi, hakkın zatı değil, âyet ve alametinin kalpte hazır olmasıyla bir kelâmî delâlettir. Ve bunun zamanı Hak Teâlâ'nın kendine şahitliğidir. Hissedilen ve görünenlerde bile kulaklara, gözlere ve onlar aracılığıyla kalbe gelen eşyanın zatı değil, eşyanın alametleridir. Ve en açık, en sarih âyet, hakkın kelâmı; en açık ilim de Hakk'ın haber vermesidir.

1.4.2. İrade

Sözlükte “istemek, dilemek” anlamına gelen irade terim olarak “nefsin yapılması gerektirdiğine hükmettiği bir işi, bir amacı gerçekleştirmek istemesi, ona yönelmesi” veya “canlıyı, kendisinden değişik mahiyetteki fiillerin doğmasını sağlayacak duruma getiren nitelik” yahut “bir fayda elde etme inancının ardından doğan eğilim” gibi değişik şekillerde tanımlanmıştır.²⁰⁹

Eh-i Sünnet'e mensup olan kelâmcılar iradeyi ezeli ve mutlak olarak anlarlar. Allah'ın iradesi ile insanın iradesi birbirinden farklıdır. Allah'ın iradesi zatî olup, zaman ve mekân ile değişmez. Allah bütün olayların ve fiillerin yaratıcısıdır. Eğer Allah kullarında isyan, yalan ve karşı koyma dilemeseydi bunlar olmaz ve insanlar bunları istemezdi. Eğer herkesin iman etmesini dileseydi, şüphesiz hepsi iman ederdi.²¹⁰ Ehl-i Sünnet kelâmcılarının çoğunluğuna göre insan fiilleri icat yönünden Allah'ın kudreti, kesb bakımından insan kudreti ile gerçekleşmektedir. Bu görüş ifrat ile tefrit arasında orta yol olarak kabul edilmektedir.²¹¹ Ehl-i Sünnet kelâmcıları irade ile meşiet arasında fark görmemişlerdir.²¹²

Maturidî kelâmcıları iradenin ezeli ve mutlak olması konusunda benzeri anlayışa sahip olsalar da, iradenin varlık ve olaylarla münasebeti hususunda Mutezile kelâmcılarına daha yakın fikirler ortaya koyarlar. Allah her şeyin yaratıcısıdır. Ama insanın fiillerinin nitelik kazanması hususunda insana hürriyet vermektedirler.²¹³ Mutezilî kelâmcıları insanın fiillerini Allah'ın yaratmadığı görüşünden hareket

²⁰⁸ Yazır, *Hak Dini*, C. VII, s. 290

²⁰⁹ Cürcanî, *et-Ta'rifât*, “irade” maddesi; Rağıb el-İsfahanî, *el-Müfredât*, “rvd” md.

²¹⁰ Bakıllanî, *Temhid*, Kahire, 1947, Daru'l-Fikri'l-Arabî, s. 280; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzaf İlm-i Kelam*, Ergin Kitapevi Yay., İstanbul, 1959, s. 225-227

²¹¹ Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 199

²¹² Aliyyü'l-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, s. 64

²¹³ es- Sabunî, *el-Bidaye fî Usuli'd-Din*, s. 79-80 (Not: Bu konuda Eşarîye ile Maturidiye arasında meydana gelen ihtilafların en esaslısı irade-i cüz'iyeye hakkındadır.)

ederler. İnsanın irade etmesini kabul eden bir düşünceye sahiptirler. Bu görüş sahipleri iradeyi ikiye ayırır:

1-İnsanın kendine bağlı fiiline bağlı olan irade

2-Başkasının fiiline bağlı olan irade

Mutezilî kelâmcılar Allah'ın insanın fiillerini yarattığını kabul etmediğinden ikinci tür iradeyi kabul etmektedir. Çünkü onlara göre Allah'ın iradesi muhdestir. Bu iradenin insanın fiillerini yaratması mümkün değildir.²¹⁴

Cebriye'nin görüşü ise şöyledir: “Allah'ın mülkünde ancak O'nun dilediği olur. Vaktinde vuku bulacağını bildiği şeyin zamanında meydana gelmesini dilediği gibi, olmayacak şeyin de gerçekleşmemesini dileyen Allah'tır.”²¹⁵ Yani insana irade hürriyeti tanımazlar ve insanı rüzgârda uçan bir yaprak gibi değerlendirirler. Ayrıca Şehristanî, Cebriye'nin insanın irade ve ihtiyarı yoktur, dediğini aktarmaktadır.²¹⁶

Hülasa bir şeyi yapıp yapmama hususunda, “karar verme gücü” veya “eğilim” şeklinde tarif edilen irade insan olmanın en temel şartı ve ahlâkın önemli bir esasıdır. O olmadan ne faziletten ne de insanlıktan bahsetmeye imkân yoktur. İradeli hareket, bir ilk plân ve karara muhtaçtır. Bu da zihnin hayat ve faaliyetlerine bağlıdır. Bu itibarla, tanıyabildiğimiz varlıklar arasında, iradeli hareket yalnız ve yalnız insanoğluna has bir özelliktir. Yüce Allah'ın insanı şereflendirme ve kendi iradesine bir davetçi, bir ilk sebep kılma maksadıyla onun içine yerleştirdiği irade, öyle müthiş bir meşaledir ki; bu meşale nerede yanarsa bütün mekânları idare eden Zat'ın nuru ve iradesi de orada tecelli eder. Cüzî iradesini Allah'ın sonsuz iradesiyle bütünleştiren insan, sınırlı iradesiyle sınırsızlığa ulaşır; iktidarsızken güçlü, âcizken kuvvetli, katre iken derya, zerre iken güneş ve bir hiçken bütün bir varlık kesilir.²¹⁷

Elmalılı Hamdi Yazır'a göre irade ve dileme bir edilgi değildir, mümkün olan bir işi yapma ve bir işi terk etmeden birini tercih etme demektir. Allah'ın sıfat ve isimlerinin mânâları mecaz değil hakikattirler. Mesela ilim ve irade sıfatlarının mecaz olduğunu söyleyen yoktur. Hâlbuki bunlar, Allah için kullanıldıklarında mânâları insan için kullandıklarından ayrı olan ve bu hususta bütün bilginlerin fikir birliği içinde oldukları Allah'ın zatına ait birer sıfattırlar. Mesela ilim, bir bilgisizliği

²¹⁴ Gölcük, Toprak, *Kelam*, s. 201

²¹⁵ el-Eşarî, *Makalatu'l-İslamiyyîn*, C. I, s. 340

²¹⁶ Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Seyyid Geylanî, Mektebe ve Matbaa, Kahire, C. I, s. 7

²¹⁷ Yazır, *Hak Dini*, C. I, s. 84

giderme demek olduğu gibi, irade de insanda bir arzu ve istekten sonra meydana gelir. Ve böylece sonradan meydana gelmiş olan bir şeydir. Oysa Allah'ın ilmi ve iradesi bizim bu niteliklerimizin en yüksek başlangıç noktası olan ve öteden beri var olan yaratıcı sıfatlardır. Bunlar olmasaydı sebeplerin ilişkisi kanununa göre bizim ilim ve irademizi sınırlandırmak mümkün olmazdı. Bundan dolayı insanın hazırladığı şartlar ve imkânlar, ilim ve iradenin doğuştan şartları değil, yerlerine göre sonradan olan şeylerdir. İlimin gerçek anlamı manevî bir ayırımı gerektiren nitelik, iradenin gerçek mânâsı da yapılabilecek iki şeyden birini tercih etmeyi gerektiren niteliktir.²¹⁸

Elmalılı, iradenin varlığının Allah'ın varlığı için delil teşkil ettiğini ve Allah'ın varlığına eş koşmanın ise O'nun iradesinde de ortaklar kabul etmek olduğu görüşündedir. Var olmak her iyiliğin ve her nimetin aslıdır. Allah diğer canlıları yarattığı gibi akıllı varlıkları da yaratması O'nun rahmetinin tecellisidir. Bunda mümkün varlıkların Allah'ın varlığına yaklaşması söz konusudur. Varlıklar başlangıcı olmayan (kıdem) ve sonradan meydana gelme (hudûs), varlığı zaruri olanla mümkün olan, noksansızlık ve noksan, hemen hemen Allah'ın sıfatlarını temsil edebilirler. Fakat bunda çeşitli iradelerin bulunmasından dolayı var olmada bir çeşit sonradan meydana gelen ortaklık ortaya çıkar. Hâlbuki ortaklaşarak var olma ve var olmayı sürdürme mümkün değildir. Çünkü ortağının bulunması batıl yani bizzat var olmayan, olması imkânsız ve muhal olduğundan her varlık tek başına ortaya çıkar ve çeşitli varlıklar, bir birlik meydana getirmedikçe varlıklarını sürdüremezler. Allah'a ortak koşmak, kendiliğinden var olan varlığı inkâr ve onu yok saymayı gerektirir. Bundan dolayı, kâinatta ister tabiat ve ister ahlâk açısından ne kadar kötülük düşünülürse hepsinin kökü çokluk ve ortaklık iddiasındadır. Bu da Allah'ın birliğinin mükemmelliğinin gereğidir. O halde hem böyle ortaklığa sebep olan birden fazla iradeler yaratarak onlara varlık payı vermek, hem de bunların denk olmalarını koruyarak bütün görülen varlıkları bir irade ile idare etmek ve devam ettirmek, öyle ince bir nimet ve öyle sonsuz bir iyiliktir.²¹⁹

Müellifimiz, iradeye çok fazla önem vermektedir. Bu konudaki genel düşünceleri Ehl-i Sünnet anlayışından pek farklı değildir. İnsanın fiillerindeki cebir ve sorumluluk meselesinde eski muhalif düşüncelerin günümüzde de devam ettiğini

²¹⁸ Yazır, *Hak Dini*, C. I, s. 84

²¹⁹ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 87

söyleyen Yazır, insanın, kuvvet buldukça hep ben, güçsüz düştükçe hep sen veya hep o dediğini söyler. O'na göre ortada apaçık görülen gerçek ise ne öyle, ne böyledir. İşin gerçeği ikisi arasındadır. İnsanlık gövde ile ruhun, akıl ile kalbin, kabiliyet ile faaliyet göstermenin, çaresizlik ile istediğini seçmenin bileşkesidir. O, ne kayıtsız şartsız mecburi, ne de kendi başına buyruk kimsedir. Bu konuda ilk bakışla, son bakış birbirinin aynıdır. Felsefî bir inceleme iddiası ile işi zorlaştıranlar ne çaresizlik yönünü inkâr edebilirler, ne de serbestlik yönünü. Mecburiyete derece ayırmak, serbestliğe bir makam vermektir, serbestliğe makam ayırmak da mecburiyete makam vermektir. Ne sade zorlama (fatalite) ile sade çaresiz bulunma (determinizm)'nin mecburiyet iddiaları, ne de kayıtsız ve tam hürriyet (liberalizm) davasında bulunanların herkes istediği şeyi yaratmada serbesttir iddiaları, hiçbir zaman hakikat terazisinin açık seçik ve şaşmaz ölçüsüne vurulamazlar. İnsanın çaresizlik yönü Allah'ın kuvvetinin şahidi, seçim yönü de Allah'ın iradesinin şahididir.²²⁰

Düşünürümüze göre insan, kendi kendine kalırsa yok olmaya mahkûm, yaratıcı kudretin yaratması ile de var olmaya mecbur olur ve aynı zamanda Allah'ın rahmeti ile dilediği işi yapmada serbesttir. Ve bu sayede kaderinin bir kısmını kendi isteği ile yazar. Yazır insanın bu serbestliğine dikkat çeker. O'na göre bu iki şahitlikle insan bu varlıkta ve bugün, şu an, şu şimdiki zamanda Allah tarafından bağımlı ve iğreti bir geçici hayatta, bu kayıtlı mülke ve Allah'ın müsaadesine nail olmuştur. Onun yerine yetki sahibi olmuş yani bir memuriyeti elde etmiş olduğunu ne inkâr etmelidir, ne de bu yetki ve memurlukta kendini azledilmez ve sorumlu tutulmayan bir esas görevli zannetmelidir. İnsan, gelecekteki mükâfat ve cezayı verecek değil, alacaktır. Hem de şimdiki zamandaki bütün kuvvet vasıtaları, iğreti mülkü kesildiği zamanda alacaktır. Almak durumunda bulunmak ise mülk sahibi olma durumu değil, ihtiyaç halinde bulunmaktır. Ve tam mülkiyet, hem elde bulunma, hem de kontrol açısından bir şeye sahip olmaktır. Bu ise, yerleriyle, gökleriyle, mekânlarıyla, zamanlarıyla, fertleriyle, çeşitleriyle, basitleriyle, bileşikleriyle, maddeleriyle, kuvvetleriyle, kabiliyetleriyle, faaliyetleriyle bütün âlemlerin yaratıcı, sahibi, icat edeni ve terbiyecisi olan Allah Teâlâ'nın mutlak mülküdür.²²¹

²²⁰ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 90

²²¹ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 90

Elmalılı, imanın meydana gelebilmesi için bilginin yalnız başına yeterli olmadığını, bilginin yanında iradenin olması gerektiğini ifade etmiştir. Ahlâkı anlatma sadedinde ahlaklı olmanın da sadece bilgi ile gerçekleşmeyeceğini söylemiştir. Bu fikirlerini şöyle açıklar;

Eğer ahlakı kazanmak için sadece bilgi yeterli olsaydı, hiç bir kimse hakkı bilirken yalan söyleyemez, tersine hareket edemezdi. Bir gaflet, bir şehvet, bir öfke, bir haset, bir alışkanlık, bir ümit, bir ümitsizlik, bir gurur, bazen bir kimseye pekiyi bildiği bir gerçeğin ve hatta bütün bildiklerinin tersini yaptırmaya yeterli olur. "İnsan bir hakkı anlar da kabul etmez olur mu?" diyenler, herhangi bir yalancının, doğrusunu bilip dururken yalancılık ettiğini ve herhangi bir dolandırıcının bilerek dolandırdığını düşüneyenlerdir.²²²

Elmalılı, böyle bir değerlendirmede bulunanlara, "Öyle ise kesenizi önünüze gelen adama teslim eder misiniz?" diye soru sorsanız, cevapları "hayır" olacaklarında şüphe yoktur, der. Aynı şekilde, benzeri olarak "bütün kötülüğün başı bilgisizlikte ve eğitimsizliktedir." diyenlerin de olacağını söyler. Fakat bu düşünceye sahip olanların, zeki veya tahsil görmüş şerhilerin şerrinden daha çok korktuklarını hesap etmeyenler olduğunu hatırlatır. Yazır'a göre bunun en büyük örneği İblis'tir. Şeytanlık da bu mânânın kaynağıdır. Bu konuda onların cahilleri de şeytana benzerler. Cahillerin şirki esasında böyle şeytanlık yapan hainlerin hakkı bozmakla tezvîr, yalan-dolan ve iftiralarına aldanıp kapılmalarının eseridir. Aldatma araçlarının en tesirlisi şehvet ve şehvete çağırmanın en heyecan vericisi ise kadındır. Bu konuda bir hadiste gayet dikkat çekicidir: "İnsanlara, kadınlardan gelen şehvet sevgisi süslü gösterildi."²²³

Netice olarak, müellifimize göre Allah Teâlâ, bu hakkı yerine getirmeyi doğrudan doğruya yaratmayla değil, kelimeleri ile yani emri ile yerine getirmek istiyordu. İşte böyle Allah'ın emri ve kelimesiyle beşerin de ona uyup itaat etmesiyle yapılması gereken şeylere cürm-ü ma'siyet veya derece ve mağfiret tahakkuk eder. Yoksa Allah Teâlâ'nın kelimeleri ile değil de doğrudan doğruya cebri ve yaratmasıyla yaptığı ve yapacağı şeylerde beşerin irade ve çabasının hiçbir hükmü yoktur.²²⁴

²²² Yazır, *Hak Dini*, C. III, s. 85

²²³ Yazır, *a.g.e.*, C. III, s. 85

²²⁴ Yazır, *a.g.e.*, C. IV, s. 205

1.4.3. Sevgi

Sözlükte sevgi, insanı bir şeye veya bir kimseye karşı yakın ilgi ve bağlılık göstermeye yönelten duygu olarak tanımlanır. Diğer bir tanımı da hoş giden bir şeye eğilim; tutkuya dek varabilen bir ruh durumudur.²²⁵ Böyle tanımlanan sevgi kalbin ameli ve işidir. Yani mahalli kalptir.²²⁶ İmanın mahallinin de kalp olduğu düşünüldüğünde sevgi ile aynı ortamı paylaştıklarını görürüz. İhtiyaç ve eğilimlerden ötürü imanın ve inancın da duygunun bir eseri olduğunu düşünen insanlar da vardır.²²⁷

İmanın iki temel unsurdan meydana geldiği genellikle âlimler tarafından ifade edilmektedir. Bunlardan birincisi bilgidir. İkincisi ise iradedir. Bilgi boyutu daha evvelde geçtiği üzere neye, ne şekilde ve niçin inanıldığıнын bilinmesini ifade etmektedir. Böyle bir bilgi olmadan inanmak imkânsızdır. İmanın akıl, fikir, nazar, istidlâle ile ilgili yönü bilgi boyutunda görülür. İkinci yönü ise izan ve kabulüdür. Yani bilinen husus gönüllü olarak kabul edilmeli, samimi bir surette benimsenmeli ve içten gelen bir kararlılıkla teslimiyet gösterilmeli, onun karşısında saygı ile boyun eğilmelidir. İslam dininde hakka ve hak dine teslim olmak demektir. Bu da imanın his, fiil ve amel yönüdür.²²⁸

İmanın birinci yönünde irade ve kesb olmayabilir. Fakat ikinci unsur iradeye dayanmaktadır. İman iradeli bir tasdik, gönüllü olarak yapılan bir şeyin beyanı olduğu için mükellefiyet ve sorumluluk konusu olmuştur. Burada insanın his yönü irade bahsi içinde ele alınmıştır. Demek ki imanın temeli sevgiye dayanmaktadır. Allah ve resulünü sevmeyen ne yaparsa yapsın iman etmiş olmaz. Sevgi unsuru ise hissidir. Sevgi önemli ölçüde ihtiyaridir. Başlangıçta fertlerin gönlünde sevgi temeline dayanan iman hareketi, bu unsurun gelişmesi ve yayılması nispetinde büyür ve genişler. Onun için din, önemli nispette bilme konusu olmaktan çok duyma ve yaşama konusudur. Akıl ve şuur meselesi olmaktan fazla, his meselesidir. Din, bilindiği ve öğrenildiği oranda, fakat ondan daha çok duyulduğu ve yaşandığı ölçüde

²²⁵ Türkçe Sözlük, *Türk Dil Kurumu*, Ankara, 1988, “sevgi” maddesi

²²⁶ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 209

²²⁷ Özcan, *a.g.e.*, s. 62

²²⁸ Taftazanî, *Şerhu'l-Akaidi*, s. 284

anlaşılır ve gerçeklik kazanır. İman temeli bilgiye ve sevgiye dayanan bir inançtır. Bu sebeple din demek sevgi demektir.²²⁹ İnsanın Rahman ve Rahim olan bir Rabbe iman etmesine bağlı olarak Yüce varlığı sevmesi tabiidir. Zaten Kur'an-ı Kerim'de "*İman edenler en çok Allah'ı severler.*"²³⁰ buyrulurken ubudiyetin temelinin de sevgi olduğu ifade edilmektedir.²³¹

Müellifimize göre imân bilgi ve sevgi gibi iki ruh hâlini ihtivâ etmektedir. Yeterli bilgi ve sevgiye sahip olunması halinde Hak Teâlâ tarafından gelen emir ve nehiyler karşısında hayırlı işlere teşebbüs etme ve güzel ahlâk ile ahlâklanma gibi neticeler doğuracaktır. Yeni imana gelen kalplerde de ilk duyguların vicdanlara çarpışı kuvvetli ve bu yüzden muhabbet ve sevgi neşesi şiddetli olabilmektedir. Fakat sadece sevgi düzeyinin yüksek olması yetmez. Bu durumdaki bir kalp gerek yapı, bilgi ve gerek imanın gerektirdiği şeyin tatbikatı itibarıyla olgunluğa ulaşmış bir kalp gibi yüksek faziletlere eremez, yaptığı işlerde ve gösterdiği tepkilerde usulüne uygun ve normal bir hareket tarzına sahip olamaz. Nitekim uzun zaman geçmesiyle bu duygular yıpranarak neşesini kaybedebilir.²³²

Elmalı'ya göre âlimler sevgiyi tabiî ve aklî olmak üzere iki kısma ayırmaktadırlar. Tabiî sevgi, yaratılışa uygunluktur. Aklî sevgi gayede bir hayır ve fayda idrakinden doğar ki, sağlık için ilacı sevmek gibi gayeye nazaran tabiî, başlangıcına nazaran aklî ve mecazî bir sevgi demek olur. Bundan dolayı başlangıcı elde edilmiş olmak itibarıyla o da kazanılmış sayılır. Ve bu yönden şuurlu ve aklî sevgi imanın kazanılması itibarıyla çok büyük öneme sahiptir.²³³

Müellifimiz bu görüşünü kuvvetlendirme sadedinde şu örneği verir; Hz. Ömer "Ya Resulullah, Sen bana iki yanım arasındaki nefsimden başka herşeyden sevgilisin." demişti, Resulullah "Ben sana nefsinden de daha sevgili olmadıkça imanın tamam olmaz," buyurdu. Bunun üzerine Hz. Ömer hemen "Vallahi sen bana iki yanım arasındaki nefsimden de daha sevgilisin." dedi, Resulullah da, "Şimdi ya

²²⁹ Taftazanî, *a.g.e.*, s. 285

²³⁰ Bakara, 2/165

²³¹ Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, Rağbet yay. İstanbul, s. 113

²³² Yazır, *Hak Dini*, C. VII, s. 428

²³³ Yazır, *a.g.e.*, C. IV, s. 197

Ömer! İmanın tamam oldu." buyurdu. İşte Hz. Ömer'in böyle bir an içinde sevgisini artırarak yemin ile ikrar verebilmesi bunun gibidir. Bununla beraber her iki takdirde de sevginin kendisi bir akıl işi değil, doğrudan doğruya Allah Teâlâ'nın verdiği bir histir. Allah'ın sevdirmedeği şeyler düşünmekle sevilmez, ancak Allah'ın sevdirdiği şeyler bilinmek düşünölmek sayesinde akıl ile tecrübe ile sevgi şuuruna erebilir.²³⁴

Kâmil bir imanın esasında sevginin yer aldığı, sevgide de Allah'ın bir vergisi bulunduğunu ifade eden Yazır. Sevginin bu yönünü ortaya koyan şu ayeti zikreder: *"Allah size imanı sevdirdi, yani o sayede Resulullah'a iman ettiniz. Ve onu, o imanı kalbinizde güzelleştirdi, gereğince amel edip peygambere itaat ettiniz. Ve küfrü, fıskı ve isyanı size çirkin, iğrenç kıldı. Onun için onlardan sakınınız"*.²³⁵

Yazır, *"Allah size imanı sevdirdi, sevgili kıldı, dolayısıyla iman ettiniz."* ayetini tefsir ederken iman etmek için yalnızca bilgili olmak yeterli olmadığını hatırlatır. Bir iradenin fiil ve eylem olabilmesi için sevmenin de gerekli olduğunu belirtir.²³⁶ Düşünürümüz imanın gerçekleşmesi için büyük bir öneme sahip olan sevgi ve muhabbetin dinin de başı olduğunu söyler. Bu düşüncesini ispatlamak için bir ayet ve bir hadis örnek verir. Bunlar: *"De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız, bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin."*²³⁷ "Kişi dostunun, yani sevdiği dostunun dini üzeredir, onun için her biriniz iyi bakın, kiminle dostluk ediyor?"

Sevgi hissini insanda nasıl meydana geldiği konusunda değerlendirmede bulunan Yazır, sevgi ve ülfet hissini verenin Allah olduğu söyler. Aynı zamanda düşmanlık ve nefret hissini verenin, dostu dost, düşmanı düşman yapanın da Allah olduğunu belirtir. Allah ve peygamber sevgisi ile dolu insanlar olduğu gibi, her peygambere düşman olan insan ve cin şeytanlarının da var olduğunu ifade eder.²³⁸ Yazır bunun en güzel örneğinin Medineli Müslömanların birbirlerine karşı hissettikleri sevgi olduğunu söyler. Allah'ın imanda tevhidi kazanmaları sebebiyle onlara öyle bir sevgi verdi ki, hak ve hakikat açısından içleri ve dışları bir tek şahıs gibi kaynaşmış bir hâl aldı. Sağlam bir kale gibi bir sosyal bünyeye sahip oldular.

²³⁴ Yazır, *Hak Dini*, C. IV, s. 198

²³⁵ Hücürat, 49/7

²³⁶ Yazır, *a.g.e.*, C. IV, s. 198

²³⁷ Âli-i İmran, 3/31

²³⁸ Yazır, *a.g.e.*, C. III, s. 498

Bunlar İslâm'a girip Resulullah'a biatten önce aralarında öfke, kin, haset ve düşmanlık duyguları içinde yüzüyorlardı. Birbirlerini öldürüp, mallarını yağma eden ve sürekli kan davalarıyla bir türlü bir araya gelemeyen, anlaşılamayan ve uzlaşılamayan çeşitli kavim ve kabilelerden insanlardı. Özellikle Ensar'ın iki ayrı kolu olan Evs ve Hazreç kabileleri arasında pek çok düşmanlık konusu cereyan etmiş ve öyle olaylar olmuştu ki, tarafların büyüklerini kırmış geçirmiş, boyunlarını iğne ipliğe çevirmişti. Ne zaman ki, Allah Teâlâ onlara bütün o eski düşmanlıkları unutturdu, o kin ve öfkeyi gönüllerinden sildi ve yerine bir kardeşlik sevgisi ve karşılıklı dostluk duygusu koydu işte o zaman tam anlamıyla dost ve kardeş oldular. Allah ve Resulullah sevgisiyle birbirlerine kenetlendiler ve hepsi tek yürek, tek bilek haline gelip huzura erdiler ve nihayet Ensar oldular ve Muhacirin ile kardeş oldular. Allah Resulü'nün arkasında hakkın tek vücut halindeki desteği oldular. Kendilerinde "*Attığın zaman sen atmadın Allah attı.*"²³⁹ sırrı zâhir oldu. Şüphesiz O, bir güçlüdür ki, kudretine sınır bulunmaz, iradesine karşı durulmaz. Öyle bir hâkimdir ki, dilediğini nasıl yerine getireceğini bütün incelikleriyle bilir ve hükmünde isabetsizlik olmaz.²⁴⁰

Müellifimize göre herhangi bir şeyin güzelliği ve değeri; onun olması gerektiği gibi olmasıdır. Peki, Vâcibu'l-vücud'da gerek olduğu üzere olanın cemâli nasıldır? Cemâl, selamet, hayır, müdrik hep mahub ve ma'şuktur. Bunun hepsinin kaynağı da ya hissî, ya hayalî, ya vehmî, ya zannî veya aklî algılamadır. İdrak derinlik ve tahkik bakımından ne derece şiddetli, idrak olunan da zat olarak ne derece mükemmel ve şerefli ise onu idrak edenin sevgisi ve hazzı da o derece fazla olur. Kemal, cemal ve güzelliğin gayesinde olan zatını, kemal, cemal ve behâ'nın gayesi ile hem akıl, hem makul, yani bilen ve hem bilinen olarak hakikatte vâhid olan ve tam ilim ile bilinen Vâcibu'l-Vücûd'un zatı, kendisine en büyük âşık ve en büyük maşuktur ve en büyük haz ve lezzet O'nundur. Çünkü lezzet mülayimi mülayim olması bakımından idraktır. Hissî lezzet, mülayimi duyularla algılamak, hissetmektir, aklî lezzet ise mülayimi akıl yoluyla düşünmektir. Bundan dolayı her şeyden önce Allah Teâlâ da en yüksek düzeyde idrak olunabileni en yüksek düzeyde idrak

²³⁹ Enfal, 8/17

²⁴⁰ Yazır, *a.g.e.*, C. IV, s. 249

etmekle en yüksek düzeyde bir idrak edendir ve en yüksek düzeydeki haz ve lezzet de O'nundur. Bu öyle bir şeydir ki, kendisine hiçbir şey kıyas edilemez.²⁴¹

Hız. İbrahim'in kavmini Allah'a iman etmeye davetinde kullandığı bir misalde yıldızın batmasından hareket ederek onun, tanrısı olamayacağını; yıldızın iman edilemeyeceğini açıklamak için “*ben batanları sevmem*” ifadesini kullanmış olması da kul ile mâbut arasındaki iman bağının sevgi temelli olduğunu, Elmalılı'nın ifadesiyle “rubûbiyet ve ubûdiyette muhabbet ve sevginin üssü'l-esas olduğunu”²⁴² gösteren güzel bir örnektir. “Sevilen şey mâbuttur.” tersinden bir ifadeyle sevilmeyle iman da edilmez.²⁴³

En derin sevgi, en yüksek hürmet ile ibadete lâıyk olmayı ifade eden ilâhlık, en mükemmel sıfatlarla muttasıf olduğundan onu seven, hürmet eden ve ibadet edenler de o nispette sevimlidirler. Herkes gerek bilsin gerek bilmesin bütün âlem onun ilâhlığı altındadır. O'ndan başka ilâh yoktur. Tam bir sevgiyle sevilip, gönül verilecek ve ibadet edilecek, emrine boyun eğilecek ondan başka ilâh yoktur. İbadet edilecek varlık ancak odur. Akılların kavrayabildiği ve kavrayamadığı bütün emellere arzulara hâkim olan ancak O'dur. Başkasından ummak boşunadır. Rablik de onun, ilâhlık da O'nundur.²⁴⁴

Fakat Allah sevgisiyle emirlerin, vazifelerin yerine getirilmesi ise Allah korkusuyla yasaklanan şeylerden, fenalıklardan sakınılması durumunu göstermesi itibarıyla farklılık arz etmektedir. Yani Allah'tan korkun da kötülük yapmayın ve korunmazlık etmeyin. Çünkü Allah, her ne yaparsanız haberdardır, yarın ona göre ceza veya mükâfat verecektir.²⁴⁵ Allah'a yakınlık ve hatta vekillik için Allah ve Allah'ın iradesi yolunda sevgi ile iyilik sevgisiyle, doğrulukla, adalet ve merhametle, iman içinde çalışınız da iradeleriniz, kazanılmış amelleriniz o sonsuz mükâfata, o en büyük hoşnutluğa sebep olsun diyerek görüşlerini beyan eder Elmalılı.²⁴⁶

²⁴¹ Yazır, *Hak Dini*, C. X, s. 73

²⁴² Yazır, *a.g.e.*, C. III, s. 473

²⁴³ Hülya Alper, *a.g.e.*, s. 115

²⁴⁴ Yazır, *a.g.e.*, C. VIII, s. 400

²⁴⁵ Yazır, *a.g.e.*, C. VII, s. 520

²⁴⁶ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 89

Şu halde eğri ve çıkmaz yolları bırakıp da tevhit ve ihlâs ile doğrudan doğruya bir Allah'a kulluk etmek yalnız bir hak ve vazife değildir. Aynı zamanda Allah'tan başkasına karşı mağlup olması ihtimali olmayan bir dayanma noktasından sonsuz bir kuvvet ve yaratılmışı yaratana yaklaştıran çok yüksek bir şeref ve hürriyet, ebedî bir saadet feyzi kazanmaktır. "*Sadece Allah taraftarları kurtuluşa ermişlerdir.*"²⁴⁷ "*Muhakkak ki, Allah tarafları üstün geleceklerdir.*"²⁴⁸ neticesine ermektir. "*Ancak sana ibadet eder ve ancak senden yardım bekleriz.*"²⁴⁹ anlaşması, doğru yoldur. Ve bundan dolayı hiçbir şeye değil, ancak Allah'a dayanarak yalnız Allah'a ibadet ve kulluk etmeli, bütün ümit ve sevginizi ve bütün korku ve haşyetinizi ona bağlayarak ve her işinizi O'na ısmarlayarak, bütün istek ve seçimlerinizi O'nun emirleri ve irşatlarına bağlayarak hareket etmelidir. O'na samimi ibadetle dünya ve ahirete ait ihtiyaçlarınızın yerine getirilmesine çalışmalıdır. O'nun yaratması ve emri, yardım ve izni olmadan ne insanlar, ne cinler hiçbirini bir iş göremez.²⁵⁰

Allah'a karşı sevginin nasıl olması gerektiğini izah eden düşünürümüze göre saygısız bir ilişki; severken sevilme arzusundan ve sevilmemek korkusundan etkilenmeyen, kaybolmasından korkulmayan ve endişe duyulmayan, laubali ve ciddiyetsiz bir ilişki; sevgi değil, bir eğlencedir. Sevdiğinin rızasını gözetmeyen ve onu her fenalığa razı olur sanarak, hiçbir hareketten nefret ve iğrenmesini hesaba katmayan ve bütün bu tarz düşüncelerinden dolayı, ona karşı hiçbir edepsizlikten korkup çekinmeyen bir kimsenin seviyorum iddiasında bulunması, bir oyun ve eğlenceden başka ne olur? En yüksek, en hassas sevgi, en küçük bir karşı gelmeye meydan vermemek için titreyen ve bu titreyişten en yüksek bir edep ve terbiye ilhamı alan kalbin sevgisidir. Ayrıca izzet-i nefsi olmayan sevgilinin ne seveninde, ne de sevgisinde bir değer ve anlam yoktur. İzzet ve şerefın ilk hükmü ise heybet, vakar, saygı ve korku telkin etmesidir. Sevginin gereğini yerine getirmeye lâyık, muhabbeti küstahlığa çevirmeye engel olacak böyle bir ihtişam ve korkudan yoksun olan muhabbet iddiaları, yalandan ve tahakküm etme duygusundan başka bir şey değildir. Hiçbir sevgi tasavvur edilemez ki, onda en derin elemelerin ve lezzetlerin çatışmasından çıkan ateşli bir heyecan bulunmasın. Gerçek aşığın kalbi en büyük

²⁴⁷ Mücâdele, 58/22

²⁴⁸ Mâide, 5/56

²⁴⁹ Fâtîha, 1/5

²⁵⁰ Yazır, *a.g.e.*, C. III, s. 489

savaş meydanlarından daha fazla heyecanlı, en büyük zevk meclislerinden daha neşelidir. Hicran (ayrılık) ile visâlin (kavuşma) çarpışmadığı hiçbir sevgi anı düşünülemez. Elektrikte müspet (artı) ve menfi (eksi) iki zıt akım birleşmedikçe faydalı bir akım meydana gelmediği gibi, kalpte de elem ile haz, korku ile muhabbet kaynaşmadıkça sevgi akımı meydana gelmez. Gözyaşıyla temizlenmedikçe hikmet nuru hâsıl olmaz.²⁵¹

Elmalılı'ya göre bundan dolayı Allah sevgisi, hem bilgiyi, hem ameli güzel bir sonuca ulaştıran hikmetin bir kanadı olduğu gibi, Allah korkusu da ilim ve ameli her türlü kötülükten ve bozukluktan koruyan hikmetin başıdır. Ayrıca aşkta sevgi ve muhabbet yükseldikçe korku ve endişe de yükselir. Yükselmenin zevk ve heyecanı, düşmenin korkusuyla orantılıdır. Huzurun şartı, gıyabın şartından ayrı olduğu gibi, yakın olmanın şartları ile uzak olmanın şartları da başka başkadır. Bunun içindir ki Allah sevgisine mazhar olan ve yalnızca sevmiş değil, ayrıca sevilmiş olduklarını da bilen büyükler, "*Onlar için hiçbir korku yoktur, mahzun da olmayacaklar.*"²⁵² müjdesini aldıkları halde, "*İyiler için hasenat sayılan birtakım hâl ve hareketler vardır ki, bunların en yakınlarından sudûr etmesi kabahat sayılır.*" endişesinden dolayı onlar, her an hasenatlarının kabahat sayılması tehlikesini bildiklerinden, söz konusu yakınlığın gereği olan en yüksek korku derecesinde bulunurlar. Öyle işler vardır ki, küçüklerden sudûr etmesi onlara derece kazandırırken, büyüklerden sudûr etmesi - Allah korusun- büyük bir cinâyet sayılır. İşte Cenab-ı Allah hikmeti açıkladıktan sonra, bu korku mertebelerine işaret etmek üzere önce, "*Bunu üstün akıllılardan başkası anlamaz.*" sonra, "*Muhakkak ki, Allah onu bilir.*" daha sonra da "*Zalimlere hiçbir yardımcı bulunmayacak.*" diye işaret ve delâletten sarahate doğru üç dereceli birer ihtar ve uyarıda bulunmuştur.²⁵³

Hayatta olanlar da "*Kişi sevdiğiyle beraberdir...*" hadisi üzere sevdikleriyle haşrolunacaklarından, iyileri sevenler iyilerle, kötülerini sevenler de kötülerle haşrolunacaklardır diyen Elmalılı, sevginin kıymeti de "*İnananlar en çok Allah'ı severler.*"²⁵⁴ âyeti gereğince Allah için olması ve "*De ki: 'Eğer Allah'ı seviyorsanız*

²⁵¹ Yazır, *Hak Dini*, C. II, s. 219

²⁵² Yûnus, 10/62

²⁵³ Yazır, *a.g.e.*, C. II, s. 220

²⁵⁴ Bakara, 2/165

bana uyun ki Allah da sizi sevsin." ²⁵⁵ emri gereğince Allah için itaatte bulunmak dolayısıyladır. Yoksa ölenler Allah katında ne kadar iyi olurlarsa olsunlar. *"Onlar bir ümmetti, gelip geçti: Onların kazandıkları kendilerinin, sizin kazandıklarınız sizindir. Siz, onların yaptıklarından sorulmazsınız."* ²⁵⁶âyeti hükmünce, geçmişlerdir. Onların kazancı kendilerine, sizin kazancınız sizedir, siz onların amellerinden sorumlu olacak değilsiniz. ²⁵⁷

Müellifimiz inanmayan insanların sevgilerini anlatırken Allah'a inanmayan kâfirler ve ortak koşan müşrikler bir mabudun veya bir putun karşılığında diğer mabutları ve putları da doğrudan doğruya sevdikleri ve bütün sevgilerini Allah sevgisiyle, Allah rızasıyla ölçmedikleri için sevgilerinin dağınık olduğunu ve parçalandığını ifade etmiştir. Netice olarak şüphe yok ki dağınık ve değişen sevgiler, toplu ve sabit sevgiye göre bir hiç demektir. ²⁵⁸

Bozgunculukları ve dünya debdebesine tutkunluklarından dolayı kâfirler yapar; çünkü dünya hayatı, kâfirler için çok süslenmiş, gözlerine güzel gösterilmiş ve kalpleri, bu alçak hayatın sevgisiyle dolmuştur. İşte ahireti ve dünyanın sonunu düşünmeyip, sadece dünya hayatına meylederek sevgi beslemek; öteden beri insan cinsinin asıl yaratılıştaki birliğini bozan, barış ve sükûneti ihlal eden, gelip geçici bir sebep ve bir hatanın başıdır. ²⁵⁹

Sevginin değişik sebeplerden kaynaklandığını belirten Yazır, sevginin her zaman güzel niyetlerle yapılmadığını söylemektedir. Şehvetle ilgisi çok olan, bütünüyle şehvet kesilmiş gibi bulunan şeylere karşı duyulan muhabbet yahut sırf şehvet için sevilen, onlar arasından sayılan şeyler insanlara çok süslü, çok ziynetli gösterildi, bunları pek hoş gördüler, sevicecek şeyler yalnızca bunlar zannettiler. Bir taraftan bunların meşru birer nimet olması özelliği, bir de hayalî ve gayri meşru bir şeye sebep olması özelliği vardır. Şehvet nefsin arzu ettiği şeye atılışdır ki gönül çekmek, canı istemek diye söylenir. İşte böyle şehvât muhabbetini pek güzel bir şey zannetmeleridir ki, kendilerini her fenalığa sürükler. Bu iştah çekici şeylere böylesine muhabbet ise görüldüğü kadar güzel bir şey değildir. Bunların amaç ve

²⁵⁵ Al-i İmran, 3/31

²⁵⁶ Bakara, 2/134

²⁵⁷ Yazır, *a.g.e.*, C. IX, s. 408

²⁵⁸ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 478

²⁵⁹ Yazır, *a.g.e.*, C.II, s. 69

gaye edinilmeye değer yanları yoktur. Nihayet bunlar bayağı bir hayatın unsurlarıdır.²⁶⁰

İnsan bırakır hepsini hîn-i seferinde dönüp dolaşıp varılacak ve hayatın gayesi edinilecek şey bunlar değildir. Allah'ın yanındakidir ki, bu dünya hayatından geçilip Allah'a varıldığı zaman ona erilir. Bundan dolayı o şehavat, o iştah çekici şeyler, dünya hayatını sürdürmek ve geçip Allah'a gitmek için faydalanılmak üzere verilmiştir. Yani bunlar birer araç olmak bakımından Allah tarafından ihsan edilmiş birer nimet iseler de bu bayağı hayata ve onun eşyaları olan şehevata muhabbet etmek ve bu yüzden Allah yanındaki güzel mevkii feda etmek ne kadar büyük budalalıktır, ne kadar alçaklıktır.²⁶¹

Bazen cahillik ve bazen terbiye ve alışkanlıktaki özellik dolayısı ile bazı vicdanlar yükselemez de belirli ve sınırlı bir ümidin baskısı altında veya bir korku tarafından yenilgiye uğramış olarak kalırlar. Ve ona belirli bir zaman içinde bütün varlığıyla öyle bağlanır ve öyle güçsüz olur ki, o lezzeti feda etmeye veya o acıya göğüs germeye kendisince imkân yok gibi düşünür. Artık o, bu ümidin sebebini öyle sevmiş veya o korkunun sebebinden öyle yılmıştır ki, bunlar ona bütün sevgilerin gayesi veya bütün korkuların sonu gibi görünür. Sanki birisi varlığın ta kendisini, diğeri yokluğun ta kendisini temsil eyleyler. Ve o zavallı vicdanın böyle sınırlı ve sonlu yaratılmış bir sebebe böyle bütünüyle bağlanıvermesi onun huzurunda öyle alçalmalara, öyle tapınmalara sürükler ki, bütün şuur o küçülmeye boğulur ve o andan ilerisini görebilecek akıldan iz kalmaz. İnsanlara gerçek mabudu ve gerçek kulluk ilgisini unutturarak, işte bütün belaları meydana çıkaran şirkin esas kaynağı budur. Allah'a şirk koşanların canlı, cansız, türlü türlü putları, yalan ve haksız mabutları hep bu duygu ile ortaya çıkmıştır ve insan hayatında hala böyle vicdanlar, zannedildiğinden daha çoktur. Hatta kendilerini, mabud ve ibadet düşüncesi ile hiç ilgili değillermiş gibi sananlar bile her an böyle mabud değiştirir dururlar. Ve bütün hayatlarını mutlak şüphe içinde geçirirler ve kendileri öldükten sonra geride kalacakları, bir an bile düşünmezler. Fakat şurası bir gerçek olup kesin olarak bilinmesi gerekir ki, bütün varlığını geçici şeylere bağlayan her gönül, zarara ve tehlikeye adaydır. Çünkü o geçici cazibe bir gün olup kopacaktır. Hangi geçici varlık

²⁶⁰ Yazır, *a.g.e.*, C.II, s. 320

²⁶¹ Yazır, *a.g.e.*, C.II, s. 322

vardır ki, sana senden önce yıkılıp gitmeyeceğini ve senin bütün emellerini sana bağışlayacağını sözünü ve güvencesini verebilir? Ayağının altındaki yer, başının üstündeki güneş bile sana bu güvenceyi veremez. O güvenceyi Hayy ve Kayyûm olan yaratıcı Allah Teâlâ'dan başka verebilecek hiçbir şey yoktur. Ve gerçekten ibadet onun hakkıdır ve ancak ona ibadet edenlerdir ki, diğer ümitlere, korkulara kendini tamamen kaptırmaz ve vazifesi yolunda şaşırmaz ve onlardan herkes faydalanır.²⁶² Ehl-i kitabın inançlarındaki yanlışlara da değinen Yazır. Şunları söyler;

Gerçek imanın hedefi haktır ve hak nerede bulunsa, her nereye inse yine hak iken, üstelik kendi yanlarındaki kitabın hak ve gerçek oluşu, ancak vahyin tasdiğiyle açıklık kazanacak iken, bunlar kendi yanlarındakinden başka hiçbir şeye, hak da olsa, imana yanaşmazlar. Âlemde hak sevgisi bulunmayanların hepsi böyledir. Onlar için iman sözü bir nefsanîyet işidir. İnanacakları şeyde mutlaka kendilerini görmek isterler. Mesela kendilerinden olmayan âlime, âlim demezler, kendilerinden olmayan peygambere peygamber demezler. Deseler bile "*Bizim peygamberimiz değil ki, ondan bize ne?*" derler. Sırf bu yüzden ahir zaman peygamberine ve ona indirilen kitaba, "*Bizim halkımızdan değildir, bizim lisanımızdan değildir, o Arab'ın peygamberidir, Arab'ın kitabıdır*" diye düşmanlık ederler. Beşeriyeti tefrikaya düşüren, insanlığı şirke ve kavgaya sürükleyen, hak ve hakikate karşı kaba kuvvet kullanmaya, üstünlük yarışına, safsatalara iten, türlü türlü mel'ânetler ve şeytanca planlar kullanarak saldıran ve saldırtan işte hep bu nefsanîyet, kibir ve bencilliktir.²⁶³

Bunlar nihayet izafî bir iman iddia ederler. "*Biz ancak bize indirilen kendi kitabımıza iman ederiz.*" derler, ondan başkasını inkâr ederler. Fakat Cenab-ı Allah gösteriyor ki, bunların bu izafî iman davaları da yalandır. Çünkü bunlar, kendi yanlarında bulunan, kendi imanlarını esas kabul ettikleri kesin bir gerçeği tasdik eden, doğrulayıp onaylayan bir hakikati dahi, doğrudan doğruya "*Bize nazil olmadı.*" diyerek red ve inkâr ederler.²⁶⁴ Tevrat'ı tasdik eden, onu onaylayıp destekleyen bu ilâhî emirleri red ve inkâra kalkıştılar, "*kalblerimiz kabuk bağlamış*" dediler de bütün bunlarla beraber, "*biz, bize indirilene inanırız*" diye bir de izafî ve bağımlı bir iman davası güdüyorlar..²⁶⁵

Elmalılı bazı sorular sorarak konuyu izah etmeye çalışır: Artık bu safsatacılarda isterse izafî olsun bir iman tasavvur olunabilir mi? Bundan başka iddia ettiğiniz gibi, gerçekten kendinize indirilene inanıyorsanız, daha evvel Allah'ın

²⁶² Yazır, *Hak Dini*, C. I, s. 105

²⁶³ Yazır, *a.g.e.*, C.I, s. 349

²⁶⁴ Yazır, *a.g.e.*, C.II, s. 349

²⁶⁵ Yazır, *a.g.e.*, C.I, s. 350

peygamberlerini öldürür müydünüz? İmanınızda samimi iseniz onları niçin öldürdünüz? Peygamber öldürmek yeterince küfür ve inkâr değil midir? İnanduğunuz Tevrat bunu yasak kılmamış mıydı? Özellikle Zekeriya, Yahya ve diğerleri gibi öldürdüğünüz peygamberler hep sizin peygamberleriniz değil miydi? ²⁶⁶

Buna karşı içlerinden işittik ve isyan ettik, dediler. Kâfirlikleri sebebiyle buzağı sevdası iliklerine kadar işlemişti, kalpleri onun sevgisi ile dopdoluydu. Demek ki, o zaman bile kendilerine indirilen vahye iman etmiş değillerdi. Dolayısıyla onlar şöyle bir suale muhatap olurlar: Eğer siz mümin iseniz imanınız size ne çirkin emirler veriyor ki; işittik, isyan ettik dersiniz, peygamberleri öldürür, kitabınızı inkâr edersiniz ve o buzağı sevgisini bir türlü kalbinizden çıkarıp atmazsınız. Böyle bir iman olsa olsa Şeytan'a iman olur. Bütün bu halleriyle bunlar ahiret nimetlerini de kimseye vermek istemezler. Lakin bunların Allah'a, kitaplarına, peygamberlerine iman sözleri asılsız olduğu gibi, ahirete imanları da asılsızdır. ²⁶⁷

Bunların, diğer bir hayata ümitleri veya zerre kadar imanları olsaydı, bu dünya hayatına böyle herkesten, hatta müşriklerden bile daha fazla hırsla sarılabilirler miydi diyen Elmalılı. Müşriklerden bile daha hırslılar, her biri arzu eder ki, bin sene ömür sürsün. Demek ki bunlar imandan uzaktırlar, fâsıkların çoğunluğu bunlarda daha fazladır. Çünkü bunların dünyaya hırsı hepsinden çoktur. "*Onları, insanların hayata en düşkününü, puta tapanlardan daha tutkunu bulacaksınız*"²⁶⁸ *Çünkü bunların kalpleri kasvetlidir.*²⁶⁹ "*Biz onların kalplerini katılaştırdık.*"²⁷⁰

Yazır, Ehl-i Kitab'ın müminlere karşı hissettiklerinin iman edebilmelerinde etkili olduğunu belirtmektedir. Cins cinse mukayese edildiği zaman Yahudilerin düşmanlıkta şiddeti çok, Hıristiyanların da müminleri sevebilme kabiliyeti fazladır. Yani onların sevme ihtimalleri büsbütün yok değildir. Fakat bu sevmede daha çok keşişler düşünülebilir. Bunlarda iman kabiliyeti, iman ehli sevgisi diğerlerinden fazla bulunur. Bunların daha yakın bulunması şu sebeptir ki, bunlardan kıssîsler, yani ilim ve ibadetle meşgul olan keşişler ve rahipler, yani ahiret korkusuyla

²⁶⁶ Yazır, *a.g.e.*, C.I, s. 350

²⁶⁷ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 351

²⁶⁸ Bakara, 2/96

²⁶⁹ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 352

²⁷⁰ Mâide, 5/13

manastırlarda nefislerini ezen, ibadetle meşgul olan dünyayı terk etmişler vardır. Bir de bunlar kibirli değildirler. Mütevazı, alçak gönüllü ve cana yakındırlar. Bu iki sebeple müminleri sevebilmeleri daha çok düşünülebilir. Ve buna göre kulaklarına söz girme ve anladıkları zaman hakkı kabul etme ihtimalleri fazladır.

Elmalılı burada önemli bir hatırlatmada bulunur. Her çeşit kötü ahlâkın başı olan dünya hırsı ve şehvetlere uyma taşkınlığı ile bunun tamamen zıddı olan ruhbanıyet karşılaştırıldığı zaman, herhalde dünya ihtiyaçlarına karşı ruhbanlık mücadelesinin bir fazilet olduğu da inkâr edilemez. Çünkü dünya sevgisi bütün hataların başıdır.²⁷¹

Müellifimize göre, ilim ve âlimleri sevmek, ahiret düşüncesi, akibet endişesi, aynı şekilde alçak gönüllülük, isterse kâfir olsun, hadd-i zatında beğenilen, en faydalı, en güzel yakınlaşma sebepleri cümlesindedir. Ve bu sebeptir ki Hıristiyanlar, Müslümanlara sevgi açısından daha yakın bir vaziyettedir. Bundan dolayı bu ahlâkî durumlar mevcut oldukça Hıristiyanlarda iman etme kabiliyeti daha fazladır. Ve bunlardan ciddi olarak imana gelenler Yahudilerden daha çok olmuştur. Bu şekilde bunlar kibirsiz ve müminlere sevgi bakımından diğerlerinden daha yakın bulunduğu gibi, içlerinde bizzat iman eden ve edecek olan ince kalbli, Hakk'ı bilen müminlerin de bulunduğunu ortaya koyuyor.²⁷²

Bu kesişler Kur'ân'ı dinledikleri zaman da Hakk'a karşı kibirleri olmadığı ve kalplerinde incelik ve ihlâs, o şevk ve bekleyiş mevcut olduğu için Hakk'ı tanırlar, tesirinin feyzini duyarlar. Gözlerine yaşlar dolar, o Hakk'ın Resulünün gönderilmiş, gelmiş olduğunu anlarlar. Gıyâbî (gaybe ait) olan imanları şühûda (görünüre) çevrilir. Başlangıçta "iman ederiz gelecektir" derken, bu defa "geldi iman ettik" derler. Şühûd ve şehadet ehli olan Muhammed ümmeti defterine yazılmalarını niyaz ederler.²⁷³

²⁷¹ Yazır, *Hak Dini*, C. III, s. 325

²⁷² Yazır, *a.g.e.*, C. III, s. 327

²⁷³ Yazır, *a.g.e.*, C. III, s. 327

1.4.4. Hidayet

Hidayet sözlükte doğru yolu bulma, açıklama anlamına gelmektedir. Dalaletin karşıtıdır.²⁷⁴ Dalalet ise hidayet ve irşadın zıttı olup yoldan sapma anlamını taşır.²⁷⁵ Hidayet istenilene ulaşma kılavuzu, yolu olurken, dalalet matluba ulaşmayı kaybetme, istenilene ulaşmayan yoldur.²⁷⁶ En genel anlamıyla hidayet yol göstermek, rehberlik ve irşat etmek gibi anlamlara gelir ki bunun zıttı olan dalalet de yolu şaşırma, yoldan çıkmak gibi anlamlara geldiği görülmektedir.²⁷⁷

Terim olarak iki anlamı vardır:

1- Hz. Peygamberin çağrısıdır. O, Allah'tan aldığı mesajları insanlara ulaştırıp onları doğru yola davet eden kimsedir ve doğru ile yanlışları açıklayıp insanlara öğretmiştir.

2- İnsanda iman ve hidayetin yaratılması anlamındadır. Buna da “*Allah dilediğini doğru yola sevk eder.*”²⁷⁸ mealindeki ayet işaret eder.²⁷⁹

Hidayet ve dalalet Allah'a izafe edildiği gibi Allah dışındaki başka kimselere de izafe edilmiştir. O halde bir fiil Allah'a ve başkasına bir tek yönden izafe edilemez. Fiilin Allah'a izafesi yaratma, insana izafesi ise seçme yönündendir.²⁸⁰ Bunun karıştırılması durumunda birçok problem çıkması kaçınılmaz olacaktır. Allah insanları bir işe zorlayan ve insan da bir iş için zorlanan durumuna gelecektir ki bu düşünce tamamen yanlıştır. Çünkü bu imtihan sırrına terstir.²⁸¹

Elmalılı Hamdi Yazır imanın gerçekleşmesinde bilgi, irade ve sevginin yanında hidayetin de etkili olduğunu ifade etmektedir. Hidayet, Allah'ın insanları doğruya, iyiye ve güzele sevk etmesidir. Hidayette insanın payı ne kadar Allah'ın (c.c) payı ne kadar sorusu geçmişten günümüze tartışıla gelmiştir. Ehl-i Sünnet mezhebine göre Allah'ın hidayet etmesi kulun nefsinde hidayetleşmeyi (ihtidayı, doğru yolu girmeyi) yaratması demektir. İdlâl de yani saptırmak onda sapıklığı meydana getirmesi manasına gelir.²⁸² Ehl-i Sünnet âlimlerine göre iman, Allah'ın

²⁷⁴ İbn-i Manzur, *Lisanü'l-Arab*, C.XX, s. 228-229

²⁷⁵ İbn-i Manzur, *a.g.e.*, C. XIII, s. 414-415

²⁷⁶ Cürcanî, *Ta'rifat*, s. 121-129

²⁷⁷ Osman Karadeniz, “*Kader Konusunda Bazı Yanlış Anlamalar*”, İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. VII, D.E.Ü. yay., İzmir, 1992, s. 227

²⁷⁸ Fatır, 35/8

²⁷⁹ Şeraffeddin Gölcük, *Bakıllanî ve İnsanın Fiilleri*, Türk Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1997, s. 322

²⁸⁰ es-Sabunî, *Maturidiyye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1995, s.158

²⁸¹ Karadeniz, *a.g.e.*, s. 226

²⁸² es-Sabunî, *a.g.e.*, s. 157

hidayetiyle kulun fiilidir. Bildirmek Allah'tan bilmek kuldand, hidayet Allah'tan hidayet istemek kuldandır.²⁸³

Mutezile mezhebine göre ise hidayet, Allah'ın doğru yolu beyan etmesi ve göstermesidir. Dalalet ise insanın sapık olarak isimlenmesi veya kulun dalâleti yaratması halinde sapıklık hükmüyle hüküm giymesidir.²⁸⁴ Mutezilenin büyük çoğunluğu bu fikirdedir. Bir kısmı da şöyle bir anlayışa meyletmiştir:

Allah'ın herhangi bir yönden kâfirlere hidayet ettiğini söyleyemeyiz. Allah onlara sadece beyan edip yol göstermiştir. Çünkü onun beyan ve çağrısı, kabul eden kimse için hidayettir. Nitekim kabul etmeyen bir yana iblisin çağrısı, kabul eden kişi için dalâlettir.²⁸⁵

Allah kâfirlere hidayet etseydi, onlar hidayeti bulurlardı. Allah onları hidayete güçlü kılmakla hidayet edebilir. Bu da hidayete kudret diye adlandırılır. Müminlere Allah'ın hidayeti ise onları hidayete ermişler diye isimlendirmesi ve bununla onlar için hüküm vermesidir.²⁸⁶

Mutezile mezhebe göre iman sadece kulun fiiliyle gerçekleşir, kulun Allah'ın yardımı ve kuvvetine muhtaç olmadan fiilden önce bir şeyi yapmaya gücü yeter ve onu istediği gibi kullanabilir. Allah bu düşünce ekolüne göre hayır ve şerri yaratmaz. Hayır ve şerrin hepsi kuldandır. Çünkü Cenab-ı Allah şerri takdir etmez, şerri yaratmaz ve şerri istemez. Eğer Allah şerri takdir etse sonra da onlara onunla azap etse bu, onlara zulüm ve haksızlık olur. Allah ise zulüm ve haksızlıktan münezzehtir. Bundan dolayı kendilerini Ehl-i Adl ve Tevhid saymışlardır.²⁸⁷

Cebriye mezhebine göre ise iman sadece Allah'ın fiiliyle gerçekleşir. Kulun hiçbir dahli yoktur görüşündedirler. Bu mezhebe göre Allah mümini, mümin, kâfiri kâfir ve iblisi de daima kâfir olarak yaratmıştır.²⁸⁸

Müellifimize göre hidayet ise istenilen hedefe ulaştırılacak şeye lütuf ve nezaketle kılavuzluk etmek, yolu sadece gösterivermek veya yola götürüvermek ve hatta sonuna kadar götürüvermek şekillerinden biriyle gerçekleşebilir. Hidayet her istenilen şeye mutlaka rehberlik etmek değil, irşat gibi maksadında iyilik, yapılış şeklinde de iyilik ve incelik bulunan bir rehberliktir. Hidayet yalnız, iyiliği istemeye aittir. Yani bu iki yola hidayet, "şuna yürü, şuna yürüme" gibi biri olumlu biri

²⁸³ en-Neseî, *Bahru'l- Kelam*, trc. İsmail Hakkı Uca, Konya, 1978, s. 9

²⁸⁴ el-Eşarî, *el-İbane*, Daru'l-Kitab, Kahire, 1375, s. 65

²⁸⁵ el-Eşarî, *Makalâtü'l-İslamiyyin*, C. I, s. 324

²⁸⁶ El-Eşarî, *a.g.e.*, C. I, s. 325

²⁸⁷ en-Neseî, *a.g.e.*, s. 11

²⁸⁸ en-Neseî, *a.g.e.*, s. 10

olumsuz karşı iki yol göstermek demek olur. Hidayette hayırlı yol olumlu, hayırsız yol olumsuzdur.²⁸⁹ Mesela hırsıza yol göstermeye, rehberlik etmeye hidayet denilmez. "*Onları cehennem yoluna götürün.*"²⁹⁰ âyetinde olduğu gibi kötü şeyde kullanılması, alay etmek ve taşlama gibi bir nükteden dolayı mecaz olarak kullanılmaktadır.²⁹¹

Hamdi Yazır, hidayet, ikinci nesnesine bazen (ilâ) ile bazen de bizzat kendisi geçişli yapılabileceğini belirtir. Bunu geçişlilik edatının düşürülmesi ile hazf ve isâl (cer edatını düşürme ve fiili nesneye ulaştırma) diye ifade edilen geçişlilik şekli cinsinden sayanlar da vardır ki bu durumda aslı veya demek olur. Bunun geçişsizi ve dönüşlü fiili ihtida (hidayete ermek)dır. "Hüdâ" da hem hidayet ve hem ihtida (hidayete ermek) mânâlarına gelir. Hidayete ermenin zıddı sapıklık, bütün kısımlarında hidayet zıddı da hak dinden iman ve İslâmiyet'ten saptırmaktır. Sapıklıkta bulunanların hidayet istemesi, hidayet aslının meydana gelmesini istemek, hidayette bulunanların hidayet istemesi de sebat (kararlı olmak, sözde durmak) veya mertebenin yükselmesini istemek olur. Hâlbuki diyenlerde hidayet aslı vardır.²⁹²

Demek ki istemek ve dindarlık bizden; din, şeriat ve doğru yolu göstermek Allah'tandır. Ve bu hidayet (doğru yolu göstermek) iki çeşittir. Biri ilmî olan irşat, diğeri fiilî (pratik) olan Cenab-ı Hakk'ın kuluna yardım etmesidir. Yüce Kur'ân, ilmî irşadı istemenin cevabıdır. Fiilî olarak başarılı kılmayı istemenin cevabı da bu irşadı kabul etmekle etraflıca dindarlıkta her an ve her lahza meydana gelecektir. İşte İslâm dini böyle bir Allah kanunudur.

Yazır, Allah Teâlâ'nın hidayetinin, özellikleri itibariyle sayılması ve hesaplanmasının mümkün olmadığı gibi çeşitleri itibariyle de böyle olduğunu söyler. Bununla beraber ilgili cinsleri şöyle sıralar.

1- Manevi ve maddî kuvveti bereketlendirmek ki insanın işlerini düzeltmeye sebep olan dış ve iç duygularını, akıl ve irade gücünü ve hatta tabîî ve hayvanî

²⁸⁹ Yazır, *Hak Dini*, C. IX, s. 227

²⁹⁰ Saffât, 37/23

²⁹¹ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 120

²⁹² Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 121

kuvvetlerini ihsan etmek ve devam ettirmek, iradeler ile maksatlarını uygun düşürmek, başarılı olmasını sağlamak gibi.

2- Hak ile batılı, iyilik ile fenalığı birbirinden ayıran delilleri ortaya koymaktır ki "*Semûd'a gelince; Biz onlara doğru yolu gösterdik. Fakat onlar körlüğü hidayete tercih ettiler.*"²⁹³, "*Biz ona hayır ve şerri, her iki yolu da göstermedik mi?*"²⁹⁴ âyetlerindeki hidayet bu cinstendir.

3- Peygamberler göndermek ve kitaplar indirmek ki "*Onları, emrimizle doğru yolu gösteren önderler yaptık.*"²⁹⁵ ilahî sözünde hidayetten maksat bu olduğu gibi, "*Şüphesiz ki bu Kur'ân, insanları en doğru yola götürür.*"²⁹⁶ âyetinde de böyledir.

4- Vahiy veya ilham veya doğru çıkan rüyalar gibi olağanüstü yollarla kalplere sırları keşfedivermek ve eşyayı gerçekte oldukları gibi gösterivermektir ki buna özel hidayet denilir. Çünkü bilhassa peygamberler ve velilerde meydana gelir. Bunun için genel olarak bunun yolları, olağanüstü yollardır. Bununla beraber herkesin az da olsa bundan payları yok değildir. Şu kadar ki kesin bilgi derecesine yükselemez. Bunlar sübjektif, objektif, tekvinî ve tenzilî olarak da özetlenebilir. Kur'ân'da hidayet kelimesi kullanıldığı zaman, bunlardan hangisinin kastedildiği yerine göre anlaşılır.²⁹⁷

Hamdi Yazır hidayetin Allah'a bakan yönü olduğu gibi insana bakan yönü olduğu kanaatindedir. Allah'a bakan yönünü "*Doğru yolu göstermek bize aittir.*" ayetinin bize gösterdiğini ifade eder. Yani, haberiniz olsun ki her halde hidayet etmek ve yol göstermek Allah'a aittir. Kurtuluşa götüren doğru yolu göstermek, hakkı ve doğruyu açıklamak, peygamber göndermek, kitap indirmek, sizin dışınızda deliller ortaya dikmek, içinizde kalplere iyiyi kötüyü ilham etmek Rab'liğe yakışır bir iştir. Allah'ın hidayeti olmayınca siz kendiliğinizden onu yapamazsınız, ona göre hidayeti kabul ettirip de hak ve hayır yoluna girmek de sizin dilemenize bırakılmış bir durumdur.²⁹⁸

²⁹³ *Fussilet, 41/17*

²⁹⁴ *Beled, 90/10*

²⁹⁵ *Enbiyâ Sûresi, 21/73*

²⁹⁶ *İsrâ, 17/9*

²⁹⁷ Yazır, *Hak Dini*, C. I, s. 122

²⁹⁸ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 261

Düşünürümüz insan eğer üzerine düşen yanını yerine getirirse hidayetini gerçekleştireceğini ifade etmektedir. Bilhassa insana özgü olan içte ve dışta bulunan hidayet türleri, özellikle akıl ve din hidayeti diğerlerinin kat kat üstündedir. Bu noktada Hz. İbrahim karşısında ki Nemrud'un bile eğer yapılan münakaşa sonrası küfürde inat etmese ve kibirlenmeseydi hidayete erebileceğini ifade etmektedir.

Allah kime hidayette bulunur? Bu konuda tefsirinin birçok yerinde değişik ifadeler yer almaktadır. Ayrıca Elmalılı hidayetinin bütün sırlarının Kur'ân'da bulunduğunu belirtir. Kısaca üzerinde duracağımız diğer bir mesele de konumuzla alakalı olması sebebiyle Allah'ın dilemesi meselesidir. Allah'ın dilemesi ile ilgili ayetlerden yanlış neticeler çıkarılanlar vardır. Enam sûresi 149. ayetinde geçtiği üzere “*O dileseydi hepinizi doğru yola erıştirdi.*” sözü müşrikler kendi sapıklıklarına mazeret olarak ileri sürmüşlerdir. Kendilerini temize çıkarmaya çalışmışlardır. Bu yanlış anlayışlar hala devam etmektedir.²⁹⁹

Düşünürümüz de, “Allah'ın dilemesi” kavramını ve bununla ilgili ayetleri de klasik kelâmî anlayış doğrultusunda yorumlamaktadır. Enam sûresinin 107. ayetini, “*Allah dilese idi onlar da müşrik olmazdı, imanı ihtiyarlarına bırakmaz, şirkten muhafaza eder, cebren mü'min kılardı. Mademki, Müşriktirler demek ki Allah imanlarını dilememiş ve onları şirkten ve şirkin muktezayatından muhafaza etmemiştir.*” şeklinde izah etmiştir.³⁰⁰ Aynı sûrenin 35. ayetinin tefsirinde de, Allah'ın dilemesini bir mecburiyet olarak gördüğünü belirtmektedir.³⁰¹ Yazır'ın “Allah'ın dilemesi” konusundaki anlayışı, Nahl suresinin 35. ayetine aykırı olduğu görülmektedir. Söz konusu ayeti ise, Hamdi Yazır yorumlamamıştır. O, Tekvir sûresinin 28. ayetinin izahında “Allah'ın dilemesini” ,yani “sizin dilemenizi dilemesi, iradenizi irade etmesi” olarak açıklamıştır. Dolayısıyla insanın hür olmasını Allah dilemiştir. Onun Allah'ın dilemesi konusundaki son yorumu, diğer yorumlarında farklıdır. İnsana iradenin Allah tarafından verildiği vurgulanmaktadır.³⁰²

Sonuç olarak müellifimizin düşünceleri çerçevesinde inanmanın gerçekleşmesi için gereken tüm unsurlara kısaca değinildi. İkinci bölümde de insanın bu yönlerine hitap eden delillerden bahsedeceğiz.

²⁹⁹ Karadeniz, *a.g.e.*, s. 223

³⁰⁰ Yazır, *a.g.e.*, C. III, s. 493

³⁰¹ Yazır, *a.g.e.*, C. III, s. 416

³⁰² Akbulut, “*M. Hamdi Yazır'da Kelami Problemler*”, M. Hamdi Yazır Sempozyumu, s. 273

İKİNCİ BÖLÜM

İMANI TEMELLENDİRME PROBLEMİ

2.1.İMANIN TEMELLENDİRİLMESİ

Her şeyi yaratan bir yüce varlığa inanma, düşünen ve hayatını sorgulayan tüm insanların en önemli meselesi olagelmıştır. Diğer varlıklardan farklı olarak aklî melekelerle sahip olan insanoğlu ben kimim, nereden geldim, nereye gidiyorum, bu üzerinde yaşadığım evreni kim yarattı, nasıl oldu da ihtiyacım olan şeylerin neredeyse hepsini bu evrenden temin edebilmekteyim ve niçin burada yaşıyorum gibi sorularına cevabı en güzel şekilde ilahi dinler vermiştir.

İslam dininde de iman esasları konusu üzerine sorulan bu sorulara kelâm âlimleri cevaplar aramışlardır. Bu çalışmaların yapıldığı kelâm ilmi Asr-ı Saadetten günümüze uzanan tarihi seyri içerisinde bu konu merkezi yerini hiç kaybetmemiştir. Çünkü İslam dinindeki en önemli inanç esası Allah'ın varlığına inanmadır. Eğer Allah'ın varlığı kabul edilmezse diğer inanç esaslarının bir önemi kalmayacaktır. İman esasları birbiriyle ciddi şekilde bağlantılı olduğu gibi, diğer inanç esaslarının hepsi özü itibariyle Allah inancına dayanır. Allah'a inanmayan bir insan O'nun gönderdiği peygamberi de kabul etmeyecektir. Ve yine O'nun peygamberi vasıtası ile gönderilen kitaba da inanması mümkün değildir. Kitabın anlattığı ve peygamberin kendisi hakkında uyarılarda bulunduğu âhiret gününe gerektiği gibi inanılmayacaktır.

Kelâm ilminin temel konuları değişmemekle birlikte bu konuların anlatılması ve savunulması yaşanan döneme göre farklı metotlarla gerçekleştirilmiştir. İslami ilimlerin kendine has disiplinleriyle daha ortaya çıkmadığı ve tedvin dönemine geçilmeyen Asr-ı Saadette ashab-ı kiram imanî konularda değişik problemlerle karşılaştıkları zaman Hz. Peygamber'e müracaat ediyorlardı ve problemlerini hallediyorlardı. Fakat bu dönemde aklî bir muhakeme ve fikrî bir hareketin olmadığı da söylenemez. Bize kadar sahih olarak gelen bazı rivayetler, ashabın "iman-ı istidlâli" mertebesine yükseliş mücadelelerini haber vermektedir.³⁰³

³⁰³ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 19

Ashabı kiramın çoğunun hayatta olduğu dönemde de iman esaslarında ciddi bir ihtilaf görülmemiştir. Özellikle Hz Osman'ın şehit edilmesi (35/656) ve Cemel, Sıffin savaşlarının meydana gelmesi iman problemlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Savaşlar sırasında Müslümanların birbirlerini öldürmeleri ashabin birbirlerini küfürle ve imansızlıkla suçlamalarına neden olmuştur. Dolayısıyla bu da iman nedir ve nasıl gerçekleşir ve hangi durumda insan iman dairesinden çıkar, sorularına cevap aranmaya başlanmıştır.³⁰⁴

Hicri I. Asrın sonlarına doğru İslam coğrafyası genişlemeye başladı ve birçok ülke İslam dünyasının sınırları içine dâhil oldu. Bu gelişmelerle birlikte o döneme kadar sade bir hayat ve pek karmaşık olmayan din anlayışına sahip olan Arap yarımadası farklı kültürlerin etkisi altında kalmaya başladı. Doğal olarak dışarıdan gelen düşünce ve fikirler her zaman istenildiği gibi olmadı. İslami düşünceye uygun anlayış ve fikirler var olduğu gibi İslami yapıya ters düşünceler de bulunmaktaydı. Bundan dolayı iman esaslarına zarar verebilecek fikir ve düşüncelere karşı mücadele etmek gerekliliği ortaya çıktı. Bu mücadele işini çok samimi gayretlerle ilk olarak kendilerine Mutezile denilen insanlar yapmaya başladılar. Bu mücadeleyi verirken o zamana kadar kullanılmamış kendilerine has metotlar kullandılar. Özellikle iman esaslarını aklın prensiplerine göre değerlendirmeye başladılar. Böylece II. Asrın başında kelâm ilmi teşekkül etti.³⁰⁵ Bunlara ilk karşı çıkan Selef ekolü dediğimiz insanlar oldu ve Mutezileye birçok suçlamada bulundular. Bu hareket kelâm ilmine yapılan bir hareket gibi anlaşıldı. Fakat çok değil yaklaşık bir asır sonra bu yaklaşım tarzının gerçekten bir ihtiyaç olduğu ortaya çıktı. Özellikle Dehriye, Materyalist ve sapkın düşüncelere karşı iman esaslarına, özellikle Allah'a iman konusunda akli kaidelerle destek sağlamaya mecbur kaldılar. Eğer bu yapılmıyorsa, inanç esaslarının yıkıcı akımlar karşısındaki mağlubiyetinin kaçınılmaz olduğu görüldü. Hicri III. Asrın ortalarında İbni Küllab el-Basrî ve el-Haris el-Muhasibî Ehl-i Sünnet kelâmının doğuşunda etkili oldular. Hicri IV. Asrın başında ise Ehl-i Sünnet'in kurucuları olarak kabul edilen İmam Eşarî ve İmam Mâturîdî ile birlikte Ehl-i Sünnet kelâmı sistemli hale getirilmiş oldu. Tabi bu yapılırken değişik zorluklarla mücadele etmek durumunda kaldılar. Kelâm muarızlarına cevap vererek kelâmcıların

³⁰⁴ Fığlalı, *a.g.e.*, s. 39-49

³⁰⁵ Aydınlı, *a.g.e.*, s. 147

kullanmış oldukları aklî metot ve istidlâl tarzlarının asıllarını meşrulaştırma gayreti içine girdiler. Bunun için Kur'an ve sünnette bu metotların olduğunu gösteren eserler yazdılar ve eserlerinde bu konulardan bahisler açtılar. Zamanla bütün İslam dünyasında iman esaslarının aklî yollarla izah etme düşüncesi genel kabul görmeye başladı. Fakat bu düşüncenin Mutezile'nin düşüncesi ile birebir örtüştüğünü söyleyemeyiz.³⁰⁶

Emevilerin son devirlerinde eski Yunan ilimlerini tercüme faaliyeti başlamıştır. Çalışmalar Abbasi halifeleri el- Mansur, Harun er-Reşid ve el- Me'mun (ö.218/833) devirlerinde ilerleyerek kemale ermiştir. el-Kindi (ö.252/866) ilk İslam filozofu olarak zuhur etmiş, ondan yüzyıl sonra Farabî'yi (ö.339/950) ve yüzyıl sonra da İbni Sina'yı görürüz. Bu üç filozofla İslam felsefesi teessüs etmiş ve metafizik başlığı içinde İslam'ın iman esaslarını ilgilendiren konular ve görüşler ortaya konmaya başlamıştır.

Bu dönemde kelâm ilmi akla önem vermekle beraber vahyi hareket noktası olarak kabul ediyordu. Sadece akla ehemmiyet veren felsefede İslam akidelerine ters fikirler mevcuttu. Bu yüzden de felsefeciler İslam kelâmcıları tarafından sürekli tenkide maruz kalmışlardır.

Beşinci asırda Eşarî ekolünü devam ettiren Ebu Bekir el-Bakıllanî (ö.403/1013) gelir. el-Bakıllanî, kelâm delillerinin dayandığı prensipleri ortaya koydu. Yani aklî bahisler ilave etti. Ayrıca Bakıllanî inikâs-ı edilleyi kabul ediyordu. Dolayısıyla bir meseleyi ispat eden delilin çürüklüğü ortaya konulduğunda onun ispat ettiği mesele de gerçek olmaktan çıkmaktaydı. Fakat bu anlayış mantık ilmine uygun değildi. İbn-i Hazm ile birlikte felsefî ilimlerde kabul edilen mantığın İslami ilimlere sokulduğunu söyleyebiliriz.

Gazalî ile birlikte kelâm ilminde yeni bir çığır açılmıştır. İmam Gazalî inikâs-ı edilleyi reddederek mantığı islamî ilimlere dahil etti. Delillerin yanlış ile doğru olanını ancak mantık ilmi ile ayırabileceğimizi ifade etti.³⁰⁷ Fakat Gazalî filozofları eleştirmekten geri kalmamıştır. Mantık ve matematik ilimleri kati delillere sahiptir.

³⁰⁶ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 23-25

³⁰⁷ Gazalî, *Miyaru'l-İlm*, Kahire, 1961, s. 59-60

Bu ilimleri ret ve inkâr etmek bahis konusu değildir. Fakat filozofların ilahiyat sahasındaki fikirleri zan ve tahminlere dayalıdır diyerek onların bu konuda hata içinde olduklarını ifade etmiştir. Bir sahada yetkinliğe sahip olma tüm alanlarda iyi olmayı gerektirmez diyerek filozofları tenkit etmiştir.³⁰⁸

Gazalî'nin çalışmaları daha sonraki dönemlerde inkişaf etmiştir. Felsefe ve kelâm ilmi birbirine karışmıştır. Bunu ilk yapanlardan biri de Şehristânî (ö.548/1153)'dir. Felsefeye yer verdiği gibi Nihayetü'l-İkdamın'da Allah'ın varlığını ispat ederken felsefî delilleri kullandığını müşahede etmekteyiz. Felsefe ve kelâm ı en bariz şekilde birbirine mezceden Fahreddin Râzî (ö.606/1210) olmuştur. Aklî ve naklî ilimlerde derin bilgisi olan Seyfeddin El-Amidî (ö.631/1233) Râzî'nin yolunu takip etmiştir. Kadı Beydâvî de bu yolu takip edenlerden biridir (ö.685/1286).

Kelâm için bir gerileme ve duraklama devri olarak sayılan, felsefeyi kendi içinde eriten sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren başlayan ve altı asır gibi uzun bir dönem süren cem ve tahkik dönemi daha önce yapılan eserler üzerinde çalışmakla geçirilmiştir. Bu dönemde şerhler, haşiyeler, talikat eklemek, hülâsalar meydana getirmek veya bir eseri düzenleme gibi çalışmalar yapılmıştır. Ayrıca kader, elfazu küfür ve Allah'ın varlığını ispat eden ispatı vacip konularında müstakil risaleler yazılmıştır.

Bu dönemin Şerhü'l-Âkâid ve Şerhü'l-Makâsıt'ı ile meşhur olan Saduddin et-Taftazânî (ö.733/1390) en meşhur âlimidir ve yine Adudiddin el-İci'nin Şerhu'l-Mevâkîf isimli eseri vardır. el-Mevâkîf üzerinde şerhlerin en meşhuru Seyyid Şerif el-Cürcanî'ninkidir (ö.816/1413). Bu dönemde Celaleddin ed-Devvanî (ö.908/1502) yukarıda ismi geçen el-İci'nin akaidine şerh yazmış ayrıca Allah'ın varlığı hakkında iki risalesi vardır.

Genel bir bakışla görülen odur ki, işlenen temel konular değişmemiş fakat İslam dünyasına tesir eden veya bu istidadı gösteren yeni cereyanlara ve akımlara ayak uydurmak için daima değişiklik yapılmıştır. Yani hareketli bir sistem izlenmiştir. Son asır itibariyle yeni ilm-i kelâm dediğimiz yeni bir kelâm tarzı ortaya

³⁰⁸ Gazalî, *a.g.e.*, s. 17

çıkmıştır. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelâm* adlı eserinde yeni tarz kelâmın gerekliliği üzerinde durmuştur.

Felsefi düşüncenin temel dayanağı Yunan düşüncesidir. Batıda İngiliz filozofu Bacon (1561-1626) ile Fransız filozofu Descartes (1596-1650)'ın “metot” hakkındaki yeniliklerini ortaya koyduktan sonra felsefi düşünüşte yeni bir açılım sağlanmış ve bir çok filozofta kendini yenilemiştir. Bu akımların etkisiyle kelâm âlimleri de kelâm ın temel konularını ve inanç esaslarını savunmada sistem değişikliğine gitmek zorunda kalmışlardır. Her ne kadar eski kelâm kitaplarının en temel meselesi Allah'ın varlığı mevzuuna yer vermişlerse de bunlar ihtiyacı karşılayacak nitelikte değildir. Özellikle orta çağ dinlerin hâkim olduğu bir dönem olması hasebiyle muarızlara verilen cevaplar kısmi ve yetersiz kalmıştır. Genel itibariyle bu kitaplarda âlemin kıdemi ve hudûsu üzerinde durulmuş ve Dehriye, Muattıla, Maddiye, Tabiiye gibi inançsızlığı savunan fikirlerle mücadele edilmiştir.

Bugünün kelâm ilminde de Allah'ın varlığı meselesi en önemli konulardan biri olma mevkiini devam ettirmektedir. Hatta inkârcı akımların Müslüman toplumlar üzerinde eskisinden çok daha fazla etkisi olmuş ve olmaktadır. Mesela; Materyalizm, Tekâmül nazârîyesi, Pozitivizm gibi Allahsızlık fikrine dayanan akımlar bunlardan birkaçıdır. Bizim çalışmamız da bu sahadaki problemlere çözüm bulma yönünde mütevazı bir gayretten ibarettir. Bu dönemde yaşayan Elmalılı Hamdi Yazır her ne kadar müfessir olarak bilinse de yeri geldiğinde İslam inançlarını yeni ilm-i kelâm metodu diyebileceğimiz bir tarzda sağlamlaştırmanın ve kuvvetlendirmenin gerekliliğini fark etmiştir. Devrinin ilmi gerçeklerine ve tecrübelerine vakıf olarak, din düşmanlarının temelsiz teorilerini çürüttüğü gibi, inanç esaslarını sağlam temeller üzerine bina etme gayreti içinde olmuştur. Çünkü o bilmekteydi ki; inanç esasları sağlam ve kuvvetli olduğu takdirde iyiliklere kaynaklık etmekte; tersi durumda ise kötülüğe zemin hazırlanmaktadır.

Diğer önemli bir konuda dinin akla değil imana dayandırılmasıdır. Batı dünyasında fideist anlayış olarak isimlendirilmektedir. Bu anlayış Allah'ın varlığının nesnel değil de metafizik bir konu olması sebebiyle ortaya çıkmıştır.³⁰⁹ Bu görüşler

³⁰⁹ Karadeniz, *İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu*, s. 193

aynı zamanda tabi teolojinin imkânını da ortadan kaldırmaktadır. Nitekim İslam dünyasında İmam Gazalî, Batı dünyasında da Saint Thomas başta olmak üzere bir çok filozof bir kimseyi inanmaya zorlayacak yeterli aklî delilin bulunmadığını kabul etmiştir. Esasen Gazalî'nin felsefeye yönelttiği eleştirilerde onların aslında aklî ispata veya ret için elverişli olmayan ilahiyat konularında aklî delillerle kesin sonuçlara ulaştıklarını iddia etmelerini kabul etmemiştir. Hatta Gazalî filozofların bu yolla Allah'ın varlığını ve birliğini savunmalarını dahi temelsiz bulur.³¹⁰

Bu fideist düşüncenin benimsenmesi durumunda hali hazırda birçok saldırıya uğrayan İslam düşüncesi, daha da savunmasız kalacaktır. En azından mühlid ve münafıkları susturmak ve inananların gönüllerini tatmin edecek düzeyde cevap verilmesi gerekmektedir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus getirilen delillerin aklî mi, naklî mi olacağı kadar hangi alanda ne söyleneceği de öneme sahiptir. Unutmamak gerekir ki aklî izah ve değerlendirmenin en çok cârî olduğu kısım ulûhiyet, sonra da kısmen nübüvettir. Bu yüzden ihtiyaçların değişmesi ve kültürün gelişmesi ile değişik izahların yapılabileceği sahalarda, derecelerine göre bu iki sahadır. Ahiret ve ahvali kelâm ilminin semiyat bahsini teşkil eder. Yani burada nakil hâkimdir. Nakilde ise değişiklik mevzu bahis değildir.³¹¹

İslam iman anlayışının apologist (özür dileyici) bir yaklaşım içinde olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu tür bir iman anlayışı daha çok Hristiyan iman anlayışını yansıtmaktadır. Böyle bir iman anlayışı sürekli, aktif ve dinamik karakterini dışarı vurmaktan çok kendi kabuğuna çekilmiş bir görüntü vermektedir.³¹² İmanın bu tarz değerlendirmeye tabi tutulmasında iman temelinin neye dayandığı sorusu yatmaktadır. İmanın temelinde ne olduğu sorusuna verilen cevapları iki ana grupta ele alabiliriz. Bunlardan birincisine göre iman temelinin bir takım deliller ve kanıtlar oluşturulmaktadır. Diğer anlayışa göre ise iman temelinin deliller oluşturulmaz. Ve buna da ihtiyaç yoktur.³¹³ İnsanların birçoğunun delile dayalı olarak inanca geldiklerini iddia edilmese de inancımızın akla yatkın sebeplere dayandığını kabul ettiğimiz de bir gerçektir. İncamızın rasyonel temellerini belirleme veya daha

³¹⁰ Mustafa Sinanoğlu, *İman maddesi*, İslam Ansiklopedisi, C. XXII, s. 499

³¹¹ Osman Karadeniz, *a.g.e.*, s. 189

³¹² Temel Yeşilyurt, *Dini Bilginin İmkânı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 16

³¹³ Ferit Uslu, *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004, s. 370

rasyonel olabilmesi için gerekli doğrulama ilkelerini ne dereceye kadar yerine getirebildiğini tartışma, inanan için ilk girişim olacaktır. Bir inanç tam anlamıyla temellendirilemese bile, onun temelsizliğini belirlemek de oldukça güçtür. Bu durumda imanı tam anlamıyla doğrulanamaz ise de, olağan test prosedürleriyle yanlışlandığını da ileri süremeyiz.³¹⁴

Asıl itibariyle Allah'ın varlığını ispatlama konusunda yaşanan güçlükler O'nu inkar etmek isteyenler için çok daha fazladır. Bilimsel ve felsefi olarak Allah'ı inkar mümkün değildir. Geçmişte Allah'ı inkarı ispatladıklarını zannedenler, aslında gerçekleri saptırmışlardır; bu sebeple inkar etme gerçeğin tahrif edilmesidir.³¹⁵ Akıl sahibi insanlar Allah'ı hiçbir zaman inkar edemezler. Kişinin Allah'ı inkar edebilmesi için kendi benliğini, kendi varlığını inkar etmesi gerekir.³¹⁶

Bu bölümde Allah'ın varlığını ispat yolunda ortaya koyan deliller üzerinde durulacak ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın fikirleri belli başlıklar altında düzenli bir şekilde ortaya konulmaya çalışılacaktır.

2.1.1. Objektif Temellendirme

Objektif temellendirmeye afakî veya nesnel temellendirme de diyebiliriz. Kişilere özel olan değil herkesin kabul edebileceği bir ispat yöntemidir. Fakat unutmamak gerekir ki buradaki kesinlik bilimsel manadaki kesinlik gibi değildir. Ancak akıl sadece bilimsel bilgilerle hareket etmez. Böyle bir düşüncüyü savunan insanların varlığında şüphe yoktur. Bilimsel bilgiden başka bilgi kabul etmeyen anlayışın da ayrı bir taassup içinde olduğunu söylenebilir. Elmalılı Hamdi Yazır da herkesin kabul edebileceği deliller olan objektif deliller üzerinde durmuştur. Kullandığı deliller genelde klasik kelâm âlimleri ve filozofların kullandığı deliller olmuş fakat yaşadığı dönem şartlar ve fikirler delillerine tesir etmiştir.

2.1.1.1. İlk Yaratma Delili (İhtira Delili)

Yaratma, yoktan var etme manasında bir mefhum olarak insanoğlunun zihninde vardır. Günümüzde yaratma mutlak olarak söylendiğinde, herkes tarafından,

³¹⁴ Temel Yeşilyurt, *a.g.e.*, s. 15

³¹⁵ Filibeli Ahmed Hilmi, *a.g.e.*, s. 14-15

³¹⁶ Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Akçağ yay., s. 218

yoktan var etme manası anlaşılmaktadır.³¹⁷ “Yaratıcı” ve “yaratılmış” ayrımı ilk insandan itibaren düşünce konularından birini teşkil etmiştir. Dünya ve içindekiler sürekli bir “olma ve ölme” değişimi içindedir. Bu bütün varlık için geçerlidir. Demek ki kâinat yaratılmış ve yaratılmaya devam etmektedir. Her yaratma fiilinin bir faili olmalıdır. Madde, kendi kendisinin yaratıcısı olamayacağına göre her şeyin yaratıcısı Mutlak güç sahibi olan Allah’tır. İslam tarihi boyunca Müslüman ilim ve fikir adamları tarafından değişik adlarla incelenmiştir. Kur’an Kerim de kâinatın yaratılışı konu edinen birçok ayet vardır. Bu ayetler insanı hem kendisi hem de dış dünya hakkında düşünmeye sevk etmektedir.³¹⁸

Yaratma delili, Allah’ın varlığına birliğine, kudretine ve benzeri sıfatlarına delâlet eder. Avrupa dillerinde cosmological argument denilen bu delil, en eski en yaygın, en kuvvetli Kur’anî delildir denilebilir. Çünkü Allah’tan başka yaratıcı yoktur.³¹⁹ Allah kendinden başka her şeyin yaratıcısıdır.³²⁰ Bunu kabul etmeyenler yani yaratıcı vasfı Allah’a vermeyenler, her şey kendiliğinden olmuştur demek sûretiyle, aslında bu vasfı cansız ve âciz şeylere, kör ve sağır tabiata veriyorlar.³²¹

Fizik, kimya, astronomi gibi pozitif bilimlerle meşgul olan bilginler, madde üzerindeki incelemeleri sonucunda maddenin, dolayısıyla tabiatın sonradan yaratıldığını tespit etmiş, ayrıca bugün mevcut olan tabiat düzeninin bir gün bozulacağı kanaatine varmışlardır. Her sonlunun bir başlangıcının olması doğaldır.³²²

İslam filozofları arasında bu tarz delil üzerinde en çok duran ve delili “Kur’an Delili” olarak kabul eden düşünür İbn-i Rüşd’dür. İbn-i Rüşd özellikle iki delil üzerinde özellikle durur. Bunlar inâyet ve ihtira yani yaratma delilidir. Yaratma delili, İbn-i Rüşd’e göre, hayvanların, bitkilerin ve semavâtın varlıklarını ihtiva edecek şekilde dile getirilir. Bu yol, insan yaratılışlarının hepsinde bil-kuvve bulunan iki asla dayanmaktadır:

1) Bütün varlıklar yaratılmıştır. Bu durum, herhangi bir açıklamayı gereksiz kılacak ölçüde kendiliğinden bilinen bir gerçektir. Kur’an bu gerçeği dile getiren ayetlerle doludur. Örneğin: “Sizlerin Allah’ı bırakıp taptıklarınız bir araya gelseler

³¹⁷ Hüseyin Atay, *Farabi ve İbni Sina’ya Göre Yaratma*, Ankara, 1995, s. 124

³¹⁸ Bekir Topaloğlu, *Allah İnancı*, İsam yayınları, İstanbul, 2006, s. 29

³¹⁹ Fatır, 35/3

³²⁰ Mü’min, 40/ 62

³²¹ Veli Ulutürk, *Kur’an-ı Kerim Allah’ı Nasıl Tanıtıyor?*, Nil yay., İzmir, 1994, s. 194

³²² Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 30

*bir sinek bile yaratamayacaklardır.*³²³ Cansız cisimlerde hayatın nasıl ortaya çıktığını (hudûsunu)³²⁴ görmekteyiz. Bu hayat onlara ilahi bir nimet olarak verilmiştir ve onu veren de “Allah” tır. Semavât da sonu gelmeyen hareketleriyle inâyet eseri olarak verilmiştir. Hepsinde insanlar için yararlar vardır. Dolayısıyla bize râm edilen ve belli bir düzene bağlanan şeyler kendisinden başka bir varlık tarafından yaratılmıştır. Bu netice zaruridir.

2) İkinci esas ise, yaratılmış her şeyin bir yaratana ihtiyacı olduğu hakikatidir. Bu iki asıldan, “var olan her şey var olmak için yaratıcı bir fâile muhtaçtır.” sonucu çıkmaktadır. Bu ihtira delili cinsinin içinde yaratılmış eşyanın sayısı kadar çok delil bulunmaktadır. Bunun içindir ki Allah’ı tam manasıyla bilmek isteyen kimsenin bütün varlıklardaki ihtirain mahiyetine vakıf olabilmesi gerekir. Bunun de için eşyanın cevherlerini bilmesi lazımdır. Bir şeyin mahiyetini bilmeyen kimse ihtiraında mahiyetini bilemez. Cenabı Hakk’ın şu kavlinde bu noktaya işaret vardır: “*Göklerin ve yerin hükümranlığını, Allah’ın yarattığı her şeyi ve ecellerin yaklaşmış olması ihtimalini düşünmüyorlar mı?*”³²⁵

Netice olarak İbn-i Rüşd’e göre, Allah’ı hakıyla bilmek, şeylerin asıllarının bilinmesiyle, başka bir deyişle, bütün var olanlardaki hakiki ihtirain (el-ihтира’l-hakiki) bilinmesiyle olur. el-Keşf Menâhici’l-edille adlı eserinde kainatın diğer canlılarında yaşamına uygun olarak düzenlendiğini hatırlatarak şöyle der: “*Âlem masnû’dur ve onun bir Sani’i olması lâzım gelir.*”³²⁶

Müellifimize göre ise yaratmak yoğun var etmek demektir. Sadece itibari varlıkları, nispetleri ve izafetleri ortaya koymak değildir. Kendini bilen herkesin, kendisinin bir zaman önce yok iken sonradan yaratılmış olduğunu bildiğini belirtir.³²⁷ Yazır, yaratmanın, var etme, icat (ibdâ) ve yapmadan (inşâ) daha genel bir mana

³²³ Hac, 22/73

³²⁴ Hudus Delili: “*Allah’ın varlığını ispat konusunda kullanılan bu delilin istidlal tarzı Kur’an-ı Kerim’de mevcuttur. Benzeri ispat metodunu ilk İslam filozofu el-Kindi’de (ö.252/866) görülmektedir. Cevher ve a’raz esasına dayanan tarzını ise ilk defa kullanan Ca’d bin Dirhem (ö. 118/736) dir. Yine Mutezili alimler tarafından geliştirilmiştir. Cevher ve ara’z esasına dayanan bu delil Eşari’de (ö.324/936) görülmez. İmam Maturidî’nin (ö.333/944) bu tarza yakın yol takip ettiği ifade edilmektedir.İbn-i Rüşd hudus delilini kusurlu bulmaktadır.Bu delil genellikle Kelamcuların ve bilhassa Eşarîlerin delili olarak bilinmektedir.*”

³²⁵ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir, 1999, s. 72; İrfan Abdülhamid, *İslam’da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. Saim Yeprem, Marifet yayınları, İstanbul, 1981, s. 184

³²⁶ Emin Arık, *Ateizmden İnanca*, Marifet yayınları, İstanbul, 1997, s. 90

³²⁷ Yazır, *Hak Dini*, C. IV, s. 479

ifade ettiğini söyler.³²⁸ O'na göre yaratmak şeklinde tercüme edilen "halk" fiili, iki mânâ ifade eder. Birisi, takdir etmek, yani miktar ve nicelik vermek mânâsı itibariyle madde ve cisimleri özellikle yaratılmış anlamına gelen ve "halk" adı verilmeye en fazla layık olan gök cisimlerini ve diğer varlıkları kendilerine mahsus miktar, kemiyet ve özelliklerde ve farklılıklarda meydana getirme demektir.³²⁹

Zira bir şeyi bütünüyle takdir etmek, onun eşya arasındaki miktar ve derecesini tamamıyla bilmeye bağlıdır. Bu takdir mânâsı itibariyledir ki halk yani yaratma, ekseriya miktar ve sayısı bulunan şeylerde kullanılır. Takdir, ilmî yönden bir sınırlama demek olduğundan hem varlığın öncesi ve sonrasıyla hem de yokluk ve varlıkla ilgilidir.³³⁰ Diğerisi ise, yok olan şeye varlık vermek, hiçbir asıl ve örneği yokken icat etmektir. İcat ise, fiilen yoğun var etmek, yok olanı varlığa geçirmek demek olduğundan, varlığı takdir edilen yok olan bir şeyin varlık halini ifade eder.³³¹ Bazen bir şeyden başka bir şeyi ortaya çıkarmak mânâsı da verilebilir. Ancak bu mânâ daha çok inşâ diye tabir edilir.³³²

Yazır, “*De ki; ortak koştuğunuzdan ilk baştan yaratacak, sonra da onu dönüp yani baştan yaratacak kimse var mı?*” ayetini tefsir ederken, Tanrı arayışında insanın yarar ve zararına hâkim olan, ümit ve korkularında son derece etkili bir mercî aramakta ilk işin, varlığın ilk yaratılış sebebinin düşünmek olduğunu söyler. Bunun delili de yaratılmış bulunan eserlerin ve onların sonradan yaratılmış olmasıdır, der. İmam Eşarî’de el-Lüma isimli kitabında buna dikkat çekmiş ve evrende gördüğümüz sınırsız hendese, hikmet, düzenleme, güzellik, uygunluk gibi olguları var edebilecek yegâne etken, ancak mukaddes bir yaratılış olabileceğini söylemiştir.³³³

Müellifimiz, gerçek etki ve ilk sebebin ancak ilk yaratılış ve ortaya koyuş olayında olduğunu yoksa tabiat olaylarının akışında kıyam, südur, tevlid, kesb v.s. gibi sebeplerin hiçbirinde hakiki etki ve illiyet olmadığını söyler. Bunların yoğun var

³²⁸ Yazır, *Hak Dini*, C III, s. 483

³²⁹ Yazır, *a.g.e.*, C. IV, s. 479

³³⁰ Yazır, *a.g.e.*, C. V, s. 322

³³¹ Yazır, *a.g.e.*, C. VIII, s. 179

³³² Yazır, *a.g.e.*, C. VII, s. 527

³³³ Eşarî, *el-Lüma*, s. 1-18

edemeyeceklerini, birbirlerini etkileyerek yeni oluşumlar ve varlıklar meydana getirdiklerini belirtir. Elmalılı, bunu daha çok inşa diye isimlendirir.³³⁴

Düşünürümüz, bu âlemde yaratılış olayının zincirleme olarak sürüp gittiğinin genellikle insanlar tarafından bilindiğini, daha önce yaratılmış bulunan bir sebebe bağlı olarak meydana gelen bu ara yaratılış olaylarıdır. Bir önceki aşamanın yakın sebep ve amillerinin etkisiyle meydana gelmiş bulunduğunu, bunlarda, ilk yaratılış olayında olduğu gibi, bir yoktan yaratılış şartlarının varlığını kabul etmek, yaratılan varlığın doğuşunu ve oluşunu hazırlayan sebep ve şartlardaki inceliği bütün ayrıntılarından soyutlayıp kavrayabilmenin hayli müşkül görülebildiğini ifade eder.³³⁵

Elmalılı, herhangi bir şeyin, bir sınıf yaratılmışın, daha önce benzeri olmayan ilk yaratılışını, ilk olayın, ilk modelin, ilk maddenin başlangıcını göz önünde bulundurmak, yaratılışın bütün niteliğini ve özünü anlatacağı ve yaratıcı gücün, eşyanın tabiatı üstünde hükümler bir ilk varlık olduğunu göstereceği gibi, varlık alanına çıkarılmış ve yaratılmış olan bir şeyin sonradan yok oluverdiğini görmek ve mülahaza etmek de tabiat safasından kurtulmaya, tabiat ilimlerini konu ve meselelerini tabiatın kendisinden değil, yaratılışın, daha doğrusu yaratının âyetlerinden birer âyet olarak telakki etmeye kâfi geleceğini belirtmiştir.

Bundan dolayı Yazır, Allah'ı bilmek ve tanımak söz konusu olduğunda ortaya şöyle bir soru sorar: Ey iman etmeyenler, ey Allah'a kavuşma ümidi olmayan, ey yaratılmışlara yaratan rütbesi vermek isteyen müşrikler! Sizin Allah'a karşı kendilerinde bir etki, bir güç; fayda ve zararınızda O'na karşı bir hâkimiyet vehim ve hayal edip de taptığımız, birer gerçek ilâh gibi ümitler bağladığımız ve yaratılmış olmak bakımından sizin benzerleriniz olan, yani sizin gibi birer mahlûk olan, ayrıca sebepler ve amiller silsilesi içinde akıl ve idrakten de yoksun olduklarından dolayı, akıl sahipleri üzerinde hâkimiyet ve tasarrufa güçleri yetmediği bütün çıplaklığı ile ortada olan putlar ve benzeri şekil ve suretler şöyle dursun, akıl sahibi olanlardan bile bir yaratma olayını ta başlangıcından yapacak, sonra da onu yok edip tekrar yeni

³³⁴ Yazır, *Hak Dini*, C. IV, s. 479

³³⁵ Yazır, *a.g.e*, C. IV, s. 480

baştan yaratmak suretiyle aynen iade edecek bir kişi veya bir cemaat var mıdır? ³³⁶
Bu soruya Elmalılı “yoktur ve olması da mümkün değildir” diye cevap verir. Doğal olarak bir yaratılmışın daha önce başka bir yaratık olmadan kendiliğinden bir şey yapabilmesi imkânının olmadığı şüphesizdir. Ayrıca falan yaratık, ilk baştan yaratabilir demenin de bir çelişki olduğunu ifade eder. ³³⁷

Müellifimize göre O mahlûk, akl-ı evvel de farz edilse fiilinde kendisinin eseri olmayan bir başlangıca muhtaçtır ve en azından kendisinin bir yaratılmış olarak mevcut olması gerekir. Yazır, mahlûkat yalnızca sebepler ve var oluş silsilesi göz önünde tutularak ele alındığı zaman, içlerinde bu yaratılış silsilesini kesip yaratılışa ilk sebep ve ilk illet olan hâkim bir kudreti bulmanın muhal olduğu düşüncesindedir. Çünkü hangisi ilk yaratılış olayına başlangıç diye öne sürülecek olursa, aynı anda görülecektir ki, o şey sonradan yaratılmış olan tâli bir varlıktır. ³³⁸

Yaratılış olayının başlamış olduğunu ve sürekli olarak devam edip durmakta olduğu gerçeğini gözden uzak tutulmaması gerektiği uyarısında bulunan düşünürümüz, bu konuda eski kelâmcılar ve mutasavvıflardan bazısıyla aynı düşünceyi paylaşmaktadır. Onlar da eşyanın cevherlerinin kendi kendine var olmayıp Allah’ın kudretiyle mevcut ve sanki her an yeniden ve devamlı yaratılmakta olduğunu söylüyorlar. ³³⁹ Yazır, sözlerini hikmet ehli yani felsefecilerin çelişkiler içeren o teselsül nazarîyesine “teselsül-i muhal” yani mümkün olmayan teselsül demeleri ve onun batıl olduğunu kabul etmeleriyle teyit eder. Ve yine mümkünât adı verilen bütün mümkün varlıkların teselsülü, bütünüyle yine mümkün olacağı, mümkünün var olabilmesi için kendi dışında bir sebebe ihtiyaç göstereceğinden dolayı, ilk yaratılışın, sebebinin yaratılmışlara dayandırılmasının muhal ve imkânsız olmasını sözlerine ekler. Yazır, bunun Vacibü'l-vücuda isnadının zaruri olduğunun bütün yönleriyle ortaya çıktığı kanaatindedir. Netice olarak şöyle bir sonuca varır:

Bir yaratığın, ilk yaratılan varlık da olsa onun ilk yaratan güç veya yaratılışa ilk sebep olması mümkün değildir. Çünkü bir şeyin hem yaratılan, hem de yaratan olması açık bir çelişkidir. Bu gerçek en küçük bir hatırlatma ile hemen anlaşılabilir kadar açıktır. Mahlûkun varlığı açıkça ortada,

³³⁶ Yazır, *Hak Dini*, C. IV, s. 480

³³⁷ Yazır, *a.g.e.*, C. IV, s. 480

³³⁸ Yazır, *a.g.e.*, C. IV, s. 481

³³⁹ Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah’ı İnkâr Mümkün Mü?*, Hz. Necip Taylan, Çağrı yay., İst., 2001, s. 77

yaratanın ise yarattığı şeyin içinde olamayacağı da açık olduğundan, motoru yapanı, yaptığı motorun içinde aramak boşuna olduğu gibi, mahlûkatı yaratana, yaratılmış mahlûkat ve tabiat varlıkları içinde aramak da doğru değildir.³⁴⁰

Yaradılış olayını açıklamak için müellifimiz, yine kendine bazı sorular sorar: “Yaratılmışlar arasında akılsız varlıklar şöyle dursun, akıl sahibi varlıkların bile yoktan yaratması hiç mümkün mü? Sonra yaratılmış olan bir varlık helak olup gittiği zaman onu yeni baştan yaratabilecek bir mahlûk var mıdır?” Bu sorularına cevabı "hayır, mümkün değil" şeklindedir. Bu suallerin ortaya atılması ile selb-i küllî yani kökünden inkâr demek olan şirkin temelsizliğinin ve mesnetsizliğinin pekiştirilmiş olduğunu söyler, Yazır. Ayrıca bu suallerin ortaya atılmasından maksat cidal olmayıp sadece irşat ve bürhan olduğunu ifadeyle birlikte, düşüncelerini şu ayetle teyit eder: “*De ki; Allah, ilk baştan yaratır. Daha önce bir yaratma olmadan, hiçbir mahlûkun aracılığına ve yardımına muhtaç olmadan yaratılışı ta ilk başlangıç noktasından yapar, ilk olarak yaratır.*”³⁴¹

Elmalılı Hamdi Yazır, Allah’ın vacibul-vücut ve varlığı kendinden olan hakk olduğundan, yaratması ve işi, kadim olan zat ve sıfatından başka hiçbir şart ve sebebe ihtiyaç göstermediğini ifade eder ve O’nun, her şeyden daha önce olan bir kadim ve evvel varlık olduğunu söyler. Çünkü her şey ondan sonradır. Yaratmaya ancak O başlayabilir. Olmayanı ancak O meydana getirir. Yaratma işini bütün yönleriyle ve ilkeleriyle O ortaya koyabilir. Yaratma tecezzi kabul etmez. Bir şeyi yaratan her şeyi yaratır. Her şeyi yaratamayan hiçbir şeyi yaratamaz.³⁴² Yazır bu düşüncesini daha iyi anlaşılması için örneklendirir. Mesela; Allah, basit bir dumandan toz, tozdan taş ve toprak, taştan da bina yapar gibi ölüden diri, cemadât denilen katı maddelerden birtakım canlılar yaratır. Katı maddeden, başka bir katı madde, insandan başka bir insan üretmek gibi, diriden diri çıkarmakla kalmaz. Hiçbir canlı hürecik yokken sudan hayat yapmak, çamurdan, topraktan ilk bitkiyi, ilk hayvanı, ilk insanı ortaya çıkarmak gibi, her biri tabiat ilke ve olayları açısından bile imkânsız görülen ve tabiat kanunlarını altüst eden yepyeni bir yaratılış şekliyle yaratır.³⁴³

³⁴⁰ Yazır, *Hak Dini*, C. IV, s. 481

³⁴¹ Yazır, *a.g.e.*, C. IV, s. 481

³⁴² Veli Ulutürk, *a.g.e.*, s. 195

³⁴³ Yazır, *a.g.e.*, C. IV, s. 482

Elmalılı'ya göre bunların her biri, tabiatüstü bir etkiyi gerektiren ilkleri yaratır. Tabiat varlıklarına kendilerine mahsus özellikleri veren ve ilkeleri düzenleyen de Allah olduğundan, ölüden diri çıkarmakla da kalmaz, bütün varlığın ta ilk madde ve suretine, ilk miktar ve faaliyetine varıncaya kadar bütünüyle ilk baştan yaratmaya başlar. Öyle ki, varlık, gerçekte yegâne yaratıcısı olan Hak Teâlâ'nın zatından ve sıfatından başka hiçbir şarta ve sebebe bağlı olmaz. Varlık yoktan değil, yokluk özelliğine sahip herhangi bir mümkünâttan değil, bizatihi ve lizatihi var olan ve yokluk özelliği asla bulunmayan Allah Teâlâ'dan gelir, O'nun yaratmasıyla başlar. Allah, yaratmayı işte böyle baştan ve başlı başına yapar. Sonra onu geri iade eder. Yaratılışı bir yerden, bir noktadan başlatır ve bir sonuca ulaştırır.³⁴⁴

Sonuç olarak bu ilk âlemde yarattığını bir nihayete ve akıbeta erdirir, verdiği yaratılış akışını kesip helâk eder, kendinden başlattığı yaratılışı alıp kendine irca eder ve sonra yeni baştan yaratmayla başka bir var oluş âleminde onu yeniden diriltip iade eder. Allah, işte böyle yaratılışın başlangıcına da sonuna da hâkimdir. Biri olumsuz, öbürü olumlu olan bu iki ilke sonuç olarak şu gerçeği ortaya koyar: "*Hiçbir ilâh yok, ancak Allah var.*" Yaratılmışlar zincirinin durumu karşısında Allah'ın durumu böyledir. Yani, şu peşine düşülen şirk ve fısık ile nasıl bir çıkmaza, ne acayip bir batağa saplanıyor ki bunun farkına bile varılamıyor. Dolayısıyla bütün her şeyin başlangıcına ve sonucuna hükmeden bir yüce yaratıcı olan Allah'ı saymamak, mahlûka tapmak ne kadar çıkmaz bir sapıklık, ne kadar acayip bir bilgisizlik ve düşüncesizliktir.³⁴⁵

2.1.1.2. Sebeblilik Delili

Bütün varlıkların, var edici bir "ilk sebebi" olmalıdır. Bu ilk sebep, ilk mevcuttur. Onun varlığı için başka bir sebep yoktur. İlk varlık, sadece O, bütün noksanlardan münezzehtir, varlıkların en üstünü ve en yüce olanıdır. O, var olma kemalinin en yüce mertebesindedir. Onun varlığına asla yokluk ârız olamaz. O, ezeldir ve daima vardır. Ondaki ezeli oluş, kendi zatının iktizasıdır, başkasının yardımıyla değildir.

³⁴⁴ Yazır, *a.g.e.*, C. IV, s. 482

³⁴⁵ Yazır, *a.g.e.*, C. IV, s. 482

O'nun varlığı için herhangi bir sebep düşünülemez ki "O'nun, O'ndan veya O'nun için var oldu." denilebilsin. O, madde değildir, varlığının devamı maddeye bağlı değildir. Madde olmadığına göre onun için suret de düşünülemez. Zira onun için madde ve suret düşünülecek olursak, bu iki cüzden meydana gelmiş olması gerekir. Böylece onu teşkil eden cüzlerden her biri varlığı için bir sebep olur. Hâlbuki o, ilk sebeptir. Onun varlığının bir gayesi de yoktur ki mevcudiyeti o gayeyi gerçekleştirmeye matuf olsun. Çünkü bu takdir de gaye var olmanın bir nevi sebebi olur, bu ise muhaldir.³⁴⁶

Delil-i Kevnî de denilen Kozmolojik delil her ne kadar izah tarzları ve şekilleri değişik olsa da esaslı bir kaide üzerine kurulmuştur ki bu kaide "illiyet prensibi" dir. İlliyet açısından âlemin hudûsunun araştırılmasıdır, varlıkların mutlaka var olduklarının kabul edilmesidir. Bu esastan hareketle en yüksek derecedeki ilk illet yani illet-i kusva yahut da müsebbibi olmayan ilk sebebin varlığı neticesine ulaşılır ki bu ilk sebebin sebebi, kendiliğindedir O'da Allah'tır. Ve kendinden var olması zarurîdir.³⁴⁷

İlim ve sanat apaçık bilgiye dayalıdır ve tecrübe ile desteklenmiştir. Zorunlu bazı esas kanunları vardır. Bunlar kabul edilmediği anda artık ilim ve sanat yoktur. Nedensellik, nedensellik ilişkisi, birlik, hak v.s... Müellifimize göre nedensellik bu kanunlar içerisinde en önemli kanundur.³⁴⁸ Nedenselliği Elmalılı şöyle tanımlar:

"Yok, iken var olabilenin mutlaka bir sebebi vardır. Yani sonradan var olan her şeyden önce bir varlık vardır ve onun etkisi altındadır." kuralından anlaşılıyor ki, yokluk varlığın sebebi olamaz, yoktan hiçbir şey meydana gelemez. (Rien ne vient du rien) yani yok iken var olan şeyler, kendilerindeki o yokluktan yine kendi kendilerine değil, mutlaka var olan bir yaratıcının yaratması sebebiyle meydana gelir.³⁴⁹

Kısacası, müellifimiz olayların kendinden önce bir sebebi olduğunu ve sebepsiz hiçbir şeyin meydana gelemeyeceğini söyler. Ayrıca Yazır sebep ile sonucun bir ilişkisi, bir orantısı bulunduğu kanaatindedir. Öyle ki sebep bitince sonuç da biter. Sonuçlar bilinince sebebi mutlaka veya kesin olarak biliriz ve neticeler ne

³⁴⁶ Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2001, s. 59

³⁴⁷ İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. Saim Yeprem, s.194

³⁴⁸ Yazır, *Hak Dini*, C. I, s. 79

³⁴⁹ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 79

kadar çok olursa olsun sebepler toplamının kuvvetini geçemezler, onunla denk olurlar. Yazır, bunu “malul illetini geçemez.” diye ifade eder. Şöyle bir örnek verir:

Mesela bir okkalık kuvvet, iki okkayı çekemez. Başka bir ifade ile noksan fazlanın tam sebebi olamaz. Çünkü böyle bir durumda yokluğun varlığa sebep olması gerekir. Falan şey yok iken kendi kendine yoktan var olmuş demek gerekir. Bu ise sebebiyeti inkâr etmek ve dolayısıyla ilmin kendisini iptal etmektir.³⁵⁰

Yazır, ilim hakikatının başının, sebebi idrak etme olduğu düşüncesindedir; ilmî araştırmanın başı da sebebi araştırmaktır. Ve kalbin inanması ise, illet ile malûl arasındaki nedensellik nispetinin niteliğini anlamakla meydana gelir.³⁵¹ Gerçekten de mümkün olan varlıklar illetsiz ve sebepsiz olarak hiç yoktan meydana gelmez. Nitekim Tûr Suresi’nde "*Yoksa hiçbir şey olmadan mı yaratıldılar, yoksa kendileri mi yaratandırlar?*"³⁵² buyrulmuştur. Onun için varlıkta herhangi bir değişiklik ve hudûs, gerek gelişmeye veya tekâmüle, çoğalmaya, gerek azalmaya ve gerilemeye doğru herhangi bir değişme, zarurî olarak bire, bir illete delâlet eder. Her hâdis yani sonradan olmuş olan her şey belli bir illete bağlı olarak meydana gelir.³⁵³

Tanrılığın ilk ve en aşağı derecesiyle ilgili işlerden biri de her şeyden önce hakka ve doğruya irşat etmek, hak ile batılı ayırmak, neyin hak, neyin batıl olduğunu bildirmek olduğunu söyleyen Elmalılı, bunun için Tanrı arayışında ilk işin sebep araştırması olduğu kanaatindedir. Ayrıca yaratan ile yaratılanın durumunun göz önünde bulundurulması gerektiğini ifade eder.³⁵⁴ Yani Tanrı arayışında da insanın yarar ve zararına hâkim olan, ümit ve korkularında son derece etkili bir mercî aramakta ilk iş, varlığın ilk yaratılış sebebinin düşünmektir. Bunun delili de yaratılmış bulunan eserler ve onların sonradan yaratılmış olmasıdır. Gerçek etki ve ilk sebep ancak ilk yaratılış ve ortaya koyuş olayındadır.³⁵⁵

Kendini bilen herkes, kendisinin bir zaman önce yok iken sonradan yaratılmış olduğunu bilir. Bu âlemde yaratılış olayının zincirleme olarak sürüp gittiği de genellikle bilinmektedir. Elmalılı’ya göre daha önce yaratılmış bulunan bir sebebe bağlı olarak meydana gelen bu ara yaratılış olayları, bir önceki aşamanın yakın sebep

³⁵⁰ Yazır, *Hak Dini*, C. I, s. 80

³⁵¹ Yazır, *a.g.e.*, C. II, s. 392

³⁵² Tûr, 52/35

³⁵³ Yazır, *a.g.e.*, C. X, s. 101

³⁵⁴ Yazır, *a.g.e.*, C. IV, s. 483

³⁵⁵ Yazır, *a.g.e.*, C. IV, s. 479 (Geniş bilgi için En'âm Sûresi'nin baş tarafına bkz. Âyet, 1-2).

ve amillerinin etkisiyle meydana gelmiştir. Bunlarda, ilk yaratılış olayında olduğu gibi, bir yoktan yaratılış şartlarının varlığını kabul etmek, yaratılan varlığın doğuşunu ve oluşunu hazırlayan sebep ve şartlardaki inceliği bütün ayrıntılarından soyutlayıp kavrayabilmek hayli zor görülebilir.³⁵⁶

Yok, kendini var edemez. Yeryüzünün hiçbir sebep ve sebep olan yokken kendi kendini var etmesi ve en mükemmel bir konumu elde etmesi mümkün olmadığı gibi, diğer varlıkların, böyle bir madde üretilip ona bu özellikleri kazandırmaya da gücü yetmez. Çünkü herhangi bir tabiatın kendini nakzetmesi çelişki olur. Ve onun içindir ki Düşünürümüze göre, tevellüd bizatihi batıldır. Gökyüzü genel dengede kendisine bağlı olan yeryüzünü tabiatıyla kendisinden ayırıp fırlatamaz. Yeryüzünün teşekkülü için ne kadar çok ve çeşitli sebep düşünülürse düşünülün, yerküre belli bir ölçü ile öbürlerinden ayrılıp çekilmesi, her şeyden önce tabiatın kanunu olan tek düzenliği ve konumunu korumayı altüst eden bir olaydır. Bu da bu değişikliği meydana getiren bir faili muhtarın yaratıcı kudretine bağlıdır.³⁵⁷

Mümkün olan gerçekler üstünde varlığı zaruri olan Hakk, gerek ilmimizin, gerek varlığımızın ilk başlangıç noktası ve ilk sebebidir. Ve "Allah" onun ismidir. İnsan üzerinde etkili olan ve insanı kendine çeken hiçbir şey düşünülemez ki, arkasında Allah bulunmasın. Elmalılı, Yüce Allah varlığını zaruri olarak görür. O öyle bir zattır ki, gerek nesnel ve gerek öznel varlığımızın bütün gidişatında varlığının zaruretini gösterir ve bizim ruhumuzun derinliklerinde her şeyden önce Hakk'ın zatına ait kesin bir tasdik var olduğu inkâr kabul etmez bir gerçektir.³⁵⁸ Müsebbibü'l-esbâb'a yani bütün sebepleri yaratana sebep ile hak iddiasına kalkışmak mânâsız olur. Aslî ve hakiki sebep ancak O'nun iradesidir, hikmet de O'nun gereğidir.³⁵⁹

Şu halde bütün bu kâinat ile Allah arasındaki ilk ilişki, bir yaratma ve yaratılan ilişkisidir. Yazır, olanı anlattığı gibi olmaması gerekenleri de belirtir.

Bu ilişki doğurma ve çoğalma değildir. Yaratıklar O'nun zatında meydana gelen bir değişmeyle başlayıp, O'ndan koparak meydana gelmiş,

³⁵⁶ Yazır, *Hak Dini*, C. IV, s. 480

³⁵⁷ Yazır, *a.g.e.*, C. IV, s. 121

³⁵⁸ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 40

³⁵⁹ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 271

O'ndan doğarak oluşmuş bir şey değildir. Hakiki anlamda sebep sonuç ilişkisini böyle bir şey zan ve tasavvur etmek çelişkidir. Bu ise, ilk değişmeyi sebepsiz tasavvur etmek demektir. Şu halde illiyet ve nedensellik kanununu bozmaktır. Hem böyle olsa idi, O, bir gün gelir tükenirdi, yaratılış kesintiye uğrardı.³⁶⁰

Özetle bütün ilimlerin, felsefelerin ve hikmetlerin temeli olan bu noktada şunu bilmelidir ki, illiyet denilen nedenselliğin başlangıcı yaratma ve icattır, doğurtma ve çoğaltma değildir. Her oluş bir yaratıcıya muhtaçtır ve Allah işte böyle bir yaratıcıdır. O, Hâlik Teâlâdır. Fakat bunu doğru anlayamayan eski din ve şeriatların mensupları, Allah Teâlâ'ya yaratılıştaki ilk sebep olması dolayısıyla "Baba" adını verirlerdi.³⁶¹ Bu düşünce başta masum gibi görünse de zamanın geçmesiyle beraber bu kinayeler gerçek olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Elmalılı Hamdi Yazır, bir eleştiri getirerek sebepliliği irdeler. Bazıları yoktan ebediyi yaratmayı illet (sebepe) ve tezâyüf-i illiyet (sebebin daralması) kaidesine zıt olduğunu iddia ederler. O'na göre ise bu zanlarında da kısmen haklıdırlar. Çünkü tabiata göre yoktan yaratmak, yokluğun sebebi manasına tefsir edilmesine göre bu zan doğrudur. Fakat yokluğun sebebi, sebebin yokluğu demek olacağından, bu takdirde ne sebep kalır, ne de sebebin baki olması. Hâlbuki olaylar için sebep gereklidir. Tabiat, sebep farz edildiği zamanda her başkalaşım ve değişim noktasının ebediliğe ve illetin daralması kanununa aykırı olduğu açık bir olaydır. Fakat yaratmada sebep, yaratıcı olmak üzere düşünüldüğü zaman, ne sebebin ebediliği, ne de sebebin daralması, hiçbiri diğerine zıt olmamış olur. Ve hatta yaratma anlayışıdır ki, bu kanunu tespit ve teyit eder. Ancak şuna dikkat edilmelidir ki; sebebin daralması, sebep olunanın sebebe dayanması ve sebepten fazla bir kudret ifade edememesi manasına anlaşılmalı, sebep olunanın sebebine uygunluğu manası telâkki edilmemelidir.³⁶²

Zira illetlinin illetine uygunluğunun da mümkün olmadığını söyleyen Elmalılı, bir okka, bir okkayı çekemez ve hakiki illeti malûlünün dengi olamaz düşüncesindedir. Dolayısıyla aralarında bir fark ve üstünlüğü içermesi gerektiğini belirtir. Müellifimiz sebebin illetlisine kendinden bir şey vermediğini, onda eserini yarattığını söyler. Yoksa sebep tükenir, sebebin ebediliği kalmaz. Ve bunun için

³⁶⁰ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 396

³⁶¹ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 396

³⁶² Yazır, *a.g.e.*, C. III, s. 472

sebeup, malûlûn aslı değil, yaratıcı ve var edicisidir. Yazır, bu düşüncesini şu örneği vererek, açıklar: Tohum ve ağaç, baba ve evlat, kökler ve dallar birbirinin sebep ve malûlü değil; sebep ve müsebbibi, yani oluş yolu ve emanet edilen yeridir. Bunların emanet bırakılması ve devamlılıkları da beka ve sebebin daralmasının, yaratıcı olan Allah'ın varlığının ve tesirinin çeşitli delâletleridir. Kök ile dal arasında değişim ve farklılık ne kadar çok ve devamlılık ve birbirini takip etme ne kadar az olursa, orada tabiatın hükmü o kadar az ve yaratıcının tesiri o ölçüde çok görünür. Gerçi en az hareket ve sükûn gibi iki zıt mânâya kabiliyetten uzak olan sükûn ve mutlak istikrar içinde bulunan hiçbir madde yoktur. Ve hatta yalnız hareket bile tabiatın küllî (tümel) kanunu olan birbirini takip etme ve yeknesaklığa aykırı, yenilik ve değişim ifade eden bir zıtlık ve istidadır (emanet bırakma).³⁶³ Yani insan yeknesaklığı aşır sükûn ve istikrarın arkasındaki gerçek sebebi bulabilir. Bu yöntem uygulandığı ölçüde ilk sebebi bulma ihtimali artmaktadır.

2.1.1.3. Nizam ve Düzen Delili

Bu delil, tabiatta fevkalade hassas ve zarif bir nizamın hâkim olduğu, bunun kendiliğinden veya bilinçsiz madde vasıtasıyla meydana gelemeyeceği, aksine yüce vasıflara sahip tabiatüstü bir varlığın yaratması ve devam ettirmesiyle mümkün olabileceği esasına dayanır. İnayet, hikmet, itkan ve gaye diye de isimlendirilir. Nizam delili diğer delillerle karşılaştırıldığında derin bir zihni çabayı gerektirmeden basit bir deney ve gözlemlerle dahi tespit edilebilmesi nedeniyle sıradan insana bile hitap etmesiyle özel bir öneme sahiptir.³⁶⁴ Kur'an-ı Kerim'de çokça kullanılan nizam delili, erken dönemlerden itibaren İslam bilginlerinin ilgisini çekmiş ve hakkında müstakil eserler kaleme alınmıştır.³⁶⁵

Temelde deneye ve gözleme dayanan bu delile Hıristiyan skolâstiklerin pek az ilgi göstermesine rağmen, çağımız Batılı teolog ve araştırmacılar son derece önem vermektedir. Bilimin her buluşu Allah'ın varlığı için bir delil teşkil eder. Büyük İslam düşünürü İbn-i Rüşd (ö.595/1198), bundan sekiz yüzyıl önce, "hikmet ve inâyet" olarak adlandırıldığı nizam delili hakkında "Gören göz karşısında güneş ne

³⁶³ Yazır, *a.g.e.*, C. III, s. 472

³⁶⁴ Necip Taylan, *Tanrı Sorunu*, Ayışığı kitapları, İstanbul, 1998, s. 55

³⁶⁵ Topaloğlu, *Allah İnancı*, s. 30

kadar belirginse, bu delil de akıl karşısında o kadar belirgindir.” ifadesini kullanmıştır.³⁶⁶ Nizam delili tekâmül ve ıstıfa başlıkları altında iki bölümde incelenecektir.

2.1.1.3.1. Tekâmül ve Olgunlaşma Delili

Tekâmül; gelişim, gelişme ve olgunluk, olgunlaşma³⁶⁷, kalıtım ve çevre koşulları arasında etkileşim sonucu olan biyolojik gelişme diye tanımlanmaktadır. Elmalılı Hamdi Yazır ise tekâmülü şöyle tanımlar:

Tekâmül ve olgunluk basit bir birlikten bir birliğe yani o tek şey üzerinde yavaş yavaş birçok şeyin toplanması sûreti ile noksandan artan ve olguna giden ve bunun aksine bileşikden basite, birçok şeyden tek şeye dönüşen olayların ve oluşların akışıdır.³⁶⁸

Kâinatta herkesi hayrete düşüren yüksek bir sanatın yanı sıra değişik nitelikli canlı ve cansız varlıkların bulunuşu da ilim ve irade sahibi olan bir yaratıcının mevcudiyetini gösterir. Âlemde tedrici olarak gerçekleşen mükemmel düzeni görüp de bunu sağlayan Yüce Yaratıcının varlığını sezmemek mümkün değildir. Nizam delili sadece ilim sıfatını değil, tabiatçılığı kökünden yıkan ilahi iradeyi de ispat etmektedir. Çünkü tabiat teorisinde hâkim olan unsur ıttıdır, yani tek bir düzende olmak ve hiç değişikliğe uğramamaktır. Bu âlemde hiçbir çeşitlilik ve farklılığın bulunmamasını gerektirir. Hâlbuki evrende gerek anî gerekse tedrici bir tekâmül neticesinde çok zengin bir çeşitlilik ve değişikliğin meydana geldiği bilinmektedir. Bunları tabiata isnat etmek onun bizzat kendisini değiştirmesi anlamına gelir ki, bu, tabiat farz edilen şeyin aslında tabiat olmadığını itiraf etmektir.³⁶⁹

Yazır bu konuda önemli bir noktaya işaret eder, koruma ve sabit kalma aslın vasfı, değişime ve inkılâp fer'in vasfıdır. Yani her şey de değişen şeyler olabileceği gibi değişmeyen şeyler de olacaktır. Değişen kısım da aslında değil, tâli bölümlerde olacaktır. Elmalılı, varlıkta ve özellikle canlı varlıklar dünyasında, hele hele akıl sahibi olan canlılar dünyasında Allah'ın rablik sıfatının gereği olarak bir tekâmül ve

³⁶⁶ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 31

³⁶⁷ Türkçe Sözlük, “Tekâmül” maddesi, TDK, s. 1439

³⁶⁸ Yazır, *Hak Dini*, C. I, s. 79

³⁶⁹ Yazır, *a.g.e.*, C. III s. 402

gelişme vardır ki, bu kanun O'nun Rabliğinin tanıklarından, ilim ve kudretinin, sonsuz rahmet ve inâyetinin kanıtlarından birini teşkil ettiğini ifade eder.³⁷⁰ Bu ayrıca değişime uğrayan varlıkların sonradan meydana gelen varlıklar olduğunu bize göstermektedir. Fakat yaratıcı varlık bu değişimi meydana getiren fakat bu değişimden etkilenmeyen varlıktır. Bu yaklaşımıyla Elmalılı, son dönem kelâmcılarından olan İzmirli ile aynı düşüncededir.³⁷¹

Bu konuda birbirine zıt iki görüş olduğunu tefsirinde dile getiren müellifimiz, bugün tabiat biliminde ilim adamlarının iki çelişkili teoride ısrar ettiklerini söyler. Bunları şöyle sıralar:

1- Bu anlayışa göre, tabi seleksiyon kanunu ve tekâmül prensibi gereğince bütün varlıklar bir tek varlıktan, bir tek kökten doğup çoğalmışlardır. Binaenaleyh bütün canlılar, bir tek ilk canlıdan üreyerek veya değişerek gelmiştir. Ve bu tekâmül ve bu seleksiyon bitkilerden madenlere geçerek ta bir ilk maddeye kadar gerisin geri irca olunuyor. Binaenaleyh insan dahi iptidaî canlılardan üremiştir.

2- Her hayvan, her bitki mutlaka ve behemehal kendi türünün bir tohumundan ürer veya doğar. Pastör bunu tecrübeye bağlı olarak ispat etmiştir. Binaenaleyh tohumsuz bir üreme olmayacağı gibi, mesela nohut tohumundan buğday çıkmaz, balık tohumunda köpek çıkmaz, maymun tohumundan ayı doğmaz, hatta zatürre tohumundan tifo mikrobu doğmaz.³⁷²

Yazır'a göre görüldüğü üzere, bu iki dava birbirine tamamen zıttır. Biri bilimsel ve doğru ise öbürü değildir. Bugün herkes bilir ki, yerküremiz sonradan teşekkül etmiştir. Ve üzerindeki hayvanlar da sonradan meydana gelmiştir. Dolayısıyla şu sorular cevaplanmaya muhtaçtır; O halde bugünkü canlıların başlangıcı olan tohumlar nasıl oluştu? Eğer, arzın tekâmülü ve sonradan yaratılmış olduğu inkâr edilirse tabiat nazarîyesine en uygun olan Pastör nazarîyesinde bu suale cevap yoktur.

³⁷⁰ Yazır, *Hak Dini*, C. II, s. 347

³⁷¹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, c. II, s. 92; Filipeli Ahmet Hilmi, *Üss-i İslam*, s. 22

³⁷² Yazır, *a.g.e.*, C. II, s. 350

Kendi tekâmül anlayışını izah ederken belli kanunlardan faydalanan Yazır, daha evvel geçtiği üzere öncelikle nedensellik kanunundan istifade eder. O'na göre yokluğun varlığa sebep olduğunu varsaymak, aklın ve ilmin üzerinde kurulduğu nedensellik kanunu ile çelişkiye düşmektir. Akıl ise çelişkiyi kabul etmez, reddeder.³⁷³

Bir tabiatta her gelişmenin son sınırında kendi dışından gelen bir olgunluk vardır. Bu ise normal bir gelişme değil, terbiye ile elde edilen gelişmedir. Bunun içindir ki, bütün ilim ve sanatlar, felsefe ve hikmet "noksandan tam çıkmaz, fakat tamdan noksan çıkabilir" temel kuralına bağlıdır.³⁷⁴ Elmalılı, burada gerçeği bilen ilim ve hikmet ehli ile onların sözlerini çalarak veya anlamayarak kötüye kullanan birçok beceriksizin fikirlerinde görüldüğünü ki, bunlar bu olgunlaşmayı Allah Teâlâ'nın terbiyesinin bir eseri olarak kabul etmeyip tesir eden biri olmadan gerçekleştiğini iddia etmektedirler. Dolayısıyla sebepsiz olarak tabiatta bizzat geçerli ve zorunluluk ve gereklilik olarak hâkim olan kayıtsız bir kanunun bulunduğunu zannederek hata ettiklerini söyler.³⁷⁵

Özetlersek bu kişiler Allah'ın terbiyesini ve Rabliğini değil, seçme ve tabiatın olgunlaşmasını, tabiatta üstün olan gerçeğin yani Allah'ın bizzat kendisi gibi zannediyorlar ve bu şekilde insanı sadece kâinattaki varlıkların en mükemmel bir parçası değil, onu varlıkların en mükemmeli sayıyorlar. Müellifimiz, ilmin, fennin, felsefe ve hikmetin bütün ciddiliği ile bu zannın aleyhinde bağırıp durduğunu ifade eder. Çünkü ilim ve sanat apaçık bilgiye dayalı ve tecrübe ile desteklenmiştir. Zorunlu bazı esas kanunları vardır ki, bunlar kabul edilmediği anda artık ilim ve sanat yoktur.³⁷⁶ Bu kanunlardan biri olan tekâmül kanununun kabulü ise tartışma götürmeyecek kadar nettir. Bu kanunun kabulü ile birlikte Yüce bir varlığın kabulünün de kaçınılmaz şekilde ortaya çıktığını söyleyen müellifimiz bu düşüncelerini şöyle açıklamaya çalışır:

Söylediğini anlayarak söyleyen ilim ve hikmet ehli kimseler tabiatın, tekâmül kanununa mahkûm olduğunu söylerken bu tekâmülün ve bu tabiatın

³⁷³ Yazır, *Hak Dini*, C. X, s. 107

³⁷⁴ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 80

³⁷⁵ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 79

³⁷⁶ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 79

bizzat kayıtsız şartsız en mükemmel olan ilk sebebin yani, Allah Teâlâ'nın kayıtsız şartsız kemalinden faydalandığını unutmayarak söylerler.³⁷⁷

Elmalılı, olaylarda idrak, ilim, akıl gibi neticeler görülüp dururken, bunların tam ve mutlak sebeplerini, bunlarla hiçbir ilgisi olmayan kör bir kuvvet, kör bir tabiat gibi düşünmek mânâsına gelen tabiatçılığın, tabî ilimlerde de yeri olamayacağını söyler. Bunun için tabiat bilginlerinin, tabiatta yani dünyada, tekâmül kanununun varlığını kabul ederken kör, noksan bir tabiatın her şeyin başlangıç noktası ve sebebi olmasını değil, vâcibü'l-vücut yani varlığı zorunlu olan Allah Teâlâ'yı sonsuz kemali ile düşünmek ve kabul etmek şartı ile tabiatta olgunlaşmayı kabul ettiklerini belirtir. Çünkü tabiat bilginlerine göre böyle olmasaydı olgunlaşma kanunu ilmin, sanatın özü olan nedensellik ve nedensellik orantıları kanununa aykırı olacağından bilimsel olamazdı.³⁷⁸

Yazarımız düşüncelerini desteklemek için tabii tekâmül kanununun en son savunucusu sayılan filozof Spencer'in düşüncelerini hatırlatır. Filozof Spencer da Allah'ın varlığının gerekli olduğunu ve tabiatın gerçekten sınırlı olan tekâmülünün üstünde varlığı zorunlu olan Allah'ın sınırsız ve sonsuz kemalinin hükümran bulunduğunu söyler. Ve Spencer insanın tam ve gerçek sebep olan mutlak kemali kavramaya, sınırlı ve izafî olan bilgisi ve idraki yetmeyeceğinden, tecrübî bilimler, bunun yalnızca tabiatta, yani gözle görülebilen âlemde mevcut tekâmül kanunu çerçevesinde geçerli olabileceğini anlatmış ve ortaya koymuştur. Düşünürümüz gerçek bu iken sözde ilme bağlılık iddiasında olanlardan bazılarının, "tabiatta tekâmül vardır" derken, Allah'ı ve O'nun yüce kemalini unuttuklarını ve söz konusu tekâmülü terbiyeden yoksun bir tekâmül sandıklarını belirtir. Elmalılı'ya göre tekâmül terbiyeden ayrı olarak düşünülemez.³⁷⁹

Yazır, kâinattaki sonradan peyda olma, terbiye ve olgunlaşma gibi hususları inkâr etmenin, körlükten, katmerli cahillikten ve ruhi bunalımdan meydana gelmiş bir sapıklık olduğu kanaatindedir. Gözle görmenin, tecrübenin, aklın ittifaklarıyla meydana gelen bir gerçeklik olduğunu ifade eden, Elmalılı, kâinatta, yaratma, terbiye, seçme ve olgunlaşmanın yürürlükteki ilahî bir nizam olduğunu söyler. Ve

³⁷⁷ Yazır, *Hak Dini*, C. I, s. 80

³⁷⁸ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 80

³⁷⁹ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 81

Yazır, Allah Teâlâ'nın mutlak kemâl sahibi olarak bu ilahi nizamın tam sebebi olduğunu ve bunun her türlü şüpheden de uzak olduğunu ortaya koyar. Bundan dolayı son yıllarda ilim ve felsefe kâinatta, diğer bir ifade ile tabiatta olgunlaşma ve tekâmül kanununun geçerliliğine kesinlikle hükmünü verdiğini ve terbiye, seçme ve tekâmül (olgunlaşma), akıllı ve bilgili insanlığın üzerinde yürümek istediği bir kanun olarak kabul edildiğini belirtir.³⁸⁰

Eskiden bazı tabiat bilimcilerin, beşeriyetin yeryüzünde ezeli olduğunu iddia ettiklerini fakat bugünkü tabiat bilimlerinde bunların yeri olmadığını düşüncesinde olan Yazır, tahminci dediği bazı tabiat bilimcilerin ise yeryüzü kıt'alarındaki beşer ırklarının da esasında başka başka asıllardan gelmiş olmasını ve buna göre insanlar arasında genel bir kardeşliğin tabii ve doğal olamayacağını zannetmek istediklerini söyler. Bu insanlar "Zenciler, Avrupalılar, Amerikalılar nasıl kardeş olur?" demek istiyorlar. Müellifimiz bu insanların iyi düşünemediklerini ve hata ettikleri bazı şeyler olduğunu söyler. Ayrıca ilim daima "asıl birlik" nokta-i nazarını (görüşünü) takip eder. Ve mümkün olduğu kadar olağanüstü olmanın azalmasını ister. Ve bu konuda verilecek hüküm, şimdiki halin müşahedesine dayanan bizzat bir mantık işidir. Bütün bunlar ise üremenin, tek başlangıçtan başladığına hükmeder. Bunlara karşılık Zooloji'de istihâle (başkalaşma) ve tekâmül nazariyesini (varsayımını) takip edenler vardır. Ve bu görüş felsefi bakımdan esas itibariyle uygun, vahdet (birlik) kanununa ve terbiyeye de mutabıktır. Fakat hayvanlara tatbikinde müşahede ve fiili tecrübeyi aşan şahsî bir hüküm hatasını içermektedir. Hakikatte bütün hayvanların cesetleri mükemmel bir tasnif ile tertip edildiği zaman görülüyor ki, aralarında eksikten tama (nâkıstan kâmile) doğru giden bir dereceler zinciri (silsile-i meratip) arzilmektedirler. Aralarındaki büyük farklara rağmen bu tekâmül (evrim) ortaya çıkıyor. Bununla beraber hiçbir türün, diğer türden ürediğine dair bir tecrübeye, bir şahide (delile) de rastlanmıyor. İnsan, insandan doğuyor; arslan arslandan; at attan; maymun maymundan, köpek köpekten... Böyle olmakla beraber, bu tecrübeye rağmen, asıl birlik esasına dayanarak burada bir mantık yapılıyor. Hayvanların işte bu türlerinin dereceleri, tam olanı eksik olandan istihale ederek ve başkalaşarak veya tekâmül etme suretiyle doğarak gelmiş, bu şekilde bir gün gelmiş ki hayvanın biri (ve

³⁸⁰ Yazır, *Hak Dini*, C. I, s. 79

mesela bir görüşe göre maymunun biri) veya birkaçı insan doğuruvermiş ve insanlar bunlardan türemiş. Şu halde insanlar arasında insanlık kardeşliği şüpheli ise de, maymunluk veya hayvan kardeşliği şüphesiz olmuş oluyor. Elmalılı bu çıkarımıyla daima ilmî görüşten hiç ayrılmayarak der ki, "asıl birlik davası" doğrudur.³⁸¹

Elmalılı Hamdi Yazır göre, netice olarak bütün hayvanlar için bu "tek asıl" madde vardır. Bunlar da basit unsurlardır. Yani topraktır ve bu maddeden hayatın ortaya çıkışı bir yapıcı nedene bağlıdır ki, o eksiğe kemal versin ve mademki tabiatın çeşitlenmeleri görünür, demek ki tabiat, ilk yapıcı değil, nihayet ikinci derecede bir faildir. Eksikten tabiatıyla bir tam çıkamaz. Elmalılı burada konunun daha iyi anlaşılması için bazı örnekler verir:

Mesela bir okkalık ağırlık, iki okkalık ağırlığı sürükleyemez; çıktığı, sürüklediği farzedilirse bir şeyin yok iken sebepsiz, illetsiz geldiğini kabul etmek gerekir ve o zaman akıl, ilim ve fen yoktur. Zira illet (sebeup, neden) ve tezâyüf-i illet (hükmün illete izafesi) kanunu inkâr edilirse hiçbir şey bilinemez. Şu halde bir kurttan bir kelebek bile çıkarsa tabiatı ile değil, ilk fâilin (yapıcının) tesiriyle, onun seçmesiyle çıkar. Yumurtadan civcivin çıkması bile haricî bir ısının tesirine bağlı değil midir? Aşılarda da durum böyledir. İlmin hiç ayrılmaması gereken bu prensiplerden dolayı, aralarında yakınlık derecesi bulunan aynı cins hayvanları, tecrübenin tersine olarak, muhakkak birbirinden başkalaşım yaptırmak veya doğurtmak ne doğaldır, ne de zorunludur. Bir olayla ilgili önerme olsun söyleyebilmek üzere, "kurbağalar balıktan doğmuş, dönmüş" demek için, tecrübe ile ilgili bir örnek görmeğe ihtiyaç vardır. Tecrübenin delâleti ve mantıkî gereklik yokken böyle bir hüküm vermek, fen ve felsefeye uygun bir hüküm değildir. Sözün doğrusu, hayvanların derecelerinin bütün tekâmül sınırlarında başlı başına ilk yapıcıdan gelen ve örnekleri geçmediğinden dolayı olağanüstü olan fazladan bir hadise vardır ve insanda, hepsinden başka olarak bir küllî (tümel) ruh vardır. İnsan bir hayvandan doğsaydı, yine tabii olmayan bir harika olurdu. Şu halde aradaki gelişme silsilesi, tümüyle beraber tabii değil, gayr-i tabii (doğal olmayan)dir ve Allah'ın eseridir.³⁸²

Yazır, bu silsilede hangisinin hangisinden doğduğunu sade mantık bilimiyle bilenemeyeceğini bunun ya müşahede ve gözlem veya tecrübe ve deney veya vahiy ile bildirileceğini söyler. Müellifimiz, tabiat düzenli olduğu halde, şimdiye kadar, balıktan kurbağa, maymundan insan doğduğu asla görülmediğini ve hatta tecrübe ürünü olan Pastör nazarisine de tamamen aykırı olduğunu ifade eder. Örneğin tek

³⁸¹ Yazır, *Hak Dini*, C. I, s. 281

³⁸² Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 82

cins içindeki aşular şahit olamaz, der.³⁸³ Allah varlığı ve onun kâinat üzerindeki tasarruflarını görme açısından başlangıçta maddenin basit ve safı, ya da karışık ve mürekkep olarak yaratılıp yaratılmadığı bahislerine girmeye bile hiç lüzum görmeden, olayların şimdiki durumda bilinen tekâmül derecelerini nasıl kazandıklarını ve kazanmakta olduklarını düşündürmek bile yeterli olduğunu kanaatindedir, Yazır.

Müellifimize göre esasında ilmî bir hakikati içeren, tekâmül ve başkalaşım teorisinin yanlış bir uygulamasını kabul etmek için bugün akla uygun hiçbir sebep yoktur. Bütün bunlardan yakından bildiğimiz bir şey varsa, o da ilk insanın yeryüzünün sinesinde doğmuş olmasıdır. Ve bunda bir seçim vardır. Fakat bu seçme, tabîî değil, Allah'a aittir. Âdem Allah'ın yaratmasıdır.³⁸⁴

Tekâmül kanunun hayatın her noktasında hüküm sürdüğünü söyleyen düşünürümüz, değişim kanununu ihtiva etmeyen dinin de, kâmil ve genel olmadığını belirtir. Ve İslâm dininin bunların her ikisini içine aldığı ifade eder. Ayrıca peygamberlik meselesi de, bu ilâhî geleneğin, bu hakikat yolunun ve bu ilmî kanunun çerçevesinde ele alınacak olursa, peygamberlerin nasıl olup da insanlar arasında fevkalade bir imtiyaza mazhar olabildiklerini başka delil aramaya ihtiyaç bırakmadan, bilimsel bir kesinlikle ve en akla yatkın bir şekilde anlaşılabilceğini söyler. Peygamberliğe mazhar olmayanların bunu dış gözlem veya iç gözlem yoluyla bizzat tecrübe ederek bilmeye, anlamaya çalışmalarının da abes ve boşuna olduğunu iddia eder.

Terakki ve tekâmülün, fitratın bozulmasında değil, gelişmesinde ve inkişaf etmesinde olduğunu belirten Yazır, toplum ve şahıslarda meydana gelen bozulmaların bir gerileme olduğunu söyler.³⁸⁵ Medeni toplumlarda birçok gerileme olsa da ondan daha çok seçilme ve tekâmül yaşanmakta olduğunu belirtir yazarımız.

³⁸³ Yazır, *Hak Dini*, C. I, s. 82

³⁸⁴ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 81

³⁸⁵ Yazır, *a.g.e.*, C. IV, s. 170

2.1.1.3.2. İstıfa Delili

İstıfa ve seleksiyon biyolojik ıstılahta ayıklanma³⁸⁶ ve seçme anlamına gelmektedir. Rağıb İsfahanî demiştir ki: "Allah Teâlâ'nın bazı kullarını ıstıfası, bazen başkasında olan karışıklıktan, şaibeden safi olarak icat ile bazen de bundan ari olmayarak ihtiyar ve hükmüyle olur." Elmalılı ise ıstıfayı şöyle tarif eder:

Lüğatte bir şeyin safını, yani en saf ve en halis olan özünü almaktır. Tasfiye bir şeyin karışığını, bulanıklık şaibelerini giderip özünü çıkarmak, saf olanı karışık olandan süzüp ayırmak demek olduğu gibi, ıstıfa da en safisini seçip almaktır.³⁸⁷

Elmalılı Hamdi Yazır bir madeni tasfiye edip cevherini almanın da, o cevherler arasından herhangi bir şeye elverişli olanını seçip almanın da yine bir ıstıfa olduğunu söyler. İşte lügat anlamıyla ıstıfa böyle karışık olanı seçip ayıklamayı, değişik maddelerden meydana gelmiş olan karışımları ayrıştırıp amaçlanan yönde geliştirmeyi hedef tutan bir iradi fiil ve bir iradi etki olduğunu açıklamaya çalışmıştır. Yaratılıştaki bu fiil ve etkinin varlığını sürdürmesine bilim dilinde "İstıfa Kanunu" deniliyor. Bunun Frenkçesi seleksiyondur. Yani lügat anlamıyla ıstıfa genel olarak yaratılmış olarak bir varlık üzerindeki işlem olarak anlaşılır ve yaratılıştan sonraki bir iş olarak ele alınır. Yazır, burada şöyle bir örnek verir: "İstıfa, gül yapraklarından gülyağı elde etmek gibidir."

Düşünürümüze göre ıstıfa zaruri bir mutlak ıttirat değil; tabiatüstü bir fitrat, bir üstün yaratış ifade eden bir ilâhî fiildir. Ve aslî maddelerin zarureti ve kadim olduğu görüşünden uzak durmak gerekir. Bu yüzden tabiat davasıyla her şeyi değişmez bir tekdüzeliğe bağlayıp, onunla mukayese ederek izah etmeye, yaratılıştaki ayan beyan görülmekte olan fevkalade terakki ve tekâmülü, değişme, gelişme ve ayrışmayı inkâr veya durdurmaya kalkışmak hiçbir zaman doğru bir yol değildir.³⁸⁸

Müellifimiz tefsir âlimlerinin ıstıfayı iki şekilde anladıklarını söyler. Biricisi, ıstıfa yarattıklarının en halisi, mahlûkatın en özü kıldığı şeklinde olan tefsiridir. Diğeri de "Yakışksız sıfat ve niteliklerden ayıklayıp güzel hasletler ve alışkanlıklar ile donattı." demek olan tefsir şeklindedir. Yazır, ıstıfanın bu ikinci mânâsının daha açık olduğu düşüncesindedir. İmam Fahrüddin Râzî bu ikinci mânâ üzerinde yürüyerek,

³⁸⁶ Türkçe Sözlük, "ıstıfa" md.

³⁸⁷ Yazır, *Hak Dini*, C. II, s. 347

³⁸⁸ Yazır, *a.g.e.*, C. II, s. 352

peygamberlerin yaratılışı üzerinde cereyan eden ilâhî ıstıfayı, tabiattaki "İstıfa Kanunu" nazarîyesine uygun düşecek bir şekilde izah etmiştir. Elmalılı bu izahın tamam olması için birinci tefsir şeklini de dikkatten uzak tutmamak gerektiğini ifade eder. Zira ıstıfa kanununun akışında her aşamadaki ıstıfa ikinci mânâyı akla getirirken, yani çirkin ve olumsuz özellikler atılıp ayıklanırken, iyi ve olumlu özellikler ile donatılırken, o donatma mükemmel olarak yeni bir yaratılışı da içine aldığından birinci manadan uzak değildir. Hâsılı ilâhî ıstıfa, mutlaka sâfi olanı hem yaratmak, hem de seçmek ile ilişkilidir.³⁸⁹

Yazır, İstıfa ile yaratma arasında ciddi bir ilişki olduğunu kanaatindedir. Bu ilişkiyi izah ederken öncelikle yaratmanın meydana gelmesi zamanına göre kısımlara ayırır. Şöyle ki:

Yaratma ya başlangıçtır veya sonradan ve ilâvetendir ki, bu sayede bir safiden daha safisi, ondan da daha safisi ilh... Meydana gelerek sürekli bir tekâmül mümkün olmaktadır. Başlangıçta maddesiz safi olarak yaratmak dahi Âdem'deki karışıklıktan tasfiye edilmesi mânâsını da içine almaktadır. Bu da bir çeşit ıstıfa demekse de ıstıfa sözünden normalde anlaşılan şey, mevcut bir karışım üzerinde yapılan işlemdir. Böyle bir ıstıfa dahi yeniden yaratmaktan uzak değildir.³⁹⁰

Elmalılı, ıstıfanın varlık düzenindeki yaratılış olayında Allah Teâlâ'nın koymuş olduğu bir Rablik kanunundan başka bir şey olmadığını ve O'nun koyduğu bir sünnet, yürürlükte tutup geçerli kıldığı kural olduğunu, varlık düzeni içinde olup biten bütün değişimler ve gelişmeler, ancak bu kanunun hâsıl ettiği fiil ve tesirler sayesinde gerçekleştiğini ifade eder. Yani O'na göre ıstıfa, varlık düzeni içinde yer alan çeşitli varlıkların bir sıfat olarak değil, Allah Teâlâ'nın koymuş olduğu bir kanun, O'nun iradesinin eseri olan bir kuraldır. Tekdüze olarak sürüp giden atalet ve ittirat prensibine aykırı olan ve ilâhî iradenin etkisine en büyük misal ve belge olan sebeplilik prensibi ile sebeplerin değişmesiyle sonucunda değişeceği genel ilkesine bir yönden benzeyen bu kanun, tabiat icabı olarak öne sürülen nazarîyeyi, devamlı olarak ve durmadan iptal etmek için, hem her aşamasında ittirat kanununu iptal eder.

³⁸⁹ Yazır, *a.g.e.*, C. II, s. 347

³⁹⁰ Yazır, *a.g.e.*, C. II, s. 348

Hem de ilme ve sebeplerin sürekliliğine belge olmak için onu büsbütün ortadan kaldırmayıp beraberinde sürükleyip götürür.³⁹¹

Elmalılı Hamdi Yazır, ıstıfanın tekâmülün şartı olduğunu ve tekâmül ile birlikte mütalaa edilmesi gerektiğini söyler. Yazır, ıstıfa kanununun kâinattaki olayların hepsinde kendini göstermekle beraber, en çok hayat olaylarında ve canlılar dünyasında, özellikle de insanın yaratılış ve gelişmesinde kendini gösterdiğini belirtir. Allah'ın insanı aşama aşama birçok hallerden geçirerek yaratmış olduğunu söyleyen müellifimiz, insanın yaratılışının fert ve toplum olarak geçirmiş olduğu evrim mertebelerinin varlığından bahseder. Ebu's-Suud'un açıklamalarına göre; önce unsurlar halinde, sonra gıdalar halinde, sonra karışımlar halinde, sonra sperma halinde, sonra embriyon halinde, sonra et parçası halinde, sonra kemik ve et halinde, sonra da bambaşka bir yaratılışla şekil vermiştir. Bunları yapan o güzel yaratıcı ululama ve saygıya layıktır. Dolayısıyla şu sorulara muhatap olmak kaçınılmazdır: “O sizi daha başka bir şekil ve yaratılışla yükseltemez mi? Yahut ezip yok ederek elem verici o azaplara düşüremez mi? Siz niye bunları düşünmüyorsunuz?”³⁹²

Düşünürümüze göre ıstıfa kanunu yaratılış sırasında hâkim olan Allah Teâlâ'nın ıstıfasıdır ki, asıl ıstıfa kanunu budur. Bu yüzden bunda tasfiye ile mevcut safiyi, saf olmayandan seçip ayırmak anlamından daha fazla olarak safiyi yaratmak, ona vücut vermek mânâsı da eklenmektedir. Yazır kendine bazı sorular sorarak insanları düşünmeye sevk etmektedir. Örneğin; Yapanı olmadan bir olayın meydana gelmesi imkânsız olduğundan, bu hayat ve ölüm olayını yapan, canlıları dirilten ve öldüren kim? Alınan gıda hayata dönüşüyor, inorganik maddeler uzvileşiyor, organik madde haline dönüşüyor. Nutfeden canlı oluyor, kandan nutfe oluşuyor, sonradan da canlı maddeler canlılık özelliğini kaybedip ölüyor ki, tabiat açısından bakıldığı zaman bunlar değişik ve zıt karakterde maddelerdir, bunların birbirlerine dönüşmesi ve seleksiyon denilen ayıklanmaya uğraması, aslında tabiatın temel ilkesi olan ayniyet ve tekdüzelik olayına ters düşen oluşumlardır. Binaenaleyh genel anlamda tabiata aykırı olaylardır. Şimdi bunları çıkaran, böyle hayat ve ölüm gibi tabiatları ve karakterleri, birbirine zıt iki hadiseyi birbirine dönüştürüp sebebi sonuç, sonucu

³⁹¹ Yazır, *Hak Dini*, C. II, s. 348

³⁹² Yazır, *a.g.e.*, C. VIII, s. 352

sebeup yapan kim? Böyle tabiata aykırı oluşları birbirine dönüştürüp duran tabiatşt bir kudretin, tabiat üzerindeki etkisini ve tedbirini anlamamak, bu kudreti görmezlikten gelmek ne mümkün? Ve emri tedbir eden kim? Yani yalnızca sözü edilen bir iki husus değil, bunlar gibi daha nice olayların ve oluşların yönetimini kim elinde tutuyor? Yalnızca yaratma meselesi değil, emir ve kumanda yoluyla cereyan etmekte olan kâinat nizamını, şu koca âlemin düzenini yürüten, bunu evirip eviren kim? Bunları anlayınca derhal "Allah'tır" diyecekler. Bu soruların cevabı gayet açık ve anlaşılır olduğundan, müşrikler bile bunları biraz düşünce, bütün bunları Allah yapıyor demekte tereddüt gstermeyecekler.³⁹³

Yazır, Allah'ın tabiat üzerinde tasarruf ve Rabliğini gösteren ve onu bir su gibi bir tek sebep altında, çeşitli özellikler ve yetenek ile çeşitli görüntülerle, değişik değişik cinslere ve çeşitlere ayıran iradesinin bir alameti demek olan "ıştifa", seçme kanununun açık ve önemli uygulamasının yağmurun yağmasıyla renkleri çeşitli olmak üzere bir çok sebze ve meyvenin ortaya çıkması örneğini verir. Ayrıca bu ürünleri çıkaran suyun özelliği, yapısı değil, Allah'ın iradesidir ve meyvelerin birbirinden farklı olması, çeşit çeşit olması yaratıcının muradı olduğunu ifade eder. Bilinmektedir ki çeşitli meyvelerin yalnız renkleri değil, daha birçok özellikleri ve yapıları da değişiktir.³⁹⁴ Sadece topraktan çıkan ürünler değil bunların dışında dağların taşlarında ve topraklarında böyle yol, değişik değişik alacalar da sadece bir tesadüf eserinden ibaret değil, yaratıcının özel bir seçimi ve ortaya çıkarmasıyla meydana geldiğini söyler, Elmalılı Hamdi Yazır.³⁹⁵

ıştifa kanununu yani seçme kanunu kötüye kullanmak sûretiyle yaratılışın zıddına alışkanlıklar edinenler bulunduğu gibi, yaratılış kanunu zıddına işler yapacak olanlar, ruhlarının yaratılışındaki selamet ve saflıklarını bozacaklar, hak kanunu "*Allah'ın, insanları, kendisine göre yarattığı fitratı*"³⁹⁶ olan kuvvetli dini, doğru yolu, Hakk'a tapmayı bırakacaklar; yaratılanı yaratıcı yerine koyacaklar, tevhidden çıkacaklar, batıl dinler ve fikirler arkasında koşacak olanlar bulunmakta olduğunu

³⁹³ Yazır, *Hak Dini*, C. IV, s. 477

³⁹⁴ Yazır, *a.g.e.*, C. VI, s. 386

³⁹⁵ Yazır, *a.g.e.*, C. VI, s. 386

³⁹⁶ Rm, 30/30

söyleyen Elmalılı, bu düşüncede olan insanların "*Allah'ın yaratmasının değiştirilemez*"³⁹⁷ olduğunu bilemediklerini, bilseler bile tanımadıklarını belirtir.³⁹⁸

2.1.2. Sübjektif Temellendirme

Sübjektif temellendirmeye enfüsi ve öznel temellendirme de diyebiliriz. İnsan tabiatı itibariyle nesnel yönü olduğu gibi öznel yönü de vardır. Bu yönü itibariyle iç dünyası insana çok şeyler söylemektedir. İnsan bu yönüyle ayrı bir âlemdir. Müellifimizin de ifade ettiği gibi objektif deliller ancak sübjektif delillerle anlaşılabilir. Bunlar nelerdir şimdi onları açıklamaya çalışalım.

2.1.2.1. Fıtrat

Yaratılış, yapı, karakter, tabiat, mizaç, peygamberlerin sünneti, kâlb-i selim, âdetullah. Ayrıca hilkat, tabii eğilim, hazır olmak, huy, cibilliyet, içgüdü, istidat gibi manalara da gelir. Terim olarak fıtrat: "Allah Teâlâ'nın mahlûkatını kendisini bilip tanıyacak ve idrak edecek bir hal, bir kabiliyet üzere yaratmasıdır."³⁹⁹

Fatır kelimesi, yani herhangi bir şeyin bir maddeden veya ilk yaratılıştaki gibi yokluktan ilk icadı ve ilk çıkışı manasına gelen "fatr" kökünden ism-i fâildir ki, "fıtrat" bunun binâ-i nev'i veya hâsıl-ı masdarıdır.⁴⁰⁰ Fa-ta-ra fiil kökünden türeyen fatr: yarmak, ayırmak; iftar: orucu açmak; infitâr: yarılmak, açılmak; futûr: yarıklar, çatlaklar anlamındadırlar. Bu yarıma, bu yarış "fatr" ve bu ilk yarılıştaki varlık hali bir fıtrattır. Yaratmak ve yaratılış da budur. Fıtrat, bir öncül ilim ile takdir etmek mânâsını da içine almış olan "halk" (yaratma) anlamının ikinci cüz'üdür. Ve bu itibar ile ki, yaratmak (halk) ve yaratılış (hilkat), fatr ve fıtrat eş anlamlı olarak kullanılır⁴⁰¹ Fıtrat; ilk yaratılışı kavramlaştırdığı gibi, sürüp giden her yaratılışı da anlamında toplar. Yani herhangi bir şeyin bir maddeden veya ilk yaratılıştaki gibi yokluktan ilk icadı ve ilk çıkışına fatr, bunun ortaya çıkış biçimine ve taşıdığı özellikleriyle birlikte görünüşüne fıtrat denir. Yaratığın fıtrat üzerinde kazandığı öz niteliklerine ve fıtratın devamı içindeki uyuma da "tabiat" ismi verilir. Bunun için

³⁹⁷ Rûm, 30/30

³⁹⁸ Yazır, *Hak Dini*, C. III, s. 88

³⁹⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, (t.y.), V, 55)

⁴⁰⁰ Yazır, *a.g.e.*, C. III, s. 395

⁴⁰¹ Yazır, *a.g.e.*, C. III, s. 395

fitrat, tabiattan öncedir. Tabiatın mânâsı, fitrat hâlinin devamı ve tekrarı mertebesinden başlayan bir uydusudur.⁴⁰²

Allah'ın varlığı insanlar tarafından doğal olarak kabul edilebilecek bir konudur. Allah'ın varlığına ilişkin bilgi, her insanda doğuştan vardır. Bu bilgi benlik şuuruyla insanda gerçekleşen fakat açıkça hissedilmesi dikkat etmeye veya uyarılmaya bağlı olan gizli bir bilgidir. Allah'ın varlığını kanıtlamaya bağlı istidlâllerin insana kazandırdığı bilgiler bu fitrî bilginin korunmasına yöneliktir.⁴⁰³ Hem İslam bilginleri hem de Batılı düşünürler, tarih sahnesinde yer alan milletler incelendiğinde, genellikle her milletin bir tanrı inancına sahip olduğu sonucuna varılacağına buna bağlı olarak da selim yaratılışını ve sağduyusunu koruyan insanların yüce bir tanrının varlığını doğal olarak benimseyeceğini belirtmişlerdir.⁴⁰⁴

Kâinatın Allah'ın fitratı üzere işleyişi İslâmî dilde âdetullah, sünnetullah, fitratullah ifadeleriyle isimlendirilmektedir⁴⁰⁵ Elmalılı Hamdi Yazır, tefsirinde fitrat kelimesini diğer kaynaklardan da istifade ederek şöyle açıklar:

İbnü Abbas'dan rivayet edilmiştir ki, "Ben, demiş, fâtırın mânâsını iyice bilmiyordum. Nihayet bana iki ârâbî bir kuyu hakkında muhakemeye geldiler, birisi 'Ben başladım, ilk ben kazdım' dedi." İbnü'l-Enbârî de şöyle açıklamıştır ki: "Fatr"ın aslı, bir şeyi başlangıcında şakketmek, yarmaktır". Bundan anlaşılır ki, dilimizdeki "yaratmak" kelimesi daha çok bununla ilgilidir. Ve bunun izahı şudur. Sonradan olan varlıklar, olay vücuda gelmezden yokturlar, görünmezdirler.⁴⁰⁶

Elmalılı Hamdi Yazır'a göre, Allah Teâlâ bütün insanları fitratlarının başlangıcında tevhid inancına ve İslâm'a kabiliyetli olarak yaratmıştır.⁴⁰⁷ Fıtratın Haniflikten ibaret ve temizliğin bunda bulunduğunu, fitrattan kastedilenin tevhide şahitlik ve kurtuluşun buna bağlı olduğunu, şeriatlerin ve hükümlerin bu şahitliğe birer şeriat ve yol olup, nebilerin ve resullerin bunları yerleştirmek ve takdir için gönderildiği açıklanmıştır.⁴⁰⁸ Elmalılı'ya göre insanlar Allah'ın yaratma kanununa

⁴⁰² Yazır, *Hak Dini*, C. III, s. 396

⁴⁰³ Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", *DİA*, C. XI, s. 59

⁴⁰⁴ Topaloğlu, *Allah İnancı*, s. 32

⁴⁰⁵ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 38 vd.; M. Hamdi Yazır, *a.g.e.*, C. III, 1889 vd.; Ali Ünal, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, İstanbul, 1986, 198 vd

⁴⁰⁶ Yazır, *a.g.e.*, C. III, s. 395

⁴⁰⁷ Yazır, *a.g.e.*, C. IV, s. 168

⁴⁰⁸ Yazır, *Hak Dini*, C. III, s. 303

uygun olan dine dönmelidir çünkü Allah insanları ona göre yaratmıştır. Allah'ın fitratı değiştirilemez.⁴⁰⁹

Şu halde din hususu, arzulara göre değil, Allah'ın birliği ile insanlığın birleşmesi üzerine yürümelidir. Âlimlerin çoğu fitratı, gerçeği kabul ve anlama kabiliyeti diye, fitrata sarılmayı da gereğince amel ile yorumlamışlardır. Hz. Enes (r.a.)'den rivayet edilen bir hadiste "Allah'ın, insanları üzerinde yarattığı fitratı, Allah Teâlâ'nın dinidir." buyurulmuştur. Ebu Hüreyre'den rivayet olunan bir hadis-i şerifte de buyurulmuştur ki:

Her doğan fitrat üzere doğar. Öyle iken ana babasıdır ki onu Yahudileştirir veya Hıristiyanlaştırır veya Mecusileştirir. Nitekim hayvan, derli toplu bir hayvan yavrular, içlerinde bir inenmiş (burnu veya diğer organları kesilmiş) görür müsünüz?

Bu soruları Elmalılı cevapsız bırakmaz, fitratın aslı tam ve sağlamdır. Burnu, kulağı sonradan kesilir. Maddî bakımdan böyle olduğu gibi manevî ve ahlakî bakımdan da böyledir. Fitratın bu sağlamlığı, düşünce alanında ve sosyal şartlarla terbiye çevresinde, âdetlerin akışı içinde ya bozulur veya güzel bir gelişme ile kemalini bulur. Ahiret de bu iki sonucun birine göre olur diyerek açıklar.

Müellifimize göre imansızlık, inançsızlık ve şüphe insanda asıl değil ikinci derecede bir şeydir. Ve hastalığa mahsus bir durumdur. Her çocuk doğarken iman ve itikat fitratıyla doğar, şüphe nedir tanımaz. Bunun için Hak inancı yani Allah'a inanmak fitrîdir. Bu esas yaratılış, insana ilerde şüpheye düşmesi için değil, şüpheleri atması, doğru yolu bulması ve geliştirme yoluyla da imanı huy edinmesi için verilmiştir. Kalplerinde bu tür hastalıklar zorlayıcı değildir. Bunu yapan, tecrübe güzergâhında nefislerin sağlam yaratılışı gözetmemesi, kalbin sağlığını korumaması, ahlâkî hastalıkları tedavi etmemesi, özetle zevk duygusuna çok düşmesi ve her şeyde kendini ve kendi zevkini görmek istemesidir⁴¹⁰ İbn-i Sina ve bazı ârifler demişlerdir ki: İnsan nefsi asıl fitratında Allah'ı bilmek ve Allah'ı sevmekle süslenmeye kâbiliyetlidir, fakat ilk önceleri bu bilgilerden boş olur. Nitekim ayeti kerimede

⁴⁰⁹ Yazır, *a.g.e.*, C. III, s. 303

⁴¹⁰ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 208

"Allah sizi annelerinizin karnından çıkardığı zaman hiçbir şey bilmiyordunuz."⁴¹¹
buyrulmaktadır.⁴¹²

Düşünürümüz, tevhit inancına kabiliyetli yaratılan insan, objektif ve sübjektif delillerle Allah'ın rabliğini algılayabilecek şekilde ve İslâm'a yatkın olarak halk edilmiş olduğunu temsilî istiare yani sembolik bir ifade yoluyla tasvir ettiğini söyler. Allah Teâlâ'nın beşer varlığına akıl ve basireti yaratılıştan ihsan etmesi ve bunlar için iç dünyada ve dış dünyada bir takım deliller ortaya koyması ve böylece onları mükemmel bir şekilde donatıp kendi Rabliğini bilmeye, tanımaya yöneltmesi, diğer taraftan insanların da doğuştan gelen bu donanımlarla Allah'ı tanımaya yönelmiş olmalarıdır. Allah Teâlâ'nın onları emir ve hitap yoluyla itirafa sevk etmesi, onların da tereddüt etmeden bunu kabul ve icabete koşmaları şeklinde benzetme ve istiare olarak tasvir buyrulmuştur.⁴¹³

Elmalılı Hamdi Yazır çok önemli bir noktaya dikkat çekmektedir. Önemli olan ve asıl ele alınması gereken meselenin insanların yalnızca iç dünya ve dış dünyadaki delillerden hareketle Allah inancına kavuşmaları değil, insanın yaratılış olayının bilfiil bu delillerden biri olması, her insanın, bizzat kendi varlığıyla ve cinsinin varlığıyla Rabbin varlığına ve birliğine şahitlik etmekte oluşu, kendi varlığının Rabbin varlığına delil olduğunu da ifade eder, Yazır. Bu konuda bir tespitte bulunan müellifimiz henüz bu şahitliği kendisi akli ve dili ile yapmamış olsa bile, bizzat yaratılışıyla bunu deruhte etmiş olduğunu belirtir. Başka bir deyişle insanlar için Allah'ı tanıma, Rabbin birliğine inanma, hakka boyun eğme meselesi, yani iman ve İslâm meselesi, yalnızca bilimsel delillerle elde edilecek sırf nazarî bir bilgi meselesi olmayıp, kendi fitratında yaratılıştan var olan ve şuhud-i nefsi yani iç gözlem denilen kendi içini duyma ve genel olarak kendisinin kendisi olduğunu tanıma şuuru ile birlikte kendi varlığında, daha doğrusu varlığının özünde gerçekleşmiş olan kesin bir tanıma olduğunu ifade eder. Fakat bu O'na göre, kendi varlığının farkında olma gibi açık seçik değildir, kendini tanımanın altında yatan bir gizli şuurdur ki, açık bilinç ile duyulup farkına varılması dikkatini kendi içinde keskinleştirmeye veya içten ve dıştan gelen bir uyarıcıya muhtaç olan bir farkına

⁴¹¹ Nahl, 16/78

⁴¹² Yazır, *a.g.e.*, C. X, s. 182

⁴¹³ Yazır, *a.g.e.*, C. IV, s. 168

varmadır. Zira insanın böyle sezgi yoluyla duymuş olup da bilinç yoluyla farkına varamadığı bir takım derin olguları vardır ki, bir veya mükerrer uyarıcılar sayesinde onun farkına varır. İşte Allah inancının temeli olan içimizdeki ilâhî sezgi de mutlak anlamıyla "benlik ötesi" bilinci gibi, böyle şuhudî bir tanımadır. Yazır, nefsin ise fitrat içinde merkezleşmiş bir içgüdü olduğunu dile getirir. Bu şahitliği eda ve ifa etmeyen, yani ikrar edip yerine getirmeyen, hatırlatma ve uyarılara rağmen inkâr ve küfürde ısrar edenler, ya kendi vicdanına karşı direnmiş ya da fitratı bozulmuştur. Kendilerinde yaratılıştan ihsan edilen bu tabiat kalmamış olanlar, yani kavlen veya fiilen bu ahdi bozmuş ve kendilerine yazık etmiş olan zavallılar olduğunu söyler.⁴¹⁴

Yazır, Auguste Comte'ün bu konudaki fikirlerini tahlil eder. Fransız filozofu Auguste Comte, insanın üç hâl geçirdiğini ifade eder: "Birinci devirde ilâhî, ikinci devirde tabiatüstü, üçüncü devirde de tabî olur."⁴¹⁵ dediği zaman önce bu fitratı hissedip itiraf ettiğini, sonra da kendinde o fitratın bozulmuş ve bozukluğun kesinleşmiş olduğunu söylemektedir. Elmalılı bu konudaki görüşlerinden ötürü Comte'e eleştiri de bulunur:

Bu durum onun bütün insanlığı görmesinde değil, yalnızca kendi nefsindeki değişmeyi ve fitrat bozukluğunu görerek, bütün insanları da haksız yere kendine kıyas etmesindedir. Halbuki terakki ve tekâmül, fitratın bozulmasında değil, gelişmesinde ve inkişaf etmesindedir. Zaten fitratın bozulması "*Sonra onların yerini dejenere olmuş bir nesil aldı.*" âyetinde de görüldüğü gibi, bir gerilemedir.⁴¹⁶

Müellifimiz, bununla bazılarının zannettiği gibi insan tabiatının hayırdan ziyade şerri sevdiği ve dolayısıyla insanda şerre olan meylin asıl olduğu iddiasının reddedildiği düşüncesindedir. Doğrusu mutlak olarak insan tabiatı ikisine de aynı derecede elverişlidir. Birisinin diğerine üstünlüğü sonradan olan sebeplerledir. Nitekim Bakara Sûresi'nde geçtiği üzere Âdem'in günahı şeytanın aldatmasına kanmasındandır. O halde nefs-i emmarenin kötülüğü emretmesi, ya hayırlı ve faydalı olacağı zannıyla bir cahilliğin veya kötü terbiye ve alışkanlık ile fitrattan sapmanın neticesidir. Demek ki insanın çok zalim ve çok cahil olması da, olgunlaşması ve ilerlemesi de genel olarak mutlak surette yaratılışın bir gereği değil, sonradan oluşan

⁴¹⁴ Yazır, *Hak Dini*, C.IV, s. 169

⁴¹⁵ Fazla bilgi için bkz. Hans Freyer, *İçtimaî Nazariyeler Tarihi*, trc. Tahir Çağatay, Ankara, s. 47-55; Macid Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1980, s. 464-479

⁴¹⁶ Yazır, *a.g.e.*, C.IV, s. 169

sebeup ve illetler dolayısıyladır. Onun içindir ki insan, terbiyesine ve kişinin iyiliğine ve kötülüğüne göre ahlâkını güzelleştirebilir veya bozabilir.⁴¹⁷

Elmalılı'ya göre insanın yaratılışında iki gözü bulunması asıldır. Bununla beraber anadan âmâ doğanlar da bulunabilir. Fakat bu genellikle insanların üzerine yaratıldığı asıl fitrat ve tabiat çeşidi değil, ikinci derecede görünür sebep olarak düşünülecek cüz'î ve şahsî bir yaratılıştır ki, insan gerçeği onsuz da meydana çıkabilir. Ferdin cüz'î yaratılışında herhangi bir sebeple eksiklik bulunabilirse de asıl fitrat, sağlıklı ve sağlamdır. Mesela gözün fitratı, Hakk'ın âyetlerini görmektir. İyi görmeyen bir göz, sonradan meydana gelen bir sebeple hasta demektir. Bunun gibi bütün organların yaratılışında asıl olan bir fitrat ve yaratılış amacı vardır ki, ona o organların menfaati, vazifesi, fonksiyonu, fizyolojisi yahut tabiatı denir. İnsan nefsinin bütün meyillerinde böyle yaratılış hikmetine doğru esaslı bir içgüdü, bir tabiat vardır. Ve fitrat, hep hak ve hayra yönelik bir istikamet takip eder. Mesela insanın acıkması ve yemeye, içmeye meyletmesi, yaşamak için kendisine lazım veya faydalı yahut daha uygun olanı alma hikmeti içindir. Yoksa zehir yutmak veya kuru bir zevk uğruna israf ile midesini bozmak için değildir. O zaman fitrat bozulmuş, sapıklığa düşülmüş olur. İnsanın, insan fitratının aslı da Hakk'ı tanımak ve gerçek yaratanından başkasına kul olmamaktır. İnsana ruh, yanlış duysun, şeytana uysun diye değil, gerçeği ve iyiliği duysun, aslını ve sonunda döneceği yeri ve ona karşı vazifesini bilsin diye verilmiştir. Nitekim fitrat üzere giden veya fitrata yakın olan temiz ruhlar yalanı, eğriliği, bilmez. Eğrilik meyli sonradan gelip geçici olarak kazanılan bir azmanlıktır. Kısaca Hadis-i şerifi ile anlatıldığı üzere, "İnsanlar altın ve gümüş madenleri gibi çeşitli yaratılış ve karakterlerde" bulunabilirlerse de asıl insanlık fitratı, insan tabiatı bakımından hep birdir. Âdemoğludur. İnsanın, insan olma yönüyle asıl fitratı, yaratıcısına boyun eğmek, "*Ben insanları ve cinleri ancak bana kulluk yapsınlar diye yarattım..*"⁴¹⁸ buyrulduğu üzere yaratan Allah'a kulluktur. Dinsizlik fitrata aykırı bir sapıklık olduğu gibi, Allah'tan başkasına tapmak da öyledir. Fitrat dini, Allah dini, haniflik (tek Allah inancına bağlılık), İslâm'dır. "*Allah*

⁴¹⁷ Yazır, *Hak Dini*, C. IX, s. 225

⁴¹⁸ Zâriyat, 51/56

katında gerçek din, İslâmdır." ⁴¹⁹ "Göklerde ve yerde kim varsa, hepsi ister istemez O'na boyun eğmiştir. Sonunda da ancak O'na döndürülüp götürüleceklerdir." ⁴²⁰

Müellifimize göre dinin iki kaynağı vardır: Biri fitrat, biri kazançtır. Fitrat sadece ilâhidir. Gerçek bir yöneliştir. Allah'ın emrini yerine getirerek Allah'a ermek için, hep Hakk'a doğru bir gidişi ifade eder. Kazanç, sübjektif ve objektif çeşitli şartlar içinde duygunun hareketleri, zihnin düşünceleriyle ilgili olduğundan fitratın istikametine aykırı heveslere, zararlara, haksızlıklara, isyan ve şirke sürükleyebilir. Bundan koruyacak olan ise dindir. Bunun için buyruluyor ki, dine hanif olarak yüz tut, Allah'ın fitratına sarıl. Allah'ın yaratmasını değiştiren yok yahut Allah'ın yaratışına bedel bulunmaz. Elmalılı burada bazı insanlara uyarılarda bulunur. Yani Allah'ın asıl yaratışı olan fitratı, gereğinin aksine giderek bozmaya, değiştirmeye kalkışmayın. Çünkü Allah'ın yaratışına bedel bulunmaz. Zayi ettiğiniz bir kabiliyeti hiçbir sanatla yerine koyamazsınız. Yahut Allah'ın yarattığı fitratın aksine din uydurmaya, hüküm koymaya kalkışmayın. Siz mesela erkeği dişi, dişiyi erkek yapamazsınız. Yahut Allah'ın yaratışını başkalarına isnat etmeye, başkalarını yaratıcı yerine koyup da ortak koşmaya, Allah'ın hükmünden çıkmaya çalışmayın. Çünkü Allah'ın yarattığı milki, sizin milkleriniz gibi değiştirilmez. Din, fitratı değiştirmek için değil, fitrattaki genel güvenceyi geliştirmek içindir.⁴²¹

Hamdi Yazır, işte doğru ve sağlam din eğrilikten sakınıp, bütün insanların üzerinde yaratılmış olduğunu söyler. Fitrat, doğrulukla takip etmektir. Fakat maalesef insanların birçoğu bilmezler de çarpık giderler, dini fitratta değil, âdette ararlar veya heveslerine uyarlar, Allah'ın hakkını değiştirmeye kalkarlar.⁴²²

2.1.2.2. Hak ve Hidayet Delili

Sözlükte hak, doğru, gerçek ve bir dava veya iddiada gerçeğe uygunluk ve doğruluk manalarına gelmektedir.⁴²³ Ayrıca adalet ve adaletin hukukun gerektirdiği

⁴¹⁹ Yazır, *a.g.e.*, C. VI, s. 255

⁴²⁰ Âl-i İmran, 3/83

⁴²¹ Yazır, *Hak Dini*, C. VI, s. 257

⁴²² Yazır, *a.g.e.*, C. VI, s. 257

⁴²³ Pars Tuğlacı, *Okyanus 20.yy Türkçe Sözlük*, "hak" maddesi, İstanbul, 1971.

veya birine ayırdığı şey manalarına da gelmektedir.⁴²⁴ Allah'ın bir ismi olarak da kullanılan Hak kelimesi; varlığı ezelden ebede sabit olan hiçbir değişikliğe uğramadan ve daimi olan, batıl olmayan anlamına gelmektedir.⁴²⁵

Elmalılı Hamdi Yazır, “*ya Muhammed! De ki; sizin ortaklarınızdan hiç hakka hidayet edecek, yol gösterecek kimse var mı?*” ayetini tefsir ederken insanın hayrını, şerrini; faydasına ve zararına olan hususları ayırt edip tespit eden, işlerini nasıl düzenlemesi gerektiğini kendisine bildiren eden kimse var mıdır? Hatalardan ve sapıklıklardan, yanlış düşüncelerden kurtararak, hakka ve doğruya yönlendirmek gibi en önemli ihtiyacını insana bildiren düşüncesinde ve işlerinde hakkın emrinin ne noktada olduğunu arayıp bulmasına yardım eden kimse var mıdır? sorularını sorar. Çünkü O'na göre Tanrı'lığın ilk ve en aşağı derecesiyle ilgili işlerden biri de her şeyden önce hakka ve doğruya irşat etmek, hak ile batılı ayırmak, neyin hak, neyin batıl olduğunu bildirmektir. Bunun için Tanrı arayışında ilk iş olan sebep araştırması ve yaratan ile yaratılanın durumunun göz önünde bulundurulmasıdır.⁴²⁶

Yazır, Allah'ın varlığın anlaşılmasında ilk hedef ve maksat hakka hidayet ve doğruya isabet meselesidir. Bu düşünüldüğünde bir gerçeğin ortaya çıkışını şöyle anlatır:

Hak Teâlâ'dan başka tapınılan şeyler içinde, putlar gibi idraksiz ve şuursuz cisimler şöyle dursun "kim" denilebilecek cinsten akıllı varlıklar arasında bile kendiliğinden enfüs ile afakı birbirine uyumlu hale getirecek, hakka doğrudan doğruya hidayet edecek, herhangi bir kimseye, karşısında bulunan veya bulunacak olan bir vakıaya, aynıyle mevcut olan bir varlığa doğru teşhis koyduracak, "ben" ile "benlik dışı", ruh ile cisim, düşünce ile dış dünya, subje ile obje, bilen ile bilinen, akıl ile makul arasındaki bağlantıları, ilişki ve bütünlüğü, ilim ve isabeti kurup gerçekleştirecek, "bu böyledir" veya "değildir" diye doğru hüküm verdirecek, başka bir deyişle dış dünyadaki olayları vicdanda, vicdandaki olayları vicdan ve enfüs dışında tecelli ettirip de birbirinden ayrı özelliklere sahip olan bu iki ayrı âlemin üstünde birliğe hakim olabilecek kim vardır? Tabii ki, hiç!..⁴²⁷

Düşünürümüz, gerek iç âlem, gerek dış âlem yaratılmışların hepsi hak tarafından meydana getirilmiş, hakkiyle ve hak olarak yaratılmış, her biri bir başka

⁴²⁴ Daha fazla bilgi için bkz.; *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, “hak” maddesi, Ankara, 1988.

⁴²⁵ İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, “hak” maddesi, İstanbul, 2006.

⁴²⁶ Yazır, *Hak Dini*, C. IV, s. 482

⁴²⁷ Yazır, *a.g.e.*, C. IV, s. 483

yönden hakka mazhar kılınmış olmakla beraber, bunların hiçbiri hakkın zatı ve kendisi olmadığından, kendi zatında zatın kemalini haiz değildir, eksik olduklarını söyler.⁴²⁸

Hakkın hükmünün duygu ve düşüncenin ötesindeki bir tecelli olduğunu söyleyen Yazır, Hakk'ın hakikatının bilinmesi akıl ve idrakin üstündedir ve akıllar çaresiz, fikirler değişik değişiktir, der. Enfüs ve afakta âlemdeki şeyler, hakkın çeşitli vecihleri ve yüzleridir. Bunlar hakkında bilgi edinme sonradan olma ve izafidir. Düşünen sübjede objeden ayrıdır. Objelerin çoğu nefis-i natikadan, şuur ve idrakten bağımsız ve hür, nüfus-ı natika kendi mahiyetini ve mukadderatını bile anlayıp kavramaktan acizdir. Bu özelliklerden dolayı Elmalılı Hamdi Yazır, Allah'tan başka herkesin ve her şeyin kendi kendine hakka hidayet edebileceğini sanmanın bir çelişki olduğunu ifade eder. Bu düşüncenin temeli insan aklının bilginin, mantığın ve hakkın hükmünün yapıcısı ve yaratıcısı değildir, sadece anlayıcısı ve kabul edicisi olması dolayısıyla.⁴²⁹

Burada müellifimiz önemli bir tespitte bulunur. Felsefe tarihine biraz aşına olanların, felsefe ekollerinin en esaslı farkının, bilginin kaynağı meselesinin de başladığını bildiklerini belirtir. Elmalılı, zihin olgusu ile dış varlıkların normalde birbirleriyle tıpatıp çakışması nasıl mümkün olmamasına rağmen, sübjede ile objenin karşılıklı olarak aralarında nasıl olup da bir uyum meydana geliyor ve bu iki ayrı olgunun birliğinden birleşmesinden bilgi ve doğru hüküm doğuyor? Bu nasıl oluyor da mümkün oluyor? Nefis denilen içsel benlik, kendi dışına uzanıp da nasıl afakîleşiyor? Ve nasıl oluyor da dış dünyadaki bir gerçeği keşf ve idrak edip ona sarılıyor? Akıl ve ilim oluyor? "Ben" denilen özü gözardı ederek şu şöyledir demek çelişki değil midir? Benim bende olan akıl ve bilgimin, bende olmayan bir biline uyum sağlayıp onunla bütünleşmesi ile ikinin birliği nasıl ve ne hakla iddia olunabilir? "Ben" ve "ben dışı" aynı şeydir, ya da "ben dışı" da "ben"dir demek çelişkiden başka nedir? Düşünürümüz bu soruların meselenin daha iyi anlaşılması için mutlaka cevaplandırılması gereken sorular olduğu ifade etmektedir.⁴³⁰

⁴²⁸ Yazır, *Hak Dini*, C. IV, s. 483

⁴²⁹ Yazır, *a.g.e.*, C. IV, s. 483

⁴³⁰ Yazır, *a.g.e.*, C. IV, s. 484

Netice olarak "ben" denilen nefsin, kendi özüne ve şekline, kendi izlenim ve eğilimlerine, dış dünyada gerçeklik değeri verip kendinden geçmesi, olayın gerçek delilini bulmak imkânı olmayan indî ve zoraki bir hükümden ibarettir. Yazır tabii bir bakış açısından ele alındığı zaman bu sualin her zaman için geçerli olduğunu iddia eder. Bu konuda son devir Alman filozoflarından Kant'ın da aynı fikre sahip olduğunu söyler. Ve Müellifimiz, bu noktada filozofların başlıca üç kısma ayrıldığını söyler:

Bir kısmı bu suâli, çözümü olmayan bir soru kabul ederek, işi gerçek diye bir şeyin bulunmadığına ve onun bilinemezliğine hükmetme noktasına kadar götürmüşlerdir ki, bunlar Sofistler ve başka bir tabirle Husbuiyyedirler. Kimi "yok" inadında ısrarlı olan İnadiyye.

Kimi ilim ve fenne gerçekte hiçbir kıymet vermeyip, bütün bilgileri indî ve enfüsi bir hadise, bir spekülasyon sayan İndiye.

Kimi de tamamen bilinmezliğe inanan Lâedriye'dir. Bunlar İngiliz filozofu David Hiyum'dan itibaren son çağlardaki felsefe akımlarında da görülmeye başlamışlar, bilgi meselesinde şüpheciliği yeniden gündeme getirmişlerdir: "Septik" yani, reybiye ve şüpheci ünvanını almışlardır.⁴³¹

Elmalılı bu düşüncelere eleştirilerde bulunur. Soru önemiyle beraber bunlardan her hangi birinin iddiasını kabul edersek, aynı zamanda en azından bir tek hakikat bilinmiş, mesela hiçbir şeyin bilinemeyeceği kesinlik kazanmış olur. Bu kabulle her şeyde şüphenin kendisinin bir gerçek ve hakikat olduğu anlaşılmış ve kabul edilmiş olacağından bunların hepsi, gerekçe diye öne sürdükleri çelişki silahıyla kendi kendilerini de nakz ve iptal etmiş olurlar, mutlak olarak genelde bir hakikatin ve bilginin varlığını ispata sebep olmaktadır.⁴³²

Bundan dolayı diğer bir kısım filozoflar galat ve hata ne kadar çok olursa olsun, bazı hallerde insan düşüncesinin gerçeğe ve doğruya yönelmesi ve ulaşması söz konusu olduğundan, bunun nasıl mümkün olabildiğinin açıklanamamasından

⁴³¹ Yazır, *a.g.e.*, C. IV, s. 484

⁴³² Yazır, *a.g.e.*, C. IV, s. 484

dolayı mutlak olarak gerçeği inkâra kalkışmak başlı başına haksızlıktan ibaret bir sapıklık ve nankörlük olur. Gerçeğin çeşitli yönlerden tecellisine ve ilimle fennin bunca keşiflerine ve gelişmelerine rağmen, bilginin değerini inkâr etmek ve hakikati bilmenin imkânsızlığını iddia etmek safsatadır, diyerek söz konusu sualin halli için çaba gösterdiklerini de belirtir.

Yazır, bu düşünce sahiplerinin de 2'ye ayrıldığını söyler:

1- İkaniyye

2- İhtibariyye

Müellifimize göre bunların çoğunun da hatadan uzak olamadıklarını vahdeti bulma, çelişkilerden kurtulmak için Hakk'ın zatını; enfüs ile afakın, ezhan ile a'yanın, ruh ile maddenin, şekil ile suretin, netice olarak bütün tabiat varlıklarının üstünde ele alacak yerde tabiat sevdasından vazgeçmemektedirler. Dolayısıyla ya enfüse veya afaka irca etmeye çalıştıklarından dolayı çelişkiden çıkamadıklarını, ifrat veya tefritten kurtulamadıklarını ifade eder. Bu filozoflarda bazıları maddeyi surete irca ederek "ben dışı"nı "ben"de yok etmek ve Hakk'ın kaynağını nefis yapmak isteyip, "enel hak" davasına kadar varmış, bazıları da sureti maddeye, enfüsü afaka irca ederek "ben"i "ben dışı"nda yok ederek, gerçeğin ve bilginin kaynağını, ilimsiz temellerde aramaya kadar gitmişler ve hata etmişlerdir.⁴³³

Elmalılı bu insanların bilenle bilinenin birliğini sağladık zannına kapıldıklarını ifade eder. İlk görüş genellikle ikaniyye'nin, ikincisi de Maddeci Tedribiyye'nin görüşü olduğunu söyler. Bu filozofların düştükleri durumları ise şöyle izah eder:

Hakkı yalnızca nefse irca ile "ben"i hakkın zatı saymanın, hasılı İndiyeci'lik şirkine düşmekle ya nefislerin (kişilerin) sayısı kadar ilâh farzetmeye veya manevi anlamda "idealist panteizm"e, yani her iki halde de nefse tapmaya götürür. Başka bir deyişle akı tanılaştırmaya ve akıl sahiplerini tanrısız bırakmaya müncer olur.⁴³⁴

Akıl, duygudaki aydınlık gibi, düşünceyi dışarıya, benliği benlik dışına bağlayan bir bağ halinde olup tamamen şahsi de olmadığından, ikani ekoldeki

⁴³³ Yazır, *Hak Dini*, C. IV, s. 485

⁴³⁴ Yazır, *a.g.e.*, C. IV, s. 485

filozoflar, bunu hakkın hükmünün faili ve ilmin kaynağı saymak saplantısına düşmüşlerdir. Nefsin afakîleşmesini akıl yoluyla izah etmek için düşüncelerinin temelini akıl ile makul, nefis ile nefis ötesinin akılda birleşmesi görüşü üzerine kurmuşlardır. Şöyle ki: Bilgi ile bilinenin ayrı ayrı şeyler olduğunu kabul etmekle beraber, özü açısından birleşik olduğunu ve binaenaleyh insan aklının mutlak anlamda ve tam olarak ikan-ı külliye, yani Hakk'ın zatını idrak etmeye yetkili bulunduğunu zannedecek derecede ifrata varmışlardır. Hatta aklın her hükmünde hakikate ve doğruya isabetle karar veremeyip hatalara düştüğü de söz konusudur. Ayrıca, mantığın yaratıcısı da akıl olmayıp, bilakis hükümde hakikate ve doğruya isabetle karar verebilmek ve bilimsel keşifler yapabilmek için aklın, mantık v.s. gibi bir takım kural ve ilkelere, bilimselliğin gerektirdiği diğer şartlara uymak, hatta onlara zorunlu olarak bağlı kalmak durumunda olduğu ve faaliyetlerinde ilkeye bağlılık ihtiyacından büsbütün müstağni kalmadığı düşünülünce, aklî yakînlerin esasını teşkil eden bedihi ilkelerle ilgili hükümlerinde bile aklın mucit ve fail durumunda olmayıp, Hak tarafından verilen bir bilgi aracı olduğu, yani bilgiyi algılayan ve kabullenen bir kabul edici olduğu, bilinen tabiri ile Hakk'ın hitabını anlamak için bir alet ve araçtan ibaret bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim akılların asırlarca yanına bile yanaşamadığı bir hakikatin, olay niteliğindeki şahadetiyle derhal anlaşılıp doğrulanabildiği münakaşa götürmeyecek şekilde sabit olmuştur. Bundan dolayı Tedrip ve tecrübeler, insan bilgisinin kaynağını, hakikate ve doğruya ulaşmanın temelini soyut akıldan ziyade benlik dışından gelen denemelerde aramak gerektiğinde ısrar eylemektedir.⁴³⁵

Gerçekten de bilgi ve aklî hüküm, dış gerçeklerden ve olgulardan haberdar değilse, onlarla ilişkili bulunmuyorsa, iç gözlemlerin ve bedahetlerin bile doğruluğu tasdik olunamaz, ilim ve yakîn Hak tarafından nereye verilmişse orada bulunur. Verilmeyen yerde bulunmaz. Sırf aklî çabalarla hakikate ulaşmak mümkün olmaz. Elmalılı Hamdi Yazır, bir konuda insanın hüküm verebilmesinin dahi Allah'ın varlığına büyük delil olduğunu şöyle ifade eder:

Yahut siz nasıl hüküm verir, hâkim olabilirsiniz? Hala anlamıyor musunuz? Allah'tan ve Allah'ın hidayetinden sarf-ı nazarla siz şu şöyle, bu böyle diye nasıl hüküm verir, nasıl hakka ve doğruya yol bulabilirsiniz? Ve

⁴³⁵ Yazır, *Hak Dini*, C. IV, s. 486

hatta kendi nefsiniz hakkında "ben benim", "ben varım" diye nasıl hükmedip de kendi varlığınızı tanıyabilirsiniz !.. "Vardır" veya "yoktur" cinsinden doğru hüküm, bir tek bilgi, bir nefsin dışındaki karşılığına inkâr veya ispat ile bir kerecik olsun doğru hüküm verebilmesi; zihin ile dış varlıkların, fizik varlıkların üstünde Hak Teâlâ'nın varlığına ve birliğine, hâkimiyet hakkına ve ilahlığına yeterli belge ve delil değil midir? O olmasa ruhların ve akılların maddi varlıklar üzerinde hâkim olabilecek nesi vardır? İsbetli olmayan hatalı hükümlere hüküm mü denilir? Ve akıllı olan haktan başka bir gaye mi gözetir?"⁴³⁶

Bu suretle yukarıdaki soru, yani hakikate ulaşmanın ve hidayete ermenin yolu ile ilgili olan soru, hakkiyle cevaplandırılmış, daha doğrusu böyle bir soruya artık gerek kalmamış olur. Ve hak hükmünü veren tecrübî bilgi, gelişigüzel izlenimler gibi tek taraflı bir takım basit etkilemelerden ibaret olmayıp, mesele en az üç boyut üzerine dayanmaktadır. Kişinin kendinde yansıyan bir olgunun karşısındaki bir gerçeğe yansımalarıyla vicdanındaki tecrübeye erişmesi, mesela, en basit bir misalle, şu bir güldür deyip koklamak istediğinde isabet edebilmesi, aynı zamanda o konuda hatanın da mümkün olması, yalnızca ve bütünüyle benliğin yapısına irca edilmesi halinde çelişkiden başka bir sonuç elde edilmez.⁴³⁷ Böyle bir değerlendirmeden sonra Elmalılı diğer bir kısım filozofların da düştükleri durumu anlatmaya çalışır. Kişisel düşünce, iç gözlem kişinin ruhsal özellikleri olarak kabul edilsin. Ancak dış olay ve olguların olduğu gibi ve bütünüyle dış dünyadan edinilen algıların da kişiliğin özüne irca edilmesi katıksız bir çelişki ve tam bir indiyyecilik olur. Bunun için Tedribiyye filozoflarından bir kısmı, İkanilerin afaki enfüse ircalarına karşılık, enfüsü afaka, ruhu cisme, sureti maddeye irca etmeye kalkışmışlar, ruhsal olayları fizik olgularda, ilim ve marifetin kaynağını ilimsiz ilkelerde, Hakk'ın zatını maddede arama sevdasına düşmüşlerdir ki, bu da akıl sahipleri üzerinde şuursuz maddeyi ilâhlaştırmak, puta tapmak demektir. Madde ve cisimlerin birliği ve bütünlüğü (panteist fizik) üzerinde dolaşan mezhepler de bu cinstendir.⁴³⁸

Yazır, ruhun cisme, cismin ruha, maddenin enerjiye, enerjinin maddeye dönüşmesi şeklinde açıklamaya kalkışmak da daha üstün bir yaratıcının etkisine ve dönüştürmesine dayandırılmadıkça sebepsiz ve anlamsız bir olayı düşünmüş olmak çelişkisinden başka bir şey olmadığı söyler. Ayrıca bu düşünceler bilgi ile varlığın

⁴³⁶ Yazır, *Hak Dini*, C. IV, s. 488

⁴³⁷ Yazır, *a.g.e.*, C. IV, s. 486

⁴³⁸ Yazır, *a.g.e.*, C. IV, s. 486

birbirinden farklılığı ve bir şey bilinmekle onun varlığında bir değişiklik olmasının gerekmediği gerçeği açısından da durum kesinlikle tutarsız görüşlerdir.⁴³⁹

Netice olarak hangi açıdan ele alınıralsa alınsın ilim ve marifet ve hakikatin elde edilmesi açısından, yani mesele bütünüyle bir bilgi meselesi olarak ele alındığı takdirde dahi enfüs ve afaktan hiçbirinin sırf kendi özellikleriyle açıklanamaz bir mesele olduğu ortaya çıkmaktadır. Konunun birinden biri üzerine dayandırılmasının mümkün olmadığı, hangisine istinat ettirilirse ettirilsin çelişkiden kurtulamayacağı müşkül bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Ortak özellikleri yaratılmışlık olan varlıklardan hiçbirinin, kendi kendine kimseyi hakka hidayet etmesi ihtimali yoktur. Gerçi enfüste ve afakta Hakk'ın varlığına delâlet eden âyetler ve düşünenler için belgeler, melekler ve peygamberler ve bunlar aracılığıyla hidayet büsbütün yok değildir, fakat bunların hiç biri "Her şeye şahit olan" Allah tarafından hidayet almadıkça kendi kendine ne hidayet edebilir, ne de hidayeti bulabilir. Müşrikler ne derse desinler, ya Muhammed sen, De ki, Allah, hakka hidayet eder. Halk arasında mevcut olan yanlış ve dalalin çokluğuna karşılık hakikate ve doğruya yol bulmak da görülen bir gerçektir. Bu da ancak Allah'ın hidayetidir. Daha evvel geçtiği üzere "Görmenin ve işitmenin mülkiyeti kimindir?" sorusu ile de işaret edildiği üzere, görmeye ve işitmeye, akıllara ve idraklere, enfüse ve afaka hâkim olan O, enfüsü de afakı da kendi varlığından haberdar edip de hakkın hükmüne erdiren ve erdirecek olan ya da yine O'dur.⁴⁴⁰

Yani hak meselesinden haberdar bile olmayan akılsız şeyler şöyle dursun, akılla bile Allah hidayet etmedikçe kendiliğinden bir ilim keşfedemeyeceği, kendi kendine hakkı ve doğruyu bulamayacağı bir gerçek iken, mabutluk tek başına ve mutlak olarak hâdi olan Allah Teâlâ'dan başka kimsenin hakkı değildir.

2.1.2.3.Vicdan Delili

Vicdan bir insanda iyiyi kötüyü ayırt eden iyilikten huzur, kötülükten azap duymasına yol açan ve davranışları hakkında adil bir yargıya iten duygudur.⁴⁴¹

⁴³⁹ Yazır, *Hak Dini*, C. IV, s. 486

⁴⁴⁰ Yazır, *a.g.e.*, C. IV, s. 487

⁴⁴¹ Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, "vicdan" md.

Elmalılı gizli ve görünmeyen nesnelere saydığı vicdanı dış dünyadaki olayların Allah tarafından kendisinde tecelli ettirildiği bir mekanizmadan bahseder. Ayrıca vicdanı anlatırken şöyle bir tanımlama da yapar; Nefsin kendindeki bir şuur olayına , "kendinde bulmak" demek olan "vicdan" adı verilmiştir ki, buna "gizli his" veya "gizli şuur" da denilir. Ve doğrusu "açık his" demek, yalnız görülen duyarlarla olan "dış his" demek değildir. Vicdan da açık bir histir. Bununla birlikte vicdan daha çok bir "şuur şuur" demektir.⁴⁴²

"*Seni bir yetim bulup da barındırmadı mı?*" ayetini incelerken şunları kaydeder. Yüce Allah'ın güzel isimlerinden biri de "Vâcid" ismi şerifidir ki vücud, vicdan vecid (vâv'ın üç harekesiyle) mastarlarının ismi fâilidir. Bunun asıl meşhur mânâsı varlık, buluş ve zenginliktir. Yüce Allah vücudun da, vicdanın da, ilmin de, vücudun yani zenginliğin, kudretin sahibi ve faili mânâsına "Vâcid"dir.⁴⁴³

Müellifimiz, bahsi edilen bu vicdanın bazı durumlarda deformasyona uğrayabileceğini hatırlatma sadedinde şunları kaydeder; nefis fitratı içinde merkezleşmiş bir içgüdüdür. Daha sonra bu şahitliği eda ve ifa etmeyen, yani ikrar edip yerine getirmeyen, hatırlatma ve uyarılara rağmen inkâr ve küfürde ısrar edenler, ya kendi vicdanlarına karşı direnmiş ya da fitratları bozulmuşlardır. Bu kimseler kendilerinde yaratılıştan ihsan edilen bu tabiat kalmamış olan, yani kavlen veya fiilen bu ahdi bozmuş ve kendilerine yazık etmiş olan zavallılardır.⁴⁴⁴

Vicdanın imanın temellendirilmesi konusundaki katkısı hakkında açıklamalarda bulunan Elmalılı, vicdanın iyi kullanıldığında Hz. Muhammed (sav)'in peygamberliğini anlayabilen bir nesne olduğuna kânidir.⁴⁴⁵ Tarif edilmiş İncilleri anlatırken kaydettiği, bunların muhtevalarında bazı yerler vardır ki, vicdan bunların ne Allah sözü ne de İsa'nın (a.s.) sözü olduğuna şahitlik etmez, ifadesi de vicdanın İlahi Kitapların hakkaniyetini kavrayabilen bir unsur olduğunu göstermektedir.⁴⁴⁶

⁴⁴² Yazır, *Hak Dini*, C. I, s. 204

⁴⁴³ Yazır, *a.g.e.*, C. IX, s. 277

⁴⁴⁴ Yazır, *a.g.e.*, C. IV, s. 169

⁴⁴⁵ Yazır, *a.g.e.*, C. III, s. 274

⁴⁴⁶ Yazır, *a.g.e.*, C. III, s. 206

Müellifimiz sair iman esasları gibi Allaha imanın da vicdan tarafından kavranılabileceğini beyan etmektedir. Bu görüşünü de büyük vicdanlar, Hakk'ı bir bilir ve haktan gelenin hepsine, her birinin kendi derecesine göre kıymet verir, sözüyle açıklar.⁴⁴⁷ Vicdanın bizatihi varlığının da Allah'a şahitlik yaptığını da şöyle anlatır:

Bir madde kendinden ayrı olan bir maddeye nasıl etki yapabiliyor? Ruh cisme, cisim ruha etkisini nasıl geçirebiliyor? Bu öyle bir olaydır ki, ancak tevhide sığınmakla çözülebilir. Eğer âlemde birbirinden farklı özellikteki varlıkların hepsinin üzerinde hâkim olan o yüce birden, o büyük kudretten sarfi nazar edilecek olursa bütün varlıklar, ikisi bir yere gelmek ihtimali olmayan darmadağınık, ayrı ayrı parçalardan ibaret kalır. Aralarında birbirleriyle ilişkide bulunabilmek için hiçbir sebep kalmaz. Şimşekler çakmaz, bulutlar olunmaz, yağmurlar yağmaz, yıldırımlar düşmezdi. Ahmet'in feryadını Mehmet'in duyması ve vicdanında iz bırakması şöyle dursun, sesi bile çıkmazdı, hatta kendisi bile meydana gelmezdi.⁴⁴⁸

Evet, düşünürümüze göre zararı açmaya gücü yeten tek mercî ancak Allah'tır. Ve bu husus vicdanın derinliklerinde mevcuttur. Ayrıca hiçbir kalp ve vicdan da kendi nefsinde Allah'ı şahit göstermeden kendi kendine hiçbir şey hakkında şahitlik edemez, hatta kendine bile şahitlik edemez. Ve sübjektif ve objektif hiçbir şey Allah'ın şahitliğine dayanmadan ve bir ilâhî şahitlik olmadan kendine şahitlik edemez.⁴⁴⁹

2.1.3. Naklî Temellendirme

Bilindiği gibi her ilmin bir aklî yönü bir de naklî yönü vardır. İlmi aklî ve naklî diye yapılan ayırımın kabul edilmesi önemlidir. Fakat asıl sıkıntı aklî saha ile naklî sahanın sınırları ne kadardır? Müellifimize göre rivayeti sabit olan bir naklî delil karşısında aklın ve dirayetin yeri nedir sorusunun cevabı Müslümanlar için çok önemlidir. Hiç şüphesiz ki, naklî anlayacak olan da akıldır. Bundan dolayı akıl ve dirayet göz ardı edildiği zaman ortada ne akıl kalır, ne de nakil. Lâkin aynı zamanda unutmamak gerekir ki, akıl gerçek bilginin yaratıcısı değil, alıcısı ve kabul edicisidir. O bilgiyi üretmez, alır. Bunun içindir ki, ilmin konusu soyut düşünce değil, olaylar ve onlarla ilgili haberlerdir. Nakle dayanan bilgi de işte o edinilen haberler

⁴⁴⁷ Yazır, *Hak Dini*, C. I, s. 183

⁴⁴⁸ Yazır, *a.g.e.*, C. IV, s. 134

⁴⁴⁹ Yazır, *a.g.e.*, C. III, s. 400

cümlesindedir. Bu da akla bilmediği ve görmediği şeylerin yeniden yeniye bir akışıdır. Aklın elde ettiği ve edeceği şeyler de iki türdür.

Birincisi eşi benzeri geçmemiş olan ve benzetmesiz, kıyassız alınan şeylerdir ki, aklın ilk elde ettikleri hep böyle bu yolla meydana gelir. Bunların bir kısmı bir daha tekerrür etmeksizin münferit olaylar olarak kalır, bir kısmı da tekerrür ederek çoğalır gider. Tekerrür ettikçe her biri kendi benzerleriyle birleştirilip bir araya getirilerek kıyas ve ölçü teşekkül eyler ve bunlar kendi hudutları içinde birer kalıp, birer ölçü birimi fikri oluştururlar. Bu suretle ikincisi de eşi ve benzeri geçmiş bulunan şeylerdir ki, bunlara da kıyasî ve fennî tabir olunur. Ve bu sayede bilinenlerden bilinmesi gerekenler de çıkartılır.⁴⁵⁰

Bir bilim Yazır'a göre ne naklî ilimler akıl yetisinden azade, ne de aklî ilimler nakil özelliğinden vareste olmalıdır.⁴⁵¹ Diğer deliller gibi naklî deliller de düşünürümüz için gereklidir. Fakat bu gereklilik insanı yanlışla sürüklememelidir. Meselelerin değerlendirilmesinde, içinde bulunulan dönem çok önemlidir. O'na göre vahiy devri geçmiş, ictahat devri açılmıştır. Bundan dolayı ilimlerin aklîliğini ve günümüzdeki etkinliğini göz ardı edip sadece nakil yönünü tespit ile uğraşmak, skolâstik denilen taklît seviyesinde sayıp durmak demektir. Böyle bir durum hakikatin hayalîyetinden ve canlı noktaları bulunduğundan gaflet etmektir.⁴⁵²

Aksi bir durumda da aynı şekilde müellifimiz benzeri metot ve düşüncelerin yanlışlığına dikkat çekmiştir. O, ilimlerin naklî yönünü görmezden gelip sadece aklî yönü ile ilgilenmenin ölçütsüz, ölçeksiz, ilkel ve çocuksu bir hareket olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵³ İlimin her iki yönüyle de ilgilenmek vazgeçilmezdir.

Kelâmî ve naklî delilleri kabul etmeyen ve yalanlayan insanların Allah'ın azabına maruz kalacağını ifade eden Elmalılı, bu delillere ne kadar önem verdiğini göstermiştir.⁴⁵⁴ Bu delil başlığı altında birinci olarak Kur'an-ı Kerim'i ele alabiliriz.

⁴⁵⁰ Yazır, *Hak Dini*, C. IV, s. 99

⁴⁵¹ Yazır, "*Dibace*", *Metalib ve Mezahib*, s. XXXIII

⁴⁵² Yazır, "*Dibace*", *Metalib ve Mezahib*, s. XXXIII

⁴⁵³ Yazır, *a.g.e.*, s. XXXIV

⁴⁵⁴ Yazır, *a.g.e.*, C. I, s. 280

2.1.3.1. Kur'an-ı Kerim

İlahi dinlerin birinci kaynağı ilahi kitaplardır. İslamiyet'in ilahi kitabı da Kur'an-ı Kerim'dir. Naklî deliller denince ilk akla gelen Kur'an-ı Kerim'dir. Çünkü o habere dayalı olarak günümüze ulaşmaktadır. Her ne kadar naklî delil sayılsa da Kur'an-ı Kerimin içinde aklî deliller de bulunmaktadır. Örneğin Kur'an sık sık inanmayanlara müşahede ettikleri âlemlerden ve gözleri önünde cereyan eden olaylardan misaller vermek suretiyle imanın temellerine işaret etmektedir.⁴⁵⁵

Haberî ilim sebeplerinden biri olarak kabul eden Elmalılı Hamdi Yazır, Kur'an-ı Kerim'in günümüze kadar gelmesinin mütevatir bir yolla olduğunu söyler. Mütevatir haber ise rivayet zincirinin her halkasında yalanlanması mümkün olmayan birçok insan tarafından günümüze kadar aktarıldığını ifade eden bir hadis terminolojisidir.⁴⁵⁶ Sadece bununla kalmamış her dönemde birçok hafız tarafından ezberlenmiştir.

Kur'an-ı Kerim, Allah'ın varlığına işaret eden en somut delillerden birisidir. Bizler onunla hak ile batılı birbirlerinde ayırt edebiliriz. Bu yönü sebebiyle Kur'an'a "Furkan" denilir.⁴⁵⁷ Kur'an ise benzeri yapılamadığı deneylerle bilinen daimi bir mucizedir. Bunu kâfirler de denemişler ve yetersiz kaldıklarından kalem ile çekişmeden, silah ile muharebeye geçmişlerdir. İşte Kur'an'ın deney ile sabit olan ve böylece bütün insanlık için gözle görülür bir hale gelen bu acze düşüren vasfı, aynı zamanda kendisinin indirilmiş olması konusunda sağlam bir delil ve Furkan olmasını göstermektedir. Elmalılı burada konunun daha iyi anlaşılması için kullanılan yöntemi ön plana çıkararak şunları söyler:

Deney, teorik olarak bir mutlak gereklilik ifade etmezse de, genellikle insan bilgisinin en sağlam kaynaklarından olduğu için, ispat edilmiş bir deneyin delil olarak ifade ettiği gerçek, herkes için bilinen mânâsındadır. Bu sebeple Kur'an'ın benzersizliği ve indirilmiş oluşu, Arap müşrikleri gibi bir kısım kâfirlerce tam olarak bilindiği gibi, diğerlerinin de bildiği yerine geçer.⁴⁵⁸

Ebu Bekir Bâkılânî'nin de "İ'câzü'l- Kur'an" isimli eserinde açıkladığı üzere Kur'an'ın icazı yani benzerinin yapılamayışı herkesçe bilinen bir şey olduğundan

⁴⁵⁵ Karadeniz, *a.g.e.*, s. 214

⁴⁵⁶ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 77; İmam Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, s.110

⁴⁵⁷ Yazır, *Hak Dini*, C. VI, s. 49

⁴⁵⁸ Yazır, *a.g.e.*, C. VI, s. 49

onun indirilmiş olduğunu kabul etmek istemeyenler, elleriyle yokladıkları bir olayı bile inkâra kalkışacak inatçılardır. Bundan dolayıdır ki; En'am Sûresi'nde "*Eğer sana sayfa üzerine yazılı bir kitap indirseydik, onlar da ona elleriyle dokunsalardı yine de kâfir olanlar: 'Doğrusu bu apaçık sihirden başka bir şey değildir' derlerdi*"⁴⁵⁹ buyrulmuştur.

Bir başka olayda Ebu Hayyan'ın kaydettiği üzere, Arapların ilk filozofu meşhur el-Kindi'ye öğrencileri: "Ey filozof, bize şu Kur'ân'ın bir dengini yapiver." demişler. O da: "Peki, hepsinin değil ama bir kısmının benzerini yapayım" demiş. Ve birçok günler çekilip kapanmış, sonra çıkmış: "Vallahi demiş buna ne bizim kudretimiz yetecek, ne de başka birinin. Mushaf'ı açtım, Mâide suresi çıktı, baktım vefayı söylemiş, döneği yasaklamış, bir genel tahlil yapmış, sonra bir istisna eylemiş, sonra da kudret ve hikmetinden haber vermiş ve bütün bunları iki satıra sığdırmış, bunu ise hiç kimse ciltlerle yazı yazmadan ifade edemez."⁴⁶⁰ Yani Kur'an'da bir sehl-i mümteni vardır. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın şahitliğinin çok önemli olduğunu ifade eden ayetlerle doludur. Mesela:

*De ki: "Şahitlik yönünden hangi şey daha büyüktür?" De ki: "Allah, benimle sizin aranızda şahittir ve bana bu Kur'an vahyolundu ki, onunla hem sizi, hem de sizden sonra kendisine ulaşan herkesi uyarayım. Allah'la beraber başka ilâhlar olduğuna siz gerçekten şahitlik eder misiniz?" De ki: "Ben buna şahitlik etmem". "O, ancak ve ancak bir tek ilâhtır ve gerçekten ben, sizin ortak tuttuğunuz şeylerden uzağım."de.*⁴⁶¹

Kur'an-ı Kerimin kendisi ve icazı delil olduğu gibi içinde barındırdığı bilgilerde Allah'ın varlığına delil teşkil etmektedir. Elmalılı'ya göre esasen hikmet sahibi ve hâkim anlamlarına gelen Hakîm ismi, Allah Teâlâ'nın esmâ-i hüsnasından olmakla beraber Kur'ân'ın bu isimle adlandırılması, Allah'a olan nispetini kuvvetle ifade etmek için mecaz olarak kullanılmıştır. Hâsılı Kur'an, ilmî ve amelî yönlerden ilâhî hikmetle dopdolu, Hakk'ın hükümlerini içermek bakımından mümin ve kâfir herkes hakkında hâkim ve öyle hâkim ki, Kur'an ne diyorsa, herkesin başına gelecek

⁴⁵⁹ En'am, 6/7

⁴⁶⁰ Yazır, *Hak Dini*, C. III, s. 142

⁴⁶¹ Yazır, *a.g.e.*, C. III, s. 400

olan hüküm olur. Beşer fiilleri ve eylemleri hakkında adalet ve iyilik konularında hüküm vermeye esas ve ölçü edinilecek bir ilâhî kanundur.⁴⁶²

2.1.3.2. Peygamberimiz ve Hadisleri

Din konusunda birinci kaynak kutsal kitaplardır. İkinci olarak kutsal kitapların uygulayıcıları olan peygamberler gelir. Hamdi Yazır da hak dini asıl tanıyanların bilge kişiler değil, peygamberler ve evliyalar olduğunu söyler. Filozoflar bile bu konuda peygamberlerin bildiklerini açıklama ve eyleme geçirme ile bilge ve veli olabileceklerini belirtir.⁴⁶³ Filozoflar ne kadar bilgili olurlarsa olsunlar yeni bir din ortaya koyamazlar. Pozitivizm ekolü ilk evresinde dini kaldırmak ve böylece ateistlerin gözüne gireyim derken kendi vicdanlarında mahkûm olmuşlardır. Yeniden bir din ihtiyacı duyarak, yeni bir din koymaya kalkışmıştır. Allah'ı bırakmış “en büyük mevcut”, “en büyük put” ve “en büyük çevre” isimleriyle insanlık, yeryüzü ve atmosferden oluşan unsurlarla bir teslis tasarruf etmiştir. Böyle insanlar arasında en fazla kadınlara tapınmayı esas alarak güya bu şekilde duyguları tatmin etmeye bir yol bulmuştur. Bununla da filozofun koyacağı dinin, işte böyle uydurma bir şeyden, kaba bir tapınmadan, putlar devrine dönüşten başka bir şey olamayacağını ispat etmiştir.⁴⁶⁴

Peygamberlik konusunda Müellifimizin tespit ettiği bazı gerçekler vardır ki bunlardan biri şudur: Batıların düşünce sistemlerinde henüz peygamberlik bahsi yoktur. Yazır'a göre batı düşüncesinde bir vahiy ve peygamberlik bahsinin bulunmaması büyük bir eksikliklerdir. Çünkü dinlerin inanç esasları ile ilgili ilme ulûhiyet bahsinin bağlı olmasıyla nübüvvet bahsinin bağlı olması arasında esaslı hiçbir fark yoktur. Netice itibariyle müellifimize göre bu konuların her ikisi de aklî ve felsefî anlayışla ele alınabilir.⁴⁶⁵

⁴⁶² Yazır, *a.g.e.*, C. IV, s. 440

⁴⁶³ Yazır, “*Dibace*”, *Metalib ve Mezahib*, s. XXXVI

⁴⁶⁴ Yazır, “*Dibace*”, *Metalib ve Mezahib*, s. XXXVI

⁴⁶⁵ Yazır, “*Dibace*”, *Metalib ve Mezahib*, s. XXXVIII

SONUÇ

Müellifimiz Elmalılı Hamdi Yazır, imanı Ehl-i Sünnet kelâmcılarının görüşleri paralelinde ve özellikle İmam-ı Azam Ebu Hanife gibi kalp ile tasdik, dil ile ikrar şeklinde tanımlamıştır. Fakat kalp ile tasdiki asıl rükün, dil ile ikrarı ise zâid rükün olarak değerlendirmiştir.

Elmalılı, imanın meydana gelişinde bilgi ve iradeyle birlikte sevginin de rolüne dikkat çeker. Bilgi olmadan iman gerçekleşse bile bu iman Allah tarafından kabul gören bir iman anlayışı olmadığını ve bu iman yıkılmaya mahkûm olduğunu söyler. İradenin inanmada çok önemli olduğunu ifade eden Elmalılı, iradesiz insanların amelî yönlerinin zayıf olacağını ve dolayısıyla iradesiz insanlarla ahlaklı bir toplum meydana gelemeyeceğini iddia eder. Sevgiyi imanın hissi boyutu olarak kabul eden Yazır, sevgisiz bir iman da düşünülmemeyeceği kanaatinde. Fakat tüm bu unsurların ötesinde iman Allah tarafından yaratılacağı gerçeğini de hatırlatır.

Müellifimiz bilgiye ulaşmanın akıl, duyular ve haber vasıtalarıyla gerçekleştiğini söyler. Elmalılı, akli Allah tarafından insana doğuştan verilmiş en büyük nimet, ilahi bir kuvvet, cevher ve manevi nur olarak tanımlar. Akli, 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 kanunu güzelce anlayıp tatbik ederse Allah'ın varlığını, birliğini ve geniş rahmetini zarurî olarak anlayacağını ve keşfedeceğini savunur.

Duyuları da bir bilgi vasıtası olarak kabul eden Elmalılı, duyularımızla elde ettiğimiz bilgilere delil ve istidlâle muhtaç olmayan zarurî bilgiler gözüyle bakar. Yazır, her bir duyu ile ancak kendi sahasına has olan şeylerin idrak olunabileceğini; bunun da o duyunun şartına uygun bir şekilde sahası içinde kullanılmasıyla gerçekleşeceğini söyler. Duyuların genel olarak sahası müşahede olunan mahsûsâttır. İlimde dış gözlem mühimdir. Dış gözlemin gerçekleşmesi için sağlam ve sağlıklı duyu organlarına ihtiyaç vardır. Duyu organları da vaki olanı tespit eder. Duyuları iki kısma ayıran Elmalılı, bunları açık duyular ve gizli duyular diye adlandırır. Açık

duyular bildiğimiz beş duyumuzdur. Gizli duyular ise manevi yönümüze bilgi taşıyan duyularımızdır. Elmalılı buna örnek olarak vahyi, ilhamı ve bazı sezîşleri zikreder. Duyulara büyük değer veren müellifimiz, var olan delilleri yeteri kadar dinlemekle veya yeteri kadar akletmekle doğru yolun bulunabileceğini söyler.

Müellifimizin kabul ettiği son bilgi kaynağı da haberdur. Doğru haber iki kısımdır. Haber-i mütevatir ve haber-i resül. Elmalılı, mütevatir haberin zarurî ilim ifade ettiğini, haber-i resülün ise istidlâl yoluyla da olsa katî ilim ifade ettiğini belirtir. Yazır vahyi, en kuvvetli bir ilim olarak değerlendirir. Yani Elmalılı vahyi bilgiyi katî olarak bilinen bilgilerin üstünde kabul eder ve bu bilginin Allah'a ait nizamın en mükemmel şahidi olduğunu söyler. Vahyi bilginin içeriğindeki akli delillerin ve sonraki çağdaş deneylerle de doğruluğu kuvvetlendirilen bir hitabın dile gelmiş şekli olduğunu belirtir. Vahiy diğer ilim sebeplerinden farklı olarak insana gizli bilgiler verir. Bu bilgiler insanın hiç bilmediği, akıl ve düşünce ile bilme imkânı bulamayacağı şeyleri, gayba ait sırları ve ahiretle ilgili durumları öğretir. Düşünürümüz, vahye, ruhî bir iş olarak bakar. O'na göre ruh da Allah'ın emirlerinden bir emir, başka bir ifade ile Allah'a ait işlerden bir iş olduğundan dolayı vahiy, özel bir ruh demektir. Yazır, vahyi bütün kalbi üzerinden çepeçevre kaplayıp istila etmek suretiyle diğer duygu ve idraklerin cümlesini geçersiz kılarak, gelip yerleşen ve her türlü kesinliğin üstünde, karşı konulamaz zorunlu bir ilmî gerçeklik ifade eden ilahî hüküm, ilâhî mecburiyet olarak kabul eder. Hâsılı müellifimiz gerçeğe ve hakikate ulaşmanın ancak bilginin üç sebebinin mevcudiyetiyle mümkün olacağını söyler.

Müellifimiz çalışma konumuz olan Allah'a imanın temellendirilmesi hususunda da eserlerinde yeterli açıklamalarda bulunmuştur. O'na göre iman temellendirilirken kullanılacak deliller hem objektif hem sübjektif hem de nakli delillerden seçilebilir. Bu konudaki genel kanaati objektif delillerin, sübjektif delillerle daha doğru olarak anlaşılıp, bilinebileceği, fakat doğru kararın ise ikisinin uyumuyla verilebileceği şeklindedir. Kendini bilmeyen bir insanın dış dünyadaki delilleri göremeyeceğini düşünür. Dış âlemde Allah'a delâlet eden birçok delilin bulunduğunu, biraz basiret ve şuurlu bir bakışla insanın bunlardan çok ibretler ve dersler alınabileceğini belirtir.

Objektif temellendirmeye ilgili olarak İlk Yaratma, Sebeblilik, Nizam ve Düzen delillerini kullanır. Ele aldığı deliller içinde en çok önem verdiklerinden birisi yaratmadır. Fakat bu delilden âzami derecede istifade edebilmek için ilk yaratma olayına ve doğum hadisesine dikkatle bakmak gerektiğini söyler. Sebepliliği anlamanın ilim hakikatının başı olduğu fikrinde. Nizam delilinde, tekâmül ve ıstıfa kavramlarını kullanır. Kâinata bir olgunlaşma ve seçmenin yaşandığını fakat bunların tesadüfen değil de bilinçli bir güç tarafından gerçekleştiğini, bunları inkâr etmenin de katmerli cahillik olduğunu ifade eder.

Sübjektif temellendirme başlığı altında Fıtrat, Hak ve Hidayet ve Vicdan delillerini ortaya koyar. Fıtratın insana doğuşu ile birlikte verilen ve iman etmeye meyilli olan potansiyel bir yetenek olduğu düşüncesindedir. Eğer tahrif edilmezse fıtratın Allah'ı bulacağını söyler. Hak ve hidayet delilin de ise hak kelimesinin manasından yola çıkar ve enfüs (ben) ile afakın (ben dışının) buluştukları noktada birbirleriyle uyumlu hale gelmelerini sağlayan zatın, 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.

Son olarak naklî temellendirmeye değinen Müellifimiz, alt başlıklarında Kur'an-ı Kerimi, Peygamberimiz ve hadislerini delil olarak sunar. Kur'an-ı Kerim Yazır'a göre Allah'ın varlığına işaret eden en somut delillerden birisidir. Hak dini gerçek manada tanıyan kişilerin de ancak peygamberler olduğunu söyler. Elmalılı'ya göre peygamberlerin Allah'ın varlığına en büyük delilleri ise kendi varlıkları, ahlakî yapıları ve mucizeleridir.

KAYNAKLAR

- ALİYYÜ'L-KÂRÎ. (1981). **Fıkh-ı Ekber Şerhi**, (Trc. Yunus Vehbi Yavuz). İstanbul: Çağrı Yayınları.
- ALPER, Ömer Mahir. (2000). **Akıl-Vahiy, Din-Felsefe İlişkisi**. İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- ALPER, Hülya. (2002). **İmanın Psikolojik Yapısı**. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- AKBULUT, Ahmet. (1993). M. Hamdi Yazır'da Kelâmî Problemler. **Elmalı M. Hamdi Yazır Sempozyumu**. Ankara: T.D.V Yayınları.
- ARIK, Emin. (1997). **Ateizmden İnanca**. İstanbul: Marifet Yayınları.
- ATAY, Hüseyin. (2001). **Farabi ve İbni Sina'ya Göre Yaratma**. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ATAY, Hüseyin. (1961). **Kur'an'a Göre İslam Esasları**. Ankara.
- AYDIN, Ali Arslan. (1964). **İslam İnançları ve Felsefesi (İlm-i Kelam)**. Ankara: D.İ.B. Yayınları.
- AYDIN, Mehmet. (1999). **Din Felsefesi**. İzmir: İ.İ.F.V Yayınları.
- AYVERDİ, İlhan. (2006). "hak" maddesi. **Misalli Büyük Türkçe Sözlük**. İstanbul.
- BAĞDADİ, Abdulkahir. (2001). **Mezhepler Arasındaki Farklar**. (Trc. E.Ruhi Fıglalı). Ankara: T.D.V Yayınları.
- BAĞDADİ, Abdulkahir. (1981). **Usûlu'd-Din**. Beyrut.
- BAKILLÂNÎ, Ebu Bekir Muhammed bin et-Tayyib. (1947). **Temhid**. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî.
- BAKTIR, Mehmet. (2001). İmanın Temellendirilmesi. **Elmalı M. Hamdi Yazır Sempozyumu**. Erzurum: Bizim Büro Basımevi Yayınları.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi. (1959). **Muvazzaf İlm-i Kelâm**. İstanbul: Ergin Kitapevi Yayınları.
- BOLAY, Süleyman Hayri. (2000). **Kur'an'da İman**. Ankara: T.D.V. Yayınları.
- BOLAY, Süleyman Hayri. (1995). **Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi**. Ankara: Akçağ Yayınları.
- BOLAY, Süleyman Hayri. (1993). Bir Filozof Müfessir, M. Hamdi Yazır. **Elmalı M. Hamdi Yazır Sempozyumu**. Ankara: T.D.V Yayınları.

- BUHARÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. (1992). **Sahih'i-Buharî**. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- CEVİZCİ, Ahmet. (2005). **Paradigma Felsefe Sözlüğü**. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- COŞKUN, İbrahim. (2004). **İslam Düşüncesinde İnkâr Problemi**. İstanbul: Tekin Kitabevi.
- ÇETİN, Mustafa, (1980). **Kuran-ı Kerimi Anlama Usûlü**. İstanbul: Akyol Neşriyat.
- DESCARTES, Rene. (1966). **Metod Üzerine Konuşma**. (Trc. Mehmet Karasan), İstanbul.
- EBU HANİFE, Numan bin Sabit. (1981). **Fıkhu'l-Ekber**. İstanbul: Kalem yayınları.
- EBU HANİFE, Numan bin Sabit. (1368). **el-Âlim ve'l-Müte'allim**. Kahire: Zâhidu'l-Kevserî Neşri.
- EDİP, Eşref. (1980). Elmalılı Hamdi Yazır. **İslam-Türk Ansiklopedisi**, Cilt. I, Sy 36
- EŞARÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. (1975). **Kitabu'l- Lüma fi'r-Red alâ ehli'z-zeygi ve'l-bida**. Kahire.
- EŞARÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. (1375). **el-İbane an Usûli'd-Diyâne**. Kahire: Daru'l-Kitab.
- EŞARÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, (1950). **Makalâtü'l-İslamiyyin**. Kahire.
- ERSÖZ, İsmet. (1985). **Elmahlı Muhammed Hamdi Yazır ve Hak Dini**. (Basılmamış Doktora Tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya.
- FİRUZABADÎ, Muhammed ibn-i Yakup. (1952). **Kamusu'l- Muhit**. Daru'l-Ciyl.
- FREYER, Hans. (1977). **İçtimaî Nazariyeler Tarihi**. (Trc. Tahir Çağatay). Ankara.
- ISFAHANÎ, Ebu'l- Kasım El-Hüseyin bin Muhammed. (1961). **El- Müfredat fi Garibi'l -Kur'an**. Kahire.
- FAHRÎ, Macit. (2002). **İslam Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş**. İstanbul: İnsan Yayınları.
- FIĞLALI, E. Ruhi. (1999). **Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri**. İstanbul: Şato Yayınları.
- GAZALÎ, Ebu Hamid. (1962). **el-İktisad fi'l-İtikad**. (Trc. Ağah Çubukçu ve Hüseyin Atay). Ankara: Kalem Yayınları.
- GAZALÎ, Ebu Hamid. (1961). **Miyaru'l-İlm**. Kahire.

- GILSON, Etienne. (1994). **Ateizm'in Çıkmazı**. (Trc. Veysel Uysal). İstanbul: M.Ü. İ.F.V Yayınları.
- GİRİTLİ, Sırrı Paşa, (1324). **Naktu'l-Kelâm fî Akaidi'l-İslam**. İstanbul: Dersaadet.
- GÖKBERK, Macid. (1999). **Felsefe Tarihi**. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- GÖLCÜK, Şerafiddin ve TOPRAK, Süleyman. (1988). **Kelâm**, Konya: Selçuk İlahiyat Fakültesi yayınları.
- GÖLCÜK, Şerafiddin. (1997). **Bakılanî ve İnsanın Fiilleri**. Ankara: T.D.V.Yay.
- GÖRGÜN, Tahsin. (1993). Hamdi Yazır'ın Bilgi Teorisi. **M. Hamdi Yazır Sempozyumu**. Ankara: T.D.V Yayınları.
- HARPUTİ, Abdullatif. (2000). **Tenkihu'l-Kelâm fî Akaid-i Ehl-i'l-İslam**,. Elazığ: T.D.V Yayınları.
- HEFFENING, W. (1992).“Şâfiî maddesi”, **İslam Ansiklopedisi**. Cilt 11, İstanbul: T.D.V. Yayınları.
- HİLMİ, Filibeli Ahmet. (1997). **Üss-i İslam**. (Trc. Bülent Baloğlu ve Halife Keskin). İstanbul: T.D.V. Yayınları.
- HİLMİ, Filibeli Ahmet. (2001). **Allah'ı İnkâr Mümkün Mü ?**. (Haz. Necip Taylan). İstanbul: Çağrı yayınları.
- İŞİK, Kemal. (1980). **İmam Maturidî'nin Kelâm Sistemi**. (Doçentlik Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelam Anabilim Dalı. Ankara.
- İBN-İ ABBAS, İsmail. (1994). **El-Muhitu fî'l-Lugati**. (Tah.Şeyh Muhammed Hasan Ale Yasin). Beyrut.
- İBN-İ MANZUR. (1955). **Lisanu'l- Arab**. Beyrut.
- İBN-İ HAMMAD, İsmail. (1979). **Es-Sıhah**. Beyrut.
- İKBAL, Muhammed. (2002). **İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü**. (Trc. Sofi Huri). İstanbul: Kırkambar Kitaplığı.
- İRFAN, Abdülhamid. (1981). **İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları**. (Trc. Saim Yeprem). İstanbul: Marifet Yayınları.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı. (1343/ 1981). **Yeni İlm-i Kelâm**. (Haz. Sabri Hizmetli). İstanbul: Umran Yayınları.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı. (1998). **İslam Dini ve Tabii Din**. (Sad. Osman Karadeniz). İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- IZUTSU, Toshihiko. (2000). **İman Kavramı**. İstanbul: Pınar Yayınları.

- JANET, Paul-GABRIËL, Seailles. (1886). **Histoire de la Philosophie [Metalib ve Mezahib]** (Trc. Elmalılı Hamdi Yazır). İstanbul: Eser Neşriyat.
- KARADENİZ, Osman. (1999). **İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu**. İzmir: Anadolu Matbaacılık.
- KARADENİZ, Osman. (1999). **Nesefî Akaidi Tercümesi**. İzmir: Anadolu Matbaacılık.
- KARADENİZ, Osman. (1992). Kader Konusunda Bazı Yanlış Anlamalar. **İlahiyat Fakültesi Dergisi**. C. 7. İzmir: D.E.Ü. Yayınları.
- KESKİN, Halife. (1997). **İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi**. İstanbul: Beyan Yayınları.
- KILAVUZ, Ahmet Saim. (1996). **İman ve Küfür Sınırı**. İstanbul: Marifet Yayınları.
- KUTLU, Sönmez. (2003). **İmam Maturidî ve Mâturîdîlik**. Ankara: Kitabiyat Yay.
- MATURİDÎ, Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud. (2002). **Kitabu't-Tevhid**. Trc. Bekir Topaloğlu. Ankara. İsam Yayınları.
- MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccac. (1991). **el-Camiü'l-Sahih**. Kahire.
- NESEFÎ, Ebu'l-Muîn Meymun bin Muhammed . (2004). **Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Din**. (Tenkidli Neşir; Haz. Hüseyin Atay). Ankara: D.İ.B. Yayınları.
- NESEFÎ, Ebu'l-Muîn Meymun bin Muhammed . (1329). **Bahrü'l- Kelâm fi Akaid-i Ehli- İslam**. Konya: Matbaatü'l- Meşriki'l-İrfan.
- ÖZCAN, Hanifi. (2002). **Epistemolojik Açından İman**. İstanbul. M.Ü. İlahiyat F.Vakfi Yayınları
- ÖZERVARLI, Sait. (1998). **Kelâmda Yenilik Arayışları**. İstanbul: İsam Yay.
- PAKSÛT, Fatma. (1993). Merhum Dayım Hamdi Yazır, **Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu**. Ankara: T.D.V Yayınları.
- PEZDEVÎ, Ebu Yüsr Muhammed. (1980). **Ehl-i Sünnet Akaidi**. (Trc. Şerafeddin Gölcük). İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- REÇBER, M. Sait. (2004). **Tanrıyı İlmenin İmkânı ve Mahiyeti**. Ankara: Kitabiyat.
- SABÛNÎ, Nureddin. (1396). **el-Bidaye fî Usuli'd-Din**. İstanbul: D.İ.B. Yayınları.
- SEMPOZYUM. (1993). **Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu**. Ankara: T.D.V Yayınları.

- SİNANOĞLU, Mustafa. (1992). “İman maddesi”. **D.İ.A.** C.22.İstanbul: T.D.V. Yay.
- SOYSALDI, H.Mehmet. (1997). **İnançla İlgili Temel Kavramlar** İzmir: Çağlayan Yayınları.
- ŞAHİN, Muhammed. (1992). **İlim ve Bilim**. İzmir: T.Ö.V. Yayınları.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu Feth. (1397). **el-Milel ve'n-Nihal**, thk. Ahmed Seyyid Geylanî, Kahire: Mektebe ve Matbaa Mustafa.
- TAFTAZANÎ. (1980). **Şerhu'l-Akaid**. (Trc. Süleyman Uludağ). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- TAYLAN, Necip. (1998). **Tanrı Sorunu**. İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- TOPALOĞLU, Aydın. (2004). **Ateizm ve Eleştirisi**. Ankara: D.İ.B. Yayınları.
- TOPALOĞLU, Bekir. (1996). **Kelâm İlmi**. İstanbul: Damla Yayınevi.
- TOPALOĞLU, Bekir. (2001). **Allah'ın Varlığı**. Ankara: D.İ.B. Yayınları.
- TOPALOĞLU, Bekir.(2006). **Allah İnancı**. İstanbul: İsam Yayınları.
- TOPALOĞLU, Bekir ve YAVUZ, Yusuf Şevki ve ÇELEBİ, İlyas. (1998). **İslam'da İnanç Esasları**. İstanbul: M.Ü. İ.F.V. Yayınları.
- TUĞLACI, Pars. (1971). “hak” maddesi, **Okyanus 20.yy Türkçe Sözlük**, İstanbul.
- TÜRK DİL KURUMU. (1988). **Türkçe Sözlük**. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- ULUTÜRK, Veli. (1994).**Kur'an-ı Kerim Allah'ı Nasıl Anlatıyor?** İzmir: Nil Yay.
- ULUDAĞ, Süleyman. (1996). **İslam Düşüncesinin Yapısı**. İstanbul: Dergâh Yay.
- USLU, Ferit. (2004). **Felsefî Açından İmanı Temellendirme**. Ankara: Ank.Okl. Yay.
- UYANIK, Mevlüt. (1997). **İslam'ın İnanç Esasları**. Ankara: Esin Yayınları.
- ÜNAL, Ali. (1986). **Kur'an'da Temel Kavramlar**. İstanbul: Işık Yayınları.
- YAVUZ, Yusuf Şevki. (1998). “Elmalılı Muhammed Hamdi”. **D.İ.A.** Cilt.11. İstanbul: T.D.V. Yayınları.
- YAZIR, M. Hamdi . (2000). **Hak Dini Kur'an Dili**. (Sad. Heyet). İstanbul: Akçağ Yayınları.
- YEŞİLYURT, Temel. (2003). **Dini Bilginin İmkani**. İstanbul: İnsan Yayınları.
- YILDIRIM, Suat. Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri, Y.Ümit Dergisi, Yıl: 5, Sayı: 20
- YILMAZ, İrfan . (1998). **İlim ve Din**. İstanbul: T.Ö.V. Yayınları.
- ZEBİDÎ, Seyyid Muhammed Murtaza. (1306). **Tacu'l-Arus**. Beyrut.