

HAK DİNİ KUR'AN DİLİ

Elmalılı Muhammed Hamdi'nin

(ö. 1942)

Türkçe Kur'an tefsiri.

Türkiye'de Batı örneğine uygun bir toplum ve devlet düzeni kurmayı hedefleyen, bu hedefe ulaşmak için yerli kültürü ve tarihî kimliği reddeden ve bu değerlerin aslı kaynağı olan İslâm'ı gelişmenin engeli olarak gören Batılılaşma sürecinin en hareketli ve en problemli döneminde yaşamış çok yönlü bir müderrisin, resmî talep üzerine söz konusu süreçte yaşanan gelişmelerin İslâm üzerinde yarattığı tartışmalara, ortaya çıkardığı dinî problem ve ihtiyaçlara Kur'an ve tefsiri açısından bir çözüm ve cevap olmak üzere hazırladığı, tahrip edilen İslâmî değerleri modern bilgilerle hazırlanmış yeni kalıplar içinde yerli yerine oturma mücadelesi veren bir tefsir olarak dikkate değer bir çalışmadır.

Batılılaşma, Cumhuriyet devrinde resmen bir sonuca bağlanmış ve anayasanın teminatı altına alınmışsa da Osmanlı'da meydana gelen zihniyet farkı ve içtimâî bölünme belki ton ve üslûp farkıyla Cumhuriyet dönemine de yansımış; eğitimcileri, kültür alanları, dünya görüşleri ve hayat tarzları tamamen farklı iki aydın tipi ve onları takip eden iki ayrı nesil ortaya çıkmıştır. Biri millî kültür ve değerleri yaşatmak isteyen, diğeri Batıcılığı temsil eden bu iki nesil imparatorluğun reform yılları boyunca yanyana, fakat birbirine düşman olarak yaşadı. Bu ikilik, Cumhuriyet'in ilk on beş yılında gerçekleştirilen bir dizi inkılâpla birincilerin aleyhine ve ikincilerin lehine olarak sona erdirilecekti. *Hak Dini Kur'an Dili*, Cumhuriyet devrinde, Doğu medeniyetini ve on dört asırlık İslâm kültürünü temsil eden "medrese ulûmu" ile Batı medeniyetinden gelen ve iki asırlık seküler kültürü temsil eden "mektep fûnunu" arasında kuracağı köprülerle, Mehmed Âkîf'in ifadesiyle, "İslâm'ı asrın idrakine söyletme" gayesi taşıyan ciddi ve yorucu bir emeği yansıtmaktadır.

Cumhuriyet döneminde yeni zihniyetin gereği olarak medreselerin kapatılması, yeni eğitim sisteminde din eğitiminin ciddiye alınmaması, dinî ihtiyaçları karşılayacak okulların da henüz açılmamış olması ülkede bir dinî boşluk yaratmıştı. Bu ortamda en azından, Kur'an merkezli temel İslâmî kültürün millete kendi diliyle öğretilmesi gerekiyordu. Bu

boşlukta, Sait Cernal Bey gibi bazı ehliyetli kişilerce daha ziyade ticarî amaçlarla hazırlanmış Kur'an tercümeleri ortaklıkta görülmeye başlandı. Bunlar arasında, asıl Kur'an metni yerine Batı dillerindeki tercümeleri esas alınarak hazırlanmış, yanlışlar ve tahriflerle dolu tercümeler de bulunuyordu (Elmalılı, I, 8). Konu Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde görüşülmüş, uzun tartışmalardan sonra İslâmî kültürün temel kaynaklarının Türkçe'ye kazandırılmasına karar verilmiş, Kur'an-ı Kerim ve Ahâdis-i Şerife Türkçe Tercüme ve Tefsir Hey'et-i Mühassısa için Diyanet İşleri Riyâseti'ne tahsisat ayrılmıştı. Diyanet İşleri Reisi Rifat Börekçi ve yardımcısı Ahmet Hamdi Akseki'nin ısrarları ile tercümenin Mehmed Âkîf'e, tefsirin Elmalılı Muhammed Hamdi'ye, Buhârî'nin tercüme ve şerhinin de Babanzâde Ahmed Naim'e yaptırılması kararlaştırıldı. Bir süre sonra Mısır'a giden Mehmed Âkîf orada hazırladığı ilk tercümeleri Muhammed Hamdi'ye gönderdi; fakat bunları beğenmediğini, bütün çabasına rağmen bu konuda başarılı olabileceğine inandığını ifade etti; daha sonra da tercüme işinden vazgeçtiğini ilgililere bildirdi. Ancak Âkîf'in, çok yakın bir dostu olan Şefik Kolaylı'ya tercümenin güzel olduğunu, fakat namazda okutulacağı korkusuyla yetkililere vermekten vazgeçtiğini söylediği belirtilmektedir (Kutluay, IV/99 [1951], s. 374; ayrıca bk. Eşref Edib, s. 200-203). Bunun üzerine Diyanet İşleri yetkilileri Hamdi Efendi'ye tercüme işini de üstlenmesini teklif ettiler. Hamdi Efendi, Kur'an'ın hakettiği doğruluk ve güzellikte tercüme edilebileceğine inandığını söyleyerek görevi kabul etmek istemediyse de görüşmelerden sonra âyetlerin altına tefsire geçmeden önce bir meâl ilâve edilmesi konusunda anlaşma sağlandı.

Eserin mukaddimesinde de belirtildiği üzere (I, 19-20) tefsirde takip edilecek genel esaslar, Diyanet İşleri Riyâseti ile Hamdi Efendi arasında yapılan bir protokol ile belirlenmişti. Buna göre önce tefsiri yapılacak âyetin veya âyetler grubunun metni altına meâlleri yazılacak, ardından bu bölümün tefsir ve izahına geçilecekti. Tefsir bölümünde ise şu esaslara uyulacaktı: 1. Âyetler arasındaki münasebetler gösterilecek; 2. Nüzûl sebepleri kaydedilecek; 3. Kıraat-i aşereyi geçmemek üzere kıraatler hakkında bilgi verilecek; 4. Gerektiği yerlerde kelime ve terkiplerin dil izahları yapılacak; 5. İti-

kadda Ehl-i sünnet ve amelde Hanefî mezheplerine bağlı kalınmak üzere âyetlerin ihtiva ettiği dinî, şer'î, hukukî, içtimâî ve ahlâkî hükümler açıklanacak, âyetlerin ima ve işarette bulunduğu ilmî ve felsefî konularla ilgili bilgiler verilecek, özellikle tevhid konusunu ihtiva eden, ibret ve öğüt mahiyeti taşıyan âyetler genişçe izah edilecek, konuyla doğrudan veya dolaylı biçimde ilgisi bulunan İslâm tarihi olayları anlatılacak; 6. Batılı müelliflerin yanlış yorumlar yaptıkları noktalarda okuyucunun dikkatini çeken notlar konularak gerekli açıklamalar yapılacak; 7. Eserin başına, Kur'an hakikatini açıklayan ve Kur'an'la ilgili bazı önemli konuları izah eden bir mukaddime yazılacaktı. Belirlenen programda yeni bir tefsir yazılmasından çok Kur'an'ı Türk okuyucusuna, klasik tefsir kaynakları ışığında doğru biçimde tanıtmak ve ihtiva ettiği değerler sistemini kavratmanın hedeflendiği görülür. Nitekim Kur'an hakkında yabancı yazarlar tarafından önerilen, yahut yerli taklitçileri tarafından ifade edilen yanlış iddiaların ve tahriflerin uyandırabileceği şüphelerin silinmesine yönelik açıklama ve düzeltme işteğinde de aynı amaç vardır.

Eser, Diyanet İşleri Riyâseti bütçesinden ayrılan tahsisatla sözleşmede belirlenen esaslar dahilinde on iki yıllık (1926-1938) bir çalışma ile tamamlanmış, 1935-1939 yıllarında İstanbul'da dokuz cilt ve 10.000 takım olarak basılmış, 2000 takımı müellife verilirken geri kalanları ücretsiz dağıtılmıştır.

Yirmi beş sayfalık mukaddimesinde müellif, Kur'an tercümesi etrafında yapılan neşriyattan başlayarak eserin yazılmasına vesile olan gelişmeleri özetledikten sonra Kur'an ve tefsirle ilgili bazı temel terimler hakkında özlü bilgiler verir. Önce devrinde tartışma konusu olan tercüme meselesi üzerinde önemle durur. Kur'an'ın edebî i'câzına, sonus dercedeki edebî parıltılarına işaret ederek onun Allah'tan başka kimse tarafından dokunamayacak "ilâhî bir kumaş" olduğuna temas eder ve bir başka dile hakıyla tercümesinin mümkün olmadığını söyler. Daha sonra tefsiri hakkında bilgi verirken çalışmasında bağlı kalacağı sözleşme esaslarını, kullandığı temel kaynakları ve takip ettiği tefsir metodunu açıklar. Ardından Kur'an ve onun diğer bazı isimleriyle sûre, âyet ve mushaf, tefsir, te'vil ve meâl terimleri hakkında kısa açıklamalar yapar. Kur'an'ın faziletlerini sıralayarak mukaddimesini tamamlar.

Eserde bir sûrenin tefsirine başlanırken önce o sûre hakkında genel bilgiler verilir. Bunlar sûrenin ismi, nüzûl sebebi, âyet, kelime ve harf sayısı, fâsılası, Mekki veya Medeni oluşu hakkındaki bilgilerdir. Daha sonra tefsiri yapılacak âyetlerin metin ve meâlleri yazılarak tefsir bölümüne geçilir. Burada âyetlerin nüzûl sebepleri kaydedilir, âyetler arasındaki münasebet ve insicam gösterilir. Kırâat-i aşereyi aşmamak üzere âyetin Âsım b. Behdele'nin kırâati dışındaki kırâatlere göre anlamları da açıklanır. Âyetin tefsirine geçildiğinde önceki kaynaklarda zikredilen bütün mâna vecihlerinin kaydedilmediği, zayıf tevcihlerin ayıklandığı ve âyetin sadece kuvvetli vecihlere göre açıklandığı görülür. Zikredilen bu farklı mâna tevcihleri de mümkün olduğu ölçüde telif edilir. Buna imkân bulunamayan yerlerde, okuyucuyu anlam konusunda tereddüte düşürmemek için görüşler arasında bir tercih yapılarak mesele halledilmeye çalışılır.

Hamdi Efendi, âyetlerin ihtiva ettiği çeşitli mâna ve meselelerde meşhur olan görüşü tercih etmeye özen göstermiş, tefsir kitaplarında yaygın olan mâna ve meseleler hakkında kaynak zikretmeye lüzum görmemiştir. Ancak meşhurun aksine olan bir görüşü savunduğu yahut kendisi yeni bir görüş ileri sürdüğü yerlerde kaynak zikrederek bu görüşü delilleriyle ortaya koymaya gayret etmiştir. Bu çerçevede, bazı âyetlerin tefsirinde çeşitli konulara dair birer makale hüviyetinde müstakil incelemelerin ortaya konduğu görülür. Tefsirin diğer kısımlarına göre bu gibi yerlerde incelemenin daha ayrıntılı bilgilerle derinleştirilmesinin sebepleri de yerine göre farklılıklar taşır. Müfessir bazan meselenin öneminden, bazan müşkül meselenin ilmi izahlarıyla yetinmeyip konuyu sıradan okuyucuya da kavratılabilme çabasından veya bir meselenin ne kadar ayrıntılı biçimde ele alınabileceğini ve âyetteki mânanın ne kadar derine indirilebileceğini gösterme gayretinden yahut meselenin o günkü aktüel değerinden dolayı, yer yer de insanlardaki değer duygusunu canlandırarak onları dinî değerlere sevk etmek için sözü uzun tutmuştur. Mukaddimesinden, kısa geçtiği bölümler için aslında rahatsızlık duyduğu ve çalışmayı tamamladıktan sonra baştan sona gözden geçirerek bu kısımları da genişletme arzusunda olduğu anlaşılmaktadır (I, 20).

Müellif, mukaddimesinde (I, 20) belli bir Arapça tefsirin tercümesi olmayan eserini çeşitli kaynaklardan faydalanarak hazırladığını belirtmiş ve temel kaynaklarına da işaret etmiştir. Bunlar tefsir sahasında Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân*'ı, Cessâs'ın *Ah-kâmü'l-Kur'an*'ı, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı, Kâdî Beyzâvî'nin *En-vârü't-tenzîl*'i, Ebû Hayyân'ın *el-Bahrü'l-muhîf*'i ile *en-Nehrü'l-mâd* adındaki telhîsi, Nizâmeddin en-Nisâbü'rî'nin *Garâ'ibü'l-Kur'an ve reğâ'ibü'l-fur-kân*'ı, Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-'aklî's-selîm*'i ve Âlûsî'nin *Rûhu'l-me-ânî'si*; hadis alanında da *Kütüb-i Sitte* ile Mecdüddin İbnü'l-Esir'in *en-Nihâye fî garîbî'l-hadîs*'idir. Bunların dışında gerektiğinde İstanbul kütüphanelerindeki birçok kaynağa başvurduğunu da ilâve etmiştir. Ancak müellifin ilmi açıdan en zayıf noktası, kullandığı kaynaklar konusunda yeterince titiz olmaması ve "ilk el kaynak" ifadesiyle ikinci el kaynaklardan iktibaslar yapmasıdır. Meselâ eserinde bazan ilk el, bazan da ikinci el ifadeleriyle *Tefsîrü'l-Eşam*'dan iktibaslar yapmıştır. Sözü edilen eserin müellifi, Ebû Bekir Abdurrahman b. Keysân el-Eşam adlı Mu'tezilî bir müfessirdir. Bugünkü bilgilere göre Esamm'ın tefsiri müstakil olarak günümüze intikal etmemiş olup daha sonraki müfessirlerin iktibas ettiği bazı parçalarla tanınmaktadır. Dolayısıyla Elmalılı'nın bu kaynağı görmüş olması mümkün değildir. Nitekim bu kaynaktan naklettiği görüşleri Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-ğayb*'inden aktardığı ve bunu son iktibasında da açıkça belirttiği görülür (bk. I, 362, 559, 635; II, 1688; III, 2491; krş. Fahreddin er-Râzî, III, 89; IV, 162; V, 80; XI, 235; XVIII, 230). Ebû Müslim (Muhammed b. Bahr) el-İşfahânî, Kaffâl el-Kebîr, Ebû Sa'd es-Semmân gibi diğer Mu'tezilî müfessirlerden yaptığı iktibaslarda da durum aynıdır; onlara nisbet ettiği tefsir bilgilerini de Fahreddin er-Râzî'den aktarmıştır. Bu arada müellif, Mâide sûresinin 54. âyetinin tefsiri sırasında Ebû'l-Alâ el-Maarrî'nin *İstağfir ve'stağfiri* adlı eserinden ilk el ifadesiyle bir beyit nakleder. Fakat araştırıldığında sadece bu bölümü değil bu bölümün de içinde yer aldığı bir buçuk sayfalık bilgiyi kaynak zikretmeksizin Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ından aktardığı görülür (bk. II, 1715-1716; krş. Zemahşerî, I, 620-621).

Müellifin ikinci el kaynaklardan aktardığı bilgilerin değeri ikinci el kaynağın il-

mî değerine tâbidir. Öte yandan eserde zikredilen kaynaklardan hangisinin ilk el, hangisinin ikinci el olduğunun tesbiti de kolay değildir. Yer yer, kullanılan kaynağın ikinci el olduğunu belirten açıklamalara rastlanırsa da ilk el izlenimini verecek şekilde ikinci el kaynaklardan yapılan iktibaslar çoğunluktadır. İsmen zikrettiği 250'yi aşkın kaynağın yarısından fazlasının ikinci el olduğu görülür. Bu sebeple Elmalılı'nın kaynakları konusu başlı başına bir meseledir. Referanslar da modern ilmi anlayışa uygun olarak dipnot usulüyle değil klasik İslâm âlimleri gibi metin içinde müellif ismi veya eser ismi veya her ikisi birden zikredilerek ve çok defa da "intehâ" (bitti) kaydıyla verilmiştir. Yaygın ve meşhur olan bilgilerde ise mukaddimesinde belirttiği gibi kaynak belirtmeye lüzum görmemiş ve bu tür bilgileri müellif kendi üslûbuyla sunmuştur.

Eserin muhtevasına biri İslâm medeniyetini, onun başlıca öğretim kurumu olan medreseyi ve orada okutulan klasik İslâmî ilimleri temsilen "ulûm", diğeri de Batı medeniyetini, onun laik eğitim kurumlarını ve bu kurumlarda okutulan modern ilimleri temsilen "fünûn" olmak üzere iki açıdan bakılabilir. Eserdeki klasik İslâmî ilimlerle ilgili muhteva rivayet ve dirayet ilimlerine göre gözden geçirilebilir. Elmalılı'ya göre hakiki bir tefsirin dört esası vardır: Kur'an, hadis, sahâbe ve tâbiîn sözleriyle bu üç esasın araştırılmasından sonra lisanî, şer'î ve akfî ilimler çerçevesinde yapılabilecek te'vil (I, 29-30). Bunların ilk üçü bir tefsirin rivayet yönünü, sonuncusu da dirayet yönünü gösterir. Bundan da rivayet alanının bir âyetin tefsirinde araştırılması gereken öncelikli alan olduğu anlaşılır. *Hak Dini Kur'an Dili*'nde âyetlerin öncelikle ilk üç esasa göre açıklanmasına büyük özen gösterilmiştir. Bu sebeple eserde *Kütüb-i Sitte* dışında sahih, sünen, mu'cem, musannef, müsned, tarih, ricâl ve şemâil gibi çeşitli türdeki hadis derlemelerinden çok sayıda rivayet nakledilmiştir. İbn Hibbân'ın *Şahîh*, Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ*, Taberânî'nin *Mu'cemü'l-kebir*, İbn Ebû Şeybe'nin *el-Musannef*, Deylemî'nin *Müsne'dü'l-firdevs*, Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebir*, İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb* ve Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâ*' adlı eserleri örnek olarak zikredilebilir. Ayrıca Ebû's-Şeyh İbn Hibbân'ın *Kitâbü'l-'Azame'si*, Beyhakî'nin *Delâ'ilü'n-nübüvve'si*, Hakîm et-Tirmizî'nin

*Nevâdirü'l-uşûl*ü, İbn Kemal'in *Kitâ-bü'l-Erba'în*'i gibi tür olarak belli konulardaki rivayetleri derleyen hadis çalışmaları arasında da faydalanılmıştır. Tefsirde yer alan hadis ve haberlerin tamamı veya bir kısmı bazan metin, bazan mâna olarak, bazan da metin ve mâna birlikte nakledilmiştir. İlgili konunun açıklanmasında mümkün olduğu ölçüde sıhhatli kaynakların kullanılmasına özen gösterilmiş, kaydedilecek rivayetler hususunda da oldukça titiz davranılmış, rivayetler arasında zaman zaman tercihler yapılmıştır. Meselâ İsrâiliyât'tan olan haberlere itibar edilmemiş, nakledilmesi halinde de İsrâiliyât olduğuna dikkat çekilmiştir.

Seyrek olmakla birlikte tefsirin bazı bölümleri tipik bir rivayet tefsiri gibi naklî yoğunluk taşır. Sûre başlarında yer alan, o sûrenin faziletine dair ve çoğunluğunu zayıf hadislerin teşkil ettiği bölümler böyledir. Yine sûre içlerinde yer yer nazarî bilgi yerine yoğun bir naklî kültürle açıklamanın tercih edildiği kısımlara rastlanır. Mütefekkir bir kişiliğe sahip olmasına rağmen Hamdi Efendi'nin, meselâ Mücâdile sûresinin 11. âyeti münasebetiyle ilmin faziletine ve âlimin üstünlüğüne ayırdığı beş sayfalık bölümü dirayete dayanan tek cümle katmadan rivayet kültürüne terketmesi (VI, 4792-4796), dirayetini rahatlıkla kullanabileceği konularda bile rivayet metodunu ön planda tuttuğunu göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Söz konusu bölümde tefsirin rivayet metoduyla ilgili önemli bir özelliğinin ipuçları da yer alır. Müfessir, ilgili hadisleri râvilerini ve kaynaklarını zikrederek aktardıktan sonra bu konuda hadis kitaplarında daha pek çok hadis bulunduğunu söyler ve bahsi, "Nitekim (Müttakî el-Hindî) *Kenzü'l-ummâl*'de yüzlercesini nakleder" (VI, 4796) diyerek bir hadis anahtar kitabına yaptığı göndermeyle bağlar. Bu göndermeden de anlaşılacağı gibi müellif eserinde kullandığı hadisleri geniş ölçüde ikinci el kaynaklardan nakletmiştir. Bu eserler de genellikle Süyûtî'nin *el-Câmi'u's-şâgîr*'i, bunun şerhi olan Münâvî'nin *Feyzü'l-kâdir*'i ve Müttakî el-Hindî'nin *Kenzü'l-ummâl*'i gibi hadis anahtar kitapları ile Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân*'ı gibi rivayet tefsirleri ve Âlûsî'nin *Rûhu'l-me'ânî*'si gibi rivayete de ağırlık veren dirayet tefsirleridir. Müellif, "Âlûsî'de *Dürr-i Menşûr*'dan naklen mezkûr olduğu üzere Müslim, İbni Ömer hazretlerinden şöyle

tahrîc eylemiştir ki Resûl-i Ekrem..." (VIII, 5894) diye başlayan cümlesiyle bir İbn Ömer hadisini bir son devir tefsir kaynağından nakletmiştir.

Eserde yer alan hadislerin lugavî ve fikhî izahları için garîb ve şerh kitaplarına da başvurulmuştur. İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye*'si, Kirmânî ve Aynî'nin Buhârî şerhleri (*el-Kevâkibü'd-derârî*, *Umde-tü'l-kârî*), Nevevî'nin Müslim şerhi (*el-Minhâc*) ve Ali el-Kârî'nin *Şerhu's-Sifâ*' adlı eseri bu konularda sıkça kullanılan kaynaklardır.

Hak Dini Kur'an Dili'nin dirayet ilimleriyle ilgili muhtevası, müfessirin lisanî, şer'î ve akfî ilimler çerçevesinde te'vil yapabilme kabiliyeti olarak tanımlandığı dirayet metodundaki maharet ve başarısını yansıtır. Eserde klasik dirayet tefsirlerindeki bilgiler kaynaklarıyla birlikte dikkatle özetlenmiş, ayrıca yeni tefsir ve te'vil denemeleri de yapılmıştır.

Tefsirin dil ve edebiyat muhtevasında istisnâî örnekler dışında derinlikten ziyade genişlik hâkimdir. İlk el ve en çok kullanılanlar Arapça sözlükler, Fîrûzâbâdî'nin *el-Kâmûsü'l-muhtâ*'i ve bu eserin Ahmed Âsım tarafından Türkçeye çevirisi olan *Kâmus Tercümesi* (*Okyânûsü'l-basîl*), yine *el-Kâmûs*'un Arapça şerhi olan Zebîdî'nin *Tâcû'l-Arûs*'udur. Kelimelerin terim anlamları ve kavram açıklamaları için de Râgıb el-İsfahânî'nin *el-Müfredât*'ı, İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye*'si, bunun ihtisarı olan Süyûtî'nin *ed-Dürrü'n-neşîr*'i, Fîrûzâbâdî'nin *Beşâiru zevî't-temyiz*'i ve Ebû'l-Bekâ'nın *el-Külliyyât*'ına başvurulmuştur. Tanzimat'tan sonra Türkiye'de hâkimiyet kuran Fransız kültürünün eserlerdeki izleri de çok belirgindir. Nitekim yer yer lugavî nüansların, ilmî ve dinî terimlerle kavram ve temaların açıklanmasında Fransız dil ve kültürüne başvurulduğu görülür (meselâ bk. I, 298, 300; III, 1870-1872).

Eserin lugavî tefsir özelliklerini yansıtan bir örnekte, "Sizden her birine bir şîr'a ve bir minhâc kıldık" (*el-Mâide* 5/48) âyeti açıklanırken dilde "şîr'a"nın, bir su kaynağından su almak ve içmek için gidilen dar yol (patika), "minhâc"ın da açık ve işlek yol anlamına geldiği belirtiltikten sonra, "Şîr'a Fransızca 'procédé', minhâc da 'méthode' kelimeleriyle terceme olunabilir" denilir. Burada verilen izaha göre bu kelimeler terminolojide "din" anlamında birleşmeler bile aslında aralarında önemli bir nüans vardır. Şîr'a

dinlerin zaman, mekân ve şartlara göre değişebilen taraflarını (fîrûu'd-dîn), minhâc da zaman, mekân ve şartlara göre değişmeyip hep aynı kalan taraflarını (usûlû'd-dîn) anlatan birer terimdir. Dolayısıyla kendi toplumlarına mahsus olmak üzere peygamberlere indirilen özel hükümler birer şîr'a, bu peygamberlerin hepsinde ortak olan itikadî esaslar da minhâc demektir (II, 1697-1698).

Hak Dini Kur'an Dili'ne mahsus bir lugavî te'vil örneği de, "Andolsun ki üstünüzde yedi tabaka yarattık. Biz yaratığımızdan habersiz değiliz" (*el-Mû'minûn* 23/17) meâlindeki âyetle geçen "seb'a tarâik" (yedi tabaka) tamlamasıdır. Tarikat (çoğulu tarâik) dilde "sîret, mezhep, hal, durum, değişim, âdet, yol, faziletli kimse, hayırlı insan, eşraf topluluğu, şahsî yol, bir şeyin belirgin hattı" gibi anlamlara gelir (*Lisânü'l-Arab*, X, 221-222). Müfessirler buradaki "seb'a tarâik" ifadesini, 1. Üst üste giyilen elbise gibi üst üste kurulmuş "yedi kat (sema)"; 2. Görevli meleklerin dünya semasına gelip gittikleri "yedi yol"; 3. Güneş sistemi gibi yıldız sistemlerini ihtiva eden "yedi felek (sistem)" olmak üzere üç vecihle tefsir etmişlerdir (bk. Zemahşerî, III, 28; Fahreddin er-Râzî, XXIII, 87-88; Kurtubî, XII, 111). Elmalılı bu üç vechi aktardıktan sonra âyetin son cümlesinin bilgi ile alakasına dikkat çekerek, "Bu karîne ile biz, yedi sema denilen bu yedi tarîkattan insanları fevkinden ihata eden yedi idrak yolunu anlıyoruz ki, bunlar havâss-ı hamse ile akıl ve vahiy yollarıdır" der (IV, 3439). Gerçi Elmalılı âyetle yedi sema'nın, yedi yolun, yedi sistemin fevkinden de olsa bütün yaratıklarının Allah'ın yakın bilgisi altında bulunduğu dikkat çekildiğini söyleyerek bu görüşleri Allah'ın ilmî hâkimiyeti noktasında toplamış ve konuyu, insanın başka bilgi kaynaklarına işaret edilerek hem bu yollarla edildiği bilgilerden hem de bu bilgilerle gerçekleştirdiği fiillerden sorumlu olduğu noktasında derinleştirmemişse de önceki müfessirler "seb'a tarâik", içinde yaşadıkları büyük âlemin (kâinat, macrocosme) semalarında ararken Elmalılı'nın bunu küçük âleminde (insan, microcosme) bulması dikkat çekicidir.

Tefsirde Arap, Fars ve Türk edebiyatlarından birer ikiye beyitlik örnekler yer alır. Bu iktibaslarda muallakât sahibi Câhiliye şairlerinden İmrûülkays, Zühreir b. Ebû Sûlmâ, Lebîd b. Rebîa ve Antere; İslâm dönemi şairlerinden de Cerîr, Kü-

seyyir, Asmaî ve Mütenebbî gibi simaları ile Arap edebiyatı başta gelir. Bu şairlerin beyitleri daha ziyade Kur'an lafızlarının mânalarını tesbitte şahid olarak kullanılmıştır. Buna karşılık Fars edebiyatından başvurulmuş *Gülîstân* sahibi Şeyh Sa'dî ile Türk edebiyatından başvurulmuş *Mevlîd* yazarı Süleyman Çelebi, Fuzûlî, Bağdatlı Rûhî ve Ziyâ Paşa'dan seçilen beyitlere ise açıklanmış olan mânaları teyit etmek ve güzelleştirmek için yer verilmiştir. Meselâ zâlimin zulmünün yanına kâr kalmayacağını, sonunda mazlumin karşısında zulmünü itiraf edip af dileyceğini açıklarken Ziyâ Paşa'nın, kardeşlerinin Yûsuf'a yaptığı itiraftan (Yûsuf 12/91) iktibas yapan şu beytini nakleder: "Zâlimlere bir gün dedirir kudret-i mevlâ / «Tallâhi lekad âserek'ellâhu aleynâ»" (IV, 2913). Yine, "Allah'a temiz bir kalple gelenden başka kimseye malın ve oğulların fayda vermeyeceği gün"den (eş-Şuarâ 26/88-89) iktibas yapan bir beyit de Bağdatlı Rûhî'ye aittir: "Sanma ey hâce ki senden zer ü sîm isterler / «Yevme lâ yenfeu»da kalb-i selîm isterler" (I, 18). Naklettiği en uzun Türkçe şiir, tasavvuf kültürünü ve vahdet-i vücûd bir yaratılış nazariyesini terennüm eden Fuzûlî'nin "peydâ" redifli gazelidir (IV, 3437).

Elmalılı, "Doğrusu biz insanı en güzel biçimde yarattık" (et-Tîn 95/4) meâlindeki âyetin tefsirinde, buradaki "en güzel biçim" (ahsen-i takvîm) ifadesinin insanın dik duran bir varlık oluşundan ahlâk, akıl ve irfanla ilâhî hüsnere erişmesine kadar bütün güzelliklerden bir kinâyeye olduğunu söyler ve dış güzelliklere takılıp kalmamak, iç güzelliklerini yakalamak, zihni, hissi ve ruhi kabiliyetlerle zeminden semaya yükselerek "güzeller güzeli"ni tanımak ve O'nun ahlâkıyla ahlâklanmak gerektiğini anlatır (VIII, 5935-5937). Bu arada bir estetikçi inceliğiyle "güzel"i ve "güzellik"i birbirinden ayırır: "Şüphe yok ki bu güzelliği yalnız cirm-i sagirde, maddî şekli ü kıyâfette arayan hata etmiş olur. Yüzler ne kadar yaldızlansa onda bir mehtap parıltısı olmaz; fakat mehtabı gören bir göz, hüsn ü aşkı sezen bir öz vardır ki güzellik ondadır (... Güzellik sadece) topraklara gömülmeye mahkûm maddî sûretin değil gönüllerde kaynayan ruhanî bir tecellînin cilvesidir. Hüsn ü aşk zâhire dikilen bir sûret değil gönülden kaynayan bir mânadır".

Eserde garîbül-Kur'ân, fezâilül-Kur'ân, nâsih-mensuh, Mekki-Medenî gibi

Kur'an ilimleriyle ilgili çeşitli bilgiler verilmiş ve bu bilgiler çok defa ilk devirlerin müelliflerine dayandırılmıştır. Ancak bütün bunlar Süyûtî'nin *el-İtkân*'ından veya eldeki tefsir kaynaklarından naklen yapılan atıflardır (meselâ bk. I, 30; VI, 4141; VIII, 6342, 6352-6353). Sehâvî'nin *Cemâlül'l-kurrâ*, İbnü'l-Cezerî'nin *en-Nesr fi'l-kırâ'ati'l-ısr*, Yûsufzâde Abdullah Hilmi'nin *Zübdetü'l-İrfân*, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ'nın *İthâfû fuзалâ'î'l-beşer* adlı eserleri ise kıraatler konusunda doğrudan kullandığı kaynaklardır.

Literatür, bilgi, görüş ve değerlendirme itibariyle fıkıh sahası *Hak Dini Kur'an Dili*'nin en güçlü olduğu sahalardan biridir. Fikhî âyetlerin tefsirinde çoğu ilk el olmak üzere elliye yakın kaynağa başvurulmuştur. Sözleşmede yer alan madde gereği tefsirde özellikle Hanefî fikhî yansıtılmış, diğer fikhî mezheplere ve görüşlere ancak mukayeseli izah çerçevesinde yer verilmiştir. Müellif fikhî konularda sadece kaynaklardaki bilgileri aktarmamış, çeşitli meselelerde tahkik, tenkit ve tercihler yaparak kendi görüşünü de ortaya koymuştur. İğnenin orucu bozup bozmayacağı (I, 626), namaz (II, 1441-1444), oruç (I, 629-630) vb. ibadetlerde seferî sayılmanın şartları gibi devrinde de bugün de aktüel olan çeşitli konular bunun örneklerini teşkil eder. Meselâ üç günlük (on sekiz saatlik) sefer müddetinin hesaplanmasında yaya veya deve yürüyüşünün her devirde ve her yol için geçerli mutlak bir mesafe birimi teşkil edemeyeceğini, bu mesafenin her dönemde ve her yolda yaygınlaşarak âdet haline gelmiş ulaşım vasıtalarının süresine göre hesaplanması gerektiğini, buna göre meselâ Eskişehir-İstanbul arası yolculukta en yaygın vasıtanın tren olduğu kendi döneminde yolculuğu on sekiz saat sürmeyeceği için bu yolu trenle kat eden kimsenin seferî sayılmayacağını söylemiştir (I, 629-630). Bu görüşleri devrinde önemli tartışmalara yol açmış, o sırada Diyanet İşleri Başkan yardımcısı olan öğrencisi Ahmet Hamdi Akseki bu tartışma ve itirazları bir mektupla Elmalılı'ya aktararak açıklama rica etmişti. Elmalılı da kendisine şahsen ya da Diyanet vasıtasıyla yapılan itiraz ve tenkitleri incelemiş, Akseki'ye gönderdiği uzun bir mektupta bu tenkitleri cevaplandırarak görüşlerini savunmuştur. Daha sonra bu uzun mektubun sefer bahsiyle ilgili bölümü eserin VIII ve IX. ciltlerinin başlarında yayımlanmıştır.

Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'l-Harâc*'i, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin *es-Siyerü'l-kebirî*, *el-Câmî'u's-sağîr*i ve bunun şerhi olan Tahâvî'nin *Şerhu'l-Câmî'u's-sağîr*i, Hâkim eş-Şehîd'in *el-Kâffî'si*, Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ı ile şerhleri olan Haddâd'ın *es-Sirâcü'l-vehhâc*'i, Meydânî'nin *el-Lübâb*'i, Şemsüleimme es-Serahsî'nin *el-Mebsû'u*, Râdiyyüddin es-Serahsî'nin *el-Muhtâr*'i, Hanefîler'in fıkıh terimlerini açıklayan Neseffî'nin *Tilbetü't-talebe'si*, Kâsânî'nin *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, Merginânî'nin *el-Hidâye'si*yle şerhleri olan Kurlânî'nin *el-Kifâye'si*, Bâbertî'nin *el-İnâye'si*, İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-kadîr*'i, Halebî'nin *Mülteka'l-ebhur*'u ile şerhi Şeyhzâde'nin *Mecma'u'l-enhur*'u, Ebû'l-Berekât en-Neseffî'nin *Kenzü'd-dekâ'ik*'i ile şerhi İbn Nuceym'in *el-Bahrü'r-râ'ik*'i, Timurtaşî'nin *Tenvîrü'l-ebşâr*'i ile şerhi Haskefî'nin *ed-Dürü'l-muhtâr*'i, bunun hâşiyesi olan İbn Âbidîn'in *Reddü'l-muhtâr*'i, Şürûnbülâfî'nin *Nûrül-izâh*'i ve buna kendi şerhi olan *Merâkı'l-felâh*'i, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin *Hüccetül-lâhi'l-bâliğa'sı* en sık kullandığı fûrû-i Hanefiye kitaplarıdır. Ayrıca Tâhir b. Ahmed el-Buhârî'nin *Hizânetü'l-fetâvâ'sı*, Sirâceddin el-Üşî'nin *el-Fetâvâ's-Sirâciyye'si*, Kâdîhan'ın *Fetâvâ'sı*, Âlim b. Alâ'nın *el-Fetâvâ't-Tâtârhanîyye'si*, Semenkanî'nin *Hizânetü'l-müftîn*'i ve *el-Fetâvâ'l-Âlemgîriyye'si* (*el-Hindîyye*) gibi Hanefî fikhına göre yazılmış fetva kitaplarına da sıkça başvurulmuştur.

Eserde, fûrû-i Şâfiyye ile ilgili olarak Kazvî'nin *el-Muharrer*'i, bunun ihtisarı olan Nevevî'nin *Minhâcü't-tâlibîn*'i, bu ihtisarın şerhi olan İbn Hacer el-Heytemî'nin *Tuhfetü'l-muhtâc*'i, Şâfi fikhına göre yazılmış fetva kitapları olarak da Nevevî'nin *el-Fetâvâ'sı* ile (*Üyûnül-me-sâ'ili'l-mühimme*) Süyûtî'nin *el-Hâvî li'l-fetâvâ'sı* kullanılmıştır. Mâlikî, Hanbelî, Zâhirî ve Ca'ferî (İmâmiyye) fikhına dair bilgiler adı geçen fıkıh kitaplarından ya da eldeki tefsir kaynaklarından aktarılmıştır (meselâ bk. VI, 4428, 4820). Tefsirin fey (ganimet) (VI, 4820-4833), kabir ziyareti (VIII, 6049-6054), cuma namazını (VI, 4961-4993) konu alan ve müstakil birer makale veya risâle özelliği taşıyan bölümleri referans titizliği, bilgi inceliği ve değerlendirme güzelliğiyle dikkati çeken ve eserin akademik seviyesini yükselten fıkıh bölümleridir.

Kelâm, genel muhtevası içinde Elmalılı tefsirinin en sığ alanlarından biridir. An-

cak bu durum, müellifin kelâm ilmindeki yetersizliğinden değil bazı kelâmî konuların güncelliğini kaybetmesinden, bazıların da diğer alanlara kaymasından ileri gelir. Elmalılı'nın kelâm alanındaki müstakil kaynakları Ebû Hanîfe'nin *el-Âlim ve'l-müte'allim*, *el-Fıkhü'l-ekber* ve *el-Vaşıyye*'si, İbn Hazm'ın *el-Faşl*'ı, Beyhaki'nin *el-Esmâ' ve's-sıfât*'ı, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl*'i ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'inden ibarettir. Kaynak sadeliğinden de anlaşılacağı gibi kelâmî âyetlerin izahlarında klasik mezhebî tartışmalara girilmemiş, Sünnî anlayışa göre tefsirleriyle yetinilmiştir. Allah'ın kelâm sıfatındaki tartışmalarda olduğu gibi (bk. V, 3730-3732) bir kelâmî meseledeki farklı görüşler veya bu görüşlere bağlı olarak âyetin tefsirinde yapılan farklı mâna tevcihleri, sadece mezhebin veya o mezhebin meşhur bir âliminin ismi zikredilerek nakledilmiştir. Ehl-i sünnet kelâmının hem doğuşuna tesir eden hem de başlıca muarız olan Mu'tezile'nin tefsirin bütününde sadece yirmi beş kadar yerde zikredilmesi eserin kelâmî tartışmalardan ne kadar uzak durduğunu gösterir. Nitekim bu *rü'yetullah** meselesindeki tutumuyla da örneklendirilebilir. Hz. Mûsâ'nın *rü'yet* talebini ve ona verilen, "Beni asla göremeyeceksin" cevabını anlatan âyetle (el-A'râf 7/143) meseleye hiç temas etmeden ibarenin zâhirî tefsiriyle yetinmiş (III, 2276-2277), kıyamet günü bazı yüzlerin rablerine bakıp parlatacağını anlatan âyetlerde ise (el-Kıyâme 75/22-23) Mu'tezile ve Ehl-i sünnet'in farklı tevcihlerini kısaca zikredip Sünnî görüşü tercih etmiştir (VII, 5483).

Eserde Ehl-i sünnet itikadî genel hatlarıyla işlenmiş, Sünnî ekollerin (Selefiyye, Eş'ariyye, Mâtürîdiyye) iç tartışmalarına inilememiştir. Öte yandan âyetlerin Sünnî izahlarında da bir ekol anlayışına bağlı kalınmamış, yerine göre bazan Selefiyye, bazan Eş'ariyye, bazan da Mâtürîdiyye üslûbu kullanılmıştır. Hitap ettiği okuyucunun Hanefî-Mâtürîdî bütünlüğü taşıyan bir kitle olduğu dikkate alınarak Hanefî fıkıhına gösterilen özenin bir miktarı da Mâtürîdî akaidine ayrılabilirdi. Halbuki Ebû Hanîfe'nin eserlerinden yapılan akaidle ilgili iktibaslar, iman ve İslâm kavramlarının tanımları ile (I, 184-185; VI, 4482) Allah'ın sayı bakımından değil hiç kimsenin O'nun şeriki olmaması bakımından "bir" olduğu dair ifadelere (VIII, 6304) ibarettir. Yine Mâtürî-

dî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ı da biri ilk el (VIII, 6367), diğerleri ikinci elden (I, 747, 751; VIII, 6356) olmak üzere dört yerde kullanılmış, Mâtürîdî mezhebi ise sadece iki yerde zikredilmiştir (V, 3731; VII, 5629). Bunlardan da Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Mâverâünnehir Türk ulemâsının (V, 3731) gereken ilgiyi görmediği ve eserin Mâtürîdî itikadını öne çıkarma gibi bir gayretinin olmadığı anlaşılır.

XX. yüzyılda ulaşılan kültürel seviye ve bu seviyeden İslâm'a yöneltilen tenkitler kelâmın klasik bünyesini çağın gerisine düşürmüş ve ona bu yeni kültürle yeni bir savunma kalkını oluşturma zorunluluğunu doğurmuş, bu da kelâmî konuların daha ziyade felsefe ve modern bilimler çerçevesinde ele alınmasını gerektirmiştir. Materyalist felsefelerin mânevî değerlerle ayakta duran din üzerindeki tahribatını engellemek için ilk şart onlarla kendi alanlarında vuruşarak savunma yapmaktır. Bir medrese hocası olan Hamdi Efendi'yi şahsî çabalarla Fransızca öğrenmeye sevkeden başlıca âmil de okutduğu değerlere dil uzatan zihniyetleri önce kendi kafa yapıları içinde doğru biçimde kavrama ve onları bu kavrayışla susturma ihtiyacıdır. Bunun eserde en iyi görülebildiği yerlerden biri peygamberlerin mucizelerini konu alan bölümlerdir. Bu bölümlerde klasik İslâmî kültür de ihmal edilmeksizin modern ilim ve felsefelerle ağırlık verilerek mucizenin imkânı vurgulanmıştır. Meselâ Hz. Mûsâ'nın mucizelerinin A'râf sûresindeki anlatımı münasebetiyle mucize konusu önce aktüel çerçevesiyle ortaya konmuş, daha sonra klasik ve modern boyutlarıyla âhenkli bir bütünlük içinde dinî, ilmî ve felsefî açılardan mucizenin mümkün olduğunu ispatlayan bir "makale" sunulmuştur (III, 2237-2252). Bu satırların başlıca muhatabı, biri pozitivist ve materyalist felsefelere dayanarak mucizeleri inkâr eden "ehl-i tekzîb", diğeri de kutsal kitapların haber verdiği mucizeleri kabul etmekle birlikte bu bölümlerde sembolik bir dil kullanıldığı iddiasıyla zâhirî ifadeleri bâtinî mânalara hamlede rek ilhâda sapan "ehl-i te'vîl" olmak üzere iki grup insandır (III, 2237). Tefsirin önemli bir hacim teşkil eden fen bilimleri ve sosyal bilimlerle ilgili muhtevanın başlıca muhatabı ehl-i tekzîb kesimidir. Ehl-i te'vîl olarak nitelendirildiği kesim ise mucize konusundaki yaklaşımları dolayısıyla ağır biçimde tenkit ettiği İslâm filozoflarıdır.

Felsefe Elmalılı tefsirinin en önemli kültür alanlarından biridir. Fârâbî'ye nisbet edilen *Fuşûşü'l-hikem*, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbihât*, *Risâle fi'l-hudûd ve eş-Şifâ'* adlı eserleri, İbn Hazm'ın *el-Faşl*'ı, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl*'i, İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfütü*, İbn Ebû Usaybia'nın *Üyûnü'l-enbâ'*, İsmail Fennî Ertuğrul'un *Maddiyun Mezhebinin İzmihlâli* adlı eseri ve müellifin Fransızca'dan yaptığı felsefe tarihi çevirisi *Metâlib ve Mezâhib* bu alandaki belli başlı kaynaklardır. Kullanım sıklığı açısından İbn Sînâ'nın eserleri ve kendi çevirisi ilk sıraları alır. Eserin felsefî kültüründe, felsefe için felsefe değil din için felsefe yapıldığı ve felsefesi yapılan dinin de İslâm filozoflarının değil İslâm kelâmcılarının anladığı din olduğu belirgin biçimde dikkati çeker. Tefsirdeki felsefî kültürün Sünnî dindarlığı daha kendisini felsefenin menşei meselesinde gösterir. Kur'an'da Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'a yapılan ilâhî lutuflar anlatılırken ilk sırada onlara "bir ilim" verildiği, onların da müminler arasındaki bu üstünlüklerinden dolayı Allah'a şükrettikleri nakledilir (en-Neml 27/15). Müfessire göre bu melik peygamberlere verilen lutufların başında ilmin zikredilmesi onun diğerlerinden üstün bir lutuf olduğunu, bu kelimenin mârife (belirtili) değil nekre (belirtisiz) olarak kullanılması da onun o dönemde henüz bilinmeyen fevkalâde bir ilim olduğunu gösterir. Böylece Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl*'inde de açıklandığı gibi felsefenin Anadolu'da ve Yunanlılar'da doğuşunun Hz. Süleyman zamanında parlayan ilim ve hikmetin bir yansıması olduğuna tarih şahitlik etmektedir (V, 3662).

Eserde kelâm ve felsefe kültürünün en yoğun olduğu bölüm İhlâs sûresinin tefsiridir. Sürenin ilk âyetine ayrılan otuz iki sayfalık bölümde İslâm düşüncesindeki tevhid anlayışı özetlenmiştir (VIII, 6273-6305). Aynen iktibas veya ihtisar yoluyla İbn Sînâ'nın eserlerinden yapılan on sayfa civarındaki alıntılarla konuya felsefî açıdan bakılmış, diğer kısımlarında da Râgıb'ın *el-Müfredât*'ı, Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'i, Ebû'l-Bekâ'nın *el-Külliyât*'ı ile Fahrreddin er-Râzî, Ebüssuûd ve Âlûsî'nin tefsirlerinden faydalanılarak bu konudaki kelâmî yaklaşımlar tanıtılmıştır. Müellifin burada İbn Sînâ'ya hiçbir itirazı olmadığı, hatta yanlış anlaşılmasını engelleyecek küçük notlar koyarak veya ek açıklamalar yaparak

fikirlerini aynen benimsediği görülür. Fakat onun mucizelerle ilgili görüşlerini hem felsefi hem de ilmi açıdan tenkit eder. Meselâ bazı Mu'tezile kelâmcıları ile filozofların oluşturduğu ehl-i te'vîlin "inşikâku'l-kamer" (ayın yarılmaması) mucizesi konusundaki görüşlerini reddeder. "Kıyamet yaklaştı, ay yarıldı" (el-Kamer 54/1) meâlindeki âyeti açıklarken hadis, şerh ve tefsir kaynaklarından aktardığı rivayetlere dayanarak bu mucizenin Asr-ı saâdet'te gerçekleştiğini kabul eder. İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'inin olağan üstü hallerle ilgili son bölümünden yaptığı çeşitli iktibaslarla İslâm filozoflarının Yunan astronomu Batlamyus'un astronomi nazariyelerini kesin ilim zannettiklerini, buna bağlı olarak ayın ne Asr-ı saâdet'te ne de kıyamette yarılmamasının mümkün olmadığını, sadece insanlara öyle gösterildiğini ve gösterileceğini kabul ettiklerini anlatır. İbn Sînâ'nın açıklamalarındaki bir çelişkiye temas ettikten sonra bu nazariyenin artık çürüdüğünü, günümüz ilminin ayın yarılamayan esirî bir cisim değil yarılabılır katı bir cisim olduğunu ortaya koyduğunu, dolayısıyla ayın geçmişteki yarılmamasının bir vâkıa olduğunu söyler (VI, 4631).

Hak Dini Kur'an Dili'nde Süleimî'nin *Hakâikü't-tefsîr*'i, Rûzbihân-ı Bakî'nin *Arâisü'l-beyân*'ı, Kâşânî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ı, Kâşîfî'nin *el-Mevâhibü'l-âliyye*'si ve Nahcuvânî'nin *Fevâtihu'l-ilâhiyye*'si gibi işârî tefsirlere de rastlanmakla birlikte âyetlerin işârî tefsirlerinde en sık kullanılan kaynaklar Nisâbü'r-rînin *Garâibü'l-Kur'an*'i ile Âlûsî'nin *Rûhu'l-me'ânî*'sidir. Ayrıca Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'ı, Abdülkâdir-i Geylânî'nin *Fütûhu'l-ğayb*'ı, Sadreddin Konevî'nin *Tebşîratü'l-mübtedî*'si ve İmâm-ı Rabbânî'nin *Mektûbât*'ı da esere katkıda bulunan tasavvufî kaynaklardır. Müellifin *Mişkâtü'l-envâr*'dan yaptığı uzun iktibaslara seviyeli izahlar ve tashihler eklemesi (IV, 3517-3521), şeriat-tarikat-hakikat meselesini bu konuda iktibaslar yaptığı *Mektûbât*'tan daha derin ve ayrıntılı tahlil etmesi (IV, 3271-3274) ehl-i hâle yapılan katkılar kabilindendir. Eserin tasavvufî muhtevasında en büyük pay şüphesiz *Fuûşü'l-hikem*, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Mevâkı'u'n-nücûm* adlı eserleriyle mârifet yükleyen İbnü'l-Arabî'ye aittir. Ancak Elmalılı Şeyh-i Ekber'in irfanı altında ezilmiş değildir; ona da tashihler yapmış ve keskin bir dile tenkitler yöneltmiştir. Meselâ Belkıs'ın

tahtının Hz. Süleyman'ın huzuruna nasıl getirildiğini önce İbnü'l-Arabî'ye izah ettirmiş, sonra onun bu izahtaki hatalarını göstererek kendi açıklamasını yapmıştır (V, 3680-3681).

Elmalılı, "İnsanlardan bazıları Allah'tan başkasını Allah'a denk tanrılar edinenek onları Allah'ı sever gibi severler" (el-Bakara 2/165) meâlindeki âyetin tefsirinde, muhabbeti iman-küfür sınırı üstünde hassas bir noktaya yerleştirerek sevginin ulûhiyyetin hakkı olduğunu, bunun da ancak en fazla Allah'ı sevmekle ödenebileceğini, bu sevgiye denk sevgilerin o mahbûbu mâbud edinmek anlamına geleceği için şirk olduğunu anlatırken sözü vahdet-i vücûda getirir. Ulûhiyyet felsefesi ve vahdet-i vücûd adı altında gizlenmiş bir ilâhsızlık felsefesi (ateizm) vardır ki din ve ahlâk namına en büyük zararlar ilmi ve hikemî şekillerde bu felsefeden kaynaklanagelmıştır; her nerede bir şirk varsa az çok bununla bir ilgisi vardır (I, 575-576). Bu sözlerinden Elmalılı'nın vahdet-i vücûda şiddetle karşı çıktığı anlaşılır. Ancak yine vahdet-i vücûd için şöyle diyen de odur: "Bu olsa olsa mârifet yolunda merhaleler katetmiş havas için söz konusu olabilir. Bizim nazarımızda vahdet-i vücûd mutlak mânada münker değildir; aksine keşif yoluyla sabit olmuştur" (I, 576). Vahdet-i vücûd hakkındaki bu hükümlerden ilki tenkit, ikincisi takdir ifade ederse de müfessirin bu iki üslûbu fikrî bir çelişkiye dayanmaz. Bu bölümde yaptığı açıklamalardan onun bizzat vahdet-i vücûda karşı olmadığı, kendisinin bunu keşif yoluyla da bildiği, sadece bu felsefenin yanlış tefsir edilmesine karşı çıktığı, tenkidindeki asıl muhataplarının da vahdet-i vücûdu istismar eden, bu felsefeye sığınarak gerçekte materyalizm ve ateizm davası yürüten art niyetli kimseler olduğu anlaşılır. Dolayısıyla müellif, üzerindeki suistimallere ve istismarlara karşı vahdet-i vücûdun sıkı bir koruyucusu durumundadır. Nitekim onun bu himayeciliği iyi niyetli ve samimi olan bütün tasavvufî arayışlara şâmindir (meselâ bk. VII, 5611-5615).

Tefsirin tarih alanındaki kültürü de önemli özellikler taşır. Siyer dalındaki kaynakları İbn İshak ve İbn Hişâm'ın *es-Sîre*'leri, İbn Sa'd'ın *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*'sı, Süheylî'nin *er-Ravzü'l-ünûf*'ü, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Zâdü'l-me'âd*'ı, Halebî'nin *İnsânü'l-uyûn*'ü ve Seyyid Süleyman en-Nedvî'nin *Asr-ı Saâdet*'i

dir. Tarih, geçmişte yaşanan hadiseleri yer ve zaman göstererek sebep-sonuç ilişkisi içinde anlatan bir ilimdir. *Hak Dini Kur'an Dili*'nde, bu tanımda yer alan ilmi unsurlar dikkate alınarak sunulmuş bir tarih kültürüyle karşılaşılır. "Allah'a hamdolsun de. Allah size âyetlerini gösterecek, siz de onları tanıyacaksınız. Allah yaptıklarınızdan gafil değildir" (en-Neml 27/93) meâlindeki âyetin tefsiri bunun en canlı örneklerinden birini teşkil eder. Allah bu âyetle, sonsuz kudretine birer delil olması için müslümanlara ileride fevkalâde yardımlarda bulunacağını ve büyük zaferler göstereceğini bildirerek bunların teminatını vermiş ve, "Şimdi bilemeyeceğiniz bu gerçekleri sırası geldikçe taniyacaksınız" demiştir. Bu âyetle istikbal hakkında verilen teminatları anlayabilmek ve ihtiva ettiği büyük mucizeleri farkedebilmek için sebep-sonuç ilişkisine bakmak, illiyyeti araştıran bir zihniyete sahip olmak yerelidir. İslâm'ın garip, Peygamber'in yalnız, müslümanların zayıf olduğu Mekke'de ve son derece olumsuz bir atmosferde verilen bu müjde müfessire göre Bedir'le başlayıp Hz. Ömer, Fâtih Sultan Mehmed, Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman'a kadar tecelli edegelmiştir. Hatta Çanakkale, Sakarya, İnönü zaferleri, İzmir'in kurtuluşu ve Avrupalıların İstanbul'dan çıkarılması da Allah'ın yakın zamanda gösterip tanıttığı âlemleridir (V, 3711-3713). Öyleyse, "Bu âyetin işaretine nazaran İslâm'ın istikbali gece değil gündüzdür; sönük değil parlaktır. Ara sıra bazan gece zulmetleri onu dinlendirip tekrar uyandırmak içindir" (V, 3713).

Tefsirin genel tarih dalındaki kaynakları Taberî'nin *Târihu'l-ümem*'i, Ebû Zeyd el-Belhî'nin *Şuverü'l-eğâlîm*'i, Bîrûnî'nin *el-Âşârü'l-bâkiye*'si, İbnü'l-Esir'in *el-Kâmil fi't-târihi*'i, Ebü'l-Fidâ'nın *el-Muhtaşar fi't-târihi'l-beşer*'i, Murad Bey *Târihi*, Caetani'nin *İslâm Tarihi*, Hammer-Purgstall'ın *Osmanlı Tarihi* ve Corci Zeydân'ın *Medeniyet-i İslâmiyye Tarihi*'dir. Bu eserler bazan siyer bilgileri için, bazan âyete getirilen tefsiri tarihî hadiselerle delillendirmek ve teyit etmek için, bazan da Kur'an kıssalarının arka planlarını yansıtmak ve olayları açmak için kullanılmıştır.

Dinler tarihi dalında ise Kitâb-ı Mukaddes ile yukarıda zikredilen kelâm ve felsefe kaynakları kullanılmıştır. Mâide sûresinin 17. âyeti münasebetiyle Hiris-

tiyanlık tarihinde ortaya çıkan büyük mezhepler hakkında verdiği mukayeseli bilgiler (II, 1615-1623) eserin bu daldaki önemi hakkında bir fikir verebilir. Ancak bu alanda en önemli kısmı, A. Kazımîrski'nin Fransızca'ya yaptığı Kur'an çevirisinde "sâbiîn" (el-Bakara 2/62) ve "sâbi-ûn" (el-Mâide 5/69) kelimeleri üzerindeki tahriflerine temas ettikten sonra Sâbiilik'le ilgili titiz ve etraflı bir inceleme sunan bölüm teşkil eder (II, 1742, 1749-1770).

Hak Dini Kur'an Dili'nin dayandığı temel kaynaklar ve taşıdığı kültürel muhteva, ana hatlarıyla ve büyük çoğunluğuyla İslâmî ilimlere aittir. Yalnız eserin yazıldığı dönemdeki seviyesiyle Batı kültürüne de âşina olduğu, geleneksel Doğu kültürüyle uyuşan noktalarda âyetlerin tefsirlerinin bu kültüre ait yeni unsurlarla beslenerek takviye edildiği, çelişme ve çatışma bulunan noktalarda da diyalog, tartışma, hatta hesaplaşmaya girildiği görülür. Eserde Batı kültürünün XX. yüzyılın ilk yarısında ulaştığı seviye ile izlenebilmesi ona ayrı bir önem katar. Klasik Doğu süzgecinden geçirilerek ve Kur'an mantalitesine uygun şekilde işlenerek güvenli biçimde sunulan bu kültür, yakın geçmişinden dolayı en genel ifadeyle modern bilimler olarak adlandırılır. Bu bilimler de kendi içinde bir tasnifle fen bilimleri ve sosyal bilimler şeklinde iki gruba ayrılabilir. Tefsirin klasik muhtevasını tanımlayan bu modern muhteva hakkında bir noktanın önemle işaret edilmesi gerekir. Eserin klasik muhtevası, en azından müellif veya eser ismi zikredilerek yazıldığı halde devrinde Avrupa'daki seviyesiyle şaşırtıcı bir paralellik arzeden modern muhtevanın büyük çoğunluğu müellif üslûbuyla ve nâdir referanslarla yazılmıştır. Bu sebeple eserin modern bilgilerdeki kaynakları konusu yeterince aydınlanmış değildir. Bu ilimlerle ilgili olarak ciddi tercüme ve teliflerin de o devirde henüz yaygınlaşmadığı göz önüne alınırsa müellifin bu ilimleri kendi Fransızca'sı ile Batı kaynaklarından takip ettiği akla gelir. Nitekim bu durum onun "bu asrın psikoloji kitapları" (I, 407), "Avrupa'nın bugünkü hukuk ve sosyoloji âlimleri" (I, 745) gibi ifadelerinden de anlaşılır. Fakat bu husustaki en tatminkâr delil, metapsişik (métapsychique, mâ ba'de'r-rûhiyyât) gibi henüz tam teşekkül etmemiş bir bilimin kuruluş faaliyetleri ve yayınları hakkında doğrudan bilgi vermesidir (III, 2246).

Eserde fizik, kimya, matematik, astronomi, biyoloji, jeoloji gibi deney ve ispata dayanan pozitif bilimlerin neredeyse hepsiyle ilgili bilgi ve değerlendirmelere rastlanır. Bu bilgilerde ilk dikkati çeken husus, onların âyetlerin tefsirinde başı çeken bilgiler olarak değil klasik tefsir izahlarının peşinde tercih edilen mânâyı takviye edici unsurlar olarak kullanılmış olmasıdır. Dolayısıyla pozitif bilimlere ilişkin açıklamaların hayli kabarık olduğu eserde pozitivizm hiç yoktur. Bu bilimler tefsire, pozitivizmin din üzerindeki tahribatını engelleme amacıyla alındığı için bilime ilk sırada yer verilmesinden dikkatle kaçınılmıştır. Pozitif bilimlerin eserde kullanış metodunu yansıtan bir örnek olarak En'âm sûresinin 2. âyetinin tefsiri görülebilir. Âdem'in yaratılışı konusunu Fahreddin er-Râzî'nin tefsirine dayanarak açıklayan Elmalılı, "Bu münasebetle zamanımızın nazariyyât-ı fenniyyesini bir gözden geçirmek müfîd olacaktır" (III, 1870) der ve yaratıcının Âdem'i topraktan nasıl yarattığını jeoloji, organik kimya, biyoloji, sitoloji, tarih gibi ilimlerin devrindeki en son verileriyle iza ha geçer (III, 1870-1874).

Elmalılı'nın tefsirinde münasebet düş-tükçe müsbet ilimlerdeki gelişmelere yer vermesi, hem Kur'ânî gerçekleri ilim diliyle açıklama hem de pozitivizmin saldırıları karşısında bunalan mümin gönülleri rahatlatma açısından isabetli olmuştur. Fakat onun ilmî tefsir konusunda ortaya koyduğu metodoloji, şüphesiz bu metotla toplanıp yazılan ilmî bilgilerden çok daha önemlidir. Bu metodolojiyi de, "Andolsun ki yakın semayı kandillerle donattık" (el-Mülk 67/5) âyetinin tefsirinde eski ve yeni astronomi nazariyeleri konusunda -Âlûsî ile birlikte- yaptığı bazı mukayese, tahlil ve değerlendirmelerle ortaya koyar (bk. VII, 5188-5202).

Müfessire göre ilmî keşifler, Kur'an'ın muhtevasına aykırı sonuçlar ortaya koymadığı gibi birçok âyetin daha iyi anlaşılmasını ve tefsirlerin yanlış te'villerden arındırılmasını sağlamıştır. Dünyâ astronomlarının bir te'vile başvurmada anlayamadığı birçok âyetin zâhirî mânaları bugünün astronomları için birer ilmî gerçeği ifade etmektedir. Öyleyse Kur'an'ın tefsirini herhangi bir devrin ilim veya felsefe sınırları içine çekerek fikirleri ve vicdanları daraltmaya çalışmak doğru değildir. Fakat bu, Kur'an'ı etrafa gözü kapalı okumak, ilim ve felsefeden yüz çevirmek demek değildir. Aksine es-

ki ve yeni bilgi ve düşünceler ölçülü biçimde kullanılmalı, tahlil ve terkiplerinden faydalanılmalıdır. Yalnız mahsus mahsus, mâkulü mâkul, menkulü menkul olarak görmek esas olmalı, Kur'an'ın tefsiri, nazminin ifade ve delâletleri, bu üç alanın bakış açılarının oluşturduğu ortak çerçevede takip edilerek yapılmalıdır (VII, 5195-5196). Elmalılı'nın Bakara sûresinin 29. âyetindeki "yedi semâ" kavramına dair açıklamaları hem Batlamyus astronomisiyle ilgili özlü bilgiler vermesi, hem de öne sürdüğü ilmî tefsir metodolojisinin haklılığını gösteren tarihî örnekler ihtiva etmesi açısından oldukça önemlidir (I, 293 vd.).

İlmî tefsirle ilgili söz konusu örnekler müfessiri, eski astronomi âlimlerinin "mahsus" ve "mâkul"den derledikleri bilgilerle kurdukları ilim sisteminin zaman içinde eriyip gitmesine karşılık, müfessirlerin "menkul"den edindikleri inanç sisteminin gitgide bir ilim kesinliği kazanmaya yöneldiği kanaatine götürür. Vahyin açtığı fikrî ve vicdanî ufuklar, ilim ve felsefenin keşfettiği ufukların daima ötesinde ve üstündedir. Nitekim bunu da yine Elmalılı'dan ve aynı âyetteki tefsir ibarelerinden örneklemek mümkündür. Bu âyetle, "O, yerdekilerin hepsini sizin için yaratan, sonra semaya yönelecek onları da yedi sema halinde düzenleyendir. O her şeyi bilir" (el-Bakara 2/29) buyurulmuştur. Müfessir de aynen şöyle der: "Demek Allah Teâlâ, insanı yalnız yerde yaşayacak ve yerdeki eşyadan faydalanabilecek bir halde yaratmamış, semadan da bir faydalanma payı ayırmış ve hatta bununla ilgili olarak semâvâtın yedisinde tâdilât yapmıştır. Şu halde insan yalnız arzî bir mahlûk değildir. O, yerinde daralırsa göklerden faydalanmaya da iznildir. Ve fakat bunun için semâvilik ruhunun hissiyatını duymalı ve Allah'ı tanımalıdır" (I, 291). Elmalılı'nın vefatından (1942) on altı yıl sonra Ekim 1958'de Amerikan Uzay Dairesi kurulmuş, 1961'de de insanlı uçuşlarla ayı keşfetmeye yönelik bir program kararlaştırılmış, 20 Temmuz 1969'da Apollo 11 uzay gemisinin ay modülünün aya inişiyile bu program başarıya ulaşmıştır.

Gökyüzündeki canlı ve akıllı varlıklardan bahsedilen bazı âyetlerin tefsirlerinde de (meselâ er-Ra'd 13/15; eş-Şûrâ 42/29; el-Mülk 67/16) bunlarla ilgili olarak Elmalılı'nın, "... melekler veya yukarı makamalarda bulunan akıllar, ruhlar ve yüce kuvvetler" (IV, 2971); "Bu âyetin zâhirine gö-

re göklerde de hayvanat (canlılar) vardır" (V, 4242-4243); "... bizden üstün olarak semada bulunan akıllıların hepsi..." (VII, 5232-5233) gibi ifadelerine rastlanır.

Elmalılı, semavî cisimlerle ilgili âyetlerin tefsirinde yeni astronomi ilmine uygun açıklamalar yapar. Bu izahların bir kısmı nakil, bir kısmı da kendi açıklamalarıdır (meselâ bk. IV, 3169-3170, 3354-3355; V, 3709, 4029-4032). Meselâ güneşin ve ayın her birinin "bir felekte yüzdüğünü" anlatan âyetlerin tefsirinde (el-Enbiyâ 21/33; Yâsîn 36/40), eski astronomi âlimlerinin ay ve güneşin bir felekte sabit olduğunu, hareketlerinin de felekin dönmesiyle meydana geldiğini söylediklerini, halbuki yeni astronominin semavî cisimlerin her birinin hem kendi eksenini etrafında hem de yörüngelerinde döndüklerini tesbit ettiğini söyleyerek şu sonuca varır: Demek ki herhangi bir devirde fenne aykırı görülen âyetlerde Kur'an'ı ilme değil ilmi Kur'an'a mutâbık kılmaya çalışmalıdır. Copernicus, Newton, Laplas gibi astronomların gök cisimlerindeki bu kanunu keşfetmeleri büyük bir başarıdır. Ancak bunu ümmî bir fıtrat dünya ilmine karşı meydan okuma mahiyetinde haber vermişse o zaman bu haberin onun nübüvvetini ortaya koyan ilâhî bir işaret olduğunda da şüphe yoktur (IV, 3354-3356).

Fen bilimlerinin bir bölümünü teşkil eden tabiat bilimlerinden "ilm-i tabiat" ve "mevâlid-i selâse" (madenler, bitkiler, hayvanlar ilmi) adıyla bahseden Elmalılı bunların verilerine de önemli bir yer ayırır. Hatta, "Bu bapta bundan başka müşahedeye müstenid bir mâlumat yoktur ki Kur'an'ın bu âyetini onun gözüyle de mülâhaza edelim" (I, 329) diyerek bilgi eksikliğinden yakınır. Yine bu bilgileri kullanırken onların altında ezilmediği, ilmi bilgiyi dirayetli bir biçimde Kur'an'la uyuşturduğu, bu bilgilere istinaden ileri sürülen ve Kur'an'la çelişen görüş ve yorumlarla kendi alanlarında kıyasıya tartıştığı ve "menkul" sahaya hisse, akla ve nakle dayanarak ustaca savunduğu görülür. Meselâ, "Görebildikleriniz ve göremedikleriniz üzerine yemin ederim ki Kur'an şerefli bir elçinin getirdiği sözdür" (el-Hâkka. 69/38-40) meâlindeki âyetler münasebetiyle, ilmi gördüklerine ve bildiklerine tahsis ederek iman sınırına yaklaşmaktan dikkatle kaçınan rasyonalistlerle pozitivistleri tenkit eder (VII, 5339-5340).

Hak Dini Kur'an Dili tabiat ilimlerinin ortaya koyduğu verileri ana hatlarıyla benimser. Meselâ dünyanın aslının bir semavî cisimden (güneş) kopan kızgın bir karışım (halîta) olduğunu, bu asıldan önce madenler âleminin, sonra bitkiler âleminin, daha sonra da hayvanlar âleminin doğduğunu (II, 1083-1087) ve bu oluşumları açıklamada kullanılan tahavvül, ıstıfâ ve tekâmül nazariyelerini genel çizgileriyle kabul eder (IV, 3434-3435). Onun çekindiği ve tabiatçılarla tartıştığı nokta nâkıstan kâmile, basitten mürekkebe doğru bir çizgi takip eden bu tekâmüldeki illiyet konusudur. Fizik âlemdeki tekâmülde metafizik bir tesiri kabul etmeme prensibiyle hareket eden tabiat âlimlerinin bütün bu gelişmelerde tabiatı veya sebepsizliği (yahut kendiliğindenliği) sebep göstermelerine karşılık Elmalılı, bütün bunların tabiat üstünde ve ona hâkim bir yaratıcının eseri olduğunu ve O'nun âlemde cârî olan yaratma sünnetini (âdetullah, sünnetullah) yansıttığını anlatır (IV, 3434 vd.).

Bugünkü fen bilimleri gelişmelerini illiyet esasına ve illet araştırmalarına borçludur. "Hiçbir şey sebepsiz meydana gelmez" prensibi fennin ilk esasını teşkil eder (III, 2242). Bizzat tabii ilimler içinde tabiatta müşahade edilen değişimlere, o değişim dışında ayrı bir sebep aramadan "kendi kendine oluverdi" diyecek bir ilim yoktur. Bir tabiatın, kendisi dışından bir tesir almasıyla açıklanan olaylara "tabiat" demek bir çelişkidir. Eğer tabiatta tabiat hâkim olsaydı her şey olduğu gibi kalır, hiçbir değişim yaşanmaz, tekâmül olmazdı (IV, 3435). Tabiat hadiselerindeki sebepleri eşyanın kendisinde kabul etmek de illeti eşyanın dışında bâkî ve küllî olan bir illetle toplamak yerine fânî ve cüz'î olan illetleri tefsir edip eşyaya dağırtmak anlamına geleceği için ilmi bir tavır değildir. Çünkü ilmin gayesi münferit parçaları ve müstakil örnekleri inceleyip durmak değil müşterek olan küllî kanunları bulmaktır. Şu halde tabiatın ıstıfâ ve tekâmülü, tabiatın bir eseri değil ancak fâil-i muhtâr bir rabb-i müdebbin irade ve sanatının eseridir (IV, 2957-2958). Müfessir, tabiatdaki hadiselerin illetsiz ve kendiliğinden oluştuğunu savunarlara karşı, "Yok, kendi kendine var olamaz. Kendiliğinden tevellüd, jenerasyon spontane, hudûs bilâ ille muhal ve bâtıldır" der (III, 1869). Onlara göre âlemdeki muhtelif tabiatların (maden, bitki, hayvan) her biri bir diğerinden doğagelmıştır. Her kâmil nâkıstan bizzat meydana

na gelmiş ve tabiatdaki çeşitlenmeyi de ıstıfâ (seleksiyon) ihdas etmiştir (II, 1085). Müfessirin hem değişmezlik ifade eden tabiatı hem de değişim ifade eden tekâmülü birlikte savunma konusunda ilk gruba karşı yönelttiği çelişki suçlaması bu grup için de geçerlidir. Fakat bunları daha ziyade, mutlaka bir yaratıcıya ihtiyaç gösteren mikrobiyoloji dalındaki ilmi bir tesbitle susturmayı tercih eder. Elmalılı, tefsirinin muhtelif yerlerinde Pasteur deneyine başvurarak eşyanın ve hadiselerin kendiliğinden meydana gelmesinin bir hayal olduğunu gösterir. Müfessir bu deney yardımıyla âlemde sebepsiz meydana gelme (hudûs bilâ ille), kendiliğinden doğma (tevellüd bizâtihi, jenerasyon spontane), kendiliğinden oluşmanın (tekevvin bizâtihi ve lizâtihi) nasıl imkânsız olduğunu, tabiatdaki her hadisenin tabiatın dışında ve ona hâkim olan yaratıcının tabiat üstü bir yaratmasını yansıttığını anlatır. Bu arada aynı yolla tabiatın ezeli olduğu fikrini de iptal eder (II, 1086, 1123). Şu halde mahiyeti itibarıyla birbirine zıt olan "ittirâd" ile "tekâmül"ü birlikte savunmak bir çelişki olduğu gibi, kendiliğinden doğumun imkânsızlığı imlen ispatlanmış iken tekâmülün illetinin tabiatın kendisinde olduğunda ısrar etmek hiçbir ilmi değeri olmayan kuru bir inattan ibarettir. Geriye sadece tabiatın dışında ve ona hâkim durumunda bulunan müessir varlık olarak yaratıcıyı itiraf etmek kalır (I, 298-299; II, 1086-1087; III, 1871-1873).

Hak Dini Kur'an Dili'nde âyetlerin ilmi tefsiri için başvurulan başlıca kaynaklar Abdurrahman es-Süfî'nin *Kitâbü Şuveri'l-kevâkibi's-sâbite*'si, İbn Sinâ'nın *eş-Şifâ'sı*, Gazzâlî'nin *Cevâhirü'l-Kur'ân*'ı, Yâkût el-Hamevî'nin *Mu'cemü'l-büldân*'ı, Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb*'i, Süyûtî'nin *el-İtkân*'ı, Haydar el-Âmülî'nin *Keşkü'lü*, Âlûsî'nin *Rûhu'l-me'ânî*'si, Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ı ve Reşid Rızâ'nın *el-Menâr*'ıdır. Bunlar arasında en çok kullandığı kaynaklar Âlûsî ve İskenderânî'nin eserleridir. İlgili âyetlerin modern fen bilimleriyle tefsiri konusundaki başlıca kaynağı da İskenderânî'nin anılan eseridir. Bu eser onun astronomi, jeoloji, zooloji, botanik ve madenlere dair ana kaynağıdır. Müfessir her ilmi tefsir denemesini eserine almadığını, bunları tenkitçi bir bakışla gözden geçirdikten sonra uygun bulduğu bilgi ve yaklaşımları eserde kullandığını göstermek üzere, ebâbî kuşlarının fil ordu-

sunan attığı pişmiş topraktan yapılmış taşları kızamık, çiçek ve kolera mikrop-ları olarak te'vil eden Muhammed Ab-duh'u uzun uzun ve ağır bir dille tenkit ettiğini belirtmek yeterlidir (VIII, 6126-6145).

Esere insan bilimleri açısından bakıldı-ğında en az fen bilimleri kadar önemli bir muhteva ile karşılaşılır. Devrinde teşek-kül etmiş olan ilim dallarının ve bilgi seviyelerinin tefsire yansıdığı görülür. Meselâ Târik sûresinin 5-7. âyetlerinin tefsirinde, meninin oluşmasından doğu-ma kadar geçen yedi safhalık tekâmüle anatomi, fizyoloji ve embriyoloji açılarının işaretler olduğunu belirttikten son-ra İskenderânî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ı yardımıyla embriyoloji konusunda bir tıp kitabı kadar ayrıntılı bilgi verir (bk. VII, 5708-5726). Yine meselâ antropoloji alanında insanlığın menşei konusunda ileri sürülen polijen ve monojen teorilerden haberdardır. Bu konuda da vahye bağlı kalmış, "Dünyanın çeşitli bölgelerinde Âdemler ortaya çıkmamış, Amerika yerlileri dahil bütün insanlar bir tek Âdem ve Havvâ'dan gelmiştir" diyerek birinci teo-riye karşılık ikinci savunmuştur (I, 328-331; II, 1118-1119).

Kur'an'ı anlayabilmek için âlim olma-nın yetmeyeceğini, psikoloji ilmine de sahip olmak gerektiğini söyleyen müellif (III, 1994), bu sahanın konularını işler-ken bir yandan İbn Sînâ, Gazzâlî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi İslâm âlimlerinin eserlerinden, bir yandan da modern psikoloji araştırmalarından faydalanmış-tır. Bunu en iyi gösteren örneklerden biri, psikolojinin temel kavramı olan ruh üzerindeki tanımlama çalışmasıdır. Selef âlimleri genellikle ruhun ilâhî bir sır ol-duğu ve mahiyetinin akıl yoluyla kavra-namayacağı kanaatindedir. Gerçekten de fizikî bir mekânda gözlemlenemediği ve mahiyeti objektif bir metotla ortaya konamadığı için ruh üzerindeki konuş-malar felsefî birer spekülasyon olmak-tan öteye geçmemiştir. Müfessir ruh ko-nusunda bir yandan Eflâtun, Aristo, İbn Sînâ gibi filozoflardan gelen açıklamaları toparlamış, öte yandan günümüz psiko-lojisinin konuya yaklaşımını incelemiş, eski ve yeni bu iki kültürü telif etmeye ve ruhun küllî bir tanımını yapmaya çalış-mıştır (I, 406-408; IV, 3198-3199). Bura-da felsefe ve psikoloji kanallarıyla özüm-lenmiş, Batı kültürüne dayanan bir ruh tanımı görülür. Buna karşılık "nefis" kavramıyla ilgili açıklamalar İslâmî kültür, özellikle de tasavvuf ağırlıklıdır. Tasavvu-

fî geleneğe uyularak Kur'an'daki çeşitli nefis tasvirleri, kötü taraflarından uzak-laşmak ve iyi taraflarını geliştirmek su-retiyle insanın mânevî hayatta katede-ceği yedi merhale olarak açıklanmıştır (VII, 5473). Eserde ayrıca klasik ve mo-derin kültüre dayalı olmaksızın şahsî di-rayetle yakalanan ve açıklanan psikolojik nüanslarla da karşılaşılır (meselâ bk. VII, 5479-5480).

Hak Dini Kur'an Dil'i'nin psikolojik açıklamalarında insanın sıkıntılarını azal-tan, onu rahatlatan, umutlandıran, iyi-ye, doğruya ve güzele imrendirerek ha-rekete geçiren son derece iyimser bir bakış açısı hâkimdir. Bu husus müellifin insan görüşünün açık bir yansımasıdır. Ona göre insan özünde iyidir, hayırlıdır; hak, hakikat, güzellik ve fazilete sevdalıdır. Bu onun insan olma tabiatı, "insanî hakikati"dir. İyi, doğru ve güzel olan her his, fikir ve fiili kapsayan bu tabiat Kur'an'ın diliyle "Allah'ın insanlara yaratılış-larında verdiği fitrat"tır (er-Rûm 30/30). Fitrat kavramı, doğruyu söylemekten doğru dine sarılmaya kadar insanın elde edebileceği her türlü hayrı ve hakikati içine alır (V, 3822-3823). Esasen müellifin "insanın kendisine şahit olması" ile (el-Kıyâme 75/14-15) kastettiği de onun kendisindeki bu insanlık hakikati ve Al-lah'ın verdiği fitratı ile yüzleşmesidir. Zi-ra müellif insana karşı beslediği sevgi, inanç ve güvenden dolayı onu, âhirette kendisinin bile inanmadığı sahte ve ge-çersiz mazeretlerle Allah'a karşı özür beyan etme gibi gülünç bir durumdan kurtarmak için dünyada iken içinde taşı-dığı insanî hakikate ve ilâhî fitrata yö-neltmek istemiştir. İnsandaki fitrat onu daima gömül, zihin ve amel yollarıyla Al-lah'a yönelten, "sırf ilâhî olan bir sevk-i Hak"tır" (V, 3824). Bu ilâhî yönünü yiti-ren, Allah'ın yaratılış tabiatında göster-diği yolu terkeden, fitratını değiştiren kimse yarin Allah'ın huzurunda kendisini zavallı durumuna düşürür (I, 319). An-cak kendisiyle rahatlıkla yüzleşebilen, vicdanındaki otokontrol mekanizmasını işletebilen, özü, sözü ve davranışıyla fit-ratını gerçekleştirebilen insan psikolojik anlamıyla sağlıklı bir insandır.

Nasıl psikoloji sağlıklı insan tipini tes-bit etmeye ve yaygınlaştırmaya çalışırsa sosyoloji de sağlıklı toplum modelini or-taya koymaya ve toplumu bu modele gö-re geliştirmeye çalışır. *Hak Dini Kur'an Dili* sosyoloji ilminin devrindeki araştır-ma, tesbit ve teorilerinden haberdar ol-makla beraber her bakımdan ondan

farklı bir sosyoloji kültürü ihtiva eder. Bu muhteva temaları, açıklamaları ve de-ğerlendirmeleri yönünden zaman zaman Batı sosyolojisiyle benzerlikler, hatta pa-ralellikler arzetsen de bilgileri, değerleri, hedefleri, terminolojisi ve metodolojisi-yle ondan tamamen farklı bir muhteva-dır. Bu açıdan eserde bir genel sosyoloji-den ve din sosyolojisinden çok bir İslâm sosyolojisi hâkimdir. Meselâ ilk insan topluluklarının nasıl oluştuğu, sosyoloji-nin araştırdığı ve çeşitli teorilerle açıkla-maya çalıştığı başlıca problemlerden bi-ridir. Elmalılı da, "İnsanlar tek bir üm-met idi. (Aralarındaki ihtilâflar üzerine) Allah birer müjdecî ve uyarıcı olarak pey-gamberleri gönderdi" (el-Bakara 2/213) meâlindeki âyetin tefsirinde bu konu ile geniş biçimde ilgilenir (I, 743-751). Fakat müellif konuyu bir sosyoloji problemi olarak değil tamamen bir tefsir proble-mi olarak ele alır ve tefsir kaynaklarına dayanarak işler. "İnsanoğlunda sosyal birlik (ictimâiyet) ilkin tabii ve zaruri ola-rak mı yoksa iradî ve sınaî olarak mı meydana gelmiştir?" şeklindeki temel sorulara Avrupa'nın hukuk ve sosyoloji âlimlerinin farklı cevaplar verdiğini bildi-ren açıklaması ve, "Bizim ihtiyacımıza göre bidâyetteki fikir veya hiss-i ictimâ, icâb-ı ilâhî ile zarurî, tatbîkât-ı fi'liyyesi ve inkişâfâtı ihtiyâridir. Çünkü nübüvvet bir ilm-i zarurî ve Hz. Âdem nebîdir" (I, 745) şeklindeki ifadesi, onun ilgili konu-lardaki sosyolojik yaklaşımlardan haberdar olduğunu, fakat ilmî tercihlerini İslâmî kültürdeki görüşler çerçevesinde be-lirlediğini gösterir.

Burada görüldüğü gibi Elmalılı'nın sosyolojik sayılabilecek bütün yaklaşım ve yorumları İslâm merkezlidir. Fert, ce-maat, cemiyet, ümmet, millet, fertler ve toplumlar arası münasebetler vb. sosyal boyutlu temalar hep dinî çerçevede ele alınır, yorumlanır. Sağlıklı toplum mode-linin ancak naslarda belirlenen temel esaslara göre oluşturulabileceği, bu esas-lardan yoksun olan beşerî nitelikli top-lum modellerinin, hukuk ve ahlâk sistem-lerinin bunu gerçekleştirmekten uzak ol-duğu anlatılır. İfrat ve tefrit noktalarına meyleden diğer toplum modellerinin aksine dinî esaslara ve değerlere göre şekillenen bir toplum merkezde yer alıp her tarafa aynı mesafede bulunan; hak, adalet, eşitlik, doğruluk, ilim, irfan, iyi ahlâk gibi değerlerle kurulmuş; kendi içinde dengeli, âhenlik, meziyetli, bu se-beplerle de bütün insanlığa rehberlik, şahitlik ve hâkimlik yapmakla görevli

“orta” ve “hayırlı” bir ümmettir (bk. el-Bakara 2/143; Âl-i İmrân 3/104, 110; krş. Elmalılı, I, 524; II, 1154-1155, 1158).

“Topluca Allah’ın ipine sarılın...” (Âl-i İmrân 3/103) meâlindeki âyetin tefsirinde cemaatin önemiyle ilgili düşüncelerini aktaran ve Allah’a ulaşmanın en emniyetli yolunun mümin fertlerin aynı değerler etrafında cemaatleşmesiyle gerçekleştirdikleri tevhid olduğunu belirten müfessir (II, 1153), bazan ilgisiz görünen âyetlerin tefsirlerini beklenmedik bir girişle sosyal temaları ele alır, çeşitli tahlil ve terkiplerle onları işler; sonunda bütün bu bilgileri toparlayıp ince sosyolojik ilimleri âyetlerin ibarelerine düğümder. “Ancak sana kulluk eder, yalnız senden yardım dileriz” (el-Fâtiha 1/5) meâlindeki âyetin tefsiri sırasında cemaat kavramı üzerinde yaptığı sosyolojik inceleme (I, 110-116), esere belirgin bir içtimâî tefsir tonu katan bu tür bölümlerden biridir. Buna göre cemaat kuru bir kalabalık demek değil tek ve ortak ruhla hareket edebilen düzenli bir topluluk demektir. Bu cemaatin oluşması için bir içtimâî ruhun doğmuş ve bir içtimâî mukavele-nin yapılmış olması gerekir. Bu şartlar Fâtiha sûresiyle gerçekleştirildiği için İslâm cemaati de bu sûrenin nüzûlünden sonra teşekkül etmiştir. Cemaat için vazgeçilmez olan bu iki şart önce fertlerde ortaya çıkar. İçtimâî ruhun fertte çıkması demek kendi şahsî ekseninde duyduğu, düşündüğü, gerçekleştirdiği her türlü fayda ve zararda kendi çerçevesini aşarak bunları aynen kendisi için istediği gibi başkalarıyla da kardeşçe paylaşabilecek bir vicdan genişliğine ve yine bunları gerçekleştirebilecek bir vicdan kuvvetine sahip olabilmesi demektir.

İçtimâî ruhunda vüs’at olup da kuvvet bulunmayan cemiyetler büyüyemez; sonunda da daha büyük bir cemiyet tarafından yutulurak ortadan kaldırılır. Öyleyse en geniş ve en sağlam cemiyet, ancak en kuşatıcı ve en kuvvetli içtimâî ruhla kurulabilecektir. Düşünüldüğünde bu vasıflara sahip yegâne içtimâî ruh, yani bütün fertler tarafından kolayca kabul edilerek en geniş sınırları içinde en zinde toplumu teşekkül ettirecek olan içtimâî esas “Allah şuuru”dur. Fâtiha’nın ilk âyetinde en mükemmel içtimâî ruha dikkat çekilmiş, oluşturulacak cemaatin en sağlam “câmia”sının (birleştirici) Allah şuuru olduğu gösterilmiştir. “(Allahım!) Ancak sana kulluk eder, yalnız senden yardım dileriz” âyeti ise cemaatin teşekkülünü sağlayacak ikinci esası,

ictimâî mukaveleyi öğretmektedir. Müellife göre bu âyette de Allah, hem tek fertlerle hem de onların oluşturduğu cemaatle, sadece kendisine kulluk etme ve sadece kendisinden yardım isteme şartlarıyla mukavele yapmıştır. Sözleşme maddeleri ifade edilirken “ben” değil “biz” zahirinin kullanılması, ferdileşmenin değil cemaatleşmenin esas olduğunu gösteren bir vurgudur. Bu ise “kendisi için istediklerini kardeşleri için de isteme” esasını öğreten bir üslûptur. Her Fâtiha okuyucusu, hem kendisi hem de vicdanında hissettiği diğer kardeşler adına bu içtimâî sözleşmeyi tekrarlamaktadır. Elmalılı, Kur’an’ın insan toplumuyla ilgili olarak bu ve benzeri âyetlerde çoğul ifadeyi tercih etmesinin iki anlamı olduğu kanaatindedir. Birincisi, ferdi ve toplumu karşılıklı olarak birbirlerinden sorumlu tutup her ferde aynı ölçüde hak ve vazife yüklemektir. Bu, toplumun bütün fertlerini içine alan bir umumilik taşır ve farz-ı ayın ifade eder. İkincisi, ferdi mânâyı kaldırarak sadece içtimâî mânaya itibar etmektir. Bu da toplumun sadece bir bölümünü içine alan bir umumilik taşır ve farz-ı kifâye ifade eder. Fâtiha’daki bu antlaşma farz-ı kifâye değil farz-ı ayın mânası ihtiva eder.

Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*’nde başta temel tefsir kaynakları olmak üzere fıkıh, hadis, kelâm, tasavvuf, felsefe, tarih, dil ve edebiyat gibi alanlara ilişkin İslâmî literatürden geniş ölçüde faydalanarak Kur’an’ın doğru anlaşılmasında bu birikimi başarıyla kullanması, aynı maksatla bu birikimdeki İslâmî ve özellikle Sünnî mantaliteyi titizlikle koruması yanında koyu bir bilimciliğe kapılarak Kur’an’ı, her zaman değişmeye veya yıkılmaya açık bulunan ilmî ve felsefî teorilere angaje etmeden bilimin kesin buluş ve tesbitlerini de âyetlerin daha isabetli yorumlanıp anlaşılmasına yardımcı ve tercih edilen mânâyı takviye eden unsurlar olarak başarıyla kullanmıştır. Buna karşılık müellif, yeri geldikçe pozitivist ve ateist akımlarla cesur bir hesaplaşmaya girerek zengin bilgi birikimi ve felsefî nosyonunun yanı sıra tahlil ve terkip gücü, diyalektik kabiliyeti ve mükemmel üslûbu sayesinde başarılı sonuçlara ulaşmış, bu bakımdan söz konusu akımların ağır tehdidi karşısında bunalan inançlı gönüllere de ferahlık vermiştir. Bu suretle eser, bir Kur’an tefsiri olmanın yanında ilgili âyetlerin yorumu münasebetiyle pek çok itikadî, amelî, ilmî ve felsefî meseleye, kla-

sik âlim özellikleriyle çağdaş fikir adamı özelliklerini kendisinde birleştiren komple bir şahsiyetin çağdaş metodolojiyi de kullanarak ulaştığı, geniş ölçüde orijinal düşünce ve çözümlerini ihtiva eder.

Eser, bütün bu özellikleriyle eski ve yeni tefsirler arasında seçkin bir yere sahip olup bu sayede Türkiye’de bilhassa aydın çevrelerde geniş bir ilgiye mazhar olmuş, son zamanlarda eser üzerinde yüksek lisans ve doktora tezleri yapılması yanına çeşitli ilmi kitap ve makaleler yazılmaya başlanmıştır (bk. bibl.). Buna karşılık Türkçe’nin dünya bilim çevrelerinde az bilinen bir dil olması yüzünden eser Türkiye dışında hak ettiği ilgiyi kazanamamıştır.

Kitapta sûrelerin tefsirine verilen ağırlık bakımından bir orantısızlık dikkati çeker. İlk iki ve son iki ciltte kaynak, bilgi ve değerlendirme yönleriyle oldukça titiz ve ayrıntılı çalışıldığı, ara ciltlerde ise bazan âyetlerin meâlleriyle, bazan da kısaca açıklamalarla yetinildiği görülür. 1934 yılı başlarında geçirdiği bir kalp krizi müfessiri bir ay kadar yatağa bağlamıştı. Bundan sonra hastalığından ciddi biçimde kaygılanmış ve eserini bir an önce tamamlayabilme çabasına girmiştir. Muhtemelen çalışmayı bir an önce sonuçlandırabilmek için orta kısımların tefsirini daha kısa tutmuştur. Eserin yazımı devam ederken baskısına da başlanmış olması, daha hızlı hareket etmesini gerektiren diğer bir sebep olmuştur. Daha çok zaman ayrılan ciltlerde yer yer mufassal ve mükemmel bir Türkçe tefsir hazırlama gayreti görülür.

İlk baskısından elli yıl geçtikten sonra sadeleştirilmesine ihtiyaç duyulmasından da anlaşılacağı gibi eserde kullanılan dil ve üslûbun hayli ağır olduğuna hükmedilebilir. Ancak ortaya çıkan bu dil yabancılaştırması Cumhuriyet devrinde dil üzerine yapılan suni müdahalelerden kaynaklanmıştır. Gerçi eserde divan edebiyatını çağrıştıran, kelime hazinesi zengin, bol terkipli, uzun cümleli ve ağırdal bir anlatım müşahade edilirse de bu devrindeki yazı dilinden daha ağır bir üslûp değildir; hatta müellifin kendi neslinin güzel bir Türkçe’sidir. Müellif, dili yabancı kökenli kelimelerden arındırarak sadeleştirme faaliyetlerine rağbet etmemiş, dilde mutaassıp olmadığını, yabancı kökenli olmakla birlikte Türkçe’nin malı haline gelmiş kelimeleri kullanmakta tereddüt göstermediğini söylemiştir (I, 17). Eserde, divan edebiyatı çerçevesinden uzaklaşılarak Batı edebiyatına yö-

nelmekle ortaya çıkan Servet-i Fünûn edebiyatının izlerine de sıkça rastlanır. Müellifin, bazı İslâmî terim ve kavramların açıklamasını yaparken Fransızca'daki karşılıklarını Türkçe telaffuzlarıyla göstermesi bunun bir örneğidir.

Eserin meâl ve tefsir bölümlerinde kullanılan dil ve üsluplar arasında önemli bir farklılık dikkati çeker. Tefsir bölümlerinde Türk dilinin gramer kurallarını gözetilen bir dil ve zevkli bir üslup hâkim olduğu halde meâl bölümlerinde tam tersi bir dil ve üslup kullanıldığı görülür. Meâl çevirilerinde âyetin metindeki cümle yapısına ve ifade tarzına aynen sadık kalınmış, bir bakıma cümlelerin orijinal kalıbı değiştirilmeksizin sadece Arapça kelimelerin yerine Türkçe karşılıkları konulmuştur. Türk dilinin gramer ve üslup özelliklerine aykırı düşen bu ifade şekli müellifin sağlığında da tenkit edilmiştir. Her iki kısımda farklı üslupların tercih edilmesi bunun maksatlı bir kullanım olduğunu düşündürür ve müellifin, Kur'an'ı lâyık olduğu güzellikte tercüme etmenin imkânsız olduğu yönündeki inancına bağlı kalarak metne sadakati ön planda tuttuğuna işaret eder. O sıralarda yoğun bir sadeleştirme faaliyetinin yürütüldüğü, bu arada Kur'an, ezan ve kâmet üzerindeki denemelerle ibadet dilinin de Türkçeleştirilmeye çalışıldığı (1932) dikkate alınırsa müellifin, tercümesinin bu tür faaliyetlerde malzeme yapılmasına engel olmak amacıyla Türkçe'nin gramerine aykırı düşecek bir üslupla çeviri yapmayı tercih ettiği söylenebilir. Nitekim eserine seçtiği isimde de bu arka plan hissedilir. Fransız filozofu Auguste Comte'un Türkiye'deki sadık takipçileri olan, pozitivist ve materyalist görüşleri savunarak İslâm aleynhtarı yayınlar yapan ve dine "bâtıl inançlar" gözüyle bakan Abdullah Cevdet ve Kılıçzâde Hakkı gibi kimselere karşı eserin isminde İslâm'ın "hak dini" olduğu vurgulanmış, ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi yolundaki denemelere karşı da Arapça'nın "Kur'an dili" olduğu vurgulanmıştır.

Hak Dini Kur'an Dili, Türkiye Diyanet İşleri Riyâseti tarafından 1935-1939 yılları arasında İstanbul'da Ebûzîyya Matbaası'nda dokuz cilt halinde bastırılarak neşredilmiş, eserin bu baskısından ofset olarak ikinci (İstanbul 1960) ve üçüncü (İstanbul 1971) baskıları yapılmıştır. Üçüncü baskı esas alınarak Suat Yıldırım başkanlığında bir heyet tarafından hazırlanan bir fihrist esere X. cilt olarak ilâ-

ve edilmiştir (İstanbul 1982). Türk dilindeki hızlı değişim, eseri kısa sürede yeni nesillerin başvurabileceği bir tefsir olmaktan çıkardığı için, ilk baskısından yarım asır kadar sonra birkaç koldan sadeleştirilmesi çalışmalarına başlanmıştır. Tefsirin bugün üç ayrı heyet tarafından sadeleştirilmiş üç ayrı baskısı mevcuttur (I-X, İstanbul 1992; I-IX, İstanbul 1993 [Şûrâ-Çelik Ortak Yayını]; I-IX, İstanbul 1993 [Yenda Yayın Dağıtım]).

BİBLİYOGRAFYA :

Elmalılı, *Hak Dini*, I-IX; *Lisânü'l-Arab*, X, 221-222; *Tehânevî*, *Keşşâf*, I, 13-14; *Tirmizî*, "Fiten", 7; *Nesâî*, "Tahrîm", 6; *Zemahşerî*, *el-Keşşâf* (Kahire), I, 620-621; III, 28; *Fahreddin er-Râzî*, *Mefâtîhu'l-ğayb*, III, 89; IV, 162; V, 80; XI, 235; XVIII, 230; XXIII, 87-88; *Kurtubî*, *el-Câmi'*, XII, 111; *Keşfü'z-zunûn*, I, 44-45; *Adıvar*, *İlim ve Din*, I, 147; *Eşref Edib* [Fergan], *Mehmed Akif: Hayatı, Eserleri*, İstanbul 1962, s. 200-203; *Bilmen*, *Tefsir Tarihi*, II, 785-793; *Fahri Gökcan*, *Commentaire du Coran par Elmalılı* (doktora tezi, 1970), Université de Paris, Faculté des Lettres et Sciences Humaines; *İsmet Ersöz*, *Hak Dini Kur'an Dili'nde Hadis İstima'î Tarzı* (yüksek lisans tezi, 1976), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., *Elmalılı Mehmed Hamdi Yazır ve Hak Dini Kur'an Dili* (doktora tezi, 1986), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; *İbrahim Gürses*, *Elmalılı Tefsirinde Psikolojik Konular* (yüksek lisans tezi, 1990), ÜÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; *Elmalılı Muhammed Hamdi Sempozyumu*, 4-6 Eylül 1991, Ankara 1993; *Alaattin Dikmen*, *Elmalılı Tefsirindeki Sosyolojik Yaklaşımlar* (yüksek lisans tezi, 1995), ÜÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; *Nurettin Başyigit*, *Elmalılı'da İlmî Tefsir* (yüksek lisans tezi, 1996), ÜÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; *Fahri Kutluay*, "Aydınlatılan İki Mühim Sır: Mehmed Âkif Mısır'a Niçin Gitmiş ve Hazırladığı Kur'an-ı Kerim'in Tercemesini Bura-ya Niçin Getirmemiş", *SR*, IV/99 (1951), s. 374-376.



MUSTAFA BİLGİN

HAKÂİKİYYE

(الحقائقية)

Kurucusu bilinmeyen
ve Kerrâmîyye'nin kollarından
kabul edilen bir fırka
(bk. KERRÂMİYYE).

HAKÂİKÜ't-TEFSİR

(حقائق التفسير)

Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'nin
(ö. 412/1021)
tasavvufî tefsiri.

Mutasavvıfların Kur'an âyetleri üzerindeki yorumlarını derleyen ilk kapsamlı çalışmadır. Eserde, bazı müfrit sûflerinin Kur'an'ın zâhirî mânaları ile Ehl-i

sünnet'in itikad ve uygulamalarına ters düşen aşırı görüş ve tutumlarını hatırlatan cüretli te'villere sapsmadan Kur'an'ın işârî ve bâtinî anlamlarına ağırlık verilmiştir. Mukaddimede belirttiğine göre müellif, zâhirî ilimlerle uğraşanların kırat, tefsir, müşkil, ahkâm, i'rab, lugat, mücmel, müfesser, nâsih, mensuh gibi tefsir konularında yetişmiş olmalarına karşılık bunlardan hiçbirinin, bir kısım âyetlerin yorumuyla ilgili olarak Ebû'l-Abbâs b. Atâ ve Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen bazı açıklamalar dışında Allah'ın hitabının "hakikat ehlinin lisanında" ne anlama geldiğini araştırıp ortaya koyma zahmetine katlanmadıklarını tesbit etmiştir. Kendisi, söz konusu tefsirlerde beğendiği açıklamalar yanında tasavvuf ileri gelenlerinin tefsire dair görüşlerini de topladıktan sonra bütün bu birikimi sûrelere göre düzenlemiş ve tefsirini yazmaya karar vermiştir. Böylece Sülemî, eserde kendi görüşlerini belirtmekten ziyade önceki mutasavvıfların âyetlere dair yorum ve açıklamalarını aktarır. Esasen her sûrenin tefsirine "sûre hakkında söylenenler" ifadesiyle başlaması onun sadece bir derleme işi yaptığını işaret etmektedir. Bu bakımdan eser rivayet metodu ile yazılan tefsirleri hatırlatır. Kitapta genellikle sûfî literatüründeki yorumlar esas alınmakla birlikte zaman zaman zâhirî mânaya da yer verilmiş, hatta birçok âyette önce zâhirî anlam ortaya konduktan sonra bâtinî mânaya geçilmiş, bazı âyetlerde de sadece zâhirî mânâ ile yetinilmiştir.

Sülemî, Hz. Peygamber'in hadisleriyle Hz. Ali, Abdullah b. Abbas gibi bazı sahâbîlere isnad edilen rivayetler yanında başta Ca'fer es-Sâdık, Abdullah b. Mübarek, Zünnûn el-Mısrî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Ebû Saîd el-Harrâz, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû'l-Abbâs b. Atâ, Ebû Bekir el-Vâsrî, Hallâc-ı Mansûr, Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî ve Ebû Bekir eş-Şiblî gibi tanınmış simalar olmak üzere isimlerini zikrederet yetmiş dört sûfiden görüşler aktarmıştır (Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 76-95). *Hakâiku't-tefsir*'in hemen her sayfasında Cüneyd, Sehl ve Vâsıtî'nin görüşlerine yer verilmiştir. Özellikle Serrâc'ın *el-Lüma'* ve Kelâbâzî'nin *et-Ta'arrufu* gibi klasik kaynaklardan geniş bilgilerin yer aldığı eser, erken dönem işârî tefsir anlayışının gelişmesini göstermesi bakımından da önemlidir (Böwering, s. 42, 52, 55). Nitekim Masignon eseri, ilk sûfilik tarihinin özellikle-
rinin anlaşılmasına yardım edecek önemli