



Elmalı Bendü - Beykoz / İstanbul

terli suya kavuştu. Ancak bent 1916'da meydana gelen taşkında kısmen yıkıldı. Aynı şirket, 1926 yılında tamir ve tâdilât çalışmalarına başlayarak toprak dolgu barajı beton plakalarla kaplattı; bu sırada kâgir bölümünde de bazı değişiklikler yapıldı. Üsküdar-Kadıköy Su Şirketi'nin İstanbul Sular İdaresi tarafından on yılda eşit taksitlerle ödenmek üzere 400.000 liraya (1 \$ = 1.28 TL) satın alınması üzerine (sözleşme tarihi 17 Haziran 1937, buna ilişkin 3359 numaralı kanunun yürürlüğe girişi tarihi 11 Haziran 1938) sorumluluğu İstanbul Sular İdaresi'ne geçen Elmalı Bendü'nün kâgir kısmı, 1948 yılında daha fazla su toplayabilmesi için dolu savakların üzerine batardo kirişleri konulmak suretiyle yükseltildi. Öncele-ri kotu 29,60 m. olan baraj gölünün suları yükseltmeden sonra 32,40 m. kotuna çıktı ve gölün hacmi 1.700.000 m³'e ulaştı.

Üsküdar-Kadıköy Su Şirketi 1937 yılına kadar Anadoluhisarı ile Bostancı arasında kalan bölgenin su ihtiyacını karşılamış, bentten gelen suları arıtma tesisinden geçirerek günde 6789 m³ (yılıda 2.477.703 m³) olmak üzere 8194 abone ile 29 çeşme ve 244 yangın musluğuna dağıtmıştı. Fakat Elmalı Bendü, şehrin su ihtiyacı süratle arttığından ilerideki yıllarda İstanbul Sular İdaresi'nin yaptığı yükseltmeye rağmen yetersiz kaldı. Bunun üzerine 1952-1955 yılları arasında bendin menba tarafından 1,5 km. kadar uzağına II. Elmalı Barajı yaptırılarak bölgeye günde 60.000 m³ (yılıda 22.000.000 m³) su verme imkânı elde edildi.

Toprak dolgu ve kâgir ağırlık barajı olarak iki ayrı kısımdan meydana gelen Elmalı Bendü'nün drenaj sahası (hidrolojik havzası) 79 km²'dir ve takviye aldığı II. Elmalı Barajı'nın ile birlikte 81,5 km²'ye çıkar. Bu havzaya yılda en az 426,4 mm, en çok 1078,6 mm. yağış düşmektedir.

Barajın dere tabanından (talveg) itibaren tepe noktasına (kret üstüne) kadar olan yüksekliği 19,75 m., toprak dolgu barajın tepe (kret) uzunluğu 179,80 m., toprak dolgu barajın tepe genişliği (menba korkuluğu dahil) 4,65 m., kâgir ağırlık barajının tepe uzunluğu 118,60 m., kâgir ağırlık barajının tepe genişliği 3,25 m. ve baraj üstündeki servis yolunun (geçit köprüsü) genişliği de 1,10 metredir.

Taşkınlar sırasında tehlikeli olabilecek fazla suların emniyetle dereye verilebilmesi için üç ayrı grup dolu savak yapılmıştır. Birinci grup, üç adet 1000 mm. çapındaki borudan oluşan ve otomatik çalışan sifon savaklardır. Baraj gölündeki su tehlikeli seviyeye yükselince sifonlar açılarak suyu boşaltırlar; halen borulardan biri tıkalıdır. İkinci grup, barajın sol tarafında eşik yüksekliği 31 m. kotunda ve her biri 3,75 m. genişliğinde üç adet, üçüncü grup ise eşik yüksekliği 29 m. kotunda ve her biri 4,30 m. genişliğinde olan on bir adet çelik kaplı dolu savaktan meydana gelir.

Baraj gölünü boşaltma görevini yapan iki adet 800 mm. çapındaki dip savak borusu 17 m. ve 21 m. kotlarına yerleştirilmiş ve su alma boruları ile de irtibatlandırılmıştır. Bir priz odasına açılan ve halen yedisi kullanılmakta olan dokuz boru ile barajdan alınan sular arıtma tesislerine iletilir. Dolu savak, dip savak ve su alma borularının hepsi kâgir ağırlık barajı üzerindedir.

BİBLİYOGRAFYA :

O. Ural – Ü. Ungan, *Large Dams in Turkey*, Ankara 1967, s. 19-20; Kerim Esmer, *Tarih Boyunca İstanbul Suları ve İstanbul Su ve Kanalizasyon Müdürlüğü*, İstanbul 1983, s. 48-50; Kâzım Çeçen, *İstanbul'da Osmanlı Devrindeki Su Tesisleri*, İstanbul 1984, s. 184-187.



KÂZIM ÇEÇEN

ELMALILI MUHAMMED HAMDİ

(1878-1942)

Hak Dini Kur'an Dili adlı
tefsiriyle tanınan
son devir din âlimlerinden.

Antalya'nın Elmalı ilçesinde doğdu. Aslen Burdur'un Göllühisar ilçesine bağlı Yazır köyünden olan babası Nûman Efendi Elmalı Şer'iyye Mahkemesi'nde başkâtipti. Dedeleri Mehmed, Bekir, Hasan ve Bedreddin efendiler ilmiye sınıfına mensuptu. Annesi Fatma Hanım Sarıları Mehmed Efendi'nin kızıdır. İlk ve orta

öğreniminin yanı sıra hâfızlığını Elmalı'da tamamlayan Muhammed Hamdi, tahsiline devam etmek üzere dayısı Mustafa Efendi ile birlikte İstanbul'a gitti ve Küçük Ayasofya Medresesi'ne yerleşti (1895). Beyazıt Camii'ndeki derslerine devam ettiği Kayserili Mahmud Hamdi Efendi'den icâzet aldı. Bundan sonra hocası Büyük Hamdi, kendisi de Küçük Hamdi diye anılmaya başlandı; yazılarında da bu imzayı kullandı. Soyadı kanunu çıkınca babasının köyünün ismini (Yazır) soyadı olarak aldıysa da daha çok doğum yerine nisbetle Elmalılı diye meşhur oldu. Tahsili esnasında Bakkal Ârif Efendi ile Sâmî Efendi'nin hat derslerine devam ederek onlardan da icâzet aldı. 1904 yılında girdiği ruûs imtihanını kazandı. Bu sırada devam ettiği Mekteb-i Nüvvâb'ı birincilikle bitirdi. Bir taraftan da kendi gayretiyle edebiyat, felsefe ve müzik öğrendi. Ülkeyi çağdaş ilim ve medeniyet seviyesine ulaştırma vesile olabileceği ümidiyle meşrutiyet idaresini hararetle savunmaya başladı ve bu görüşü temsil eden İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin ilmiye şubesine üye oldu. Avrupaî tarzda bir meşrutiyet yerine şeriata uygun bir meşrutiyet modeli geliştirmek için çalışmaları yaptı. Beyazıt Medresesi'nde iki yıl süren dersîâmlik görevinden sonra II. Meşrutiyet'in ilk meclisine Antalya mebusu olarak girdi. II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesine rızâ göstermeyen fetva emini Nûri Efendi'yi ikna edip fetva müsveddelerini yazmak suretiyle bu konuda etkili bir rol oynadı. Daha sonra Şeyhülislâmlık Mektûbî Kalemi'nde görev aldı. Mekteb-i Nüvvâb ve Mekteb-i Kudât'ta fıkıh, Medresetü'l-mütehasssîn'de usûl-i fıkıh, Süleymaniye Medresesi'nde mantık, Mülkiye Mektebi'nde vakıf hukuku dersleri okuttu. 1915-1917 yıllarında huzur derslerine muhatap olarak katıldı. 1918'de şeyhülislâmlık bünyesinde kurulan Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye âzâlığına, bir müddet sonra da bu müessesenin reisliğine tayin edildi. Israrlı teklifler üzerine Damad Ferid Paşa'nın birinci ve ikinci hükümetlerinde Evkaf nâzırı olarak görev yaptı. Bu görevde iken ikinci rütbeden Osmanlı nişanı ile ödüllendirildi. 15 Eylül 1919'da âyan heyeti üyeliğine tayin edildi; ilmî rütbesi de Süleymaniye Medresesi müderrisliğine yükseltildi. Cumhuriyet'in ilânı üzerine memuriyet yaptığı kurumlar lağvedilince açıkta kaldı. Millî Mücadele sırasında İstanbul hükümetlerinde görev yaptığı için İstiklâl

Mahkemesi'nce giyabında idama mahkûm edilmesi üzerine Fatih'teki evinden alınarak Ankara'ya götürüldü ve kırk gün tutuklu kaldı. Mahkeme sonunda muhtemelen İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne üye olması sebebiyle suçsuz bulunarak serbest bırakılınca İstanbul'a döndü. Bundan sonra camiye gitme dışında evinden hiç çıkmadı. Bir geliri olmadığından maddî sıkıntı çektiği bu dönemde *Metâlib ve Mezâhib* adlı tercüme eserini tamamladı. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Türkçe bir tefsir hazırlanması kararı alınınca Diyanet İşleri Reisliği bu işi kendisine teklif etti. Elmalılı teklifi kabul ederek tefsiri yazmaya başladı; *Hak Dini Kur'an Dili* adını verdiği eserini vefatından önce bitirmeye muvaffak oldu. 27 Mayıs 1942'de, uzun müddet müptelâ olduğu kalp yetmezliğinden Erenköy'de damadının evinde vefat etti ve Sahrayıcedid Mezarlığı'na defnedildi.

Çağdaşları arasında benzerine az rastlanan geniş ültürü mütefekkir bir din âlimi olan Elmalılı Muhammed Hamdi aynı zamanda sanatçı bir kişiliğe sahipti. Türkçe, Arapça ve Farsça şiirler yazmasına rağmen edebî yönüyle pek tanınmamıştır. Eserlerinde kullandığı dil üzerinde yapılan incelemelerden anlaşıldığına göre Elmalılı yazılarında genellikle sade Türkçe kelimeleri tercih etmiş, ancak Türk dilinin öz malı haline gelen Arapça, Farsça ve Batı kaynaklı kelimeleri de ihmal etmemiştir. İlmî ve dinî konulara ilişkin yazılarında ise oldukça ağır ve ağırlıklı bir üslûp kullanmış, yer yer seçili cümleler kurmuş, mantık örgüsü sağlam uzun cümleler kullanmakta başarılı olmuştur.

Müsikiye de âşina olan Elmalılı'nın sanatçı kişiliği daha çok hattatlığında ortaya çıkar. Sülûs, nesih, ta'lik ve celî türünde çeşitli levhalar yazmıştır. Çoğu tozunlarına ait koleksiyonlarda bulunan



Elmalılı
Muhammed
Hamdi
hattıyla bir
celî-sülûs
istif
(Abidin
Topbaş
koleksiyonu)

hatlarında arayış psikolojisinin hâkim karakter haline geldiği kabul edilir. Muhammed Hamdi rik'a ve icâzet hattında da başarılı görülmüş, böylece son devrin seçkin hattatları arasında sayılmıştır (Yılmaz, s. 36-40; Subaşı, s. 319-329).

İlmî Şahsiyeti. Elmalılı, İslâm ümmetinin içtimaî vicdanını kaybetmesinin büyük felâketlere sebep olacağını, müslümanları Avrupalılaştırmanın bir hata olduğunu ve kurtuluşun Avrupa'yı içimizde eritip kendi değerlerimizi korumakla mümkün olabileceğini yazılarında ısrarla belirtmiştir. Ona göre Batı'nın değerlerinden değil ilminden faydalanmak gerekir. Çünkü insanlar ancak İslâmî esaslara bağlı kalmakla mutlu olabilirler. Esasen insanlık kendi türünü devam ettirebilmek için bir gün mutlaka İslâmiyet'i benimsemeye mecbur kalacak ve gelecekte İslâm dini daha iyi anlaşılıp uygulanacaktır. Muhammed Hamdi, İslâmî ilimlerdeki derin vukufunun yanı sıra felsefî düşünce ve pozitif ilimler alanında da sağlam bir anlayışa sahipti. Nitekim dinî endişelerle pozitif ilimlerin önüne engel konulmaması gerektiğini kuvvetle savunmuştur (bk. *Hak Dini*, I, 202, 203). Dini, kendi arzularıyla iyilik yapacak ve kemale erecek insanlar yetiştiren bir eğitim müessesesi veya insanları kendi istekleriyle tabiatla gözlenen zorunluluk ve baskıların üstüne yükseltecek olan bir hürriyet yolu olarak görür.

Elmalılı'ya asıl ününü kazandıran eseri *Hak Dini Kur'an Dili* adlı meşhur tefsiridir. Ona göre Kur'an-ı Kerim hiçbir dile hakkıyla tercüme edilemez. İhtiva ettiği mânaları keşfetmek çok zor olmakla birlikte Kur'an'ı tefsir edebilmek için kelimelerin gerçek anlamını belirlemek, lafız ve mâna bakımından ilişkili olan kelimeler arasında bağlantı kurmak, lafızların yer aldığı metnin genel kompozisyonunu dikkate almak ve neticede kastedilen asıl mâna ile tâli mânaları ayırt etmek gerekir (a.e., I, 122). Eski ve yeni ilmî teorilerin hepsi doğru veya yanlış addedilmemeli, Kur'an tefsirini, bir zaman için geçerli görülen belli ilmî ve felsefî görüşlerin sınırlarına çekerek fikirleri ve vicdanları daraltmamalıdır. Tefsirde hem rivayet hem dirayet metodunu kullanan Elmalılı İbn Cerir et-Taberî, Zemahşerî, Râgıb el-İsfahânî, Fahred-din er-Râzî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî gibi belli başlı müfessirlerin eserlerinden geniş ölçüde faydalanmış, tasavvufî konularda Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin kitaplarını-

dan alıntılar yaparak fikirlerini bazan tasvip etmiş bazan eleştirmiş, fikhî konularda genellikle Hanefî kaynakları ile yetinmiştir. Kur'an'ı tefsir ederken döneminin tartışma konularına da yer verip bunlardan Kur'an'a uygun olan görüşleri belirlemeye çalışmıştır. Aklî bir zaruret olmadıkça âyetleri mutlaka zâhirî mânada anlamayı gerekli görmüş, Muhammed Abduh'un, Fil sûresini tefsir ederken ebâbil kuşlarının Ebrehe ordusuna attığı taşların kızamık veya çiçek mikrobu taşımış olabileceğini ileri sürmesi örneğinde olduğu gibi zorlama te'villeri Kur'an'ı tahrif olarak kabul etmiştir (a.e., V, 3731; IX, 6134-6136). Elmalılı ilmî tefsir tarzına da önem vererek çiçeklerin rüzgâr vasıtasıyla aşılmasından söz eden âyetin (el-Hicr 15/22) çiçeklerin de erkek ve dişilerinin bulunduğu işaret ettiğini belirtmiş, bu tür bilgileri Kur'an'ın ilâhî menşeli bir kitap olduğunu kanıtlayan mücizeler saymıştır (a.e., IV, 2957; V, 3053). *Hak Dini Kur'an Dili*'nin umumiyetle geleneksel tefsir çizgisinde yer aldığı kabul edilmekle birlikte Hz. İsa'nın babasız olarak dünyaya gelişini, monomer (bir analı) bir hücreden teşekkül etmiş olabileceği şeklinde açıklayan yorumunda olduğu gibi (a.e., II, 1126) çağdaş ilmî verilerden hareketle Kur'an'a yeni yorumlar getiren Muhammed Hamdi'nin önceki âlimlerin bazı âyetlere verdiği mânaları isabetsiz bularak onlara yeni anlamlar vermesi onun orijinal tefsir yapabilen bir âlim olduğunu kanıtlar mahiyettedir (ayrıca bk. HAK DİNİ KUR'AN DİLİ).

Kendi ifadesine göre ictihad ehliyeti ni haiz bir âlim olan Elmalılı (a.e., VIII, mukaddime, s. 16), fıkıh ve usûl-i fıkıh sahasında derin vukuf sahibi idi. Ona göre delillerini ve illetlerini anlamadan hükümleri ezberleyip nakletmek fıkıh bilmek demek değildir. Fıkıh bilmenin en aşağı mertebesi "mansûs bir illetin tatbikinden ibaret bir tahkik"tir. Müslümanlar meselelerini çözmek için mücize beklememeli, bunları yetiştirecekleri âlimlerin yapacakları ictihadlarla halletmelidirler. Müslümanların İslâmî esaslara dayanmayan kanunlara boyun eğmesi zor olduğundan ihtiyaç duyulan kanunî düzenlemeler mutlaka İslâm hukuk felsefesine göre hazırlanmalı, bunun için uzmanlardan oluşan bir ilim heyeti oluşturulmalı, bu heyet öncelikle Hanefî fikhından başlayıp cem' ve te'lif yapmalı, kanun haline dönüştürülmeye uygun hükümler hangi mezhebe ait olur-

sa olsun alınmalı, hiçbir mezhepte hüküm bulunmayan meselelerde ise Avrupa kanunlarından aktarmalar yapmak yerine usûl-i fıkıh esasları çerçevesinde icthadlar yapılmalıdır. Bu şekilde bütün medeniyetlerin takdir edeceği kanunların hazırlanması mümkündür. Bu ameliye mezheplerin telfiki olarak da anlaşılmalıdır. Zira burada bir meselede iki mezhebe göre amel etmek söz konusu değildir (*Beyânülhak*, I, 401-403). Hanefî usûl-i fıkıh ekolüne bağlı olan Elmalılı'ya göre icmâa dayalı meselelerin esasını teşkil eden şûra müzakereleri ashop devrinden sonra Kur'an'ın konuya atfettiği öneme uygun şekilde geliştirilmemiştir. Her ne kadar bir kişinin şâz görüşlerle amel etmesi câizse de icmâi hususlarda ittifak noktaları araştırılmadan şâz görüşlerin dikkate alınması tevhid şiarına aykırıdır (*Hak Dini*, I, 595). Naslardaki hükümlerin değişmesi mümkün değildir. Zira bu nevi hükümler insanların değişmeyen özellikleriyle ilgilidir. İctihada dayanan hükümler ise zamana ve fertlere göre değişebilir (*Beyânülhak*, I, 402-403). Hüküm koymakta kıyasın kullanılmasını Kur'an'ın bir emri olarak gören Elmalılı'nın (*Hak Dini*, VII, 4816) seferle ilgili görüşleri dikkat çekicidir. Ona göre yolculuk sırasında namazların kısaltılmasından maksat rek'at sayısını azaltmak değildir. Çünkü ilgili âyette bu şekilde verilecek bir mâna akşam ve sabah namazları için geçerli olmaz. Şu halde namazları kısaltmaktan maksat, "kıyam" yerine "kuûd" veya "rükûb" (binekli), rükû ve sücûd yerine de ima ile iktifa ederek namazın keyfiyetinde kısaltma yapılması olmalıdır (*a.e.*, II, 1442). Tren gibi vasıtalarla üç günden az bir süre yolculuk yapanlara seferî ruhsatı verilemez. Çünkü yolculuk için kullanılan nakil vasıtası kendi yolu ve kendi hızıyla nazarı itibara alınır. Yolculuk süresi ise asgari üç gündür. İki gün yaya yol-

culuk yapan kimseye sefer ruhsatı verilemezken bir gün, hatta yarım gün yolculuk yapan tren yolcusuna sefer ruhsatı tanımak şeriata aykırıdır ve dolayısıyla gûnahtır. Bu görüşünden dolayı dönemin Diyanet İşleri Reisi Ahmed Hamdi Akseki tarafından tenkit edilen Elmalılı fikrinde ısrar ederek karşı görüşleri eleştirmiştir (*a.e.*, VII, mukaddime, s. 12-19).

Muhammed Hamdi tasavvufu da ilgilennmiştir. Tefsirini hazırlarken vahdet-i vücûd konusunda yer yer tenkit ettiği İbnü'l-Arabî'den bol miktarda iktibaslar yapması ve zaman zaman süfi meşrepli bir üslûp kullanması tasavvufî temayülünün işaretleri sayılmalıdır. Ayrıca onun Şabâniyye tarikatına mensup olduğu da söylenir. Elmalılı'ya göre insanın ferdî ve içtimâî hayatına ait hazlarını ve fitrî ihtiyaçlarını akamete uğratabacak bir hayat tarzı, başka bir ifadeyle insanı beşerî ve cismanî bütün özelliklerinden ayırıp onu sırf ruhanî bir varlık gibi yaşatma eğilimi İslâm'da makbul sayılmamıştır. Zühûd ve takvânın mânası nefse eziyet etmek değil onu itidal çizgisine çekmektir (*a.e.*, IV, mukaddime, s. 12). "Her mevcut Allah'tır" demek şıktır. Bununla birlikte, "Allah'tan başka mevcut yoktur" tarzında özetlenen vahdet-i vücûd nazariyesini Allah'ı yegâne vâcibü'l-vücûd, mâsivâyı da ona bağlı olan mümkün ve izâfî varlıklar şeklinde anlamakta sakınca yoktur. Keşfe mazhar olan havas mârifetullah konusunda ileri merhalelere ulaşabilir. Ancak bunların görüşleri vahiy gibi telakki edilmemeli, zâhir ulemâsının her söylediği de mutlaka doğru görülmemelidir. "Hakikat-i Muhammediyye"nin zuhuru bütün hilkatın gayesidir (*a.e.*, I, 575-576; VII, 4937-4938).

Üç dört yıl aralıksız felsefe ile meşgul olan Muhammed Hamdi, Batılı bazı yazarların mantık ve felsefe kitaplarını tercüme etmek, pozitivizm, materyalizm ve tekâmül nazariyesi başta olmak üzere çeşitli felsefî sistemleri eleştirmek suretiyle felsefede de söz sahibi bir âlim olduğunu göstermiştir. Bilgiler arasındaki ilişkileri düzenleyerek mutlak senteze varmayı önemli gören Elmalılı, diğer mütefekkir ve âlimlerden bağımsız olarak düşünebilmesi ve onları yer yer eleştirerek farklı görüşler ortaya koyması açısından müslümanların tefekkür hayatının canlanmasına katkıda bulunmuştur. Elmalılı varlık şuurundan insanın açık seçik bilgisine, oradan da Allah'ın varlığına ve idealist bir âlem anlayışına ulaşabilmiş, nübüvvet konusunu felsefî

problemler arasına alarak felsefe - din kavgasına köklü bir çözüm getirmeye çalışmıştır. Ona göre mutlak olarak dinle çatışan filozoflar gerçeğe ulaştıklarından değil gerçeği kavrayamadıklarından bu tavır içine girmişlerdir. Gözlem ve deneycilikte bir taassup olan pozitivizm gerçekte fikrî taassuba kapılmış ve duyuyu ötesini inkâr etmek suretiyle aklın ilkelere, hatta tecrübî verilere aykırı düşmüştür. Zira hiçbir aklî ilkeye veya deneye göre "tecrübe sınırlarının ötesi yoktur" denemez; aksine bütün deneylerin verileri bize gözlemlerle deneyin ötesinde bilemediğimiz bazı gerçeklerin bulunduğunu öğretir. Mukaddesatı ortadan kaldırmak isteyen ve sonunda kendi vicdanında mahkûm olarak putperestliğe yakın bir inanca sığınma ihtiyacını duyan Auguste Comte, "üç hal kanunu" teorisini ileri sürerek önce Allah'ın varlığına ilişkin bilginin kendi fitratında bulunduğunu itiraf etmişse de daha sonra bu selim yaratılışının sürekli olarak bozulduğunu ilân etmiş oldu. Ancak Comte kendisindeki değişikliğin bütün insanlarda da mevcut olduğu vehmine kapılmıştır (*a.e.*, IV, 2326; VIII, 5339-5340). Elmalılı'ya göre gerçeği kavramak için akıl tek başına yeterli değildir, onun da ötesinde iman alanı vardır. Akıl bu alanın gerçekliğini kavrayıp doğrulayabilir. Gerçeğin bütününe felsefî tefekkürüne konu edinen Elmalılı tekâmül nazariyesinin tutarlı olmadığını söyler. Zira canlı varlıkların meydana geliş biçimlerini ortaya koyarken spekülasyon yerine gözlem ve deneye dayanmak gerekir. Ancak hiçbir gözlem ve deney, tekâmül nazariyesinde iddia edildiği gibi bir canlı türünün başka bir canlı türünden meydana geldiğini göstermemiş, aksine her canlının kendi türünden bir canlıdan doğduğunu kanıtlamıştır. Bundan dolayı insanların maymunlardan türediği iddiasının kesinlikle ilmî değeri yoktur. Esasen insanla maymun arasındaki gerçek fark kıl ve kuyruk farkı değil akıl, mantık ve ahlâk farkıdır. Bütün hüneri taklit içgüdüsünden ibaret olan maymun, önünde günlerce ateş yakılsa ve kendisine ateş karşısında ısınma eğitimi verilse bile tek başına terkedildiği soğuk bir ortamda önündeki kibritle ateş yakıp ısınmayı düşünme mantığını yakalayamaz, aklın ürünü olan ahlâkî davranışları ise hiçbir zaman gösteremez (*a.e.*, I, 330, 379). Ontolojik delile yönelttiği tenkitlerden ötürü Kant'ı da eleştiren Elmalılı, onun vâcibü'l-vücûd kavramını



Elmalılı
Muhammed
Hamdi

tahlil ederken hataya düştüğünü söyler (a.e., I, 24). Elmalılı, gerçeği veya doğru olanı değil sadece faydalı olanı bulmayı amaçlayan pragmatizme de ciddi eleştiriler yöneltmiştir.

Kelâmî Görüşleri. İtikadî konuları desteklemek maksadıyla felsefeye yönelen Elmalılı aynı zamanda yeni devrin önemli bir kelâm âlimidir. Her ne kadar kelâm ilmine dair müstakil bir eseri yoksa da tefsirinde kelâmî problemlere büyük bir yer ayırmış ve hemen hemen hepsine çözümler getirmeye çalışmıştır. Ona göre bir din felsefesi sayılması gereken kelâm ilmi İslâm felsefesinin asıl temsilcisidir ve varlık problemiyle mârifetullah bahsinde büsbütün ayrıldığı Stoacılar'a benzer bir yaklaşım içindedir. Bilgi probleminde ise kelâm ekollerini ikânî (dogmatik) ve tedrîbî (tecrübeci) olmak üzere iki gruba ayırır (*Metâlib ve Mezâhib*, s. 38). Ehl-i sünnet'e bağlı olan Elmalılı, İslâm akaidine aykırı bütün akımları takip ederek bunlar karşısında yeni deliller geliştirmiş, Vehhâbîlik gibi yeni ortaya çıkan bazı mezhepleri de tenkit etmiştir (*Hak Dini*, I, 577-578).

1. Bilgi Problemi. Cevheri ruhta bulunan, ışığı ise beyinde zuhur eden bir nur yani ruhî bir meleke olan akıl bilginin mücidi olmayıp onu keşf ve idrak eden bir alettir. Akıl soyut tefekkürle değil realiteden aldığı malzemeye dayanarak düşünür ve duyuların ötesinde bulunan bazı gerçekleri algılar. Aklın gerçeği bulmasına engel olan yegâne unsur duygudur. En büyük akıl imkânsızlık alâmeti de çelişkidir. Sebepden sonuca veya sonuçtan sebebe giderek varlığı açıklığa kavuşturma imkânına sahip olmakla birlikte akıl mutlak gerçeğin bütün sınırlarını çizemez, bundan dolayı da verdiği her hükümde gerçeği yakaladığı söylemez. Nitekim aklın, asırlarca benimsenmeye yanaşmadığı bir gerçeği kendisiyle ilgili bir olayın müşahedesıyla hemen doğrulaması bu görüşü kanıtlayıcı mahiyettedir. Dinin haber verdiği hususlardaki durumu aklın ilmî keşifler karşısındaki durumuna benzer. Bu sebeple dinin kesinlik derecesinde haber verdiği hususlar akıl imkânsızlık sahasına girmez. Bilginin meydana gelmesi zihnin hâricî varlık ve olayları idrak etmesiyle gerçekleşmekte, ancak akıl bu olayın mahiyetini kavrayamamakta ve filozoflarca konuya getirilen açıklamalar da yeterli görünmemektedir. Bu durumda zihnin harici idrak etmesini Allah'ın varlığına bağlamak, sadece süjenin kendini ve

objeyi idrak etmesini değil bütün ilmî keşiflere ilişkin bilgileri de insan kalbine şimşek gibi çakan ilâhî telkinlerin sonucu olarak kabul etmek gerekir (a.e., I, 86, 88, 366, 566; II, 1057; IV, 2711, 2720-2722). Geçmiş ve gelecek konusunda en önemli kaynak nakildir. Duyular ise sadece şu anı tanıtmaya yarar. Nakilde genel tecrübeye aykırı bilgiler bulunsa bile imkânsızlığa götürmedikçe aklın bunları tasdik etmekten başka çaresi yoktur. Zira naklen sabit olan bilgilerin doğruluğunu bilmek asırların geçmesine bağlı olabilir. Akıl Allah'ın varlığını ve birliğini bilse de iman ve diğer hususlara dair yükümlülükler nakille yani vahiy ile vâcib olur (a.e., I, 584; IV, 2238; VI, 4261). İlham ve rüya yoluyla mutlak gayba dair bazı bilgiler sezilebilirse de bunların hiçbir zan ve vehimden arınmış kesin bilgiler niteliğinde değildir (a.e., VIII, 5415).

2. Ulûhiyyet. Allah'ın varlığını kabul etmeden âlemin mevcudiyetine rasyonel bir açıklama getirmek imkânsızdır. Materyalizmin âleme bakışı bütünüyle irrasyonel bir yaklaşımdır ve tamamen felsefî bir çıkmazdır. 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 (a.e., IV, 2325). Allah'ın varlığını kanıtlamaya ilişkin istidlâllerin insana kazandırdığı bilgiler bu fitrî bilginin korunmasına yöneliktir. Çünkü insanın, "Ben benim, ben varım, benim dışındaki varlıklar da vardır" deyip kendisiyle kendi dışındaki varlıkların mevcudiyetini idrak edişini, yani sûje ile objenin yekdiğerine itibak edip gerçek bir bilginin ortaya çıkmasını sağlayan fâil illet ancak Allah olabilir. Zihinle dış dünya arasındaki birleşmeyi ve ikisi arasındaki isabetli ilişkiyi gerçekleştirip sonunda "bu böyledir" diye gerçek bir hüküm verdiren fâil illet "zihin" ile "hariç" olmaz. Çünkü her ikisi de gerçeğin kendisi olmadığı gibi aynı zamanda gerçeğe ait kemale sahip bulunmayan eksik varlıklardır. Hangi açıdan bakılırsa bakılsın Hakk'ın dışındaki varlıkların hakka kılavuzluk edebileceklerini düşünmek çelişki doğuracağından sûje ile objenin ilişki kurmasını ve neticede inkâr edilemeyecek şekilde gerçek bir bilginin meydana gelmesini sağlayan bir fâil illet vardır, o da Allah'tır (a.e., I, 69-73; IV, 2717-2718).

İnsan aklı, bütün ilimlerin esasını teşkil eden illiyet kanununu uygun şekilde idrak edip mevcudata uygulamak sure-

tiyle Allah'ın varlığına ulaşır. "Yoktan bir şey olmaz, mevcudun illeti ma'dûm olmaz, hiçbir hâdis muhdissiz meydana gelemez, yok olanı var eden fâil illet yokluktan ibaret bir 'lâşey' olamaz" tarzında ifade edilen illiyet ilkesi, hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan Allah'ın varlığını kanıtlayan en önemli delildir. Duyular âlemdeki varlıkların tedrîcî bir surette meydana gelmesi duyular ötesinde kalanların da aynı sisteme bağlı olduğunu gösterir. Bu gerçekten hareketle âlemin kendi kendine değil mutlaka kendi dışında mevcut bir illetin tesiriyle yaratıldığını kabul etmek illiyet ilkesinin vazgeçilmez bir sonucudur. Zira bu ilkeye göre sebebin sonuçtan önce müstakillen var olması gerekir. Kuvve halinde bulunsun veya bulunmasın bir şeyin bilfiil var olabilmesi için onu fiilen icat edecek bir illete mutlaka ihtiyaç vardır (a.e., I, 19-20, 65-66; III, 2007-2008; VII, 4561).

Kâinata 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 tedrîcî olarak gerçekleşen mükemmel düzeni görüp de bunu sağlayan yüce mürebbinin varlığını sezmemek mümkün değildir. Nizam delili sadece ilim sıfatını değil tabiatçılığı kökünden yıkan ilâhî iradeyi de ispat etmektedir (a.e., IV, 2950-2953). Çünkü tabiat teorisinde hâkim olan unsur ittirattır, yani tek bir düzende olmak ve hiç değişikliğe uğramamaktır. Bu ise âlemde hiçbir çeşitlilik ve farklılığın bulunmamasını gerektirir. Halbuki evrende gerek âni gerekse tedrîcî 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 farzedilen şeyin aslında tabiat olmadığını itiraf etmektir (a.e., I, 69; III, 1991, 2187; IV, 2953).

Âlem Allah'ın mâsivâsı, Allah da onun mâverâsı olduğundan Allah âlemin içinde değil ondan aşkındır. Arş zaman, akıl, ruhlar âlemi; kürsiyi de mülk ve saltanat mânâsında anlamak mümkünse de her ikisinin reel bir varlığı bulunmadığını kabul etmek âyetlerin zâhirine aykırı düşer. Bu sebeple mahiyetlerinin bilinmeyeceğine inanmak daha isabetlidir (a.e., I, 71, 75; II, 855-859). Zâtının hakikatı akıl tarafından kuşatılmayan Allah'ın birliği kâinat üzerindeki hükümlerliliği ile sabittir. Allah'tan başka tapa-

çak gizli veya açık mâbud ve hükmüne uyulacak hakem tanımak şirktir. Her mümin Allah'ın hükmünden başka hükme uyulmayacağına inanmakla yükümlüdür. Bir müslüman bu inancını hayatında uygulayamazsa itikadî açıdan mümin sayılsa da amelî bakımdan şirke düşmekten kurtulamaz (a.e., III, 2061). Büyüklüğünü Allah'ı sever gibi sevmek ve onların ilâhî buyruklara aykırı olan emirlerine uymak suretiyle Allah'a isyan edenler şirke düşerler ki putperestliğin esası da bundan ibarettir (a.e., I, 578). Allah'ın zâtı sıfatlarından meydana gelen bir mahiyet değildir, yani zâtı sıfatlarının gereği değil sıfatları zâtının gereğidir; bu sebeple fiillerinin çokluğu gibi sıfatlarının çokluğu da zâtında bir tecezzî veya taaddüdü ifade etmez (a.e., VII, 4878; IX, 6294). Naslarda Allah'a atfedilen "yed, vech, istivâ" gibi sıfatları mecazi bir mâna ile te'vil etmek teşbihin nefyi bakımından gerekli olmakla birlikte bunları beşer idrakinin üstünde kabul ederek tevakkuf etmek daha isabetli bir tutumdur (a.e., I, 659; II, 737; III, 2185; VI, 4136, 4512).

3. Nübüvvet. "İnsanın bütün benliğini kuşatıp irade gücünü yok eden ve kendi arzusu dışında salt ruhun kabiliyeti üzerinde ilâhî bir hitap olduğunu zorunlu olarak telkin eden kesin bilgilere (vahiy) mazhar olmak" şeklinde ifade edilebilen nübüvveti akilî temellere dayandırmak mümkündür (a.e., I, 86-88; *Metâlib ve Mezâhib*, s. 22). Her şeyden önce nübüvvet yüksek derecede gerçekleşen ruhî bir hadisedir. Farklı ruhî özelliklere sahip olmaları bakımından hayvanlardan ayrılan insanların zekâ ve akıl yürütme gücü gibi noktalarda farklı yetenekleri bulunduğu bir gerçektir. Bu husus, ruhî melekeleri üstün olan bazı insanların aynı tür içinde ayrı bir grup oluşturabildiklerini gösterir. Böylece peygamberlerin ilk yaratılıştaki, beşer türü içinde madde ötesi âlemlerle ilişki kuracak yüksek ruhî melekelerle mazhar kılınmış bir grup teşkil etmeleri aklen mümkündür. Bundan dolayı onlar insanlarda bulunan normal ilim ve idrakin üstünde bir ilim ve tasarruf gücü ile temayüz etmiş olabilirler. Peygamberlerin ilâhî bir "istifâ" ile mazhar oldukları bu üstün yaratılışa her insanın sahip olmaması veya onların yaşadığı ruhî tecrübelerin herkeste gerçekleşmemesi sebebiyle nübüvveti gayri mâkul görüp inkâr etmek mantıklı değildir. Kaldı ki peygamberler mucize göstermek suretiyle de nübü-

vetlerinin delilini ortaya koymuşlardır. Bizzat müşâhede etmeyenlerce de bu nevi olayların tasdik edilmesi gerekir. Zira bunların hiçbirisi aklen imkânsız değildir. Mücizeler nâdiren vuku bulduğu gerekçesiyle akıl tarafından inkâr edilemez. Çünkü akıl mucizeyi tabiat olaylarına kıyas ederek değil imkânını inceleyerek değerlendirmelidir. Varlık ve olaylar hakkındaki bilgimizin cüzi, eksik ve izâfî olduğu da dikkate alınırsa her şeye gücü yeten Allah'ın kudretiyle meydana gelen mucizelerin mümkün olduğunu kabul etmek gerekir (*Hak Dini*, I, 409; II, 750, 1081-1088; IV, 2240-2250; *Metâlib ve Mezâhib*, s. 23).

4. Âhiret. Kıyamet âlâmetlerinden kabul edilen Ye'cûc ve Me'cûc aslı nesebi belirsiz, din ve millet tanımaz bir topluluk demektir. Deccâl ise Hıristiyanlık taklidi altında ulûhiyyet iddiasıyla ortaya çıkacak bir yalancı olmalıdır. Nitekim Hz. İsa'nın nüzûlüyle öldürüleceğine ilişkin rivayetler bunu teyit etmektedir. Hz. İsa ile ilgili âyette geçen "teveffî" kelimesine "ruhu kabzetmek"ten başka bir mâna vermek câiz değilse de İsa'nın öldüğü ve kıyametten önce döneceğini haber veren hadisler karşısında söz konusu kelime zâhirine aykırı bir mâna ile te'vil edilmelidir. Buna göre İsa'nın ref'i şöyle yorumlanabilir: Mesih İsa'nın ruhu henüz kabzedilmemiş, Kelime (İsâ) henüz Allah'a dönmemiştir, onun dünyada göreceği işler vardır. Cismi Allah'a, ruhu mânevî göğe yükseltilmiştir. Her peygamberin ruhanî eceli ümmetinin ecelidir; onun ümmetinin eceli ise henüz gelmemiş olup ruh-ı Muhammedî'nin maiyetine girmiştir. İslâm ümmetinin sıkıntıya düştüğü bir zamanda Hz. İsa'nın ruhu ortaya çıkıp onlara hizmet edecek ve daha sonra vefat edecektir (*Hak Dini*, II, 1112-1113; V, 3288).

Âhirete ait inançlar tarihî olaylar gibi nakille bilinir. Bunlar akıl dışı değil akıl üstü olmakla birlikte imkân dahilindedir. Allah'ın uyuyan insanları her sabah diriltmesi, yıpranıp ölen hücreleri ve her gece kesintiye uğrayan idrakleri "iâde-i emsâl" sistemi içinde (bk. TECEDDÜD-İ EMSÂL) yenileyerek aynı hayatı devam ettirmesi ölümünden sonra dirilişi fiilen gösterdiği gibi ruhun sürekliliğini de ispat eder (a.e., I, 286-287; III, 1919, 2150; IV, 3003; V, 3124).

İnsanın varlıkla olan alâkası ölümle birlikte kesilmemekte, başka bir âleme intikal etmektedir. Ölüm anında bedeni

terkeden ruh berzah âlemine geçer ve duyularla idrak edilememekle beraber gerçek anlamda hayatını sürdürür. İnsanların Allah'a döneceklerini belirten âyetle (el-Bakara 2/156), bedenden ayrıldıktan sonra nice müddet varlığını sürdüreceği olan ruhun da kıyamet koştığı gün fenâ bulacağını ve Allah'tan başka her şeyin helâk olacağını bildiren âyette (el-Kasas 28/88) insanların zâtî (ruhî) yok oluşunun gerçekleşeceğine ve sadece Allah nezdinde bilinen hakikatlerinin yok olmayacağına işaret vardır. Buna göre insanların ruhları, kıyamet koştuktan sonra dirilişe kadar geçen süre içinde yalnız Allah'ın ilminde mevcut kalır, daha sonra da yeni dirilişlere mazhar olur (a.e., I, 407, 547, 550-552; II, 1244-1245).

Kâfirlerin Allah'ı inkâr edip emirlerine itaatsizlik göstermeleri ebedî bir kötülük olduğundan onların ilâhî rahmetten ebedî olarak uzak kalmaları gerekir. Allah'ın rahmetinin gazabını geçtiği düşüncesine dayanarak kalplerinde zerre kadar iman bulunmayan ve kötülükleri kendilerini kuşatmış olan kâfirlerin cehennemde ebedî azapta kalmayacaklarını söylemek ilâhî adaleti inkâr etmektir. Ayrıca affı gördükçe şımaran ve kötülüğü bir karakter haline getirenleri affetmek de bir şerdir. Bu ise bütün hayırların kaynağı olan Allah hakkında muhaldir (a.e., I, 396; II, 1023; III, 2112).

5. İman-Küfür Meselesi. İman kalbin ve dilin fiillerinden ibaret iki unsurdan teşekkül etmekle birlikte her ikisi aynı seviyede birer aslî unsur değildir. Kalbin fiili olan tasdik yükümlülüğü hiçbir mazzeretle insanın sorumluluk alanından çıkmazken dilin ikrarı, baskı altında kalındığı takdirde imanın gerçekleşmesi için aranan bir şart olmaktan çıkar. Allah'a gerçekten iman etmek zâtına ve sıfatlarına, gönderdiği vahiylerle ve koyduğu hükümlere O'nun muradına uygun olarak inanmakla mümkün olur. Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i kitaba, kendi vahiylerini de tasdik edici olan son vahye inanmaları emredildiğinden kurtuluşa ermeleri için (bk. el-Bakara 2/41; en-Nisâ 4/47) onların da iman etmesi gerekir (a.e., I, 180-183, 372, 532; III, 1739-1740, 2106-2108). Allah'ın haram kıldığını helâl, helâl kıldığını haram telakkî edenler ve kimden gelirse gelsin ilâhî emirleri aykırılığı apaçık olan ilkelere itaat etmeyi câiz görenler tekfir edilir. Kur'an'da icmâlî olarak geçen bir âyeti ilmî esaslarla uygun bir tarzda te'vil edenler ise tekfir edilmez (a.e., I, 207; IV, 2514; VII, 4637).

Osmanlı Devleti'nin son devrinde yetişip Cumhuriyet'in ilk yıllarını idrak eden Elmalılı felsefi, itikadî, fikhî, tasavvufî ve içtimâî meseleler üzerinde derinliğine düşünen bir din âlimidir. Dinî problemleri yeni ilmî verilerle teyit etmesi, özellikle Allah'ın varlığına ilişkin delilleri materyalist, pozitivist ve evrimci fikirleri reddeden bir yaklaşımla ele alması, nübüvete felsefî temeller bulmaya çalışması ve bu hususu tartışma ortamına çekmesi, Hz. İsa'nın nüzûlüne ilişkin meselede olduğu gibi itikadî konulara yeni yorumlar getirmesi onun mütefekkir bir âlim olduğunun delilleridir. Haberî sıfatları te'vil etmekle birlikte onları beşer idrakinin üstünde görmesi bu noktada Selefî bir temayül içinde olduğunun, tekvini müstakil bir sıfat kabul etmesi, peygamberlik için erkeklîği şart koşması, insanı fiile sevkeden kararın Allah tarafından yaratılmadığı görüşünü benimsemişi gibi hususlar da genelde Mâtürîdî bir çizgide yer aldığıın işaretleridir.

Elmalılı'nın nüzûl-i İsa meselesinde olduğu gibi âhâd hadisleri Kur'an'ın önüne geçirmesi isabetli görünmemektedir. Çağdaşlarından Mustafa Sabri Efendi, inkârcı akımlara karşı verdiği fikrî müceddeleyi takdir etmekle birlikte onu Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'yi epistemoloji bahsinde septisizme dahil etmesinden dolayı haklı olarak eleştirmiştir. 4-6 Eylül 1991 tarihinde Elmalı'da düzenlenen sempozyumda sunulan tebliğlerde Muhammed Hamdi bütün yönleriyle tanıtılmış ve bunlar *Elmalı Muhammed Hamdi Yazır* adıyla yayımlanmıştır (Ankara 1993). Tefsiri ve tefsirciliği üzerinde İsmet Ersöz ve Fahri Gökcan tarafından doktora tezleri yapılmıştır (bk. bibl.).

Eserleri. 1. *Hak Dini Kur'an Dili**. Kırk sekiz yaşında iken başlayıp altmış yaşında tamamladığı tefsiri olup en meşhur eseridir. İlk defa Diyanet İşleri Reisliği tarafından yayımlanan eserin (İstanbul 1935-1938) daha sonra birçok baskısı yapılmıştır. 2. *İrşâdü'l-ahlâf fî ahkâmî'l-evkâf*. Mülkiye Mektebi'nde okutmak üzere hazırladığı bir ders kitabıdır (İstanbul 1330 r./1914). 3. *Hız Muhammed'in Dini İslâm*. Anglikan Kilisesi'nin sorularına şeyhülislâmlık adına verdiği cevaplardan oluşan bir risâledir. Tefsirinin sonraki baskılarının baş tarafına eklenerek yayımlanmıştır (İstanbul 1979). 4. *Metâlib ve Mezâhib* (İstanbul 1341). Fransız felsefe tarihçisi Paul Janet ve Gabriel Sealles tarafından yazılan *Histoire de la*

philosophie adlı eserin tercümesidir. *Tahlîlî Târîh-i Felsefe* başlığını da taşıyan esere yazdığı mukaddime ile tahlil ve tenkit mahiyetindeki geniş dipnotları felsefî bakımdan büyük değer taşımaktadır. 5. *İstintâcî ve İstikrâî Mantık*. İngiliz müellifi Alexander Bain'e ait eserin Fransızca'ya yapılan tercümesinden Türkçe'ye çevirdiği bu kitabı Süleymaniye Medresesi'nde öğrencilere ders notu olarak vermiştir.

Bunların dışında ilhâdın temelsizliği, inkâr ve şirkin insan ruhunda uyandırdığı ıstırap, İslâmiyet'in ilerlemeye engel olmadığı, orduya yapılan yardımların zekât yerine geçebileceği gibi değişik konularda *Beyânülhak* ve *Sebilürreşâd* dergilerinde Küçük Hamdi veya Elmalılı Küçük Hamdi imzaları ile yayımlanmış yirmiyi aşkın makalesi vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Elmalılı, *Hak Dini*, I, 14-24, 29, 65-73, 75, 86-89, 107, 122, 174, 180-183, 202, 203, 207, 214, 216, 267, 282, 286-287, 330-331, 359-360, 366, 372, 379, 396, 407, 409, 411, 501-507, 516, 532, 547, 550-552, 566-567, 575-578, 584, 595, 659; II, 737, 750, 855-859, 997, 1023, 1057, 1080-1088, 1112-1114, 1120-1121, 1126, 1195-1196, 1244-1245, 1316, 1442; III, 1527, 1739-1740, 1849, 1902, 1919, 1939, 1949, 1981, 1991-1992, 2007-2008, 2016-2017, 2061, 2106-2108, 2112, 2150, 2185-2187; IV, Mukaddime, s. 12, ayrıca bk. 2229-2254, 2323-2326, 2514, 2628, 2650, 2711-2722, 2791, 2936, 2950-2953, 2957, 3003-3004; V, 3053, 3124, 3288, 3355, 3709-3710, 3731; VI, 3812, 4136, 4172-4174, 4216, 4228, 4249, 4261, 4512; VII, Mukaddime, s. 12-19, ayrıca bk. 4561, 4584, 4634, 4637, 4816, 4878, 4937-4938, 4969, 5156, 5211, 5217-5218; VIII, Mukaddime, s. 16, ayrıca bk. 5323, 5339-5340, 5415, 5629; IX, 6134-6136, 6294-6295, 6432; a.mlf., "Dîbâce", *Metâlib ve Mezâhib*, İstanbul 1341, s. 15-26, 38; a.mlf., "Makâle-i Mühimme", *Beyânülhak*, I, İstanbul 1324, s. 401-403; Ebülulâ Mardin, *Huzûr Dersleri*, İstanbul 1966, II-III, 246-247; Hikmet Bayur, "İbadet Dili", *Necatî Lugal Armağanı*, Ankara 1968, s. 151; Fahri Gökcan, *Commentaire du Coran par Elmalılı* (doktora tezi, 1970), Faculté des Lettres et Sciences Humaines (Paris); Albayrak, *Osmanlı Uleması*, III, 249-250; Mustafa Sabri, *Mevkûfû'l-aql ve'l-ilm ve'l-âlem*, Beyrut 1401/1981, II, 156-157; İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, İstanbul 1986, I, 409-410; İsmet Ersöz, *Elmalılı Mehmed Hamdi Yazır ve Hak Dini Kur'an Dili* (doktora tezi, 1986), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; *Elmalı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu* (tebliğler), Ankara 1993; Ali Yılmaz, "Elmalı Muhamdi Yazırın Türkçesi", a.e., s. 36-40; Hüseyin Subaşı, "Elmalı Muhamdi Efendi ve Hat Sanatımızdaki Yeri", a.e., s. 319-329; Vehbi Vakkasoğlu, "Elmalı Muhammed Hamdi Yazır", *Tercüman*, İstanbul 29 Nisan - 2 Mayıs 1987.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

ELMAS MEHMET PAŞA

(ö. 1109/1697)

Osmanlı sadrazamı.

Kastamonu'nun Cide kazasına bağlı Hoşalay köyünde muhtemelen 1661 yılında doğdu. Babası Savruk adında bir gemi reisiydi (*Hadîkatü'l-vüzerâ*, s. 122). Rivayete göre "Elmas" lakabı kendisine düzgün bir endama ve pürüzsüz bir yüze sahip olduğu için verilmiştir. Küçük yaşta kalemiye ricâlî* zümresine girdi. Başbâki kulu Divrikli Mehmed Ağa'ya intisap ederek mühürdarı oldu. Mehmed Ağa'nın Trablusşam'a tayini üzerine onunla birlikte gitti. Devrin padişahı IV. Mehmed tarafından İstanbul'a çağrılarak Enderun'a alındı (1678). Daha sonra Has Oda'da çuhadar, ardından da rikâbdar oldu (Silâhdar, *Tarih*, II, 306). Kısa zamanda yükselerek II. Süleyman'ın cülûsunu müteakip önce silâhdarlığa, sonra da kısa aralıklarla mirialemliğe ve hazine kethüdâlığına, 1689'da da Rumeli beylerbeyliği pâyesiyile nişancılığa getirildi. Bu görevde iken kendisine vezâret rütbesi de verildi. II. Ahmed zamanında (1691-1695) ikinci vezir, II. Mustafa'nın cülûsunun ardından rikâb-ı hümâyûn kaymakamı oldu; bir süre sonra da Sürmeli Ali Paşa'nın yerine sadrazam tayin edildi (1 Mayıs 1695).

II. Mustafa'nın, 1683 Viyana bozgunundan sonraki askerî başarısızlıklara ve toprak kayıplarına son vermek için bizzat sefere çıkma kararı alması üzerine Temmuz 1695'te başlayan sefer sırasında Mehmed Paşa, Niş Kalesi'nin onarımı için keşifte bulunduğu gibi Tuna üzerinde Paçova Köprüsü'nün kurulmasına nezaret etti. Lippa (Lipve) Kalesi'nin fethini sağladı ve Avusturyalı General Veterani kumandasındaki ordunun Tımsı suyu kenarında yenilgiye uğratılmasında önemli rol oynadı. Saksonya elektörü Frederic Auguste'ün (Osmanlı tarihlerinde Nalkıran) Tımsıvar'ı kuşatması üzerine II. Mustafa ile birlikte Nisan 1696'da ikinci defa Avusturya seferine çıktı. Osmanlı ordusunu karşılamak için muhasarayı kaldıran Tımsıvar eyaletinde Bega nehri boylarına gelen Auguste Ulaş (Olash) mevkiinde bozguna uğratıldı.

Elmas Mehmed Paşa, 1697'de II. Mustafa ile birlikte üçüncü defa Avusturya seferine çıktı. Belgrad ovasında yapılan istisârî toplantılarda iki görüş ortaya çıktı. Birincisinde Tuna, Tımsı, Bega ve Tisa nehirlerinin bulunduğu Tımsıvar yönüne, ikincisinde ise daha yakındaki Varadin