

**BİR FELSEFİ TEFSİR ÖRNEĞİ OLARAK
AHMET HAMDİ AKSEKİ'NİN İBN SİNA'NIN İHLAS SÜRESİ
TEFSİRİYLE İLGİLİ TELİF ETTİĞİ TERCÜME VE ŞERH**

Ahmet Faruk Güney*

**THE TRANSLATION AND SUPER-COMMENTARY (ŞERH) WRITTEN BY
AHMED HAMDİ AKSEKİ ON AVICENNA'S COMMENTARY
OF SŪRAH AL-İKHLAS AS AN EXAMPLE OF
PHILOSOPHICAL FORMULATION**

ABSTRACT

Although the philosophical commentary of sŭrah al-Ikhlâs written by Avicenna (d. 428/1037) is short, it was quoted and annotated afterwards. Thus, a commentary tradition on sŭrah al-Ikhlâs which has philosophical content and launched by Avicenna was formed.

The text in the article is the one and longest super-commentary in Turkish that was written on Avicenna's philosophical commentary of sŭrah al-Ikhlâs. The article also contains a short introduction about the importance of sŭrah al-Ikhlâs, philosophical commentary tradition and the life of Akseki, the author of the super-commentary.

Key Words: Sŭrah al-Ikhlâs, Philosophical commentary of sŭrah al-Ikhlâs, Super-commentary (Şerh), Avicenna.

ÖZET

İbn Sina (ö. 428/1037)'nin İhlâs sûresi üzerine yazmış olduğu felsefi tefsir kısa

* Dr.

olmasına rağmen kendisinden sonra hem ıktibas edilmiş hem de bu tefsir üzerine şerhler yazılmıştır. Böylece İhlâs sûresinin tefsiriyle ilgili İbn Sina ile başlayan felsefi içerikli bir yorum geleneği oluşmuştur.

Makalede yer alan metin İbn Sina'nın İhlas sûresiyle ilgili felsefi tefsiri üzerine yazılmış olan en uzun ve tek Türkçe şerhtir. Makale, şerhe ait metinden önce, İhlas sûresinin önemi, felsefi yorum geleneği ve şerhin müellifi Akseki'nin hayatıyla ilgili kısa bir girişi de ihtiva etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İhlas Sûresi, İhlas sûresinin felsefi tefsiri, Şerh, İbn Sina,

...

Kur'an'da İhlas sûresi ne derece mühim
bir mevki almışsa, tefsirler içinde İbn Sina'nın
bu tefsiri de o derece ehemmiyetlidir.

A.H. Akseki

I. GİRİŞ¹

A. İhlâs Sûresi ve Önemi

İhlâs sûresi iniş sırasına göre yirmi ikinci, Mushaf-ı şerif'teki sırası bakımından ise 112. sûredir. Bu sûre, Kur'an-ı Kerim'de yer alan en kısa sûrelerden birisi (4 âyet) olmasına karşın hakkında vârid olan hâdisler sebebiyle hem sıradan müslümanlar tarafından hem de ulema tarafından özel bir ilgiye mazhar olan sûrelerin başında gelmektedir.

Bu sûrenin fâzileti hakkında vârid olan pek çok hadis-i şerif içerisinde² en meşhuru, onun Kur'an'ın üçte birine denk olduğunun haber verildiği hadistir. Hz. Peygamber (s.a.) "Varlığım elinde olan Allah'a yemin ederim ki bu sûre, Kur'an'ın üçte birine denktir"³ buyurmuştur. Yine Hz. Peygamber, bu sûreyi sevdiği için her namazda okuyan bir sahabiye "Ona haber verin Allah da onu seviyor" başka bir rivayette "onu sevmen seni cennete götürür" buyurmuştur.⁴

¹ Bu makalenin aslımı oluşturan metin "*İbn Sina'dan Elmahlî'ya İhlas Suresi Felsefi Tefsir Geleneği, -Bir Varlık İdrakinin Zemini Olarak İhlas Suresi Tefsiri-*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008." isimli doktora tezimizin ekleri arasında yer almaktadır.

² İhlas sûresinin fâzileti hakkındaki hadisleri toplayan yazma halinde müstakil iki eser mevcuttur: Abdullah b. Ömer el-Kadirî, *Hediyet'ul-havas fi suret'il-ihlâs*, Süleymaniye, Reisulküttab Bölümü, nr. 133.; Yusuf b. Abdillâh el-Ermiyûnî, *Erba'üne hadis fi fazl-i sûret'il-ihlâs*, Köprülü Fazıl Ahmed Paşa ktp. Nr. 391. Bu iki eser de tarafımızdan neşre hazırlanmıştır.

³ Buhârî, "Tevhid" 1.

⁴ Buhârî, "Tevhid" 1.; Tirmizî, "Fezâil'ul-Kur'an", II, "Tefsir" 93.

İhlâs sûresinin Kur'ân'ın üçte birine denk olmasıyla ilgili olarak âlimlerin bir kısmı sevabı itibariyle bir kısmı da konusu ve mânâsı itibariyle üçte birine denk olduğunu söylemişlerdir.

İmam Gazzâlî (ö.505/111), Kur'ân'da yer alan bilgilerin Allah'a dair bilgi (marifetullah), âhiret bilgisi ve doğru yolun bilgisi (sırat-ı mustakim) olmak üzere üç esasa ayrıldığını belirterek İhlâs sûresinin marifetullah ve tevhid konusunu ihtiva ettiğini, dolayısıyla Kur'ân'ın üçte biri değerinde kabul edildiğini ifade etmektedir.⁵ Yine Fahreddin er-Râzi (ö.606/1209), bütün şeriatlerden ve ibadetlerden maksad Allah'ın zâtını, sıfatlarını ve fiillerini bilmektir. Bu sûre ise Allah'ın zâtından bahsetmektedir. Bu sebeple Kur'ân'ın üçte birine denktir demiştir.⁶

İmam Gazzâlî ile Fahreddin Râzi'nin yapmış olduğu bu açıklamalar, zât, mahiyet, hüviyet, ulûhiyet, vahdet vb. konularla ilgili görüşlerini tefsir dairesi içerisinde ifade etmek isteyen âlimlerin, İhlâs sûresini niçin tercih ettiklerinin izahı olarak görülebilir.

B. İbn Sina ve İhlâs Süresinin Felsefî Yorum Geleneği

İhlâs sûresi üzerine yapılan yorumlar, İbn Sina (ö. 428/1037)'ya gelinceye kadarki süreçte tefsir ilminin geçirdiği aşamalara uygun olarak daha çok dil ağırlıklı ve esbab-ı nuzûle dair açıklamalar olup felsefî ve kelamî içerikten uzaktırlar. Yine İbn Sina'ya kadar gelen bu süreçte İhlâs sûresi üzerine müstakil olarak kaleme alınmış tefsirlerin mevcudiyetine de rastlanılamamıştır.⁷

Kaynaklarda Hallac-ı Mansur'a (ö.309/922) izafe edilen *Kitabu Tefsir-i kul huvellahu ehad* isimli bir tefsirin adı verilmektedir.⁸ Böyle bir tefsirin mevcudiyetine kütüphanelerdeki araştırmalarımızda rastlayamadığımız gibi yine Hallac-ı Mansur'a bu eseri nisbet eden modern dönemdeki eserlerde de eserin kütüphane kayıtlarından

⁵ Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Cevâhirü'l-Kur'ân ve dürruhu*, Beyrut 1990, s. 47-48.

⁶ Râzi, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Mefâatihü'l-gayb*, c. XXXII, s. 176-177.

⁷ Bk.: İbn Nedim, *el-Fihrist*; Davudî, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakatü'l-Müfessirin*; Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Mevzuâtü'l-ulûm*; Kâtip Çelebi, *Keşfü'l-zünun an esami'l-kütüb ve'l-fünun*; İsmail Paşa, Bağdatlı, *İzahü'l-meknun fi'z-zeyl ala keşfü'l-zünun*; a.mlf. *Hediyetü'l-Arifin Esmâ'ü'l-Müellifin ve Asarü'l-Muasannifin*; Brockelman, Carl, *Geschichte der Arabischen litteratur*(GAL); Zirikli, Hayreddin, *el-A'lam*; Sezgin, Fuad, *Geschichte des Arabischen schriftums* (GAS); Aga, Muhammed Muhsin Tahrani, *ez-Zeria ila tasnifi's-Şia*; Bikâf, Muhammed Hasan, *Kitabname-i büzürg : Kur'an-ı Kerim*; İshak, Ali Şevvâh, *Mu'cemu Musannefai'l-Kur'âni'l-Kerim*; Ayrıca yazma kütüphane katalogları da buna ilaveten tarananlar arasındadır.

⁸ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 242.; Davudî, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakatü'l-Müfessirin*, (thk. Ali Muhammed Ömer), Kahire, 1972/1392, c. I, s. 162; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-arifin*, c. I, s. 305.

söz edilmemekte, İbn Nedim'in verdiği bilgi tekrar edilmektedir.

Ancak şunu söylemek gerekir ki “ene'l-Hak” söyleminde bulunan bir kişinin İhlâs sûresi gibi Allah'ın zâtından bahseden bir sûreyi yorum için seçmiş olması bu bakımdan düşündürücüdür. Elde olmaması da tefsir tarihi açısından büyük bir kayıp olarak kabul edilmelidir.

İbn Sina'nın İhlâs sûresiyle ilgili tefsirini müstakil olarak kaleme alması ve sûreye felsefi bir yorum getirmesi, bu sürenin tefsirinde ilk defa onunla ortaya çıkan bir durumdur. İbn Sina'dan sonra İhlâs sûresiyle ilgili müstakil olarak tefsir yazıldığı gibi felsefi içerikli yorumlar da kaleme alınmaya başlandığından İbn Sina, İhlâs sûresinin felsefi yorum geleneğini oluşturan çizginin başlangıcında bulunmaktadır.

İbn Sina, filozofların âdeti olduğu üzere Kur'ân'dan seçmiş olduğu bazı âyet ve sûrelere tefsir yazmış, Kur'ân'ın tamamını yorumlamamıştır. Filozofların genel olarak Kur'ân-ı Kerim'den, kendi felsefi anlayışlarını yansıtabilmelerine imkan veren sûre ve ayetleri tercih ettiklerini biliyoruz.⁹ Bu anlamda İbn Sina da, felsefi düşüncesi ile vahiy arasında bir uzlaşma olduğunu gösterebileceği en önemli sûre olan İhlâs sûresini kendisine tefsir konusu olarak seçmiştir.

İbn Sina'nın İhlâs sûresi tefsiri çok kısa bir tefsirdir. Matbu olup aslı Arapça'dır.¹⁰ Türkçe'ye de tercüme edilmiştir.¹¹ İbn Sina bu sûreyi tefsir etmekle metafizik anlayışının temeli olan vacip-mümkün ayırımını temellendirebilmekte, Allah'ın mutlak hüviyetini açıklamakta, vücut'un mahiyetten ayrı bir şey olduğunu, mevcudatın bir vacibu'l-vücut'dan varlık kazandığına dair görüşlerini bu sûre çerçevesinde Kur'an'dan delillendirebilmektedir.¹²

⁹ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, c. II, s. 32.

¹⁰ İbn Sina'nın İhlâs sûresi tefsiri ilk defa Ebu'l-Kasım Muhammed b. Abdurrahman el-Mennân'ın şerhiyle birlikte basılmıştır. “*Tefsiru Süreti'l-İhlas li'ş-Şeyhi'r-Reis Ebu Ali b. Abdillâh eş-Şehir bi-İbn Sina maa'l-Tercümeti ve'l-Havâşi el-Fâika eş-Şâika es-Seniyye el-Behiyye*, Delhi 1311”

Daha sonra Arapça metin iki defa da tahkikli neşredilmiştir. İlki Hasan el-Âsi tarafından diğer tefsir risaleleriyle birlikte basılmıştır: “*et-Tefsiru'l-Kur'ânî ve Lügatü's-Süfiyye fi Felsefet-i İbn Sina*, Beyrut 1983.”

İkincisi de kısa bir incelemeyle birlikte Abdullah Abdurrahman el-Hatib tarafından “*Tefsiru Süreti'l-İhlas li'ş-Şeyh Ebi Ali el-Hüseyin b Abdillâh b. Sina*” adıyla *Mecelletü'ş-Şeria ve'd-Dirasâtü'l-İslamiyye* 1423/2002, c. XVII, sy. 51'de yayımlanmıştır.

¹¹ İbn Sina'nın İhlâs sûresi tefsiri Türkçe'ye biri yarım olmak üzere dört defa tercüme edilmiştir. İlki Şerefeddin Yaltkaya tarafından yapılmıştır. Bk. “*Tefsir-i Süre-i İhlas li-İbn Sina*”, *Sırat-ı Müstakim*, Eylül 1326, c. 5, sy. 106, s. 21-25.

İkincisi Ahmet Hamdi Akseki tarafından tefsirin şerh kısmına ilave olarak yapılmıştır. Şerh eksik olduğu için tercüme de eksiktir: “*İslam Türk Filozofu İbn Sina'nın İhlâs Tefsiri*”, *Selamet*, c. IV sy. 11-79 (23 Mart 1949) -36-104. (2 Kasım 1949).

Üçüncüsü Bekir Karlığa tarafından yapılmıştır: “*İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*” İstanbul 1995, s. 248-255.

Dördüncü tercüme ise Şerefeddin Yaltkaya'nın tercümesinden istifadeyle Mesut Okumuş tarafından yapılmıştır: *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu; İbn Sina Örneği*, s. 243-251.

¹² el-Hatib, Abdullah Abdurrahman, “*Tefsiru Süreti'l-İhlas li'ş-Şeyh Ebi Ali el-Hüseyin b Abdillâh b.*

İbn Sina'nın İhlâs sûresinin tefsirinde kullandığı dil; mantık dili, oluşturduğu metin de matlublar elde etmek amacıyla dizilmiş mukaddemelerden (öncüller) oluşan kıyaslar manzumesi gibidir. Bu durumu Ahmet Hamdi Akseki şu şekilde ifade etmektedir:

“Fevkalâde bir mantıkçı olan ve Aristo mantığını yeniden ıslah ve tensik etmiş bulunan Türk filozofunun diğer eserleri gibi bu eserinde de her cümle mantık terazisiyle ölçülerek konmuştur, her cümlesi ayrı ayrı şerhe muhtaçtır...”¹³

İbn Sina'nın İhlâs sûresi tefsirinde yapmış olduğu yorum özetle şu şekildedir:

İlk olarak “Hüve” lafzından Allah'ın mutlak hüviyetine ve oradan *mebde-i evvele* intikal ederek *vâcibu'l-vüçud* hakkında uzun açıklamalarda bulunur. Bu bir anlamda *ispat-ı vaciptir* ki onu şerh eden müfessirler de bu konu üzerinde dururlar.

*Zât-ı mutlak*ın hüviyeti üzerinde durduktan ve *hakikat-i ilâhiyenin* neden ibaret olduğunu ifade ettikten sonra, onun tarifinin nasıl olabileceği konusunu tartışır. *Zât-ı mutlak*'in mahiyeti, mukavvim unsurlardan meydana gelmediğinden hakikatini ifade edecek bir tanımının (*hadd*) yapılamayacağını söyleyerek yapılacak tanımın ancak *lazımlarla* olabileceğini ifade eder.

Ehad lafzından hareketle *Zât-ı ulûhiyet*'in birliğini açıklar. *Vahdetin* türlerinden bahseder. *Zât-ı ulûhiyet*'in birliğinin mutlak olduğunu belirtir. O hem *zât* itibariyle birdir, hem de *Zât*'ının oluşturan herhangi bir mukavvim unsuru olmaması hasebiyle *basit* anlamında birdir. *Zât-ı ulûhiyet*'in başkalarına bağlı mâhiyeti yoktur ve bütün varlığın *mebde*idir. Çokluk(âlem) ondan *sudur* yoluyla ortaya çıkmıştır.

Daha sonra da her ne sûretle olursa olsun Allah'a bir şerik, bir ortak, bir denk, doğurmak ve doğurulmak isbat edenlerin veya böyle bir vehme (var olanlara vücut vermesinden hareketle misline de vücut verebileceğine dair olan bir vehim) kapıların düşüncelelerinin bâtil olduğunu açıklar. Varlık'ta kendisine denk bir *vüçudun* olmadığını belirtir.

Son olarak sûrenin ima ve tariz yoluyla Allah'ın zâtı, sıfatları ve efâline dair her şeyi, dolayısıyla *vâcibu'l-vüçud* olan *Zât-ı mutlak*'ı en güzel şekilde tarif ettiğini belirterek İhlâs sûresinin bu sebeple Kur'ân'ın üçte birine denk olduğunu ifade eder.¹⁴

İbn Sina'nın İhlâs Sûresini tefsir ederken kullandığı başlıca kavramları şu şekilde sıralayabiliriz:

Sina", *Mecelleu's-Şeria ve'd-Dirasâtü'l-İslamiyye*" 1423/2002, c. XVII, sy. 51, s. 51. Ayrıca bk. Janssens, Jules, "Avicenna and the Qur'an: a Survey of His Qur'anic Commentaries", *Institut Dominicain D'études Orientales Ducare*, 2004, sy. 25-26, s. 177-192.

¹³ Akseki, Ahmet Hamdi, "İbn Sina'nın İhlâs Sûresi Tefsiri, Tercüme ve Şerh", *Selamet*, c. IV sy. 11, Mart 1949, s. 1.

¹⁴ el-Hatib, Abdullah Abdurrahman, "Tefsiru Sûreti'l-İhlâs li's-Şeyh Ebi Ali el-Hüseyin b Abdillâh b. Sina", *Mecelleu's-Şeria ve'd-Dirasâtü'l-İslamiyye*" 1423/2002, c. XVII, sy. 51, s. 51.

Hüviyet, Hüviyet-i mutlak'a, Hüviyet-i ilahiye, Mahiyet (-i neviye, cinsiye)
 Hüve hüve, (li zâtihi-li gayrihi), Min haysu hüve hüve,
 Vücut, Vacib, Vacibu'l-Vücüd, Mümkin, Mümkin'ul-Vücüd,
 Mebde-i evvel, Mebde-li'l-Kül,
 Lâzım (izafî-selbî, baid-karib)
 Vahid, Vahid-i Hakiki, Vahdaniyet, Vahdet-i tâtme, Basît, (besatât-i mahza)
 Kesret (kesret-i mâneviye, kesret-i eczâ-i akliye, kesret-i hissiye)
 Birden bir çıkar (el-vahid la yasuru anhu ekser min vahid)
 Tarif, Mukavvimât, Cins, Nev, fasl
 Âkil, Ma'kul, Akl, Sûret-i akliye
 Feyyaz li'l-vücüd, Mu'ti-li'l-vücüd

İbn Sina'nın, İhlâs sûresini bu şekilde yorumlaması kendisinden sonraki dönemde sûrenin felsefî ve kelâmî bakış açısıyla yorumlanmasına sebep olduğunu ifade etmiştik. Bir kısım âlimler İbn Sina gibi müstakil eserlerinde bazıları da tam tefsirler içerisinde felsefî ve kelâmî yorumlar yapmışlardır. Bir kısım ulema da İbn Sina'nın bu tefsirine şerh yazarak görüşlerini dile getirmişlerdir. Bunlar:

Celeleddin Muhammed b. Esad b. Muhammed Devvani, (ö.908/1502)

Ahmed el-Maraşî ed-Debbağî (ö.1165/1741)

Ebu Said Mehmedd b. Mustafa b. Osman el-Hâdimî (ö.1176/1762)

Ebul Kasım Muhammed b. Abdurrahman el-Mennan(20.yy'ın başları?)

Ahmet Hamdi Akseki (ö.1370/1951)'dir.¹⁵

Burada ayrıca belirtmek gerekir ki Türkiye'de ve diğer müslüman ülkelerde yapılan son dönem tefsir çalışmalarında -son altmış yıl içerisinde- kaleme alınan müstakil veya tam tefsir çalışmaları içerisinde İhlâs sûresi, felsefî yorumlara konu olmamıştır. Bu anlamda sürecin Elmalılı (ö.1361/1942)'da son bulunduğu söylenebilir.¹⁶

C. Ahmet Hamdi Akseki'nin Hayatı, Eserleri ve İbn Sina'nın İhlâs Sûresi Tefsiri Üzerine Yazdığı Şerh

1. Hayatı ve Eserleri

Ahmet Hamdi Akseki, Antalya'nın Akseki ilçesinin Güzelsu nahiyesinde miladî 1887 (h.1302) de doğdu. Babası Güzelsu Camii imamı olan Mahmud Efendi'dir. İlk

¹⁵ İbn Sina'dan Elmalılı'ya kadar olan bu süreçte ortaya çıkan eserlerin tahlil ve neşri için bk. Güney, Ahmet Faruk, *İbn Sina'dan Elmalılı'ya İhlas Suresi Felsefî Tefsir Geleneği, -Bir Varlık İdrakinin Zeminini Olarak İhlas Suresi Tefsiri-*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2008.

¹⁶ Bk. Güney, a.g.e. s. 44.

bilgilerini babasından almış ve küçük yaşta hafız olmuştur.¹⁷

Daha sonra tahsiline beldesindeki iki medreseden biri olan Mecidiye Medresesi'nde devam etmiş, burada müderris Abdurrahman Efendi'den Arapça ve dinî ilimlerin yanında mühür kazımak ve talik yazıyı da öğrenmiştir. Daha sonraki tahsil hayatında geçimini öğrenmiş olduğu mühür kazıma işinden temin etmiştir.¹⁸

On dört yaşına geldiğinde babası onu Ödemiş'e götürerek Karamanlı Süleyman Efendi Medresesi'ne verdi. Orada Gerçekli İsmail Hasib Efendi ile Aksekili Hacı Mustafa Efendi'den medrese öğrenimini devam ettirdi. Burada Akaid, fıkıh, tefsir hadis gibi dini ilimlerin yanında Farsça da öğrendi.

Yüksek tahsile devam etmek için 1905'te İstanbul'a geldi. Burada Fatih dersîamlarından Bayındırlı Mehmet Şükrü Efendi'nin derslerine devam etti ve 1914'te kendisinden icazet aldı. Ayrıca Mehmet Akif'ten Arap edebiyatı dersleri de aldı. Medrese tahsiline de devam ederek Darulfünun Ulûm-i Âliye-i Diniye Şubesi'nde 3 sene okudu. Dördüncü sınıfta bu medreselerin lağvedilmesi üzerine Darul-Hilafeti'l-Âliye Medreseleri yüksek kısmına naklolunarak 1914'te buradan icazet aldı. Medresetu'l-Mütehassısîn'e devam ederek bu medresenin Felsefe, Kelam ve Hikmet-i İlahiye Şubesi'ne girdi. Buradan "Ruh Nazariyeleri Üzerine" yaptığı çalışma ile 1918'de birincilikle mezun oldu. Ruûs imtihanını vererek dersiamlığa yükseldi.¹⁹

1908'den itibaren Sırat-ı Müstakim (daha sonra Sebilurreşâd) dergisini çıkaran ekibin içinde yer alarak yazı hayatına başladı. Bu dergilerde pek çok yazısı ve makalesi yayımlandı.

Medresetu'l-Mütehassısîn'nin son sınıfında iken (1916) Heybeliada Mekteb-i Bahriye'sinde din dersleri, din felsefesi, ahlâk hocahğı ile memuriyet hayatına başladı. Daha sonra Aksaray Valide Sultan, Dolmabahçe, Üsküdar Mihrimah Sultan ve Hırka-i Şerif camilerinde kürsü şeyhliği yaptı. Medresetu'l-İrşad'da tarih felsefesi, İbtida-i dahil'de İlmü'n-Nefs ve ictimaiyat dersleri okuttu.²⁰

Millî mücadeleyle destek için Anadolu'ya geçti ve vaazlarıyla, konferanslarıyla bu hareketi destekledi. 1921-23 yılları arasında Ankara Lisesi'nde dinî ilimler okuttu. 1922-24 yılları arasında Şeriye ve Evkaf Vekaleti Tedrisat Umum Müdürlüğü yaptı.²¹ Bu görevde iken medreselerin ıslahı hususunda önemli çalışmalar yaptı. Şeriye Vekaleti'nin 1924'te ilgası üzerine İstanbul'a gelerek Darulfunun İlahiyat Fakültesi'nde hadis ve hadis tarihi okuttu. Aynı yıl Rifat Börekçi'nin isteği üzerine Diyanet İşleri Reisliği Heyet-i Müşavere azalığına getirildi. Bu görevi sırasında diyanet işlerini büyük ölçüde o yürüttü ve Elmahlı'nın *Hak Dini Kur'an Dili*, adlı tef-

¹⁷ Ertan, Veli, *Ahmet Hamdi Akseki*, İstanbul 1988, s. 1.

¹⁸ Kara, İsmail, *Türkiyede İslamcılık Düşüncesi*, II, s. 271.

¹⁹ Bolay, Süleyman Hayri, "Akseki, Ahmet Hamdi", *DİA*, II, s. 293.

²⁰ Kara, *Türkiyede İslamcılık Düşüncesi*, II, s. 272.

²¹ Ertan, Veli, *Ahmet Hamdi Akseki*, s. 7-11.

siri ile *Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhinin* Diyanet tarafından basılması konusunda büyük emekleri geçti.²²

1920 yılında kurulan Tarikat-i Salâhiye Cemiyeti üyesi olduğu iddiasıyla 1925'te Ankara İstiklal Mahkemesi'nde yargılandı, ancak beraat etti. 1939'da Diyanet İşleri Reis Muavinliği'ne ve Şerefeddin Yalpkaya'nın 1947'deki vefatı ile de Diyanet İşleri Reisliği'ne getirildi. Bu görevde iken 9 Ocak 1951'de Ankara'da vefat etti.

Arapça, Farsça ve İngilizce bilen Ahmet Hamdi Akseki'nin eski ve yeni harflerle basılmış çok sayıda makalesi ve eseri olduğu gibi matbu olmayan eserleri de vardır.²³ Matbu eserleri arasında özellikle *İslam Dini* adlı temel dini bilgiler kitabı Cumhuriyet döneminde yaygın olan en önemli dini bilgiler kitabıdır.

Eserlerinden bazıları şunlardır: *Ruh ve Bekây-ı Ruh*, *Peygamberimizin Vecizeleri*, *Mezahibin Telfiki ve İslamın Bir Noktaya Cemi*, *İslam Dini Tabii ve Umumi Bir Dindir*, *Askere Din Kitabı*, *Yavrularımıza Din Dersleri*, *Köylüye Din Dersleri*, *Yeni Hutbelerim*, *Peygamberimiz Hz. Muhammed ve Müslümanlık ve Ahlak Dersleri*.

Tefsire dair eserleri ise şunlardır. *Vel-Asr Suresinin Tefsiri* (İstanbul 1928, daha sonra tekrar basılmıştır.), *Namaz Surelerinin Türkçe Tercüme ve Tefsiri* (Ankara 1949. Bu eser daha sonra yine Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından pek çok kez basılmıştır.) Basılmamış eserleri arasında *Fatiha Tefsiri* adıyla bir eser daha zikredilmektedir.²⁴ Ve İbn Sina'nın İhlas Suresi Tefsiri üzerine yazmış olduğu Tercüme ve Şerh.

2. İbn Sina'nın İhlâs Sûresi Tefsiriyle İlgili Tercüme ve Şerhi

Ahmet Hamdi Akseki, İbn Sina'nın İhlas sûresi tefsiri üzerine yazmış olduğu bu tercüme ve şerhi, 1937'de İbn Sina'nın 900. ölüm yıldönümü için yapılan toplantıya sunulmak üzere Şemseddin Günaltay (ö.1961)'ın talebi üzerine kaleme almıştır. Ancak Akseki'nin İbn Sina'nın Ruhiyat ve fizikle ilgili yazdığı makaleleri yayınlanan bu esere konmuş olduğu halde nübüvvet, ahiret ve İhlas sûresiyle ilgili olarak yaptığı bu şerh ve tercüme muhtemelen dini içeriği sebebiyle yayınlanmamıştır. Kendisi de bunu tefsirini neşr ederken ifade etmiştir.²⁵

Ömer Rıza Doğrul, Ankara'da Ahmet Hamdi Akseki'yi ziyaretinde kendisinden neşredilmek üzere bu eserini talep etmiş ve isteği geri çevrilmemiştir. *Selamet*

²² Kara, İsmail, *Türkiyede İslamcılık Düşüncesi*, II, s. 272; Bolay, Süleyman Hayri, "Akseki, Ahmet Hamdi", *DİA*, II, s. 294.

²³ Eserleri için bk.: Ertan, Veli, *Ahmet Hamdi Akseki*, s. 125-126; Kara, a.g.e., II, s. 273; Bolay, Süleyman Hayri, "Akseki, Ahmet Hamdi", *DİA*, II, s. 293-4.

²⁴ Ertan, a.g.e., s. 126.

²⁵ "Felsefesine ait yazılarının bir kısmı *İbn Sina* adlı kitaba konulduğu halde üstadın takdirlerine mazhar olan bu eserle Nübüvvet ve Ahiret hakkındaki fikirlerine ait yazılarım bazı sebepler dolayısıyla o kitaba konulamamıştı." *Selamet*, c. IV, sy. 11-79, 1949, s. 15.

Dergisi'nin 23 Mart 1949 yılı 11-79 sayısından itibaren tefrika edilmeye başlanan bu eser çeşitli aralıklarla 2 Kasım 1949 sayı 36-104'e kadar neşredilmeye devam etmiştir. Ancak İhlâs sûresinin son âyeti ve faziletiyle ilgili şerhi ve tercümesi yayınlanamamış ve bu kısmın neşri eksik kalmıştır.

Ahmet Hamdi Akseki, eserini *İhlâs sûresine İbn Sina tarafından felsefi istihlâlarla yapılmış tefsirin izahlı tercümesi* olarak adlandırmaktadır. Akseki'nin bu eseri İbn Sina'nın tefsiri üzerine yapılan hem tek Türkçe şerh hem de eser üzerine yapılmış en uzun şerhtir. Şerh içinde yer alan tercüme ise İbn Sina'nın eserinin yapılmış ikinci tercümesidir.²⁶

Şerhin dilinin Türkçe oluşu yapılan yorum ve açıklamaların konu merkezli olmasını sağladığını söyleyebiliriz. Akseki, eserine İhlâs sûresinin içeriği, fâzileti, önemi ve İbn Sina'nın tefsiri hakkında yapmış olduğu değerlendirmeleri hâvi bir girişle başlar. Daha sonra parça parça İbn Sina'nın tefsirinin hem tercümesini hem de izahını yapar.

Akseki İbn Sina'nın tefsirinin son derece önemli bir tefsir olduğunu İbn Sina'nın diğer eserleri gibi bu eserinin her cümlesinin mantık terazisiyle ölçülerek ifade edildiğinden ayrı ayrı açıklamaya muhtaç olduğunu belirtir.²⁷

Yine Akseki eserini yazarken Muhyiddin-i Arabî (ö. 638/1240)'ye nisbet olunan tefsiri, Mehâyimî (ö.835/1432)'nin *Tabsıratu'r-Rahmânını*, Arâisu'l-Beyanı, Nime-tullah Nahcıvanî (ö. 920/1514)'nin *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye*, Atâullah el-İskenderî (ö. 709/1309)'nin *el-Kasdu'l-Mücerred*'i gibi tasavvuf mesleği üzerine yazılmış olan tefsir ve eserleri de incelediğini ifade etmiştir. Ancak hiçbirinde İbn Sina'nın eserindeki yorumların olmadığını, bu sebeple İbn Sina'nın eserine nispetle diğerlerini denize nispetle bir damla mesabesinde olduğunu söylemektedir.²⁸

Akseki şerhini kaleme alırken İbn Sina'nın diğer eserlerinden (*eş-Şifa*, *en-Necat*) faydalandığı gibi özellikle İbn Sina'nın eseri üzerine Ebu'l-Kasım Muhammed b. Abdurrahman Sellemeh el-Mennân (ö. 19yy?)'in şerhinden de istifade etmiştir.

Yayına hazırladığımız bu metin *Selamet* dergisinde bulunabilen neşriyatının bir araya getirilmesiyle oluşmuştur. Eser dergide yayınlanmaya c. IV sy. 11-79 (23 Mart 1949) sayısı ile başlamış ve çeşitli aralıklarla 36-104. (2 Kasım 1949) sayıya kadar devam etmiştir, şerhin son kısmı yayınlanmamıştır. Dergide bu durumla ilgili bir açıklama da mevcut değildir.

Akseki metni şerh ederken şerh edeceği metni ilk önce tercüme etmekte daha

²⁶ İbn Sina'nın İhlâs Sûresi tefsirinin ilk Türkçe tercümesi daha önce ifade edildiği gibi Şerefeddin Yaltakaya tarafından yapılmıştır. Bk. "Tefsir-i Sûre-i İhlâs li-İbn Sina", *Strat-ı Müstakim*, Eylül 1326, c. 5, sy. 106, s. 21-25.

²⁷ Akseki, Ahmet Hamdi, "İslam Türk Filozofu İbn Sina'nın İhlâs Tefsiri", *Selamet*, c. IV, sy. 11-79, (Mart 1949) s. 8, 15.

²⁸ Akseki, Ahmet Hamdi, "İslam Türk Filozofu İbn Sina'nın İhlâs Tefsiri", *Selamet*, c. IV, sy. 15-83, (Nisan 1949) s. 8, 16.

sonra “şerh ve izah” başlığı altında açıklamaktadır. Tarafımızdan mukayese yapılması amacıyla tercümesi ve izahı yapılan İbn Sina’nın Arapça metni de neşre ilave edilmiştir.²⁹ Yine Akseki tarafından yapılan tercüme metni, şerhden ayrı olarak bir araya getirilerek metnin sonunda ek olarak verilmiştir. Ahmet Hamdi Akseki’nin kendi dipnotlarına müdahale edilmemiş tarafımızdan ilave edilen dipnotlar köşeli parantez [] ile belirtilmiştir.

Eserin neşriyle ilgili *Selamet* dergisindeki takdim yazısı şöyledir:

“Yüksek faziletli üstadımız Ahmed Hamdi Akseki’nin, merhum üstad İzmirli İsmail Hakkı hakkında yazdığı yazıda (Selâmet, sy. 6-74) büyük Türk filozofu İbn Sina’nın İhlas sûresi tefsirini Türkçeye çevirmiş olduğuna işaret ediyordu. Merhum üstad İzmirli, bu yazıyı okumuş ve fâzıl mütercime yazdığı mektupta şöyle demişti: “Yazınızı yukarıdan aşağıya kadar okudum. Elhak pek müdekkikane yazılmıştır. Hassaten sizi tebrik ederim.” Geçenlerde Ankara’yı ziyaretimiz sırasında sayın Diyanet İşleri Başkanı’yla görüşmüş ve kendisinden bu eseri rica etmiştik. Lütfettiler. Biz de teşekkürlerimizi sunarak bu eseri neşre başlıyoruz.”

II. İHLAS SÛRESİ TERCÜME VE ŞERHİ

[Önsöz]

Bu eser, Kur’an’ın en mühim sûrelerinden biri olan İhlas sûresine İbn Sina tarafından felsefi istilahlarla yazılmış tefsirin izahlı tercümesidir. Biliriz ki, müslümanlığın üssü’l-esası *tevhid*, yani Allah’ın birliğidir. Bunu, en şamil mânâsıyla ifade eden de bu sûredir. Onun için buna *İhlas* denildiği gibi *Esas*, *Tevhid* de denilmiştir. Daha birçok adları varsa da en meşhurları *İhlas* ve *Kul hüvallahu ehaddir*.

Allah Teâlâ, semavi kitaplar içinde Kur’an’dan başka hiçbir kitapta ve Kur’an’da da “Âyet’ül-kürsi/Allahu lâ-ilâhe illâ hüve’l-hayyul kayyûm” âyetiyle [ve] bu sûrede tarif olunduğu kadar hiçbir yerde tarif ve tavsif olunmamıştır.

İhlas sûresi Mekke’de nazil olmuştur. Sahih rivayetlere göre müşriklerle Yahudilerden bazıları Peygamber Efendimiz’in yanına gelerek, “Seni bize elçi gönderen ve yalnız kendisine iman ve ibadet olunmasını isteyen Allah nasıl bir şeydir? Yiyip içer mi, doğup büyümesi, çoluk çocuğu var mı? Onu bize tarif et, vasıflarıyla anlat! Belki sana iman ederiz.” demeleri üzerine bu sûre nazil olmuş[tur]. Demek ki bu sûrede Allah Teâlâ kendi zâtını tarif etmeyi istemiş ve tarif etmiştir.

Bir şeyi tarif etmek için onu vasıfları ve lazımlarıyla söylemek gerektir. Halbuki

²⁹ İbn Sina’nın tefsir metninin Arapçası Abdullah Abdurrahman el-Hatib’in, “Tefsiru Süreti’l-İhlas li-Şeyh Ebi Ali el-Hüseyin b Abdillâh b. Sina” adıyla *Mecelletu’s-Şeria ve’d-Dirasâti’l-İslamiyye* 1423/2002, c. XVII, s. 51, sy. 21-104’de yayınladığı tahkikli metinden alınmıştır.

Allah, zâtı ve mutlak vahdeti, mutlak hüviyeti bakımından "Hüve/O" dan başka bir şeyle ifade olunamaz. Allah'ın zâtını, hüviyetini künhüyle (olduğu gibi, hüve hüvesine) anlayabilmek ancak kendi zâtına münhasırdır; kendi hüviyetini yine yalnız kendisi bilir, başkasının bilmesine asla imkân yoktur.

İşte bu sûre hem hakikat-i ilâhiyenin neden ibaret olduğunu, hem onun en güzel tarifini, hem de Allah'ın vahdetini en veciz bir sûrette beyan buyurmuştur.

İhlas sûresinin fazileti hakkında pek çok rivayetler vardır. Bazı sahih rivayetlere göre bu sûre Kur'an'ın üçte birine muadildir. Bunu muhtelif şekilde anlayanlar olmuştur. Bazılarına göre bu teadül, sevabı itibarıyledir. Bir kısmına göre de mânâsı itibarıyla üçte birine muadildir. Bunun izahında birkaç fikir vardır:

Kur'an'ın mânâsı üç ilme raci olur: Tevhid ilmi, Teşri ilmi, Ahlâkı tehzib ilmi.

İmam Gazâlî merhum *Cevahir'ul-Kur'an* adlı eserinde şu sûretle izah eder:

Kur'an'da beyan olunan hükümlerin ve âlî matlâbların esası üçtür:

1. Allah'ı bilmek ve ona iman etmek,
2. Mead ve âhirete itikad,
3. Tebliğ eylediği ahkâmda Peygamberin doğru olduğunu itiraf, doğru yolu bilmek.

İhlas sûresi birinci aslı, Allah'ı marifeti, tevhid ve takdisi ifade etmesi bakımından Kur'an'ın üçte birine, yani Kur'an'ın müstemil olduğu asılların üçte birine muadil sayılmıştır.

"Yerler ve gökler, Kul hüvellahu ehad sûresi üzerine tesis olunmuştur" mealindeki haber işte bu noktaya işaret eder. Filhakika, ilk bakışta biraz garip görünen bu rivayet üzerinde dikkatle durulursa anlaşılır ki bu, yüksek bir hakikatin ifadesidir. Çünkü bizatihi vücudu vacib, mutlak kemal sahibi, her bakımdan "tek/ehad" bir varlık olmasaydı hiçbir şey var olamazdı. Bütün yerleri ve gökleriyle âlem dediğimiz manzume, hep onun varlığına ve birliğine dayanan, onun varlığına ve birliğine şahadet eden âyetler ve deliller olarak yaratılmıştır ki bu mânâca her şey, bu sûrenin mazmunu üzere müessesdir.

Sözün kısası, bu sûrede Müslümanlığın en mühim temeli, temellerinin esası beyan olunmuş ve başka dinlerdeki yanlışlıklara da işaret edilmiştir.

Sûrede evvela Vâcibu'l-vücut'un, ilk illetin, Allah'ın hüviyetine, zâtına işaret olunduktan sonra onun vasıfları ve lâzımları ve mutlak birliği anlatılmış ve daha sonra da her ne sûretle olursa olsun Allah'a bir şerik, bir ortak, bir denk, doğurmak ve doğurulmak isbat eden dinlerin bâtil oldukları gösterilmiştir.

İşte Türk filozofu İbn Sina bu tefsirinde bir satırdan ibaret olan İhlas sûresinin bu yüksek hakikatleri nasıl ihtiva eylediğini ilmî, mantıkî ve felsefî bir üslûpla ve çok veciz bir şekilde anlatmaktadır.

"Hüve" lafzından Allah'ın mutlak hüviyetine ve mebd-i evvele intikal ederek Vâcibu'l-vücut hakkında uzun izahat verir.

Kur'an'da İhlas sûresi ne derece mühim bir mevki almışsa, tefsirler içinde İbn Sina'nın bu tefsiri de o derece ehemmiyetlidir.

Fevkalâde bir mantıkcı olan ve Aristo mantığını yeniden ıslah ve tensik etmiş bulunan Türk filozofunun diğer eserleri gibi bu eserinde de her cümle mantık terazi-siyle ölçülerek konmuştur, her cümlesi ayrı ayrı şerhe muhtaçtır. Bundan dolayıdır ki İbn Sina'nın bu tefsiri büyük bilginler arasında da lâyük olduğu değeri almış ve İslam filozoflarından Celâl Devvani [ö.918/1512], usul ve furu'da ihtisas sahibi meşhur Hâdimî[ö.1176/1762], Maraşlı Debbag Müftü Ahmed Efendi [ö.1165/1741], Hafız Sinobî³⁰ ve diğer âlimler tarafından bu eser şerh edilmiştir. Maraşlı Debbagî Ahmed Efendi bu tefsirin ehemmiyetini şu sûretle tebarüz ettirmektedir:

“Havas tarafından kabule şayan görülecek bir üslûp ve nadide bir beyan ile İhlas sûresine yazdığı tefsir...”

Hâdimî'ye göre bu tefsir;

“Tertip ve üslûbunda, maksatları eda ve ifadede misli geçmemiş ve yalnız İbn Sina'nın karihasından doğmuş çok kıymetli bir incidir. İhlas sûresinin tazammun ettiği hükümleri ve birçok hakikatleri ince delillerle tahkim etmesi bakımından çok mühim olan bu tefsir, esas maddelerindeki müşküllerin çözülmesindeki güçlükler itibariyle şerh edilmeye muhtaçtır.”

Son asrın değerli müfessir ve âlimlerinden Âlûsî merhum da İbn Sina'nın bu tefsirindeki tahkikatı pek mühim bulmuş olmalı ki tefsirine takdirlerle almıştır.

On bir sene evvel, ölümünün dokuz yüzüncü yıldönümü münasebetiyle şarkın büyük adamı İbn Sina'ya bir tören yapılarak hatırası tebcil olunmuş ve bu töreni hazırlayan heyet, onun Ruhîyat ve Mabadu't-Tabia'sı hakkında benden de bir yazı istemişti³¹. Bu yazı ile birlikte o zaman bu tefsiri de tercüme ederek muhterem üstadım Ordinaryüs Profesör İsmail Hakkı İzmirli'ye³² göndermiştim.

Felsefesine ait yazılarımın bir kısmı *İbn Sina* adlı kitaba konulduğu halde üstadın takdirlerine mazhar olan bu eserle Nübüvvet ve Ahiret hakkındaki fikirlerine ait yazılarım bazı sebepler dolayısıyla o kitaba konulamamıştı. O zamandan beri üzerinde hayli işlenmiş ve birçok mehazlere müracaat edilerek şerh ve izah edilmiş olan bu eseri bastırmayı muvafık buldum.

Bugüne kadar Kur'an-ı Kerim'e yüzlerce tefsir yazıldığı ve bunlardan başka ayrıca İhlas sûresine de birçok âlimler tarafından tefsirler yazıldığı halde benim gö-

³⁰ Ahmet Hamdi Akseki Hafız Sinobî'nin bu eserinin Üniversite Kütüphanesi'nde. 3931 numarada kayıtlı olduğu ifade etmesine rağmen Üniversite Kütüphanesi'ndeki kayıtlar taranmış maalesef kütüphane kayıtlarında böyle bir esere rastlanılmamıştır. [A.F. Güney]

³¹ Bu yazıyı benden bizzat bugün Türkiye Cumhuriyeti'nin yüksek Başbakanlık mevkiini işgal eden muhterem üstadım Şemseddin Günaltay istemişti.

³² Aziz ve büyük üstad İsmail Hakkı İzmirli 31 Ocak 1946 tarihinde Allah'ın rahmetine kavuşmuştur. Allah kabrini nur ile doldursun, makamını firdevs-i âlâ kılsın!

rebildiğim tefsirler içinde İbn Sina'nın bu tefsirinin bir benzeri yoktur. Kur'an'da en kısa bir sûre olan İhlas sûresinin Allah'ın zâtî vasıfları hakkında söylenmesi lâzım gelen en yüksek hakikatleri bu kadar veciz bir sûrette nasıl tazammun ettiğini tamamiyle tebarüz ettirmiştir.

Bu tefsiri gördükten sonra insan, Kur'an'ın en kısa bir âyetinin bile niçin tanzir edilememiş ve edilemeyecek olduğunu anlamakta güçlük çekmez.

İbn Sina'nın bu eserine Arapça, Farsça ve Orduca muhtelif şerhler yazılmıştır. Ben, filozofun tefsirini aynen koyduktan sonra ikinci defa tekrar izaha muhtaç olan fıkraları aydınlatmağa çalıştım. Tevfik Allah'tan...

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

“قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد”

“Kul huvellahu ehad, Allahus-samed, Lem yelid ve lem yüled,
Ve lem yekûn lehû küfüven ehad”

“De ki: O, Allah, birdir. Allah, o eksiksiz, sameddir. O, doğurmadı ve doğurulmadı. O'na bir denk de olmadı.”

TEFSİR

قوله جل جلاله «قل هو الله أحد»

الهر المطلق الذي لا يكون هويته موقوفة على غيره. فإن كل ما كان هويته مستعمارة من غيره فمتى لم يعتبر غيره لم يكن هو هو. وكل ما كان هويته من ذاته فسواء اعتبر غيره أو لم يعتبر فهو هو.

Bu âyetteki *Hüve* mutlaktır. Mutlak hüve, mahiyet ve hüviyeti (nefsü'l-emirde vücudu, taayyün ve teşahhusu) başka bir şeye tevakkuf etmeyen, dayanmayan bir şeydir.

Çünkü hüviyeti başkasının varlığına bağlı olan her şey, ondan faydalanmıştır, ondan hâsıl olmuştur. Binaenaleyh, (varlığına sebep olan) diğer şey itibar ve farz edilmedikçe (onunla birlikte düşünülmedikçe) o, *hüve hüve* (yani li-zâtihi ve kendiliğinden mevcud) olamaz. Halbuki hüviyeti zâtından olan (var olması başka bir şeyin vücuduyla ilgili olmayan) herhangi bir şey, kendisiyle başka itibar olunsun, isterse olunmasın; o, odur. (Yani varlığı için zâtından başka bir şeye muhtaç değildir. Onunla beraber başkasını itibar ve mülâhaza etmek ona fazla bir şey kazandırmaz. Onun varlığında başka bir varlığın tesiri yoktur.)

ŞERH ve İZAH

Bazı rivayetlere göre İhlâs sûresi, müşriklerin Peygamber Efendimize “Rabbini tavsif et!, onun nasıl olduğunu anlat!” demeleri üzerine nazil olmuştur. Cenab-ı Hak bu sûrede kendi zât ve mahiyetini tarif etmiş ve Peygamberine “Böyle söyle!” diye emir buyurmuştur.

Bir şeyin tarifi ise, ancak onu *cins* ve *fashını* zikretmekle olur. Halbuki Vacib Teâlâ'nın gerçekten vahid ve basît olması, celâlet ve azameti “Hüve/O”dan başka bir şeyle tarif olunmasına mânidir. Binaenaleyh âyet-i kerimede evvela “hüve” denilmekle Cenab-ı Hakk'ın hüviyetinde, varlığında, taayyün ve teşahhusunda tamamen müstakil ve zâtından başka bir şeye muhtaç olmayan vâcibu'l-vücut olduğu; vâcibu'l-vücut ve mebde-i evvelin mutlak olup hiçbir kayıtle mukayyed olmadığı, bundan başka bütün mevcudların taayyün ve teşahhuslarında müstakil olmayıp vücudları başka varlıklara muhtaç olduğu beyan buyurulmuştur.

İşte İbn Sina da “Kul huvallahu ehad” âyetindeki *Hüve*, *Allah*, *Ehad* lafızlarıyla Cenab-ı Hakk'ın ne murad ettiğini, bunlarla kullarına ne gibi hakikatleri beyan buyurmak istediğini felsefî tahkikat ve mantıkî delillerle isbat etmek istiyor. Bununla beraber Türk filozofunun fevkalâde bir mantıkçı olduğunu ve mantığı yeniden ıslah ve tensik eylediğini de biliyoruz. Büyük filozofun bütün eserlerinde her sözü, her cümlesi mantıkî mukaddeme ve neticelerden kıyas ve kaziyelerden ibarettir. Nasıl ki bu eserinde de her cümleyi mantık terazisiyle ölçerek koymuştur. Biz yukarıdaki birkaç satırı tahlil ederek bunu göstermek ve bu sûretle büyük filozofun fikirlerini izah etmek isteriz.

İbn Sina, pek veciz bir sûrette dizmiş olduğu şu birkaç satırla demek istiyor ki: “Kul huvallahu ehad” nazm-i celilindeki *hüve* kelimesi mutlaktır. O, öyle ifade ettiğimiz *mutlak hüve*; hüviyeti, taayyün ve teşahhusu, varlığı lizâtihi [kendinden] olup kendi zâtından başka hiçbir şeye mütevakıf ve muhtaç olmayandır. Başka bir tabirle bu âyette *hüve*'nin mercii, *hüve*'nin delâlet eylediği ve “*hüve/o*” ile işaret olunan zât; kendisi için bir merci ve mebde tasavvur edilemeyen, varlığında mutlak ve müstakil olan vâcibu'l-vücut, mebde-i evvel ve merci-i küldür.

Evvela *hüve* ile ifade olunması bunun için, yani varlığı lizâtihi ve bizatihi olduğunu anlatmak içindir. Eğer *hüve* ile ifade olunan zâtın hüviyeti, lizâtihi olmayıp başkasına muhtaç ve mevkuf olsaydı onun varlığı başka bir varlıktan husule gelmiş olurdu. Hüviyeti, zatî olan şeyin hüviyeti, gayra tevakkuf ederse onun hüviyeti ondan olmak lâzım gelirdi.

Hüviyeti başkasına muhtaç, varlığı başkasının varlığına dayanmış olan herhangi bir şey ile varlığına sebep olan diğer şey itibar edilmedikçe, onunla birlikte düşünülmedikçe onun hüviyeti, varlığı tasavvur olunamaz. Yani mutlak ve lizâtihi olamaz. Şu halde mutlak *hüve*, mutlak vücut lizâtihi olmayıp başka bir şeye mevkuf ve muh-

taç olursa o şey itibar edilmedikçe lizâtihi mevcut ve müteayyen olamaz. Halbuki âyetteki hüve ile Allah'ın muradı, hiçbir kayıtlı mukayyed olmayan mutlak hüve olduğundan bununla beraber başkası itibar edilsin, isterse edilmesin o "hüve hüvedir/ bizatihi müteayyen olan varlıktır."

Öyle ise *mutlak hüvenin* hüviyeti, vücudu, taayyün ve teşahhusu lizâtihi olup başkasına mütevakkıf ve muhtaç değildir. Hüviyeti lizâtihi olan herhangi bir şeyin yanında başkasının da düşünülüp düşünülmemesinin onun varlığında hiçbir tesiri yoktur.

İşte İbn Sina bu nazm-i celildeki hüvenin mutlak ve delâlet eylediği hüviyetin lizâtihi olduğunu bu sûretle isbat etmek istiyor. Lâkin bu kadarı da kâfi görmüyor. Hüviyeti lizâtihi olan şey *vacib mi mümkün mi?*

Filhakika hüviyeti mutlak ve lizâtihi olan bir şey mümkün olamaz. Lizâtihi olmak onun vacib olmasını da tazammun eder. Bununla beraber mutlak ve lizâtihi olan o hüviyetin vâcibu'l-vücut olup mümkün olmadığını da şu sûretle ispat ediyor:

TEFSİR

لكن كل ممكن فوجوده من غيره، وكل ما كان وجوده من غيره فخصوصية وجوده من غيره، وذلك هو الهوية. فإذا كان كل ممكن فهوريته من غيره، فالذى يكون لذاته، هو واجب الوجود لذاته.

Lakin bütün mümkünlerin vücudu lizâtihi olmayıp hepsi başkasındandır. Varlığı başka varlıktan olan, başkasının varlığına muhtaç bulunan her şeyin vücudunun hususiyeti illetinden (var olmasına illet ve sebep olan başka bir şey vastasıyla husule gelmiş)dir. Bu hususiyet ise hüviyetten ibarettir. Öyle ise bütün mümkünlerin hüviyeti başkasındandır.³³

(Hüviyeti başkasından olan her şey lizâtihi hüve hüve olmaz; binaenaleyh hiçbir mümkün lizâtihi hüve hüve değildir): Şu halde hüviyeti mutlak ve zâtından olan; yani başka birinin vücut mülâhazasından mevkuf olmayarak lizâtihi hüve hüve olan; yalnız Vâcibu'l-vücut'dur.

³³ Şekl-i evvelden olan bu netice, aynı zamanda yukarıdaki "hüviyeti başkasına mevkuf, başkasından olan her şeyi başkasından olup lizâtihi hüve hüve değildir" kaziyesi için bir *kübradır* ve dördüncü şekildedir. Bunu sekl-i evvele reddedince şöyle olur:

Her mümkünin hüviyeti başkasındandır,

Hüviyeti başkasından olan her şey lizâtihi hüve hüve olmaz,

Öyle ise hiçbir mümkün lizâtihi hüve hüve değildir.

Hüviyeti mutlak ve lizâtihi olan ancak Vâcibu'l-vücut'dur, Nazm-i Celil'deki *hüve*, vâcibu'l-vücutdan ibarettir:

ŞERH ve İZAH

İbn Sina buraya kadar Nazm-ı Celil'deki 'hüve'nin mutlak olduğunu ve mutlak olan hüve'nin medlûlü, hüviyeti bizatihi müteayyen olacağını isbat ettikten sonra bu satırlarla da bizatihi ve lizâtihi müteayyen olan her şeyin vücudu vacib olup mümkün olmayacağını, vacib ile mümkünin hüviyetlerini çok veciz bir sûrette isbat ediyor. Biz müfessirin çok veciz olarak anlatmış olduğu bu hakikati biraz daha izah etmeyi faydalı buluruz.

Bu izahatımızda yine İbn Sina'nın kendi eserlerine, bilhassa *el-İşârât*, *eş-Şifa*, *en-Necat*'taki mütalâalarına dayanacağız.

İbn Sina ile beraber biz de diyoruz ki: "Varlık, vardır." Yani görmüş olduğumuz şu âlem vardır. Vücudu/varlığı, evvelî olarak tasdik ettikten sonra illet nazariyesine dayanarak illetsiz hiçbir şeyin var olmayacağını da kabul etmek lâzımdır. Mademki varlıkta hiç şüphe etmiyoruz ve onu kabul ediyoruz; şu halde onun illetini düşünmek lâzımdır. Çünkü illetsiz hiçbir hâdisenin vücud bulamayacağı, illet nazariyesinin zaruri neticelerindedir. İletler ve malûller silsilesinden ibaret bulunan şu mevcudatın varlığı bu noktadan mülâhaza edilince onun illet ve malûl silsilesi olarak nihaysiz bir sûrette devam edemeyeceğini ve bu silsilenin birbirine muhtaç olarak devam edip gitmesi ise hepsinin malûl olduğunu ve içlerinden müstakil, varlığı vacib ve başkalarına vücud veren bir illet bulunmadığı, bundan da mümkünlerin *lizâtihi hüve hüve* olması gibi bir tenakuz ile karşılaşılacağı muhakkaktır. Binaenaleyh bu, mebde-i evvel olarak yalnız fail, varlığı zâtının muktezası bir illet kabul etmek zarureti tebarüz ettirmektedir.

İşte bütün varlıklara illet, bu mebde-i evvel olması ve bunun ilk ve yalnız illet olup malûl olmaması icab eder. Şu halde varlığı iki kısım olmak üzere kabul etmek lâzımdır:

1. Hüviyeti başka bir illetten husule gelmeyip zâtının muktezası olan,
2. Varlığı başka bir varlığın neticesi olan.

Birincisi, *lizâtihi vacib*; ikincisi *mümkindir*.

Lizâtihi vacib, varlığı kendi zâtının muktezası olup yokluğu tasavvur edilemeyen, yokluğunu tasavvur tenakuzu mutazammın olan demektir. *Lizâtihi vacibin* zâtı, varlığını iktiza-ı tam ile iktiza eder. Binaenaleyh *lizâtihi vacib*, ezeli ve ebedidir; kendisine ne bir evvel, başlangıç; ne de bir âhir, son ve nihayet düşünülemez. Böyle bir tasavvur, akli ve mantikî bir tenakuz olur. Ezeliyet, ebediyet, kıdem, hakiki vahdet ve gerçekten basît olmak onun lâzımlarındandır. Kemal sıfatlarının hepsini kendisinde toplamış olmak, Vâcibu'l-vücut'un bir sıfat-ı kâşifesidir. (Kendisini bize açıkça anlatan bir vasfıdır).

Mümkin demek, ne varlığı ne de yokluğu, zâtının muktezası olmayandır. Zâtına nazaran varlığı da yokluğu da düşünülebilir. Böyle olan bir şey var olursa, ancak bir

sebepe, bir illet ile mevcut olabilir. Varlığı böyle olduğu gibi yokluğu da yine kendisinden hariç bir sebeple olur. Bunun hem vücudu hem bekası kendisinden başka bir illet ve sebebe muhtaçtır. Bir illet ve malûl silsilesi olarak gördüğümüz bütün kâinat, heyet-i mecmuasıyla bir malûldür, ve bunların varlıktan nasipleri ancak imkân (olabilmek)dir. Binaenaleyh bunların varlığının, vâcibu'l-vücud bir illete dayanması zaruridir. Varlığı lizâtihi vacib bir mebde olmadıkça âlemin varlığı muhal ve mümteni'dir.

İşte büyük filozofun burada kısaca ve pek veciz bir şekilde anlatmak istediği budur.³⁴

TEFSİR

وأيضا كل ما ماهيته مغايرة لوجوده كان وجوده من غيره، فلا يكون هويته ماهيته لنفس ماهيته، فلا يكون هو هو لذاته.

Bir de mahiyeti vücuduna mugayir olan her şeyin vücudu kendisinden olmayıp başkasındandır. Böyle olunca onun mahiyetinin hüviyeti nefsi mahiyetinden (yani lizâtihi) olmaz.

Binaenaleyh o lizâtihi hüve hüve olamaz. Yani onun varlığı zâtının muktezası değildir. Lâkin lizâtihi hüve hüvedir, varlık onun mahiyetinde dahildir. Öyle ise onun (yani mebde-i evvelin) vücudu, mahiyetinin aynıdır.

ŞERH ve İZAH

Kütüb, Ebu Ali'nin bu satırlarla ne demek istediği şu sûretle tahkik ve tafsil etmektedir:

Her şeyin hüviyeti, vücud-u mahzından ibarettir Farabi, talikatında diyor ki: Bir şeyin hüviyeti, vahdeti ve başkalarının üstünlük kazandığı teşahhus ve yakini onun kendisine has olan varlığından ibarettir. Mahiyet, maddeden mücerred olduğu zaman maddenin nev-i şahsına inhisar etmiş olur. Çünkü burada muhalâtât-ı gayriyeden mücerred olan mahiyetinden başka bir şey yoktur. Mahiyet, failin, yapanın tesiriyle mevcut olduğu zaman onda ne mahiyet bakımından ne de ona ârız olan şeyler itibarıyla birden fazla olmak yoktur. Binaenaleyh o, tek bir şahıstan başka olamaz.

Eğer mahiyet, mücerred olmayıp da maddî olur ve bunun maddesi; unsurların heyulası gibi hasseler hasebiyle muhtelif istidadlarla muttasıf olursa, o mahiyet muh-

³⁴ Bkz: İbn Sina, *er-Risale'tu'l-Arşıyye*, s. 2, *el-İşarât ve'l-Tenbihatt*, 1/194; *en-Necat*, s. 384-385; *eş-Şifa*, s. 2, 477; Hammude Garube, *İbn Sina: Beyne'd-Din ve'l-Felsefe*, s. 84-110.

telif hasiselerin her birinde bulunması hasebiyle avâriz-ı mahsuseye mukarin olur. Şahıslar arasında ayrılık ve benzemezlik ise onların kıvamında dahil bulunan bir emir sebebiyle değil, belki has varlığına mukarin bulunan avâriz ileidir. Bu da “bir nevin şahısları arasındaki imtiyaz ancak onların hakikatlerinden hariç avâriz ileidir” sözü-
nün mânâsıdır. Bir de malûl olan şahsın kendisine has olan vücudu, lizâtihi olmayıp başkasında olduğu şüphesizdir. Şu halde böyle bir şahsın hüviyeti başkasındadır. Onun nevi ister şahsına münhasır olsun isterse olmasın. Binaenaleyh o gayrın yoklu-
ğu takdirinde, onun hüviyeti de kalmaz. Onun hüviyeti ancak diğer hüviyetin vücudu ile meşruttur. Bunun içindir ki mutlak, şartsız ve kayıtsız hüviyet yalnız Vacib Tealâ hazretleridir. Çünkü onun hüviyeti, zâtının aynı olup başkasından değildir. Vücudu zâtının aynı olduğu için tayin ve teşahusu da zâtının aynıdır.

Kütübün bu ifadesini biz o kadar vazih bulmadık. Binaenaleyh müfessirin yukardaki satırlarla ne demek istediğini biraz daha aydınlatmayı muvafık buluyoruz:

İbn Sina buraya gelinceye kadar iki şeyi ispat etmişti:

1. Nazm-ı Celil’deki hüve’den murad, hüviyeti lizâtihi olandır.
2. Hüviyeti lizâtihi olan vâcibu’l-vücutdan ibarettir.

Binaenaleyh vâcibu’l-vücutun hüviyeti lizâtihi, mümkünin hüviyeti ise ligayr (başkası için, başkasından dolayı)dır. İşte yukardaki satırlarla da vacibin vücudu mahiyetinin aynı, mümkünin vücudu mahiyetinden başka ve mahiyeti üzerine zaid³⁵ olduğunu beyan etmek istemiştir. Bunun daha açık anlaşılması için her şeyden evvel vücud, zât, mahiyet kelimeleri hakkında biraz izahat vermek lâzımdır.

Vücud, varlık demektir. *Zât* da mahiyet demektir. Bugünkü filozoflar buna tabiat derler. *Mahiyet*, akıldaki sûretlerdir. Buna tahkik itibarile zât ve hakikat denir, tahakkuktan sonra tayin ve teşahus etmesi itibarile de *hüviyet* denir.

Vücud/varlık başka, zât ve mahiyet yine başkadır. Zât ve mahiyet vücuttan evveldir. Mesela bir demir parçasını ele alalım. Bunun bir hariçte bulunması var bir de hariçte tahakkuk etmeden önce onun zât ve mahiyetinin tasavvur edilmesi var. Demir parçasının vücudu, işte onun zât ve mahiyeti üzerine zaid olarak hususi bazı âraziların ilave edilmesiyle hasıl olmaktadır.

Ancak varlık, zât ve mahiyet üzerine zaid mi yoksa onun aynı veyahut gayrı mı? Bu mesele de İslam kelâmcıları ile filozof ve tasavvufcular arasında ayrılık vardır; İslam filozoflarına göre vücud, vacibde zât ve mahiyeti, hakikatin aynıdır. Fakat mümkünin mahiyetinden başka ve mahiyet üzerine zaid bir şeydir. Sufiyeden bir kısmı da bunlarla beraberdir.

Kelâmcıların çoğuna göre vücud, gerek vacibde ve gerek mümkünin mahiyetten başka ve onun üzerine zaidir. Kelâm imamlarından Ebu’l-Hasan el Eşari ile Ebu’l-Hüseyn el-Basrî’ye göre vücud, vacibde ve mümkünin zât ve mahiyetinin aynıdır.

³⁵ Eşariye muhalif, cumhur-i mütekellimîn mezhebine muvafik.

İşte İbn Sina da yukardaki ifadeleriyle vacibin vücudu, mahiyetinin aynı olup zihnen ve aynen bizatihi kâim bulunduğunu, mümkünin vücudu ise mahiyetinden başka ve mahiyeti üzerine zaid olduğunu söylüyor. Eğer vâcibu'l-vücudun vücudu mahiyetinin aynı olmayıp da gayrı olursa, vücudu o gayriden müstefad olması lâzım gelir. Çünkü mahiyeti vücuduna mugayir olan her şeyin vücudu başkasındandır. Vücudu başkasından olan şey, mahiyetinin hüviyeti nefsi mahiyetinden ibaret olmaz.

“Vâcibu'l-vücudun vücudu, mahiyetinin gayri olursa mahiyetinin hüviyeti lizâtihi olamaz.

Öyle ise vâcibu'l-vücudun vücudu mahiyetinin gayri olmayıp aynı olur.”

TEFSİR

لكن مبدا الأول هو هو لذاته، فإذا وجوده عين ماهيته. فإذا واجب الوجود هو الذي لا هو إلا هو، أي كل ما عداه فهو من حيث هو هو ليس هو هو، بل هو بته من غيره. وواجب الوجود هو الذي لذاته هو هو، بل ذاته أنه هو لا غير.

Binaenaleyh vâcibu'l-vücud, (Lâ hüve illa hüve/Kendisinden başka bir hüviyet olmayan) hüviyettir. Onun zâtı ve mahiyeti ve hüviyeti has vücudundan ibarettir. Yani Vâcibu'l-vücud'dan başka olan şeylerin hiçbiri, zâtı itibariyle bir hüviyete bir varlığa malik olmayıp onların hüviyetleri başkasındandır. Halbuki Vâcibu'l-vücud lizâtihi hüve hüve (hüviyeti, varlığı lizâtihi) olan şeydir. Belki de onun zâtı ancak hüve'den ibaret olup başka değildir.

ŞERH ve İZAH

Burası yukarıda isbat ettiği asılların ferleridir. Filhakika bundan evvel mebde-i evvelin vücudu, mahiyetinin aynı olduğunu ispat etmişti. Bu satırlarla da vâcibu'l-vücud'un vücudu, mahiyetinin aynı olduğunu isbat etmek istiyor. Mebde-i evvelin vücudu, mahiyetinin aynı olunca, vacibin vücudu da mahiyetinin aynı olmak lâzım gelir. Çünkü lizâtihi hüve hüve'nin vâcibu'l-vücud olduğu sabit olmuştu. Bunu akse-dince “Vâcibu'l-vücud, lizâtihi hüve hüvedir” kaziyesi husulê gelir.

Mebde-i evvelin lizâtihi hüve hüve olması, vücudu mahiyetinin aynı olmasını istilzam ettiği söylenmişti. Mebde-i evvel ile vâcibu'l-vücud, sadık oldukları şey bakımından birdir. Yani mebde-i evvel ne ise vâcibu'l-vücud da odur. Öyle ise Vâcibu'l-vücud'un lizâtihi olması, vücudu zâtının ve mahiyetinin aynı olmasını istilzam eder. Çünkü vâcibu'l-vücud, vücudu mahiyet ve zâtının aynı olan şeyden ibarettir. “Belki onun zâtı ancak hüve olup ondan başka değildir” cümlesindeki “hüve”den murad, melzumu söyleyerek lâzımı murad etmek tarikiyle, hüviyeti ve has vücududur. Mebde-i evvel ile vacibin sadık oldukları şey itibariyle birleşmeleri buna karine

olduğu gibi, ondan sonraki ifadeleri de bunu açıkça göstermektedir.

Ancak “vâcibu’l-vücut, lizâtihi hüve hüve” dedikten sonra bir de “belki de...” demesi, bir de tekrar tekrar söylediği vechile o hüviyeti hüve’den başka bir şey ile ifade etmek mümkün olmaması, doğrudan doğruya hüviyeti ve hüviyetin vücuduna lâzım olan şeyi zikretmeyerek “hüve” demesini iktiza etmiştir.

Mademki vâcibu’l-vücutun hüviyeti kendisine has olan vücuddan ibarettir. O halde; “zira vâcibu’l-vücut, la hüve illa hüve” ibaresinin mânâsı şu demek olur:

Öyle ise vâcibu’l-vücut, zâtı ve mahiyeti vücudundan ibaret olan şeydir.

Bunu aksettiğimizde şu netice husule gelir:

Öyle ise vâcibu’l-vücut, hüviyet ve vücudu zât ve mahiyetinden ibaret olan şeydir.

İşte matlub olan ve iddia edilen de bu idi.

Aynı zamanda “Lâ hüve illa hüve” den İbn Sina şunu kasdetmiş oluyor:

Vâcibu’l-vücut öyle bir Allah’tır ki ondan başka İlâh, ondan gayrı hak mabud yoktur.

Büyük filozof, buraya kadar “Kul hüvallahu ehad” nazm-ı celilindeki “hüve” ile Allah Teâlâ Hazretlerinin muradının ne olduğunu ve niçin “hüve” denildiğini tuttuğu mesleğe göre çok âlimane ve vâkıfane bir sûrette tahkik ve beyan etti.

Biz bunu yazarken kütüphanemizdeki tefsirlerin hepsine baktık: Muhyiddin-i Arabi’ye nisbet olunan tefsiri, Mehâyimî’nin *Tabsıratu’r-Rahmânı*, Araisu’l-Beyan, Nimetullah Nahcivani’nin *el-Fevâtihu’l-İlâhiyye*, Atâullah el-İskenderî’nin *el-Kasdu’l-Mücerred*’i gibi tasavvuf mesleği üzerine yazılmış olan tefsir ve eserleri de okuduk. Diyebiliriz ki hiçbirisinde bu tahkikat yoktur. Büyük Müslüman ve Türk dahisinin bu değerli tahkikatını bir denize teşbih edersek diğerlerinde bulunanlar bundan birer katredir. Buna güneş demek caizse onlar bunun neşretmiş olduğu ufak hüzmelerden ancak biridir. Son asrın değerli müfessir ve âlimlerinden Âlûsî merhum da bu tahkikatı pek mühim bulmuş olmalı ki tefsirine takdirlerle almıştır.

İbn Sina “hüve” lafzının bu sûretle tefsir ve vâcibu’l-vücut, mahiyetinin aynı olduğuna işaret ettikten sonra zât ve mahiyete işaret olan hüviyet’ten başka bir lâfızla tâbir ve hüve’yi müteakib *Allah* lafz-ı celâlinin zikrolunmasının hikmetini ve Allah’tan sonra *ehad* denilmesinin vechini ve Allah kelimesinin mânâsı onun ehad olmasını iktiza eylediğini de şu sûretle izah ediyor:

TEFSİR

و تلك الخصوصية معنى عديم الاسم لا يمكن شرحه الا بلوازمه . واللوازم منها اضافية ومنها سلبية . واللوازم الإضافية أشد تعريفا من الامور السلبية . والاكمل من التعريف هو اللازم لنوعى الإضافة والسلب . وذلك هو كون تلك الهوية لها ، فإن الاله هو الذى ينسب اليه غيره ولا ينسب هو الى غيره . والإله المطلق هو الذى يكون كذلك مع جميع الموجودات ، فإنتنسب غيره اليه إضافى وكونه غير منتسب الى الغير سلبى .

ولما كانت الهوية الإلهية عما لا يمكن ان يعبر عنها بجلالتها وعظمتها إلا بأنه هو هو .

ثم شرح تلك إما يكون بلوازمها . وقد بينا ان اللوزم منها سلبية ومنها اضافية . وبيننا ان الاكمل من التعريف والشرح لتلك الهوية ذكر الامرين . وبيننا ان اسم الاله تعالى متناول لهما جميعا عقب قوله بذكر "الله" ليكون "الله" كالكاشف لما دل عليه لفظ "هو" وكالشرح لذلك .

Lizâtihi (hüve hüve olup zâtı vücudunun aynı) olan o hüviyet ve hususiyet (hüviyet-i mutlaka), ismi olmayan, isim verilemeyen (kendisine delâlet eden bir lafız olmayan) öyle bir mânâdır ki onu lâzımlarından başka hiçbir şey ile şerh ve tarif mümkün değildir.

Vâcibu'l-vucudun lâzımlarından bir kısmı izafî bazıları da selbîdir;³⁶ yani nef-yedicidir. İzafî olan lâzımlar; tarif noktasından selbî olanlardan daha muhkem daha kuvvetli ve sağlamdır. Bununla beraber (bu gibi yerlerde) tarifin en mükemmeli, izafetle selbin her iki nevini toplayan bir lâzım (ile yapılan) dır. Bu ise vücudu vacib olan o hüviyetin Allah olmasıdır. (Yani onu en mükemmel bir sûrette tarif edecek olan ancak (Allah lafızdır). Çünkü ilâh (mabud); başkası (yani her varlık) ancak (bilvasıta veya bilâvasıta) kendisine nisbet olunan, kendisine istinad eden ve kendisi başka bir şeye nisbet olunmayan, başkasına muhtaç olmayan demektir. Mutlak ilâh ise bütün mevcudata nisbetle böyle olmalıdır. Yani mevcudatın hepsi kendisine mensub (ve muhtaç) olup kendisi onlardan hiçbirisine mensub (ve muhtaç) olmayan zât (1-akdes) demektir.

İşte bu sûrette bütün mevcudatın ona intisabı izafî (çünkü hepsi ona muhtaçtır), onun başkasına müntesib olmaması da selbîdir.

Hüviyet-i ilâhiyeyi; azamet ve celâlinden ve basît-i hakiki olmasından dolayı hüve hüve'den başka bir şeyle ifade mümkün olmadığı ve o hüviyeti şerh ve tarif etmek de ancak lazımlarıyla olabileceği ve beyan edildiği vechile lâzımların bir kısmı izafî bir kısmı selbî olduğu ve her iki lâzımı cem etmek sûretiyle yapılan tarifin o hüviyeti şerh ve tarifte en mükemmel olacağı ve yukarıda da söylediğimiz gibi, "Allah" ism-i şerifi bunun her ikisini cem etmiş bulunduğu için hüviyet-i mutlakaya işaret olan hüve'den sonra "Allah" ism-i celîli getirilerek hüve lafzının delâlet eylediği basît-i hakiki ve zât-ı mutlak, (zât-ı baht-ı ehadiyet) bununla izah ve şerh olundu.

³⁶ Kelâmcılara göre yani kâdir, âlim olmak izafî, cisim olmamak, âraz olmamak da selbî lâzımlardandır. Fakat İbni Sina'nın muradı bu değildir.

ŞERH ve İZAH

İbn Sina; yukarıdaki satırlarla “Kul huvellahu ehad” âyetinde evvela “hüve” kelimesiyle mebde-i evvele, vâcibu'l-vücuda işaret olunduktan sonra bir de “Allah” lafz-ı şerifinin gelmesindeki maksadın ne olduğunu anlatmak istemiştir. Evvelce de işaret ettiğimiz vehile bu sûrede Cenab-ı Hak kendi zâtını tarif buyurmuşlardır. Bu hususta en mükemmel tarif ise, bir şeyin selbî ve izafî lazımlarıyla yapılan tarifdir. Eğer yalnız “hüve” denilmiş olsaydı bununla Allah tarif edilmiş ve anlatılmış olmayacaktı. Çünkü vücut mertebelerinin her mertebesinde Allah'ın zâtına has bir ismi ve bir sıfatı vardır. Zahir ve bâtın, gaib ve şahid bütün mükevvenatın hakiki mebdei ve aslî menşei olan hüviyet-i mahza, mutlak hüviyet, vâcibu'l-vücut mertebesidir. Zât-i baht'tan, mutlak hakikatten, ehadiyyet-i sırfe'den ibaret bulunan o mertebe, ancak enbiyanın miraçlarıyla yükselebildikleri mertebelerin en son gayesi ve evliyanın sülük mertebelerinin nihayetidir. Onlar bu mertebeye vasıl olduktan sonra artık onun içinde seyrederek, ucu bucağı olmayan ehadiyyet deryasında fenayâb oluncaya kadar yürürler. Ehad ve ehadiyyet mertebesi denilen ve mutlak hüve ile ifade edilen o mertebede Allah bir isimle anılamadığından ve bir sıfatla muttasıf olmadığından onu anlamak ve (Hüve/O) demekten başka bir sûretle tarif ve izah etmek bizim için, bizim anlayışımıza göre, mümkün değildir. O, başkaları için ne idrak olunur ne de tarif edilebilir. Bize o, başka bir şey ile değil ancak lâzımları ve sıfatlarıyla şerh ve tarif olunabilir.

İşte “Tefekkerû fi alâillâh velâ tefekkeru fi'llâh... Tefekkerû filhalk velâ tefekkeru fil-hâlik, feinneküm la takaderune kadrehu; tefekkeru fi halkillâhi velâ tefekkeru fillâhi fetehlikû = Her şey hakkında fikir yürütün, düşünün. Fakat Allah'ın zâtını düşünmeyin. Acaba şöyle midir, böyle midir diye fikir yormayın. Çünkü, buna siz muktedir değilsiniz; sahili olmayan bu denizde yüzemezsiniz, boğulursunuz” mealindeki hadisler bu mühim noktaya işaret eder.³⁷

“Allah” lafz-ı şerifine gelince: Bu, erbab-ı mükâşefenin *ayan-i sâbite* dedikleri ve şeriat dilinde *levh-i mahfuz*, *kitab-ı mübin* namı verilen müzahirin istinat eylediği bütün esma ve sıfat-ı ilâhiyeyi kendisinde toplamış olması itibariyle *zât-ı ehadiyyetin* ismidir. Çünkü Allah; ezeli ve ebedî, hay ve kayyum, kudret ve irade, ilim, kelâm, semî ve basar, ihtira ve icat, halk ve rububiyet gibi kemal sıfatlarının hepsiyle muttasıf olmak ve lizatihi vacibe lâyük olmayan her türlü noksan sıfatlardan münezze bulunmak gibi izafî, sübutî ve selbî, zatî ve fiilî bütün sıfatları kendisinde toplamış olan Hak Teâlânın zâtına delâlet eden bir ism-i has veyahut bir ism-i alemidir. Allah ism-i zâtını, has isim olarak bir mefhum ile mülâhaza edebilmek için selbî ve sübutî bütün bu sıfatlar tasavvur edilerek sonra su sûretle icmal ve ifade edilmiştir: “Allah;

³⁷ Fahr-i Razi buyurur ki: Allah'ın hükümünü ve mahiyetini anlamağa çalışan, hayret ve tereddütler içinde bocalarken celal-i ilâhinin nurundan gözleri kör olur.

bütün kemal sıfatlarını zâtında toplamış olan Vâcibu'l-vücüddür.”

İşte bunun içindir ki azamet ve celâlınden dolayı “hüve/o” dan başka bir şeyle ifade edilemeyen basît-i hakikî, vâcibu'l-vücud ve mebbe-i evvel, hüve'den sonra “Allah” ism-i şerifi ile tarif ve tayzih olunmuştur.

Demek ki nazm-ı celildeki hüve, yalnız zât-ı ilâhiyenin hakikatini, hüviyet-i mahza ve ehadiyet-i sıfıta mertebesini ifade ediyor ki mertebe-i zât denilen bu mertebede Allah Teâlâ'nın ancak “hüve/o” demekten başka bir vechile idrak ve ifade olunamayacağına işaret olunmuştur. Akılların idraki kabil olmadığından dolayı biz onu, künhü ve hakikatiyle değil ancak sıfatlarıyla idrak edebileceğimizden bütün kemal sıfatlarını nefsinde toplamış olan Allah ism-i zâtı, hüve'den bedel kılınarak mutlak hakikat ve hüviyet, bu sûretle izah edilmiştir. Şu halde onun hakikatini başka sûretle idrak mümkün değildir.³⁸

TEFSİR

وفيه لطائف أخرى منها أنه لما عرف تلك الهوية بلوازمها —وهي الالهية— أشعر ذلك بأنه ليس له شيء من المقومات، وإلا لكان العدول عنها إلى اللوازم قاصرا.

Burada, (yani evvelâ hüve, sonra Allah buyurulmasında) söylediğimiz nüktelerden başka ince mânâlar da vardır:

1. O hüviyetin, ilâhiyetten (hak mâbud olmaktan) ibaret bulunan lâzımlarıyla tarif olunması, onun: (cins ve fasıl gibi) hiçbir mukavvimi (tamamlayıcı cüzleri) olmadığını da iş'ar eder. Eğer böyle bir şey olsaydı, onları zikretmeyerek yalnız lâzımlarıyla tarif edilivermesi noksan bir tarif olurdu.

³⁸ Fahrettin Razi, “Hüve, Allah, Ehad” kelimelerini tefsir ederken şöyle diyor:

“Hüve, Allah, Ehad kelimelerinden her biri Allah'ı arayanların makamlarından bir makama işaretler. Birinci makam, *Mukarrebîn* makamıdır ki, Allah'a gidenlerin erişebildikleri makamların en yükseğidir. Bunlar eşyanın eşya olmak bakımından mahiyetlerine ve hakikatlerine bakmışlar, Allah'dan başka mevcut görmemişlerdir. Çünkü lizatihi vücudu vacib olan ancak Hak teâlâdır. Başkası lizatihi mümkünkindir, lizatihi mümkün olan da hüviyeti bakımından yok demektir. Onun için onlar akıl gözleriyle Hak sübhanehu ve teâlâdan başka mevcut görmezler, “hüve” işaret-i mutlakadır, fakat işaret-i mutlaka olsa da işaret olunan şahıs muayyen olunca o mutlak, o muayyene masrûf olacağından o mukarrebler nazârında hüve denilince bu, sübhane ve teâlâya işaret olur ve onlar iki mevcut görmediklerinden dolayı “hüve” demek onlar için tam irfan husulüne kâfi olur...”

Fahr-i Râzi'nin bu ifadesi dikkate şayandır. İyi dikkat edilmezse vahdetçilik derken mümkünattan ibaret olan âlemi vacibu'l-vücud görmek isteyen panteistlerin düştükleri ilhad derekesine düşülebilir. Nasıl ki bazı cahillerde bu hal görülmektedir. Halbuki mümkünat vücuda gelmek için illete muhtaçtır, varlığı kendisinden olmayan şeyler haddizatında kendine kalınca yok demektir. Şairin “Ala külli şeyin ma halallahi bâul” sözlü de bu mülâhazaya göre söylenmiştir.

ŞERH ve İZAH

İbn Sina şunu söylemek istiyor: Lizatihi vâcibu'l-vücut olan mutlak hüviyetler, izafî ve selbî lâzımlarını kendi zâtında toplamış olan "Allah" ile tarif olunmasından anlaşılır ki o hüviyet, cüzlerden mürekkebe olmayan hakikî bir vahdettir. Çünkü zâtîyâtın hepsi bir araya getirilmek sûretiyle olan tarif, tam ve ekmel bir tariftir. Böyle bir tarif bırakılıp da yalnız lazımlarıyla tarif olunması, tarif bakımından bir eksikliklerdir. Böyle iken hadd-i tam bırakılarak resm-i nakıs ile tarif olunması, onu takvim eden, tamamlayan cins ve fasıl gibi cüzlerden tereküb etmeyen "vâhid", daha açık bir ifade ile Vacib Teâlâ Hazretlerinin her bakımdan ve her mânâsıyla bir olduğuna ayrıca bir delildir.

TEFSİR

ومنها أنه لما شرح تلك الهوية بلازم الالهية عقب ذلك بأنه الأحد، وهو الغاية في الوجودانية. كان فيه تنبيه على أنه كان في أقصى الغايات في الوحدة ولم يكن له شيء من المقومات. لا جرم تعذر تعريف تلك الهوية إلا بذكر اللوازم. ويصير تقدير الكلام: الهوية التي لاشرح لها إنما أنزل في تعريفها ذكر المقومات واقتصر على ذكر اللوازم وهي الالهية لغاية وحدتها وكمال بساطتها التي تقاصر العقول عن اكتسابها والوقوف دون مبادئ إشراف أنوارها.

2. O hüviyeti, ilâhiyetin lâzımı ile (yani izafî ve selbî lâzımlarını zâtında cem etmiş olan Allah ile) şerh ve tarif ederek onu, vahdaniyette en son had demek olan "ehad" ile takip etmesi, "Allah"tan sonra "ehad" denilmesi, vahdetin en son haddinde bulunan ve tarif bakımından hiç mukavvimatı olmayan bir şey olduğu cihetle o hüviyeti, lâzımlarını söylemekten başka bir sûretle tarifin imkânsız olduğuna bir tenbihtir.

Mânâ şu demek olur: Tarif ve şerhi mümkün olmayan bir hüviyet. Bunun tarihinde mukavvimat (tamamlayıcı şeyler) zikrolunmayarak ilâhiyetten ibaret bulunan lâzımların zikredilivermesi kühünü anlamaktan ve ezeli nurlarını döktüğü mebadinin önünde durmaktan akılların aciz kalacağı kadar basît olmasından ve vahdetin son haddinde ve basîtlükte kemal derecesini bulmasındandır.

ŞERH ve İZAH

İslam filozofu İbn Sina bununla "hüve" lafzının delâlet ettiği mutlak ve eşsiz hüviyet, izafî ve selbî lâzımları kendisinde toplamış olan "Allah" nazm-ı şerifiyle tarif olunduktan sonra bir de "ehad" lafzı ile tavzih olunmasındaki yüksek ve ince mânâyı şöyle anlatmak istiyor:

Allah lafza-i celâlınden sonra “ehad” kelimesinin gelmesi “görünen ve görünmeyen her şeyi tamamıyla bilen ve kendisine gizli hiçbir şey olmayan Vâcibu'l-vücudun sade izafî ve selbî sıfatların mecmuundan ibaret olan ilâhiyetle tarif olunması, “resm-i nakıs ile olan tarifi mukavvimat ile olgunlaşan bir tarif üzerine ihtiyar olunması demektir” yolundaki tevehhümü, vesveseyi kaldırmıştır. Çünkü “ehad” lafzının delâlet eylediği hakikî vahdet, tam ve ekmel bir tarifile anlatılması istenilen o hüviyetin, cins ve fasıl gibi cüzleri olmadığına delâlet eder. Binaenaleyh Vâcibu'l-vücud'un, “hüve” ile işaret olunan hüviyet-i mutlakının zâtını ve mahiyetini bize anlatmak için ihtiyar olunan bu tarif, tarifi en mükemmelidir.

Filozof bu tenbihle şunu da hatırlatmak istiyor: “Ehad” lafzının delâlet eylediği hakikî vahdete “Allah” lafzı da delâlet etmektedir. Lâkin “Allah” lafzının delâlet eylediği bu mânâdan gaffillerin gaffet etmeleri ihtimali vardır. Bunun içindir ki “Allah” lafzının esasen delâlet eylediği hakikî vahdet; “ehad” lafzı ile de tavih, teşrih ve teyid olunmuştur.

TEFSİR

ومنها ان هوية المبدء الاول لها لوازم كثيرة . ولكن تلك اللوازم مترتبة . فإن اللوازم معلولات . والشئ الواحد الحق البسيط من كل وجه لا يصدر عنه اكثر من الواحد إلا على الترتيب النازل من عنده طولا و عرضا .

3. Mebde-i evvelin hüviyetinin birçok lâzımı vardır ve lâzımların hepsi (illet ve malûl olarak, yani sonraki evvelkinin malûlü olmak, evvelkinden dolayı var olmak sûretiyle) bir tertip dahilindedir. Çünkü lâzımlar malûllerdir. Halbuki her yönden basît, hak ve vâhiddin ancak vâhid sudur eder. Yani hakikî vâhid, ancak bir malûle illet olabilir. Meğer ki kendisinden tûlen (birinci ikinciye illet ve sebep olmak üzere vâcibu'l-vücud olan mebde-i evvelden akl-ı evvel, akl-ı evvelden akl-ı sani... böylece onuncu akla kadar ve onuncu akıldan da diğer yaratıklar) ve arzan (yani bu akıllardan muhtelif haysiyetlerle silsile-i havadis sudur etmekle) inen tertip üzere olsun!

ŞERH ve İZAH

İslam filozofu burada mühim ve gürültülü bir meseleye temas ediyor. Bilindiği vechile hukema denilen eski filozofların esas kaziyelerinden biri şudur:

“Hakikî ve her cihetten vâhiddin ancak vâhid sudur eder.”

Bu esasa göre hakikaten basît ve vâhid olan bir şey, ancak bir tek malûle illet olabilir. Vâcibu'l-vücud ve mebde-i evvel olan Cenab-ı Hak da her mânâsıyla vâhid

ve basit olduğundan ondan da doğrudan doğruya bir malûl sudur etmesi ve bunun da cisim, arz, nefis, heyulâ ve sûret olmaması lâzımdır. Şu halde görmekte olduğumuz bu hâdisat âlemi, bu varlık ne sûretle vücud bulmuştur?.. Bunu da şöyle izah ederler:

Mebde-i evvel'den ilk ve vasitasız olarak sâdır olan, feyezân eden *akl-ı mahfîdir* ki buna *akl-ı evvel* itlak ederler. Vâcibu'l-vücud'un ilk önce ibda eylediği budur. Akl-ı evvel; zâtı bakımından mücerred olduğu gibi failiyeti cismanî âletlere ihtiyacı olmayan bir cevherdir. Bunda üç itibar mülâhaza olunmuştur: *Varlık, vücûb, imkân*. Birinci aklın ibdaında hiçbir vasıta olmadığı için Vâcibu'l-vücud olan illetine nazaran vacib, fakat kendi zâtına nazaran mümkündür.

Akl-ı evvel'deki varlık ve kendisine illet olan bizatihi Vâcibu'l-vücud'u taakkulî itibariyle ondan ikinci akıl, vücub itibariyle felek-i evvel'in nefsi, imkân itibariyle birinci felekin cismi sâdır olmuş ve bu hal onuncu akla, kevn ve fesat âlemini tedbir eden akla (ki İbn Sina buna *akl-ı faal* der) kadar böylece devam etmiştir. Vâcibu'l-vücud (mebde-i evvel) den vasitasız sudur eden yalnız akl-ı evveldir. *On akıl* denilen bu akıllardan her birerleri kendilerinden sonrakine illettir. Binaenaleyh "Cenab-ı Hak'tan tûlen inen malûller silsilesi", illeti yalnız Cenab-ı Hak olan akl-ı evvelden itibaren bir tertip üzere devam eden ve bu tertipte kendisine müntehi olan malûller silsilesi demektir ki "*Ukûl-i aşere! On akıl*" dır.

"Arzan nazil" dediği de *havadis* silsilesidir. Havadis silsilesinin Cenab-ı Hak'ı müntehi olması o tertipte olmayıp hepsinin mümkün ve mebde-i evvele muhtaç olması noktasındandır. İşte İbn Sina'nın "Meğer ki tûlen ve arzan inen tertip üzere olsun" sözü ile işaret etmek istediği şey budur ve eski filozofların mezhepleri olmak üzere iştihar eden de budur.

Hukemanın bu sözlerinden "eşyanın bazısını icad edip yaratan Cenab-ı Allah, bazısını ihdas eden de başkası olduğunu söylemiş" oldukları anlaşılmış ve bunun üzerine birçok itirazlar ve hücumlar yapılmış ve bu filozoflar techil edilmişlerse de hakikatte maksatları bu değildir. Onların mezheplerini böyle anlamak yanlıştır ve bu da onların "bütün eşya Cenab-ı Hak'tan feyezân eder" tarzındaki naslarını nakledenlerin ibarelerine dikkat etmemekten veyahut onları nakledenlerin eksik nakletmiş veya yanlış anlamış olmalarından ileri gelmiştir. Halbuki onlara göre de hakikat ve nefsu'l-emirde Allah'tan başka müessir yoktur. Aradaki vasıtalar; bir takım şartlar ve sebepler demektir, ibda, icad ve yaratmak işi ise ancak Allah'a aittir. Hatta daha da incelenirse onların ileri sürdükleri şartlar ve vasıtalar da bir mümkünin var olmasını tamamlayan şeylerdir. Bunu İbn Sina *el-İşarâta*, *en-Necatta* ve *eş-Şifanın* ilahiyat kısmında şöyle tasrih eder:

Her şey hadistir ve bütün bunları ihdas eden de Vâhid-i Hakiki'dir... Kati olarak tahakkuk etmiştir ki her varlık ve varlığın kemali, Vâcibu'l-vücud'dandır. Varlık ondan feyezân etmiştir. Vâcibu'l-vücud her şeyin lizatîhi failidir. Yani her var olan, onun zâtına mübâyin bir feyezân ile kendisinden varlık ifâza eden bir mevcuttur. Ancak ilk malûlün

feyezanı vasıtasız diğerleri ise vasıta iledir ve fakat hakikatte hepsi bizatihi Vâcibu'l-vücut'a müstenittir...

Aristo, üstadı Eflâtun'dan şöyle nakleder:

Eşya-ı hissiyenin güzel olması, ancak ilk failden dolayıdır. Şu kadar ki o fiil, ancak akl-ı vakfın tavassutiyle olmuştur. Hayr-ı mahzdan ibaret olan Bari Teâlâ evvela akla sonra nefse sonra da eşya-ı tabiiye üzerine hayat ifaza etmiştir.

Bu yoldaki sözleriyle bu filozof, Bari Teâlâ'yı ne güzel ve ne doğru vasıflamıştır. Çünkü ona aklın, nefsin, tabiatın ve bütün eşya-ı sâirenin hâliki olduğunu söylemiştir. Şu kadar ki bu filozofun sözünü işitenler yalnız gördükleri lâfızlar üzerine çakılıp kalmamalıdır. Çünkü onların naslarında görülen tavassut; hiç kimsenin şüphe etmeyeceği kadar bedihi olan bir şeydir. Ve bütün şeriatlerde de mansustur. Bütün hayvanların tavassutla yaratılmış olduğu malum bir hakikattir. Bunlardan birinci ile ikinciden başkası hep baba ile ananın tavassutu iledir, ikinci insanın evvelkinin tavassutiyle ve ondan olması kitap ve sünnetle malumdur. Diğerleri de böyle! Bütün bu eşyanın bir takım sebepler ve vasıtaların araya girmesiyle olmalarından, Vâhid-i Hakiki'nin mahlukları olmayıp da aradaki mahlukları olmaları nasıl lâzım gelmezse diğerleri de böyledir.

Demek ki kelâmcılardan ve hatta filozoflardan bir kısmının, Aristo ve muakiblerinin "Vâhid-i Hakiki'den ancak vâhid sudur eder" sözünden anladıkları o mânâ yerinde değildir. Hatta bu fikrin de netice itibariyle Eşari mezhebinden bile pek farklı olmadığını Celal Devvanî, Tûsi, Şeyh Mûhammed Abduh uzun uzadıya izah etmişler ve Ebu'l-Berekât'ın bu meseleden dolayı yaptığı hücumu yerinde bulmamışlardır.³⁹

Hulâsa

Burada din ile felsefe, din adamlarıyla filozoflar arasında görünüşte mühim bir ayrılık varsa da hakikatte her ikisini barıştırmak çok kolaydır. Filozofların müdafaa ettikleri esasa göre meratib-i mevcudat şöyle hulâsa edilir:

1. Lizatihi Vâcibu'l-vücut
2. Cevahir-i mücerrede ve eflâk âlemi
3. Anâsır âlemi

Dinde bu meratib şu sûretle ifade olunur:

1. Allah,
2. Ulvî ve semavî âlem yahut melâike
3. Arz ve anasır âlemi

Şu halde bunları birleştirerek Allah ile arzî ve unsurî âlem arasındaki vasıtaları (ki filozoflara göre cevahir-i mücerrede ve eflâktir), bazan ukûl, bazan melâike, ba-

³⁹ Celal Devvanî; *Akaid-i Adudiye, Şerhi Celâl Haşiyesi*; Şeyh Muhammed Abduh, Tûsi ve Fahr-i Razi, *İşarât Şerhi*; Hadimi, *İhlas Tefsiri Şerhi*.

zan âlem-i emr ile ifade edebiliriz. Dünya tabakasından da bazan anasır âlemi, bazan arz ve halk âlemi ile ifade ederiz. Nasıl ki böylece kullanılmıştır.

İbn Sina, din ile felsefeyi birbiriyle kucaklaşturmaya çalışan şahsiyetlerin en büyüklerinden ve muvaffak olanlardandır. Bu büyük filozofun eserleri, hikmet ve tabiiyata dair yazdığı risaleleri dikkatle incelenirse görülür ki o, hem kabul ettiği felsefe esaslarına sadık kalmış hem de onları dine yaklaştırmıştır. İbn Sina'ya göre eski filozofların kabul ettikleri "ukûl-i aşere" dinin telkin eylediği melâike-i mukarribîndir. Akl-ı faal, Cebrail'dir ki bu vasıta ile nüfus-i beşeriye üzerine makulât ifaza olunur. Eflâkin nüfusundan maksat semavi meleklerdir. İbn Sina, şer'in mücmel bıraktığı bazı medlulleri de bu sûretle tefsir etmeye çalışmıştır. İşte İhlas sûresini ve lizatihi vâcibu'l-vücut'un hakikatini bu anlayışın ışığı altında tefsir etmiştir.

TEFSİR

ولان اللازم القريب أشد تعريفا من اللازم البعيد فيكون الإنسان متعجباً أعرف من كونه ضاحكاً . فلهذا من أراد تعريف ماهية من الماهيات بشئ من لوازمه فمهما كان اللازم أقرب كان التعريف أشد ، بل نذكر الكلام من نطأ آخر أشد تحقيقاً . وهو أن اللازم البعيد عن الشئ لا يكون معلولاً للشئ حقيقة ، بل يكون معلولاً لمعلوله . والشئ الذي له سبب لا يعرف بالحقيقة إلا من جهة العلم بأسبابه . فلهذا التحقيق لو ذكر في تعريف الماهية شئ من لوازمه البعيدة لم يكن ذلك التعريف تعريفاً حقيقياً ، بل التعريف الحقيقي هو أن يُذكر في التعريف الأزم القريب للشئ الذي يقتضيه الشئ لذاته لا لغيره .

والمبدء الأول لا يلزم لازم أقدم من وجوب الوجود . فإنه لما هو واجب الوجود وبواسطة وجوب وجوده يُلقى أنه مبدء لكل ماعده ، ومجموع هذين اللازمين هو الالهية . فلهذا أشار بقوله « هو » الى الهوية المحضة البسيطة حقاً التي لا يمكن أن يعبر عنها بشئ من اللوازم عقب ذلك بذكر أقرب الأشياء لزوماً له ، وهو الالهية الجامعة اللازم السلب والإيجاب .

Bir de (yukarıda izah olunduğu vechile) bir şeyin yakın lâzımı, tarif noktasından uzak lâzımdan (yani yakın lâzımla tarif etmek uzak lâzımla tariften) daha kuvvetlidir. İnsanın, mesela müteaccib olması, dâhik (gülmüçü) olmasından daha ziyade bellidir. Bunun içindir ki bir şeyin mahiyeti, lâzımlarından biri ile tarif edilmek istenildiğinde, lâzım o mahiyete ne kadar yakın ise tarif de o derece muhkem, vazih ve kuvvetli olur.

Bunu daha kuvvetli bir tahkik olmak üzere diğer bir suretle zikredebiliriz. Şöyle ki: Bir şeyin uzak lâzımı, hakikatte o şeyin malûlü olmayıp belki malûlünün malûlüdür. Bir sebepten dolayı mevcut olan şeyin hakikatiyle tarif olunabilmesi, ancak sebeplerini bilmekle olabilir. Şu tahkike istinaden diyebiliriz ki mahiyetin tarifinde uzak lâzımlardan bir şey zikrolunsaydı, o tarif hakiki bir tarif olmazdı. Çünkü bir şeyin hakiki tarifi, tarifte o şeyin (mahiyetin) başkası için değil, lizatihi iktiza eylediği yakın lâzımın zikrolunmasıyla husule gelen tariftir.

Mebde-i evvele gelince: Onun en kadim lâzımı, varlığın vücubudur. Onun varlığının vacib olmasından daha kadim, daha yakın bir lâzımı yoktur. Onun ilk lâzımı, vacib olmasıdır. Çünkü o (mebde-i evvel), evet ancak o, bizatihi vâcibu'l-

vücuttur. Vücudunun vacib olması vasıtasıyla ki kendisinden maada bütün mevcudata mebd'e olması ona lâzım geliyor.

İşte şu iki şeyin (lizatihi vâcibu'l-vücut ve bütün eşyanın mebd'e olmak lâzımlarının) mecmuu da âlihiyetten (ilâh olmaktan) ibarettir. Bunun içindir ki basit-i hakiki olup "hüve" den başka bir şeyle ifade edilmek imkânı olmayan ve halbuki lâzımından bir şeyle tarif edilmesi zaruri olan hüviyet-i mahzaya, "hüve" lâfzı ile işaret ettikten sonra onu kendisine lâzım olan en yakın şeyle (yakın lâzımı ile) takip etti. (Yani hüve'den sonra hemen en yakın lâzımını getirdi ki o da selb ve icab lâzımlarını, selb ve icabdan ibaret olan bütün kemal vasıflarını kendisinde toplamış olan âlihiyet (Allah) tir. Hüve'nin delâlet eylediği zât-i baht ve vücut-i mutlakın en yakın lâzımı Allah'tır. Buradaki hüve ancak "Allah" lâfza-i celâli ile tarif olunabilir.

ŞERH ve İZAH

İbn Sina'nın buraya kadar beyan ettiği nükte ve ince mânâlar şöyle hulâsa olunabilir:

1. Hüve kelimesi ile tevhid ve vahdetin mevzuu olan hüviyet lizatihidir,
2. Hüve kelimesi ile tevhid ve vahdetin mevzuu olan hüviyet vâcibu'l-vücut'dur,
3. Hüve kelimesi ile tevhid ve vahdetin mevzuu olan hüviyetin vücudu mahiyetinin aynıdır.
4. Hüve kelimesinden sonra bir de Allah lâfza-i celâlinin gelmesindeki yüksek mânâ.
5. Hüve ile işaret olunan hüviyetin her yönden basît ve tek olması ve bundan dolayı hadd-i tam ve hadd-i nakıs ile de tarif mümteni olduğu.

İbn Sina hüve ile lâfza-i celâlden bu ince mânâları istinbat ettikten sonra o hüviyeti şöyle izah eder:

TEFSİR

فسبحانه ما أعظم شأنه وما أقهر سلطانه، فهد الذي منتهى الحاجات ومن عنده نيل الطالبات ولا يبلغ أدنى ما استأثر به من الجلال والمعظمة والعظمة والبهجة أقصى نعمت الناعتين وأعظم وصف الواصفين. بل القدر الممكن ذكره للممتنع أزيد منه هو الذي ذكره في كتابه العزيز وأودعه في وحيه المقدس ورموزه المنزهة الظاهرة المجلية الدقيقة.

Onu tesbih ve takdis (birden ziyade ve başkasına muhtaç olmak gibi eksik sıfatlardan tenzih) ederim. Onun şanı ne yüksek, kuvvet ve kudreti ne kahirdir! O, böyle azim bir ilâhtır ki hacetler yalnız ona müntehi olur ve yalnız ona dayanır. İstenilen şeylere ancak ondan ve onun yardımıyla erişilir. Onu tavsif edenlerin en

büyük ve en belîğ vasıfları, onun (Kur'an'da) kendi nefsi için ihtiyar eylediği celâl, azamet ve güzellik mertebelerinin en aşağılarına bile yetişemez. Onlar, onu tavsift-en acizdir. Belki bu hususta mümkün olan miktar, daha ziyadesini söyleyebilmek mümteni olan şeyi söylemektir ki o da Kitab-ı Aziz'inde zikrelediği, mukaddes vahyince ve yüksek, celi ve tâhir remizlerinde tevdi buyurduğu şeydir, vasıflardır.

ŞERH ve İZAH

Burada şöyle bir sual varid olur: Her ne kadar mahiyet-i ilâhiyeyi izafetler ve selbler vasıta olmaksızın başkalarının bilmesi mümkün değilse de kendi mahiyetini Allah celle celâlûhu kendisi bilmektedir ve bu ulûhiyet mertebesinde akıl, âkil ve mâkul de birdir.

Şu halde neden dolayı Cenab-ı Hak'ça malûm olan o mahiyet zikr ve beyan olunmadı da lâzımların zikri ile (Hüve'den sonra yalnız Allah denmekle) iktifa olundu?

Cevaben deriz ki: Mebde-i evvelin asla mukavvimleri (cüzileri) yoktur. Çünkü o, mücerred bir vahdet, sırf besatettir; onda hiçbir suretle çokluk ve ikilik yoktur. Onun kendi zâtını taakkul etmesi, zâtının mukavvimatı olup da onu taakkul ettiğinden değildir. Belki onun zâtına ait taakkul ettiği şey, başka değil ancak her vechile çokluktan münezzehtir bulunan hüviyet ve vahdet-i sırfedir. O hüviyet ve vahdetin bir takım lâzımları vardır.

Bunun içindir ki evvela basit-i hakiki olan o hüviyeti zikrederek onu yakın lâzımlarıyla şerh ve vücudu, mahiyetinin aynı demekle onun vücud-i mahsusuna işaret etti.

Bu suretle şerh ve izah için Hikmet'te bir usul ve kaide vardır: Nasıl ki basitleri kemalde yakın lâzımlarıyla tarif, mukavvimatını ve cüzilerini zikirle tarif etmek gibidir. Çünkü tam (ve kemal mertebesini bulan) tarif, bilinmesi istenen hakikatin ta kendisini, özünü ifade eden ve meydana çıkaran şeydir. Eğer bilinmesi istenilen şey basit olur ve yakın lâzımlarıyla tarif olunursa nefiste bu husule gelir. Yani tarif edilen şey aşikâr bir surette anlaşılır. Binaenaleyh, bir şeyi yakın lâzımlarıyla tarif, zihni, gerçekten hakikate ulaştırır ve bu babda mürekkepleri mukavvimatı ile tarif gibi (kamil bir tarif) olur.

Âyette Allah'tan sonra gelen "ehad" nazm-ı kerimi, vahdette mübalâğadır, vahdetin en son haddini gösterir. Vahdette tam mübalâğanın, yani her cihetten vahdetin tahakkuk edebilmesi için başka değil, ancak vâhidiyetin (tek olmanın) kendisinden daha ekmeleli tasavvur mümkün olamayacak derecede ekmeleli ve kuvvetli olması lâzımdır. İşte bunu ifade eden ancak "ehad" kelimesidir. Vâhid de ehad gibi "bir" mânâsındır. Fakat vâhid, ehad kelimesinin ifade ettiği mânâyı ifade etmez. Çünkü vâhid, altındaki fertlere teşkik suretiyle ıtlak olunur. (Yani vâhid, külli-i müşekkek

olmakla asla kabil-i inkısam olmayan şeyle aklen inkısamı kabul edenlerle, bilkuvve ve bilfiil hissien inkısamı kabul edenlerin hepsine de vâhid itlak olunur.)

Şüphe yok ki hiçbir vechile asla inkısam ve parçalanmayı kabul etmeyen; bazı cihetten cüzilere ayrılmayı kabul edenden vâhidîyete daha lâyıktır. Akfî olan cüzilere ayrılmayı kabul eden hissi olarak kabul edenden daha ziyade vâhidîyet (tek olmak) sıfatıyla tavsif olunmağa lâıyk ve evlâdır. Hissî ve bilkuvve taksimi mümkün olan da bilfiil taksimi kabul edenden vâhidîyete daha yakın ve bu sıfatla tavsife daha müstahaktır.

Fiilî olarak hissî bir şekilde parçalara ayrılıp da kendisi için toplayıcı bir vahdet olan, bilfiil taksimi kabul ettiği halde kendisi için bir vahdet-i camia olmayan ve vahdeti yalnız (mebde) e intisab sebebiyle olandan vâhidîyete daha yakındır.

Madem ki vahdetin en kuvvetli ve en zayıf olmaya kabiliyeti ve vâhidin teşkil suretiyle altındakilere itlak olunması sabit oluyor, şu halde vahdette ekmele olan; vahdette kendisinden daha ekmele ve kuvvetli başka bir şey bulunmak imkânı olmayandır. Eğer böyle olmasa o, vahdetin en son haddinde olamazdı. Binaenaleyh o, hakikatte bir olmayıp belki başka bir şeye kıyasla bir olmak, diğer bir tabirle, ehadiyeti mutlak olmayıp izafî ve nisbî olmak lâzım gelirdi. Öyle ise Allah Teâlâ'nın ehad buyurması, onun her yönden (her hususta ve her şeye nisbetle) bir (ehad) olduğuna ve onda asla ne cinsler ve fasıllar gibi mukavvimatı teşkil eden manevî çokluktan (yani bir had teşkil edecek cüzilerden), ne cisimde madde ve suret gibi (aklen mütemayiz) fiilî (ve harici) cüzilerin (yani mahmul olmayan cüzilerin) çokluğu ne de kuvvet ve fiil ile (yani cisim gibi bilkuvve veya bilfiil diye ayrılan) hissî çokluk olmadığına delâlet etmektedir.

TEFSİR

ولعن قلت فهب أن دعوى هذه المسائل مندرجة تحت هذه اللفظة، فابن البرهان عليها في هذه السورة؟ فنقول: إن كل ما كانت هويته إما يحصل من اجتماع أجزاء كانت هويته موقوفة على حضور تلك الأجزاء فلا يكون هو لذاته بل لغیره. لكن مبده الأول هو لذاته كما دل عليه قوله تعالى "هو الله" فإذا نيس له شيء من الأجزاء. هذا ما بلغ فهمي في هذه الآية. والله محيط بأسرار كلامه.

Haydi kabul edelim ki bu meselenin dâvaları şu lafzın (ehad lafzının) içinde mündericidir.. (Ehad'den onlar da anlaşılır). Lâkin bu sûrede buna delâlet eden bir delil var mıdır?

C. Bunun delili şudur: Hüviyeti; ancak cüzlerin bir araya gelmesiyle hâsıl olan şeyin hüviyeti, evvela o cüzlerin bulunmasına mütevakkıf olduğundan böyle bir hüviyet (lizatihi hüve hüve) olmayıp başkasından (başka bir şeyin var olmasından dolayı) dr. Halbuki "Kul huvellahu ehad" âyetinin delâletinden anlaşıldığına göre mebde-i evvel, hüve hüve lizatihidir. Şu halde hüviyet-i ilâhiye (basî-i hakiki olup) onun cüzleri yoktur.

ŞERH ve İZAH

Evvelce de işaret olunduğu vechile büyük müfessirlerden Fahrüddin-i Râzi bu sûredeki “Hüve, Allah, Ehad” kelimeleri üzerinde durmuş ve yüksek bir anlayışla çok mühim bir mütâlâa serdetmiştir. Cihetleri aynı görülmekle beraber anlayışta İbn Sina ile birleşiyorlar demektir. Biri felsefi, diğeri tasavvufidir. Bu anlayışa göre bu üç kelimedenden her biri hakikat ölçüsünün, hakikat arayanların makamlarından bir makama işarettir. Bu makamlar şunlardır:

1. Mukarrebîn makamı. (Mukarrebîn Allah indinde yakınlığa, en yüksek mertebe ve makama erdirilmiş zatlardır. Bunlar Hakk’a kullukta, iman ve tâatte, hayır yarışlarında en öne geçenlerdir.) Bu makam, Allah’a gidenlerin makamlarının en yükseğidir. Bunlar seyirlerinde eşyanın, eşya olmaları bakımından hakikatlerine bakmış olduklarından Allah’tan başka bir varlık görememişlerdir. Çünkü lizatihi ve bizatihi vücudu vacib olan yalnız Allah Teâlâ’dır. Allah’tan başka ne varsa hepsi, hakikati ve zâtı bakımından mümkündür. Mümkün olan bir şey, kendi hakikatine ve zâtına nazaran yoktur. Bundan dolayıdır ki mukarrebîn, akıl gözleriyle Allah Teâlâ’dan başka bir mevcut görmemişler ve görmezler. Buradaki “hüve” işareti, mutlak olmakla beraber onunla işaret ve kasdolunan zât, muayyen olduğundan ve mutlak hüve, muayyen olan zât-ı ilâhiye sarf edileceğinden onların nazarında “hüve” denilince Hak Sübhane ve Teâlâya işaret olur. Onlar iki mevcut görmediklerinden dolayı “O” demek, kendileri için tam bir irfan husulüne yeter.

Bu mülâhazaya göre de “hüve” Allah Teâlâ’nın ismine değil zâtına râcidir, bundan murad isim değil zâttır. Yani “hüve” bir zamir değil Allah’ın esma-i hüsnâsından bir isimdir. İbn Sina da bunu söylemek istemiştir. Ona göre de buradaki “hüve”, Allah Teâlâ Hazretlerinin zât mertebesinden ancak “hüve/o” demekten başka bir vechile idrak ve ifade olunamayacağına işarettir. Yani hüve, kendisini sadece kendisi bilen, zâtını akılların idrak edebilmesi mümkün olmadığından dolayı zât mertebesinde ancak “hüve/o” demekle tarif edilebilecek olan Vâcibu’l-vücut, Allah Teâlâ’nın zâtı, hüviyeti demektir.

“Hüve”ye ister bazı müfessirlerin dedikleri gibi zamir-i şân denilsin isterse isim olarak kabul edilsin her iki takdire göre de Allah’ın zâtına işarettir. “Hüve” denilmekle mutlak bir varlık ifade edilmiş olduğu için mümkünlerin ve yaratılmışların zâtlarına nazaran kendilerinde bir varlık görmeyen ve hakiki varlık olarak ancak kendi zâtından başka bir illete muhtaç olmayıp kendisi bizatihi ve lizatihi vücudunu iktiza eden ve bir an için bile yokluğunu farz etmek imkânsız olan vâcibu’l-vücut bir zât tanıyanlar için “hüve/o” demek sûretiyle bir tarif yapılmış olur. Razî devam ediyor:

2. Ashab-ı yemîn makamı. Ashab-ı yemîn ki bunlara ashab-ı meymenet de denir. Sağ kol, saygı değer yüksek haysiyet sahipleri, hayra yarar ve hayra delâlet eder uğurlu ve çok kıymetli kimseler demektir. Bunlar, hakkı mevcut bilir ve öyle tanırlar. Ancak, varlık âlemi her halde vahdet değil çokluk arz etmektedir. Bu varlığın biri vücudu vacib olup

yok olması tasavvur olunamayan Hakk'ın zâtıdır. Diğeri de yok iken var, var iken yok olabilen halk çokluğu. Bundan dolayıdır ki bunlara göre sadece "hüve/o" demek Hakk'a işarette kâfi gelmez. Hakk'ı halktan; yaratana yaratılmışlardan ayırt ettirecek bir şey lâzımdır. Bunlar "hüve"den Hakk'ın zâtını anlamak için "hüve" lafzının yanına Allah isminin de getirilmesine muhtaçtırlar. Çünkü Allah, ne varsa hepsi kendisine muhtaç, kendisi bunlardan hiçbirine muhtaç olmayan; hepsinden müstağni olan, bütün kemal sıfatlarını zâtında toplamış, zât ve hüviyeti itibarıyla ulûhiyete müstahak bir mevcud demektir. İşte bunun içindir ki yalnız "hüve" denmeyip "hüve allah" denilmiştir.

3. Ashab-ı şimalin makamı. Ashab-ı şimal ki ashab-ı meş'eme de denir. Sol kol, uğursuz, alçak mertebede bulunan değersizler, yakınlarına şeameti dokunan uğursuz demektir. Bunlar, Vâcibu'l-vücut'un, Hak Sübhane ve Teâlâ Hazretlerinin, Allah'ın birden ziyade olmasını caiz görürler. İşte bunları red ve sözlerinin bâtil olduğunu anlatmak için de "ehad" kelimesi getirilerek "Kul huve allahu ehad" denilmiştir. Demek ki burada bütün meratibe riayet olunmuştur.

Bu üç makam ve bunların sahipleri Kur'ân-ı Kerim'in 56. sûresinde [Vâkıa sûresi] sabıkûn, ashab-ı yemin, ashab-ı şimal diye gösterildikten sonra bu makamların sahiplerinin yerleri ve mertebeleri de açık olarak bildirilmiştir. Biz yine izahımıza devam edelim.

Esmâ-i ilâhiye içinde "ehad", ezeli ve lâyezalde hep bir olan ve beraberinde diğeri olmayan ferd; tektir. Bu, öyle bir isimdir ki yanında zikrolunabilecek adedi nefyeder. "Mâ câeni ehad = Bana hiçbir ehad, hiçbir ferd gelmedi" denir.⁴⁰

"Vâhid" lafzı da bir demek ise de ehad ile vâhid arasında mühim farklar vardır. Vâhid, itibarı da olabilir. Halbuki ehad, zâtında ne kesir ne başka hiçbir adet kabul etmeyen, hiçbir vechile iki olması, cüzleri bulunması imkân ve ihtimali olmayan hakiki bir, hakiki tektir. Hep bir, daima bir, ondan maadası hiç olan tektir. Bundan dolayıdır ki ehadiyet ile Allah Teâlâ'dan başka bir şey tavsif olunmaz. Ehad, Allah'ın sıfatlarından bir sıfattır ki kendisine muhtastır, onda Allah'a hiçbir şey iştirak edemez.

Bunlardan başka da ehad ile vâhid arasında daha başka farklar da vardır. Mesela, ehad denildiği zaman vahidin ifade ettiği mânâyı da içine alır, yani ehad denilmekle vâhid de denilmiş olur. Lâkin vâhid, ehadin ifade ettiği mânâyı içine almaz; vâhid denilmekle ehad denilmiş olmaz. Demek ki ehad denilip de vâhid denilmemesinde mühim incelikler, yüksek hikmetler vardır. Bunu tercümede ifade etmek imkân dışındadır. Çünkü her ikisini de "bir, tek" diye tercüme ediyoruz. Binaenaleyh yalnız tercüme ile bu iki mânâyı birbirinden ayırt etmek imkânı yoktur.

Evet, müfessirlerden bir kısmı burada "ehad" kelimesini "vâhid" ile tefsir etmişlerdir. İbn Abbas'ın ve Ebu Ubeyde'nin de bunu "vahid" ile tefsir ettikleri rivayetleri vardır. Fakat bu "ehad ile vâhid arasında hiçbir fark yoktur" demek değildir. Ebu'l-Bekâ'nın *Külliyatında* İbn Sina'nın *Şifâsında*, Seyyid Şerif'in *Mevakuf* şerhinde,

⁴⁰ Firuzâbadî, *Basairu Zevi't-Temyiz*, İbni Esir, *en-Nihâye fi Garibi'l-Hadis*; Râgıb el-İsfehânî, *Mufredâtu Elfâzı'l-Kur'ân*.

Rağıb İsfehanî'nin *Müfredât*nda ve diğer yerlerdeki tafsilat dikkatle okunur ve bu kelimelerin vahdet mertebeleri üzerine delâletlerinin nasıl incelendiği üzerinde durulursa anlaşılır ki "ehad" kelimesini "vâhid" ile tefsir edenlerin de bundan maksadı, "üzerinde kesir veya zam ile adet tasavvur olunabilen vâhidlerin biri" demek olmayıp "en kâmil ve tam mânâsıyla hakiki vâhid; her yönden bir, eşi ve benzeri mümkün olmayan tek" demektir. Çünkü ehadiyetin eblâğ ve ekmele olduğu, yani vâhid denilebilenlerin hepsine ehad denilemeyeceği onlarca da bellidir. Bunun içindir ki büyük müfessirlerden bazıları *ehadi* şöyle tarif etmiştir:

"Zâtı; hariçte ve zihinde terkip ve taaddütten; bunları istilzam eden cismiyyet, temyiz gibi hakikatinde ve hakikatinin vâcibu'l-vücut olması, kudret-i zâtiye, hikmet-i tâmmе vesair hassalarında ortağı olmak şaibelerinden münezze ve yüksek olan vâhid."

Âlûsi, bunu naklettikten sonra şöyle der:

Bu ifade, İbn Sina'nın ihlas tefsirinden iktibas olunmuş ve nefy-i sıfat tevehhümünü kaldırmak için bir ihtar gibidir.

"Allah; ehaddir, vâhiddir, benzeri, müsavisi yoktur" demek bile bir tavsif olduğu cihetle İbn Sina'nın bundan maksadı âsâr ve ahkâm ifade eden sıfatları inkar etmek değil, sıfatların zâta çokluğu, birden fazla olmayı icab etmediğini ve Allah Teâlâ'nın zâtı "sıfatlarının terkip ve takvimiyle takavvüm ve teşekkül eden mahiyet" gibi mürekkeb olmayıp zât ve sıfatıyla her yönden ortağı ve benzeri olmayan tek olduğunu ve bundan dolayı onun ulûhiyet vasfına iştirak mümkün olmadığını beyan etmektedir.

İbn Sina, bunu *Şifasında*, *İşarâtında* ve *en-Necatta* uzun uzadıya izah eder. *İşarâtında* şöyle der:

Belki hatıra şöyle bir şey gelir Eğer mâkulât söylediğin gibi mütebayın, birbirine benzemeyen sûretler olup akıl ile ve birbirleriyle itihat edip birleşmezse (yani akıl ile aklın idrak ettikleri ayrı ayrı şeyler) Vâcibu'l-üçud'un (Allah'ın) her şeyi bilir olmasından onun gerçekten vâhid (tek) olmayıp kendisinde çokluk bulunmak lâzım gelmez mi? Buna şu yolda cevap veririz: Hayır, lâzım gelmez. Çünkü O, kendi zâtını bizatihi bildiği ve eseri de mümteni olmayıp zâtı, çokluğun illeti, kayyum olduğu için zâtını lizatihi bilmesine çoğu ve her şeyi bilmesi de lâzım gelir. Vahdete münafi olan kesret, zâtın mahiyetinde dâhil ve onu mukavvim olarak değil sonra lâzım olarak gelmiş ve O'nun âsârındadır. Lâzımların çokluğu vahdete hâlel vermez. İzafe ve gayr-i izafi lâzımların kesreti (cisim değildir, sûret değildir) gibi selblerin kesreti olur. İsimlerin çokluğu, yani Cenab-ı Hakk'ın esmâ-i hüsnâsı da bu sebeptendir. Bu da çok olabilir. Lâkin bunun vahdaniyete, Allah'ın her yönden tek ve eşsiz olmasına bir tesiri yoktur.

Şifada mâkulâtın Allah Teâlâ'ya nisbeti ve onun icabı ve birden ziyade olmayı icab etmeyeceğini, mutlak hüsnün, mutlak izzet ve sonsuz büyüklük ve şeref ancak onun olduğunu ve aklî lezzeti uzun uzadıya izah ederken şöyle diyor:

Vâcibu'l-vücudun, Mebde-i evvel'in birinci sıfatı vücud (mutlak var) da mânen bir izafet ile bu vücud, bazısında da bir sebep ile yine bu vücud olur ve hiçbirinin onun zâtında ne kesret ne de başkalık icab etmez. Ona "vâhid/tek" denildiğinde ondan inkısamın, parçalara ayrılmanın ve ortağı olmanın selbi ile (cüzlere ayrılmayan, şeriki ve ortağı olmayan demekle) yine o vücudun kendisi (bütün varlığa mebde olan has ve mutlak vücud) kasdolunur. Ona âlem denildiğinde de hakikatte o mücerredin maddeye ve madde ile ilgisi olana ihtilâtın caiz olmaması gibi bir izafet itibariyle yine o mücerredin kendisi kasdolunur.

Evvel, kadîr, hayy, mürid gibi daha bazı sıfatları ile de yine böyle bir izafet veya selb ile Vâcibu'l-vücud'un kendisi murad olduğunu söyledikten sonra der ki:

Hak Teâlâ'nın sıfatlarını bu vech üzere nakledersen anlarsın ki bunlarda onun zâtı için cüzleri, parçaları veya herhangi bir vech ile kesreti icab eden bir şey yoktur.

Artık bizce iyi anlaşılımıştır ki bütün varlık âleminin vâcibu'l-vücud bir mebde vardır. O; bir cinsde dahil değil; bir had veya burhan tahtında vukua gelmez. Kemiyetten, keyfiyetten, mâhiyetten, mekândan, zamandan ve hareketten münezze; benzeri, ortağı yok, her yönden vâhid (tek) dir. Ne bilfiil cüzlerde ne farz ve vehim ile cüzlerde ne de zâtı birbirine mütegayir bir takım aklî mânâlardan mürekkebe olarak onların birleşmesiyle bir cümle olmak sûretiyle akılda asla parçalanması yoktur. Ve o, kendisine has olan vücudunda hiç ortaklık edilememesi haysiyetinden vâhiddir. O, bu vahdetle ferddir. Ve o, tamam olmak için bekleyeceği bir şey kalmamış fâmmu'l-vücud olduğu için vâhiddir. Bunda vâhid ancak selbî bir vecih üzeredir. Cisimlerin birbirine bitişmesi veyahut toplanmaları veya diğer vecihle vâhid olması gibi bir zâta veya müteaddid zâtlara lâhik olur vücudu bir mânâdan ibaret bir vahdet ile vâhidliklerdir. Tabii ilimlerde geçen bahislerden gayr-i mücessem ve gayr-i mütenahi bir kuvvetin vücudu ve onun hareket-i evveliyeye mebde olduğu tavazzuh etmişti. Ondan sonra da vâcibu'l-vücudun vücudu, her yönden bizatihi vâcib olduğu tebeyyün etti...

Fahr-i Râzî tefsirinde söyle der:

Allah Teâlâ'nın sıfatları ya zafî (sıfatı sübûtiye) veyahud selbîdir. İzaftisi, Cenâb-ı Hak âlim, kâdir, mürid, hallâk dememiz gibi. Selbîsi de cisim değildir, cevher değildir, araz değildir dememiz gibi. Yaratıklar evvela sıfatların birinci nevine, saniyen ikinci nevine delâlet eder. Ve bizim Allah dememiz zafî sıfatların hepsine delâlet eyler. Yani Allah olmak, o sıfatlarla muttasıf olmayı iktiza eder. Binaenaleyh "Allahu ehad" dememiz, ukûl-i beşeriyeye lâyık olan irfanı ifadede tam olur. Allah lafzı zafî sıfatların topuna delâlet eder diyoruz. Çünkü Allah, kendisine ibadet olunmaya müstahak olan zâtdır. İbadete müstahak olmak ise ancak icad ve ibda hususunda istiklal ile olur. İcad etmekte istiklal ise tam kudret, nazîr irade, külliyat ve cüziyât bütün malûmata müteallik ilim sahibi olmak ile olur. Ve işte Allah, sıfat-ı zafiyeye ve sübutiyenin toplandığıdır. Sıfat-ı selbiye de ehadiyet'te toplanır. Çünkü o hakikatın nefsinde terkip ve taaddüd cihetlerinin hepsinden münezze, müfred olmasıdır. Zira mürekkebe olan her mâhiyet cüzlerinden her birine muhtaçtır ve cüzlerinden her biri onun gayridir. Onun için her mürekkebe olan gayrisine

muhtaçtır. Her gayre muhtaç olan da lizatihi mümkündür. Kâinatın hepsinin mebdeî olan Allah'ın mümkün olması ise mümtendir. Binaenaleyh o, nefsinde ferddir, ehaddir. Ehad olunca da mütehayyiz (bir yer tutan, bir yer işgal eden, cisimler gibi) olmaması vâcib olur. Çünkü her mütehayyizin sağı solundan başkadır. Böyle olan da parçalara ayrılır. O halde ehadin mütehayyiz olması da muhaldir. Mütehayyiz olmayınca cüzlerden, cihetlerden hiç bir şeyin içinde değildir. Bir şeye hulul etmemesi de vâcib olur. Çünkü hulul eden bir şey, hulul eylediği bir şey ile beraber ehad olmaz, Bir şeye mahal de olmaz. Çünkü böyle olan bir şey de ehad olmaz. Ne hâl ne mahal olmayınca hiç değişiklik de olmaz. Ehad olunca vâhid olması da vâcib olur. Çünkü iki vâcibu'l-vücut farz olursa vücud da iştirak etmiş, tayinde temayüz eylemiş olurlardı. İştirak edilen ise temayüz edilenin gayri olacağından vâciblerin her biri de mürekkebe olmuş olur. Binaenaleyh ehadiyet, vâhidiyeti de müstezîm olur. Tam manasıyla tek olan, tam manasıyla bir olur.

Fahr-i Râzî "ehad" nazm-ı celfli üzerinde bu izahatı verdikten sonra sıfatların çok olması, yani Vâcibu'l-vücut'un birden ziyade sıfatları olması, zâta çokluk etmeyeceğini de kısaca anlatmak için burada şöyle bir sual ve cevap yapar:

Eğer denilirse: Bir şeyin ehad olması nasıl aklolunur, nasıl düşünülür? Çünkü bir hakikat ehad olmakla tavsif olunca burada bir o hakikat, bir o vâhidiyet, bir de ikisinin mecmuu yok mu? Bu ise ehad değil, "sâlis-i selâse/üçün biri" olmaz mı? (Bu ise Nasâra'nın İsa hakkında söylediklerinin aynıdır.)

Cevap: Ehadiyet o hakikate aiddir. "Ehad" diye hükmolunan zât, o hakikatin ta kendisidir. Onunla ehadiyetten husule gelen mecmu değildir. Yani ne üç ne de iki zât yok; cüz-süz, şeriksiz her kemâl kendisinin olan bir tek zât vardır. Zâfî ve kemal sıfatları ile ehadiyet kendisinden ayrılmayan vücudu vâcib olmakla tapılacak ancak bir tek ilâh vardır ki o Allah'dır. Allah ism-i celâli hakikatte en güzel sıfatların sübûtî ve selbî hepsinin sahibi, hepsi kendisinde toplanmış olan Hak Teâlâ'nın ism-i zâtı, Ehad ismi de cüz ve şeriki nefyederek bütün sıfat-ı selbiyenin ifadesi olduğu için "Allahu Ehad" kelâmı, Allah Teâlâ'nın izafî, selbî bütün sıfatları ile zâtının birliğini ifade etmiş olur.

Aziz üstadım rahmetli Hamdi Yazır da Fahr-i Râzî'nin bu izahlarını aldıktan sonra burada şöyle bir mütelâa yürütür:

Şüphe yok ki bütün mesele, âlem de kendimiz de dahil olduğumuz halde yok iken var, var iken yok edilip durduğunu görmekte olduğumuz afaki, enfusî çoklukların mebde ve mercii olan Allah Teâlâ'nın birliğini tanıtmak olduğu için onun eseri, halkı (yaratığı) olan çokluklar beynindeki nisbeti ifade eden sıfatları mülâhaza etmek de zaruridir. Ulûhiyet mülâhazası, bir sıfat mülâhazasıdır. Kuvvetsiz madde; fiilsiz mânâ, ilimsiz tabiat gibi sıfatsız olarak sadece o, diye mülâhaza olunan zât medlûlünde vasıf demek olan bir kemâl, bir hüsn ü hayır mülâhaza edilmiş olmaz. Olmayınca da bir hamd u senaya lâyük olup olmadığı tanınmış olmaz. Halbuki ulûhiyet, mâbudluk her hamd ve medhe istihkakı ifade eden sübûtî ve selbî, namütenahi kemal sıfatlarının güzelliği, yükseklik nisbetlerinin hepsini toplayan en has en mümtaz bir sıfattır. Ve bu imtiyaz ve ihtisas, onun hakikat-ten zât-ı vahdetinin ifadesidir. Ve bununla muttasıf olan zâtın birden ziyade olmasına ve onun zâtında ve sıfatında şeriki ve ortağı bulunabilmesine münafidir. Allah ism-i şerifi, ism-i zâtî olmakla beraber bir zât-ı mahzûn ismi değil, Allah'lık sıfatıyla muttasıf olan

zât-ı ekmelin ismidir. Bundan dolayı bu ismin tarifinde “Allah, kemal sıfatlarının hepsini camî (kendisinde toplamış) vâcibu'l-vücudun zâtının ismidir” diye ifade olunur. Kemal sıfatlarının hepsini kendisinde toplamış olan vâcibu'l-vücud sıfatı ise her hamd ve senaya istihkakı ifade eden ve kemal-i âlâ olan tek ulûhiyet sıfatıdır ve Allah Teâlâ'nın zâtına mahsus ve zâtının muktezası bir sıfat-ı sübutiyedir. “Allah, ilâhtır” denilir. “İnnallâhe ilâhun vahidun/Allah ancak, tek ilâhtır”. Subutî olduğu için de vücudunun vâcib olması, ilim, kudret, tekvin, rübubiyet gibi sıfat-ı sübutiyenin hepsini camî ehas sıfatır. Bundan dolayıdır ki Razi, Allah isminin sıfat-ı sübutiyenin hepsini kendisinde toplayan bir ism-i zât olduğunu söylemiştir. Mamafih yalnız sıfat-ı sübutiyeyi değil, sıfat-ı selbiyeyi de ihtiva ederek sabit olan bir sıfat-ı sübutiyedir. Çünkü çirkinlik ve eksiklik sıfatları nefyedilmeden kemal sabit olmaz. Bu itibarla Allah ism-i celâli, sıfat-ı selbiyeye de delâlet eder. Fakat bu delâlet, ulûhiyet sıfat-ı sübutiyesinin zımında olmak hasebiyle sarîh değildir. Müşriklerin şirke düşmesi de bundandır. Onun için burada (İhlas süresinde), “Leyse kemislihi şeyun/Cenab-ı Hakk'ın hiçbir sûretle ve hiçbir yönden benzeri yoktur” gibi sıfat-ı selbiyenin topuna delâlet “ehad” ismi ile tasrih edilmiştir. Çünkü buraya kadar verilmiş olan izahlardan anlaşıldığı üzere ehadiyet, tecezziyi (parçalara ayrılmayı), taaddüdü (birden ziyade olmayı), şirki (ortağı bulunmayı) nefyeden (kaldıran) bir sıfat-ı selbiyedir ve böyle olduğu da “Lem yelid ve lem yüled ve lem yekun lehu kâfuven ehad/Doğurmadı, doğurulmadı ve ona hiçbir şey denk de olmadı” ile izah buyurulmuştur.

Razi bu önemli nüktelere tenbih ederek sıfatların ve isimlerin çokluğu Hıristiyanların zannettikleri gibi zâta çokluğu iktiza etmeyeceğini anlatmış, İbn Sina gibi o da sıfatların başka başka olmaları, zâtın hakikatinde ve zâtın muhtaç olacağı ayrı ayrı birer vücut teşkil edecek haricî veya aklî cüzler olmak sûretiyle değil, hepsi bir vücuda râci nisbetler ve izafetler kabilinden olmak sûretiyle nisbî olduğunu söyler.

Bu mesele akaid kitaplarında sıfat zâtın aynı mı, gayrı mı? diye meşhur olan bir bahsin mevzuudur. Hukema dediğimiz İslam filozoflarıyla, sufiye ve bir kısım kelâmcılara göre sıfat, zâtın hüve hüvesinin aynıdır. Eşariye göre sıfat, zâtın ne aynı ne de gayrıdır.

Bir kısım kelâmcılar da mefhumun temayüzünü gözeterek sıfatın, zâtın aynı olmayacağını, aym olmayınca da gayr demek lâzım geleceğini söylemişlerdir. Her üçünün delilleri akaid kitaplarında uzun uzadıya yazılmıştır. Bütün bu münakaşalardan maksat ise, namütenahi kemal sıfatlarını Hakk'ın zâtında isbat ve bütün bunları camî olduğunu söylemekle beraber zâta kesret ve çokluk olmadığını, hepsinin bir zâta raci olduğunu anlatmaktır. İslam'da hukema, sufiye, mütekellim'in, hepsi de zâta çokluk olmadığından efaîl çokluğu gibi, sıfatların çok olmasının da zâtın cüzlere ayrılması- nı veya birden ziyade olmasını ifade etmeyeceğinde ittifak etmişlerdir.

Hulâsa

Allah, zatî sıfatlarının hepsinin bir araya gelmesinden vücut bulmuş mürekkebe bir mahiyet değildir. Yani onun zâtı, sıfatlarının muktezası değil, sıfatları zâtının muktezasıdır. Sıfatın hakikî mânâsı da budur. Onun vücudu, bizatihi vacib olduğu gibi, sıfatları da başka olarak değil, ayn-ı zâtıyla vacibtir ve biz sıfat-ı ilahiyeyi düşünmek-

le edindiğimiz mefhumlardan nefsimizde Allah Teâlâ'nın hüviyetini teşkil eden bir mefhum edinmiş olmayız. Ancak ona olan nisbet ve ihtiyaçlarımızı duymuş ve onun tecellilerine delâletler elde etmiş, esmâ ve ahkâmına marifet hâsil eylemiş oluruz.

Fatiha sûresinde bütün hamd ü senanın Allah'a mahsus olduğu beyan olunurken Allah ism-i zâtı, ulûhiyet vasfı ile bütün kemal ve cemal sıfatlarının hepsini birden câmi olduğu anlatılmak üzere bütün yüksek nisbetlerin toplandığı "Rabbi'l-âlemîn, er-Rahmani'r-rahîm, Mâliki yevmiddin" sıfatlarıyla tavsif olunup ibadet ve istiane ona tahsis edilmiş, sonra da bu esmâ ve sıfat âleminin delâleti ve Kur'an'ın beyanatıyla tafsil olunup nihayet onun zât ve sıfatlarının ehadiyeti karşısında bütün çoklukların yok olduğu tanıtılmak üzere "Kul hüvallahu ehad" buyurulmuştur. Şu halde bizim duyduğumuz, bildiğimiz, düşündüğümüz çoklukların, adetlerin hiçbiri o değildir, onun ikincisi de değildir. Mertebe mertebe hepsi de onun halk ve emri ile olmuştur ve hepsi de onu haber veren, onun varlığına delâlet eden nişanelerdir. Onun için "hep odur" demek de bir bakımdan doğrudur. Çünkü hepsinin vücudu ve ilmi kıymeti, ona delâlet ve ona dönmekten ibarettir...

İbn Âkil diyor ki: "Allah'ın birçok sıfatları olmakla beraber ilâhiyetinde tektir." Yani ilâhiyet, kemal sıfatlarının hepsinin birleştiği ehass-ı sıfattır; mutlak vücudunun namütenahi her kemali, ilâhiyet vasfında toplanarak ancak Allah'ta birleşmiştir. Sıfatların her biri itibariyle vâhid olması icab etmezse de topu olan ilâhiyet sıfatında vâhidir. Ondan başka ilâh yoktur...

Evet, ilâhiyet, yani en büyük sevgi ve en büyük haşyet ve tazim ve her türlü hamd ü sena ile ibadete istihkak demek olan mâbudluk ancak Allah'a mahsustur. İnsan Allah'ın kullarında gördüğü herhangi bir kemale bağlanıp da ona kul olmamalı, ondan derhal Allah Teâlâ'nın namütenahi kemal ve cemaline istidlal ederek bütün varlığını ona bağlamalı, ona kulluk etmelidir. Ve bu mânâca "Allahu ehad" demek, "Allahu ilâhun vahidun" takdirinde olarak "Ve ilâhukûm ilâhun vâhid lâ ilâhe illâ hu/ Sizin ilâhınız, tek bir ilâhtır, ondan başka tapılacak yoktur"⁴¹ mealinde olur.

"La ilâhe illallah/Allah'tan başka ilâh yoktur" kelime-i tevhidiyle umumun mükellef olduğu ve herkes için anlaşılması kabil olan tevhid de budur. Yani ulûhiyette şeriki olmadığını söylemektir.

Selefiyeden Hafız İbn Receb, Allah Teâlâ'nın hem ilâhiyetinde, hem rububiyetinde vahid olup ondan başka ne mabud ne rab olmadığını söyler.

Hulâsa

Allah hem zâtı hem sıfatları hem efali bakımından vahdet-i kâmile ve hakikiye ile vâhidir. Evvela zât, zâtında tevhid edilmedikçe sade sıfatlarında tevhid, şirkten ibaret olur. İki üç şey bir sıfatta birleşebilir, şirket denilen de müteaddit zâtların bir şeyde veya birkaç şeyde birleşmesinden başka bir şey midir? Müşriklerin yaptığı da

⁴¹ Bakara 2/163.

müteaddit zevatı ilâhiyet vâfında vahdet-i cinsiye veya neviye ile birleştirmektedir. Nasara da tesliste “Baba ilâh, kendi ilâhlığı cevherinden oğlu ve Ruhü'l-kudüs'e birer cevher vermiş, her biri birer ilâh olarak üç uknum; yani Rab, İbn, Ruhü'l-kudüs üç zât hem cevherde hem ilâhiyet ve sıfatta birleşip bir ilâh olmuş” demekle evvela Allah'ı bir cevherden üç sahsa tecezzi ettirip sonra da üç şahsı cevherlerinin cinsiyle sıfatta birleştirerek bir şahıs yapmışlar ve bu sûretle üç zâtı hem cevherde hem sıfatta teşrik ederek soy adında birleştirir gibi birleştirmişler. Üç şahıs bir şahıstır, üç ilâh bir ilâhtır, çünkü cevherleri bir, sıfatları bir demişlerdir.

Bütün bunlara karşı her türlü şirk şaibelerini nefyile teşkikleri izale için Allah Teâlâ'nın ehadiyetini tanıtmak üzere “Kul huvallahu ehad” buyurulmuştur. Binaenaleyh, “Allah birdir” demek; gerek zâtı gerek esması hangi nokta mülâhaza edilirse edilsin hep birdir. Hiç şeriki ve benzeri olmayan bir tek hakikattir. Onun için ilâhlık ona mahsustur. O, ilâhiyette de hakikî ve zatî birlikle birdir demek olur. Onun vahdeti, adette vahdet dediğimiz kesrette vahdet değildir. Kesret, onun halk sıfatına râci olan mahlûkatında, mülkündedir ki onun bir emriyle var bir emriyle yok olan neseb ve izafatından ibarettir.

Adet tarikiyle vâhid, içinde parçası veya dışında misli mümkün olan vâhid demektir. Bu ise ekmel mânâsıyla vahdet-i hakikiye değildir. Allah Teâlâ'nın “Kul huvallahu ehad” nazm-ı celîlinde tarif edilen birliği ise ne içinde ne dışında kesir (parça) ve misil mümkün olmayan ve her mânâsıyla şirk ve taaddüdü nefyeden birliktir. Ona evvel demek ikincisi var demek değil, kendisinden evvel bir şey yok demektir. Ona âhir demek de ondan evvel var demek değil, onun lâhukı yok demektir. Onun için ona evvel ve âhir isimleri söylenirken birlikte söylenmelidir. Ona adette anladığımız mânâ ile mebbe demek de doğru değildir. O, kendisine mümasil bir ikincinin başlangıcı değildir. Hatta esma-i hüsnada mebbe ismi varid olmamıştır. Mübdi ve mubid isimleri varid olmuştur. Sayılmağa kalkışılacak olursa ona bir denilir kalınır. O, her noktadan bir, hep bir hep tektir.

İmam-ı Azam Fıkh-ı Ekberinde “Allah Teâlâ adet cihetinden değil şeriki ve benzeri olmamak bakımından birdir” demekle bu mânâyı anlatmak istemiştir. Yine bundan dolayıdır ki Zemahşerî tefsirinde “Allahu ehad” nazm-ı celîlini “lâ saniye leh/ ikincisi yok” denilmiştir.

TEFSİR

قوله جل جلاله «الله الصمد»

الصمد، له في اللغة تفسيران: أحدهما الذي لا جوف له والثاني السيد. فعلى التفسير الأول معناه سلمي، وهو إشارة إلى نفي الماهية. فإن كل ما له ماهيته كان له جوف وباطن هو تلك الماهية. وما لا باطن له وهو موجود فلا جهة ولا اعتبار في ذاته إلا الوجود. والذي لا اعتبار له إلا الوجود، فهو غير قابل للعدم. فإذا الصمد الحق الواجب الوجود مطلقاً من جميع

الوجه .

وعلى التفسير الثانى معناه اضافى، وهو كونه سيدا لكل . ويحتمل أن يكون كلاهما مرادا من الآية، وكان معناه أن لا اله هو الذى يكون كذلك، أى الالهية عبارة عن مجموع هذا السلب والإيجاب .

“Allahu’s-samed/Allah; o hep bir, her dileğin mercii, her şey kendisinin ve kendisiyle kaim, o’na muhtaç, o ise hiçbir şeye muhtaç olmayan eksiksiz, mutlak ganidir”.

Samed, lügatte iki sûretle tefsir edilmiştir: 1. Hiç cevfi, derinliği olmayıp içi dolu olan; 2. Seyyid, ulu ve her mühim işte kendisine başvurulan.

Birinci tefsire göre *samed*’in mânâsı, selbî olup mahiyetinin nefyine, mahiyeti olmadığına işaretler. Çünkü, (zâtından başka) mahiyeti olan her şeyin cevfi ve içi olup o da mahiyetin kendisidir. Mevcud olduğu halde cevfi ve içi olmayan şeyin ise zâtında vücuddan başka bir itibar ve ciheti yoktur. Vücuddan başka bir ciheti olmayan şeyin yok olması kabil değildir. Zira, *min haysu hüve hüve* mevcut olan (yani varlığında kendi zatından başka bir illet ve sebep olmayan ve yokluğu düşünülemeyen) şey, yokluğu kabul etmez. Öyle ise hak olan *samed*, her yönden mutlak olarak *Vâcibu’l-vücut*’dur.

İkinci tefsire göre *samed*’in mânâsı, izafidir ki o da eşyanın küllisi (yaratılmışların hepsi) için *Zât-ı uluhiyet*’in seyyid, yani mebde-i küll olmasıdır. Âyet-i kerimeden her iki mânâ murad edilmiş olmak ihtimali vardır.⁴² Bu takdirde âyet-i kerimenin mânâsı şu demek olur:

“İşte hak ilâh, böyle olandır. Yani ilâhiyet, selb ve icabdan ibaret olan şu iki emrin topundan ibarettir. Bu iki şey kendisinde bulunmayan, hak ilâh değildir.”

ŞERH ve İZAH

İhlas sûresinin iki kelimedenden ibaret olan bu âyetini tercüme etmek imkân haricinde olduğunu söylersek hiç de mübalâğa etmiş olmayız. *Samed* kelimesinin lügat bakımından iki esaslı mânâsı vardır:

1. Hiç cevfi, boşluğu olmayan eksiksiz, gediksiz, deliksiz, nüfuz edilmez bir şey demektir. Buna dilimizde “som” tâbir olunur. Nitekim lehçede: som, yekpare, suld, kavi, bütün, içi dolu, kaplama olmayan diye tarif edilmiş ve som gümüş, som pelesenk, som abanoz tabirleriyle istişhad eylemiştir. “Som sırma” sözü de meşhurdur.

Bunda halislik mânâsı vardır. Fahr-i Razi’nin beyanına göre, lisancılardan bazıları “toz kabul etmez, bir şey girmez, bir şey çıkmaz emles yani yalabık tasa da *samed* denilmiştir” ki bu, bizim som taş tabirimiz gibidir. Bu mânâ, ihtiyaçsızlıktan gına-i

⁴² Yani umum-i müşterek suretiyle demektir. Hanefilere göre umum-i müşterek muteberdir. İbn Sina’da sadece filozof olmayıp aynı zamanda Hanefi fakihlerindedir.

tamdan, kemal-i alâdan kinaye olur.

2. İkinci mânâsı, masmûd-u ileyh, yani kasd doğrudan doğruya kendisine müteveccih olan maksud demektir. Bu mânâ ile bir kavmin seyyidine, işlerinde ve ihtiyaçlarında maksud ve mercii olan ve kendisinden üstün bulunmayan en şereffi ulusuna, en büyük efendisine o kavmin samed-i denir. Mutlaka kadri yüksek, itibarı üstün mânâsına da gelir.

Müfessirlerden birçoğu ikinci mânâyı mülâhaza ederek samedin sübutü olduğunu söylemişler, bazıları da birinci mânâyı nazarı dikkate alarak selbi olmasını nakleliyorlar. Hem sıfât-ı sübutiye, hem de sıfât-ı selbiye mânâlarını mutazammın olarak tefsir edenler de olmuştur.

Fahrüddin-i Razi de yukarıda söylediğimiz lügat mânâsına göre samed'in on sekiz mânâyı. kadar tefsir edildiğini ve on sekizincisinin de "eksilip artmaktan, tağayyurat ve tebeddülata uğramaktan; zamanların ve mekânların ânât ve cihâtın ihata-sından münezze" diye ifade edildiğini anlatıktan sonra der ki:

es-Samed lafzının bütün bu mânâların hepsine haml olunması da muhtemeldir. Çünkü Samed bir vücud-i zatîye delâlet etmesi hasebiyle selbi olan şeylerin hepsine, bütün eşyamn mübdii olduğuna delâlet etmesi hasebiyle de sıfat-ı ilâhiyenin hepsine delâlet eyler.

"Allahu's-samed" demek, vücudda Allah'tan başka bir samed olmamasını iktiza eyler. "es-Samed". ihtiyaçlarda ancak kendisine iltica edilen ve zatında tağayyür kabul etmeyen diye tarif olununca da varlık âleminde Allah'tan başka böyle bir mevcut bulunmamak lâzım gelir. Binaenaleyh "Allahu's-Samed" nazm-ı celifi, Allah'tan başka ilâh olmadığına delâlet eyler. O halde "Allahu ehad" nazm-ı celifi, Allah'ın zâtında hiçbir vechile, hiçbir yönden ne terkip, ne telif bulunmamak mânâsına, bir olduğuna işaretir. "Allahu's-Samed" âyeti de birbirine benzeyen ortakları ve benzemeyenleri olmamak mânâsına bir olduğuna işaret olur.

Şeyh Muhammed Abduh merhum da bu âyetin tefsirinde şöyle der:

"Allahu's-Samed" cümlesi kelimat-ı camiadandır ve bir hasr ifade eder. Binaenaleyh mânâ şu demektir: Allah varlık âlemindeki bütün hacetler, dilekler ancak kendisine teveccüh eden, hacet ve dileklerde ondan başkasına yönelmek caiz olmayandır. Bütün müsebbibat ona dayanır, varlık âleminde ne varsa hepsi onun icad ve ibdadındandır. İnsan gibi irade ve ihtiyar sahibi olan bir mevcut, bir şey için sebebine baş vurmak istediğinde de esbab ve müsebbibat her şey ona dayandığını düşünerek Allah'ın emrettiği vechile onları incelemesi ve bu sûretle Vâcibu'l-vücud'un bağışlamış olduğunu vücudun esbabtan müsebbibata nasıl geçtiğini düşünmesi ve sonra da bütün hepsini mebbe-i evvele kadar çıkarması lâzımdır. Böyle hem esbab ile müsebbibat arasındaki irtibat hem de esbabın da müsebbibatın da mebbe olduğu ve bununla beraber insandaki irade ve amel kuvvetinin ehemmiyeti anlaşılabilir olur...

Âyet-i kerimedeki hasr bize şunu da iş'ar eder ki: Allah ile kulları arasında bir vasıtaya ihtiyaç yoktur. Allah ile kulları arasında şunun bunun vasita olması itikadı, Arap müşriklerinin putları hakkında besledikleri itikattan başka bir şey değildir. Bir takım cahil

müteşeyyihlerin “Biz her gün doğrudan doğruya Peygamberden ahkâm alırlar. Kur’an’ın mânâsını ondan öğreniriz, bizim bildiklerimizi başkaları bilmez” demeleri tamamıyla yalandır ve halkı iğfal ve onları istismar etmektir. Kur’an bunları yalanlamaktadır ve İslam’ın bütün ahkâmı açıktır. İslam’da yalnız şeyhlerin veya dedelerin bileceği bir hüküm yoktur.

Hulâsa

Bahis hayli uzadı için şöyle bir hulâsa yapmayı muvafık buluyorum: Diğer bazı âyetlerin delâletlerinden de anlaşılıyor ki müşrikler kendilerince Allah’ı ve ulûhiyeti tanıyorlardı. Fakat onun ulûhiyette bir olduğunu tanımıyorlar, buna inanmıyorlardı. Allah isminin ve ulûhiyet sıfatının birliği iktiza ettiğini bilmiyorlardı. Onun için muhtelif hacetlerini, dileklerini, muradlarını, maksutlarını birden fazla ilâhlarda, putlarda ve sanemlerde arıyorlar ve muhtelif mertebelerde ilâhlar olacağını düşünüyorlardı. Onlar bilmiyorlar, anlamıyorlardı ki ulûhiyet, samediyet ifade ettiği ve mabud demek en baş metbu demek olduğu gibi en baş olmak da bir olmayı iktiza eder. Bu itibarla bütün maksadlar, bütün samediyet bir tek maksudda, bütün kâinatın yaratıcı olan bir tek hak ilâhta toplanır ve ona göre maksatların hepsini bir noktada, bir kelimedede birleştirmek lâzım gelir.

İşte bundan dolayıdır ki, müşrikler bir taraftan Allah’a inandıklarını söylerken, “Yeri, göğü kim yarattı” sualine karşı “Allah” diye cevap verirken, diğer taraftan da bir hedefte, bir mercide toplanması ihtimali olmayan muhtelif gönüllerle türlü mabudlar, türlü türlü samedler arkasında yürüyorlar ve böylece şikak içinde yüzüyorlardı. Yine bundan dolayıdır ki “Lâ ilâhe illallah/Allah birdir, Allah’tan başka ilâh ve tanrı yoktur” denildikçe “Birçok ilâhları bir tek ilâh mı yaptı, birçok ilâhları bir tek ilâh mı indirdi? Bu ne kadar şaşılacak şey?”⁴³ diye gerçekten şaşırıp kalırlardı.

İşte uluhiyetin her vechile hakiki bir vahdet icab ettiğini bilmediklerinden dolayı bu hakikat kendilerine haber verilirken evvela onun mutlak zâtına işaret veya ehemmiyetine itina olunmak üzere “Hüvallahu ehad” buyurularak bilmedikleri o büyük hakikatin (Allah’ın) bir tek olduğu haber verilmiştir. Buna karşı gönüllerine gelen “Bizim bildiğimiz ve duyduğumuz bunca muhtelif, herbiri başka başka olan ihtiyaçlara, türlü türlü hacetlere ve dileklere bir tek Allah nasıl yetişir?” gibi bir tereddüdü kaldırmak için de her haceti bitirecek, her maksada erdirecek eksiksiz gediksiz som gani, som maksud ve yegâne merci ancak bir tek Allah olduğunu anlatmak üzere hasr ifade eden bir lâm-ı tarif ile “Allahu’s-Samed” buyurulmuştur.

Şimdi tefsiri mânâ şu demek olur:

O sizin bildiğiniz, tanıdığınız, düşündüğünüz, düşünebileceğiniz birbirine benzemeyen maksudların ve samed adı altında daha yükseği yoktur. Sandığınız muhtelif gaye ve maksatların hepsi; küçük büyük, canlı cansız her şeyin yaratıcısı, bütün

⁴³ Sâd 38/5.

kâinatın mercii olan Allah Teâlâ'nın samediyetinde toplanır. Tam mânâsıyla samediyet, yücelik ve ihtiyaçsızlık, gerçekten gani ve her yönden tek olan Allah'a mahsus-tur.

O, hiç eksiksiz her mevcudun istediği, aradığı maksudu yegâne sameddir. Şeriki ve ortağı olan hakikatte samed olmaz. Samed olmayan da ilâh olmaz.

TEFSİR

قوله جل جلاله «لم يلد ولم يولد»

لما بَيَّن سبحانه أن الكل مستند اليه ومحتاج اليه وأنه هو المعطى الوجود لجميع الموجودات وهو الفياض للوجود على كل الماهيات بَيَّن سبحانه أنه يمتنع أن يتولد عنه مثله. فإنه مما سبق إلى بعض الأوهام أنه لما كان هويته يقتضى الإلهية التى معناها الإفاضة على الكل وإيجاد الكل، فلعله يفيض عن وجوده وجودٌ مثله كانت ماهيته مشتركة بينه وبين غيره. فإنه لا يتشخص إلا بواسطة المادة وعلاقتها، وكل ما كان مادياً أو كان له علاقة بالمادة كان متولداً عن غيره. فيصير تقدير الكلام هكذا «لم يلد لأنه لم يتولد»

فلئن قيل: لا وأى إشارة في هذه السورة يدل أنه سبحانه غيره متولد؟ قيل: لأنه لما لم يكن له ماهيته واعتبار سوى أنه هو، وهو الذى ابتداء في أول السورة بذكره وكانت هويته لذاته وجب أن لا يكون متولداً والا كانت هويته مستعارة من غيره فلا يكون هو لذاته.

وعند هذا تنبيه على سر عظيم. وهو أن التهديد الوارد في القرآن على القائلين بالولد والزوجة يعود إلى هذا السر: وهو أن الولد هو أن ينفصل عن الشئ مثله، فإن ما لا يكون مثلاً له لا يقال له ولد ووالد. والولد إما ينفصل أن لو تكثرت ماهيته النوعية. وذلك بسبب المادة كما بينا. وكل ما كان مادياً لا يكون ماهيته هويته. لكن واجب الوجود ماهيته هويته. فإذن لا يتولد عنه غيره. وهو غير متولد عن غيره.

“Lem yelid ve lem yüled/Allah doğurmadı ve doğurulmadı; Zât-ı Hak, doğurmaktan ve doğurulmaktan münezzehtir.”

Hak Sübhane ve Teâlâ Hazretleri kendisini tarif buyururken “es-Samed” demekle her şeyin kendisine müstenid ve muhtaç olduğunu, bütün mevcudata vücud veren, bütün mahiyat üzerine cûd-i ilâhisiyle bol bol varlık veren kendisi olduğunu beyan ettikten sonra “Lem yelid ve lem yüled” demekle de kendisinden mislinin suduru mümteni olduğunu beyan buyurmuştur.

Evet, kendi hüviyeti; yani hüviyet-i ilâhiye bütün mahiyat üzerine vücud ifaza eden, yok iken onları var eden ve hepsini icad mânâsına olan ulûhiyeti iktiza edince kendi vücudundan kendisinin bir misline de vücud ifaza etmesi ve bu sûrette kendisi için bir oğul olması da tevehhüm edildiği için Hak Sübhane ve Teâlâ Hazretleri “Lem yelid ve lem yüled” kavli-i şerifiyle, kendisinden misli tevellüd etmeyeceğini beyan buyurmuştur. Çünkü kendisinden misli doğan her şeyin mahiyeti onunla başkası arasında müşterektir. Binaenaleyh madde ile maddenin alâkası vasita olmadıkça o şey teşahhus edemez. Maddî olan yahut madde ile alâkası bulunan her şeyin maddeden doğmuş olması lâzımdır. Binaenaleyh âyetin mânâsı şu demek olur: Doğurmadı,

çünkü doğurulmadı; kendisinden misli sudur etmedi, çünkü kendisi başkasından sudur etmiş olmayıp vücudu lizatihidir, bizatihi vâcibu'l-vücut'dur.

Şöyle bir itiraz yapılabilir: Burada doğurmamasına, doğurulmamış olması illet olarak getiriliyor. Pek iyi ama, doğurulmamış olduğu ne ile sabittir? Bu sûrede ona delâlet eden bir işaret var mıdır?

Bu suale de şu sûretle cevap veririz: Mademki sûrenin evvelinde zikrolunan "hüve hüve" den başka kendisi için bir mahiyet ve itibar yoktur ve hüviyeti de zâtından dolayıcıdır, yani zâtı, ayn-ı vücududur, şu halde onun başkasından doğmamış olması da vacibtir. Böyle olmasaydı hüviyeti gayrdan müstefad olurdu. Binaenaleyh "lizâtihi hüve hüve" olmazdı. Halbuki bunun vücudu gayrdan müstefad olmamak vacib olduğu için sûrenin başında hüve buyurularak bu mahiyetin "lizâtihi hüve hüve" olduğu ifade olunmuştur.

Bunda büyük bir sır üzerine tenbih vardır. Şöyle ki: Tevellüd (doğmak), bir şeyden misli, benzeri infisal etmek, ayrılmaktır. Zira, kendisi için misli olmayan şeye çocuğu var denemez, Cenab-ı Hak'tan misli infisal etmedi, çünkü infisal ve ayrılmak, infiali (teessürü) iktifa eder. Halbuki bir şey ancak mahiyet-i neviyenin tekessürü ise -yukarıda beyan olunduğu vechile- madde sebebiyledir, maddiyeti icab eder. Halbuki maddî olan şeylerin hiçbirisinin mahiyeti hüviyetinden ibaret, lizâtihi hüve hüve değildir. Vâcibu'l vücud'un mahiyeti ise ayn-ı hüviyetidir. Böyle olunca, ondan ne gayrısı doğar ne de o başkasından doğar. Kur'an'da veled zevce ile varid olan tahdit bu şerhe râcidir.

ŞERH ve İZAH

Cenab-ı Hak bu sûre-i celflenin birinci ve ikinci âyetlerinde bütün celâl ve cemal sıfatlarının toplandığı ulûhiyetini, herhangi bir yönden birden ziyade veya cüzlerin birleşmesiyle vücuda gelmiş olmak şaibesinden münezzehe olduğunu icap eden ehadiyetini; bütün yaratılmışların vücudunda, bekasında ve her hallerinde hep ona muhtaç olup kendisinin hiçbir şeye muhtaç olmadığını beyan buyurdu.

Şimdi bu âyetle de Allah'a karşı oğul, kız isnad edenlerin, "Melekler onun kızları, İsa onun oğlu, onu kendisinin Allah'lık cevherinden çıkardı, kendisi gibi bir ilâh yaptı. Bu bakımdan o, babadır, anadır, oğuldur ve hepsi ilâhlık itibariyle birdir, bir cevherdendir" diyerek Allah'a ortak ve eş isbat edenlerin iddialarını açıkça red ve ibtal ediyor. Doğurmamak ve doğurulmamak esasen ehadiyet ve samediyetin muktezasıdır. Her yönden tek ve her vechile samed olmak bu hükümleri iktiza eder. Su halde üçüncü âyet, birinci ve ikinci âyetlerin bir tefsir ve izahı demektir. İbn Sina da bu cihete işaret etmiştir.

Evet, Allah ne baba ne de ana değildir. Çünkü doğurmak kendisinde kendi cin-

sinden bir cüzün teşekkülüyle yine kendisinden ayrılması demektir. Bu ise onun zâtında bir taraftan cüzlerin birleşmesini, sonradan olmayı, zâtından gayrısına ihtiyacı; diğer taraftan da parçalara ayrılmayı ve çözülmeyi ve bu sûretle de halden hale geçip yok olmayı iktiza eyler. Öyle ya, doğuran parçalanır, günün birinde yok olur, doğurduğu da kendisiyle hemcins olur. Doğurmak ve doğurulmak fanilikle ve ihtiyaçla alâkalıdır. Bundan dolayıdır ki bunlar, Vâcibu'l-Vücut hakkında muhaldir. Bütün mümkinat onun yaratmasıyla vücuda gelmiş, ol demesiyle olmuştur.

.....[son âyetin şerhi eksik]

III. EK⁴⁴

AKSEKİ'NİN ŞERHSİZ TERCÜME METNİ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

“قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد و لم يولد ولم يكن له كفواً أحد”

“Kul huvellahu ehad, Allahus-samed, Lem yelid ve lem yûled, Ve lem yekûn lehû küfüven ehad”

“De ki: O, Allah, birdir. Allah, o eksiksiz, sameddir. O, doğurmadı ve doğurulmadı. O'na bir denk de olmadı.”

Bu âyetteki Hüve mutlaktır. Mutlak hüve, mahiyet ve hüviyeti (nefsü'l-emirde vücudu, taayyün ve teşahhusu) başka bir şeye tevakkuf etmeyen, dayanmayan bir şeydir.

Çünkü hüviyeti başkasının varlığına bağlı olan her şey, ondan faydalanmıştır, ondan hâsıl olmuştur. Binaenaleyh, (varlığına sebep olan) diğer şey itibar ve farz edilmedikçe (onunla birlikte düşünülmedikçe) o, hüve hüve (yani li-zâtihi ve kendiliğinden mevcut) olamaz. Halbuki hüviyeti zâtından olan (var olması başka bir şeyin vücuduyla ilgili olmayan) herhangi bir şey, kendisiyle başka itibar olunsun, isterse olunmasın; o, odur. (Yani varlığı için zâtından başka bir şeye muhtaç değildir. Onunla beraber başkasını itibar ve mülahaza etmek ona fazla bir şey kazandırmaz. Onun varlığında başka bir varlığın tesiri yoktur.)

Lakin bütün mümkinlerin vücudu lizâtihi olmayıp hepsi başkasındandır. Varlığı

⁴⁴ Ahmet Hamdi Akseki, şerhde de görüldüğü üzere İbn Sina'nın tefsirini şerh ederken aynı zamanda metnin tercümesini de yapmıştır. Buradaki metin İbn Sina'nın tefsir metnine ait olan tercümesinin şerhden alınarak bir araya getirilmiş halidir.

başka varlıktan olan, başkasının varlığına muhtaç bulunan her şeyin vücudunun hususiyeti illetinden (var olmasına illet ve sebep olan başka bir şey vastasıyla husule gelmiş)dir. Bu hususiyet ise hüviyettten ibarettir. Öyle ise bütün mümkünlerin hüviyeti başkasındandır.

(Hüviyeti başkasından olan her şey lizâtihi hüve hüve olmaz; binaenaleyh hiçbir mümkün lizâtihi hüve hüve değildir). Şu halde hüviyeti mutlak ve zâtından olan; yani başka birinin vücut mülâhazasından mevkuf olmayarak lizâtihi hüve hüve olan; yalnız Vâcibu'l-vücut'dur.

Bir de mahiyeti vücuduna mugayir olan her şeyin vücudu kendisinden olmayıp başkasındandır. Böyle olunca onun mahiyetinin hüviyeti nefs-i mahiyetinden (yani lizâtihi) olmaz.

Binaenaleyh o lizâtihi hüve hüve olamaz. Yani onun varlığı zâtının muktezası değildir. Lâkin lizâtihi hüve hüvedir, varlık onun mahiyetinde dahildir. Öyle ise onun (yani mebd-i evvelin) vücudu, mahiyetinin aynıdır.

Binaenaleyh Vâcibu'l-vücut, (Lâ hüve illa hüve = Kendisinden başka bir (hüviyet) olmayan) hüviyettir. Onun zâtı ve mahiyeti ve hüviyeti has vücudundan ibarettir. Yani Vâcibu'l-vücutdan başka olan şeylerin hiçbirisi, zâtı itibariyle bir hüviyete, bir varlığa malik olmayıp onların hüviyetleri başkasındandır. Halbuki Vâcibu'l-vücut lizâtihi hüve hüve "hüviyeti, varlığı lizâtihi" olan şeydir. Belki de onun zâtı ancak hüve'den ibaret olup başka değildir.

Lizâtihi (hüve hüve olup zâtı vücudunun aynı) olan o hüviyet ve hususiyet (hüviyet-i mutlaka), ismi olmayan, isim verilemeyen (kendisine delâlet eden bir lâfız olmayan) öyle bir mânâdır ki onu lâzımlarından başka hiçbir şey ile şerh ve tarif mümkün değildir.

Vâcibu'l-vücutun lâzımlarından bir kısmı izafî bazıları da selbîdir; yani nef-yedicidir. İzafî olan lâzımlar, tarif noktasından selbî olanlardan daha muhkem daha kuvvetli ve sağlamdır. Bununla beraber (bu gibi yerlerde) tarifi en mükemmeli, izafetle selbin her iki nevini toplayan bir lâzım (ile yapılan) dır. Bu ise vücudu vacib olan o hüviyetin Allah olmasıdır. (Yani onu en mükemmel bir sûrette tarif edecek olan ancak (Allah lafzıdır). Çünkü ilâh (mabud); başkası (yani her varlık) ancak (bilvasıta veya bilâ-vasıta) kendisine nisbet olunan, kendisine istinad eden ve kendisi başka bir şeye nisbet olunmayan, başkasına muhtaç olmayan demektir. Mutlak ilâh ise bütün mevcudata nisbetle böyle olandır. Yani mevcudatın hepsi kendisine mensub (ve muhtaç) olup kendisi onlardan hiçbirisine mensub (ve muhtaç) olmayan zât (i-akdes) demektir.

İşte bu sûrette bütün mevcudatın ona intisabı izafî (çünkü hepsi ona muhtaçtır), onun başkasına müntesib olmaması da selbîdir.

Hüviyet-i ilâhiyeyi; azamet ve celâlınden ve basît-i hakiki olmasından dolayı hüve hüve'den başka bir şeyle ifade mümkün olmadığı ve o hüviyeti şerh ve tarif

etmek de ancak lâzımlarıyla olabileceği ve beyan edildiği vechile lâzımların bir kısmı izafi bir kısmı selbî olduğu ve her iki lâzımı cem etmek sûretiyle yapılan tarifin o hüviyeti şerh ve tarifte en mükemmel olacağı ve yukarıda da söylediğimiz gibi, "Allah" ismi-i şerifi bunun her ikisini cem etmiş bulunduğu için hüviyet-i mutlakaya işaret olan hüve'den sonra "Allah" ismi-i celli getirilerek hüve lafzının delâlet eylediği basît-i hakiki ve zât-ı mutlak, (zât-ı baht-ı ehadiyet) bununla izah ve şerh olundu.

Burada, (yani evvela hüve, sonra Allah buyurulmasında) söylediğimiz nüktelerden başka ince mânâlar da vardır:

1. O hüviyetin, ilâhiyetten (hak mâbud olmaktan) ibaret bulunan lâzımlarıyla tarif olunması, onun (cins ve fasıl gibi) hiçbir mukavvimi (tamamlayıcı cüzleri) olmadığını da iş'ar eder. Eğer böyle bir şey olsaydı, onları zikretmeyerek yalnız lâzımlarıyla tarif edilivermesi noksan bir tarif olurdu.

2. O hüviyeti, ilâhiyetin lâzımı ile (yani izafî ve selbî lâzımlarını zâtında cem etmiş olan Allah ile) şerh ve tarif ederek onu, vahdaniyette en son had demek olan "ehad" ile takip etmesi, "Allah"tan sonra "ehad" denilmesi, vahdetin en son haddinde bulunan ve tarif bakımından hiç mukavvimatı olmayan bir şey olduğu cihetle o hüviyeti; lâzımlarını söylemekten başka bir sûretle tarifin imkânsız olduğuna bir tenbihtir.

Mânâ şu demek olur: Tarif ve şerhi mümkün olmayan bir hüviyet. Bunun tarifinde mukavvimat (tamamlayıcı şeyler) zikrolunmayarak ilâhiyetten ibaret bulunan lâzımların zikredilivermesi künhünü anlamaktan ve ezeli nurlarını döktüğü mebadinin önünde durmaktan akılların aciz kalacağı kadar basît olmasından ve vahdetin son haddinde ve basîtlükte kemal derecesini bulmasındandır.

3. Mebde-i evvelin hüviyetinin birçok lâzımı vardır ve lâzımların hepsi (illet ve malûl olarak, yani sonraki evvelkinin malûlü olmak, evvelkinden dolayı var olmak sûretiyle) bir tertip dahilindedir. Çünkü lâzımlar malûllerdir. Halbuki her yönden basît, hak ve vâhiden ancak vâhid sudur eder. Yani hakikî vâhid, ancak bir malûle illet olabilir. Meğer ki kendisinden tülen (birinci ikinciye illet ve sebep olmak üzere Vâcibu'l-vücut olan mebde-i evvelden akl-i evvel, akl-ı evvelden akl-ı sani... böylece onuncu akla kadar ve onuncu akıldan da diğer yaratıklar) ve arzan (yani bu akıllardan muhtelif haysiyetlerle silsile-i havadis sudur etmekle) inen tertip üzere olsun!

Bir de (yukarıda izah olunduğu vechile) bir şeyin yakın lâzımı, tarif noktasından uzak lâzımdan (yani yakın lâzımla tarif etmek uzak lâzımla tariften) daha kuvvetlidir. İnsanın, mesela müteaccib olması, dâhik (gülücü) olmasından daha ziyade bellidir. Bunun içindir ki bir şeyin mahiyeti, lâzımlarından biri ile tarif edilmek istenildiğinde lâzım o mahiyete ne kadar yakın ise tarif de o derece muhkem, vazıh ve kuvvetli olur.

Bunu daha kuvvetli bir tahkik olmak üzere diğer bir suretle zikredebiliriz. Şöyle ki: Bir şeyin uzak lâzımı, hakikatte o şeyin malûlü olmayıp belki malûlünün malûlüdür. Bir sebepten dolayı mevcut olan şeyin hakikatiyle tarif olunabilmesi, an-

cak sebeplerini bilmekle olabilir. Şu tahkike istinaden diyebiliriz ki mahiyetin tarifinde uzak lâzımlardan bir şey zikrolunsaydı, o tarif hakiki bir tarif olmazdı. Çünkü bir şeyin hakiki tarifi, tarifte o şeyin (mahiyetin) başkası için değil, lizatihi iktiza eylediği yakın lâzımın zikrolunmasıyla husule gelen tarifdir.

Mebde-i evvel gelince: Onun en kadim lâzımı, varlığın vücubudur. Onun varlığının vacib olmasından daha kadim, daha yakın bir lâzımı yoktur. Onun ilk lâzımı, vacib olmasıdır. Çünkü o (mebde-i evvel), evet ancak o, bizatihi Vâcibu'l-vücut'dur. Vücudunun vacib olması vasıtasıyla ki kendisinden maada bütün mevcudata mebdede olması ona lâzım geliyor.

İşte şu iki şeyin (lizatihi vâcibu'l-vücut ve bütün eşyanın mebdei olmak lâzımlarının) mecmuu da âlihiyetten (ilâh olmaktan) ibarettir. Bunun içindir ki basit-i hakiki olup "hüve" den başka bir şeyle ifade edilmek imkânı olmayan ve halbuki lâzımından bir şeyle tarif edilmesi zaruri olan hüviyet-i mahzaya, "hüve" lâfzı ile işaret ettikten sonra onu kendisine lâzım olan en yakın şeyle (yakın lâzımı ile) takip etti. (Yani hüve'den sonra hemen en yakın lâzımını getirdi ki o da selb ve icab lâzımlarını, selb ve icabdan ibaret olan bütün kemal vasıflarını kendisinde toplamış olan âlihiyet (Allah) tir. Hüve'nin delâlet eylediği zât-i baht ve vücud-i mutlakın en yakın lâzımı Allah'tır. Buradaki hüve ancak "Allah" lâfza-i celâli ile tarif olunabilir.

Onu tesbih ve takdis (birden ziyade ve başkasına muhtaç olmak gibi eksik sıfatlardan tenzih) ederim. Onun şanı ne yüksek, kuvvet ve kudreti ne kahirdir! O, böyle azim bir ilâhtır ki hacetler yalnız ona müntehi olur ve yalnız ona dayanır. İstenilen şeylere ancak ondan ve onun yardımıyla erişilir. Onu tavsif edenlerin en büyük ve en belîğ vasıfları, onun (Kur'an'da) kendi nefsi için ihtiyar eylediği celâl, azamet ve güzellik mertebelerinin en aşağılarına bile yetişemez. Onlar, onu tavsiften acizdir. Belki bu hususta mümkün olan miktar, daha ziyadesini söyleyebilmek mümteni olan şeyi söylemektir ki o da Kitab-ı Aziz'inde zikrelediği, mukaddes vahyince ve yüksek, celi ve tâhir remizlerinde tevdi buyurduğu şeydir, vasıflardır.

Haydi kabul edelim ki bu meselenin dâvaları şu lafzın (ehad lafzının) içinde mündericidir. (Ehad'den onlar da anlaşılır). Lâkin bu sûrede buna delâlet eden bir delil var mıdır?

[Evap]. Bunun delili şudur: Hüviyeti; ancak cüzlerin bir araya gelmesiyle hâsıl olan şeyin hüviyeti, evvela o cüzlerin bulunmasına mütevakıf olduğundan böyle bir hüviyet (lizatihi hüve hüve) olmayıp başkasından (başka bir şeyin var olmasından dolayı) dır. Halbuki "Kul huvellahu ehad" âyetinin delâletinden anlaşıldığına göre mebde-i evvel, hüve hüve lizatihidir. Şu halde hüviyet-i ilâhiye (basit-i hakiki olup) onun cüzleri yoktur.

"Allahu's-samed = Allah; o hep bir, her dileğin mercii, her şey kendisinin ve kendisiyle kaim, ona muhtaç, o ise hiçbir şeye muhtaç olmayan eksiksiz, mutlak ganidir".

Samed, lügatte iki sûretle tefsir edilmiştir: 1. Hiç cevfi, derinliği olmayıp içi

dolu olan; 2. Seyyid, ulu ve her mühim işte kendisine başvuru.

Birinci tefsire göre samed'in mânâsı, selbî olup mahiyetinin nefyine, mahiyeti olmadığına işaret eder. Çünkü, (zâtından başka) mahiyeti olan her şeyin cevfi ve içi olup o da mahiyetin kendisidir. Mevcud olduğu halde cevfi ve içi olmayan şeyin ise zâtında vücuddan başka bir itibar ve ciheti yoktur. Vücuddan başka bir ciheti olmayan şeyin yok olması kabil değildir. Zira, min haysu hüve hüve mevcut olan (yani varlığında kendi zâtından başka bir illet ve sebep olmayan ve yokluğu düşünülemeyen) şey, yokluğu kabul etmez. Öyle ise hak olan samed, her yönden mutlak olarak Vâcibu'l-vücut'dur.

İkinci tefsire göre samed'in mânâsı, izafidir ki o da eşyanın küllisi (yaratılmışların hepsi) için Zât-ı uluhiyet'in seyid, yani mebd-i küll olmasıdır. Âyet-i kerimeden her iki mânâ murad edilmiş olmak ihtimali vardır. Bu takdirde âyet-i kerimenin mânâsı şu demek olur:

“İşte hak ilâh, böyle olandır. Yani ilâhiyet, selb ve icabdan ibaret olan şu iki emrin topundan ibarettir. Bu iki şey kendisinde bulunmayan, hak ilâh değildir.”

“Lem yelid ve lem yüled = Allah doğurmadı ve doğurulmadı; Zât-ı Hak, doğurmaktan ve doğurulmaktan münezzehtir.”

Hak Sübhane ve Teâlâ Hazretleri kendisini tarif buyururken “es-Samed” demekle her şeyin kendisine müstenid ve muhtaç olduğunu, bütün mevcudata vücud veren, bütün mahiyat üzerine cüd-i ilâhisiyle bol bol varlık veren kendisi olduğunu beyan ettikten sonra “Lem yelid ve lem yüled” demekle de kendisinden mislinin suduru mümteni olduğunu beyan buyurmuştur.

Evet, kendi hüviyeti; yani hüviyet-i ilâhiye bütün mahiyat üzerine vücud ifaza eden, yok iken onları var eden ve hepsini icad mânâsına olan uluhiyeti iktiza edince kendi vücudundan kendisinin bir misline de vücud ifaza etmesi ve bu sûrette kendisi için bir oğul olması da tevehhüm edildiği için Hak Sübhane ve Teâlâ Hazretleri “Lem yelid ve lem yüled” kavli şerifiyle, kendisinden misli tevellüd etmeyeceğini beyan buyurmuştur. Çünkü kendisinden misli doğan her şeyin mahiyeti onunla başkası arasında müşterektir. Binaenaleyh madde ile maddenin alâkası vasita olmadıkça o şey teşahhus edemez. Maddî olan yahut madde ile alâkası bulunan her şeyin maddeden doğmuş olması lâzımdır. Binaenaleyh âyetin mânâsı şu demek olur: Doğurmadı, çünkü doğurulmadı; kendisinden misli sudur etmedi, çünkü kendisi başkasından sudur etmiş olmayıp vücudu lizatihidir, bizatihi Vâcibu'l-vücut'dur.

Şöyle bir itiraz yapılabilir: Burada doğurmamasına, doğurulmamış olması illet olarak getiriliyor. Pek iyi ama, doğurulmamış olduğu ne ile sabittir? Bu sûrede ona delâlet eden bir işaret var mıdır?

Bu suale de şu sûretle cevap veririz: Mademki sürenin evvelinde zikrolunan “hüve hüve” den başka kendisi için bir mahiyet ve itibar yoktur ve hüviyeti de zâtından dolaydır, yani zâtı, ayn-ı vücududur, şu halde onun başkasından doğmamış

olması da vacibtir. Böyle olmasaydı hüviyeti gayrdan müstefad olurdu. Binaenaleyh “lizâtihi hüve hüve” olmazdı. Halbuki bunun vücudu gayrdan müstefad olmamak vacib olduğu için sürenin başında hüve buyurularak bu mahiyetin “lizâtihi hüve hüve” olduğu ifade olunmuştur.

Bunda büyük bir sır üzerine tenbih vardır. Şöyle ki: Tevellüd (doğmak), bir şeyden misli, benzeri infisal etmek, ayrılmaktır. Zira, kendisi için misli olmayan şeye çocuğu var denemez, Cenab-ı Hak'tan misli infisal etmedi, çünkü infisal ve ayrılmak, infiali (teessürü) iktifa eder. Halbuki bir şey ancak mahiyet-i neviyenin tekessürü ise -yukarıda beyan olunduğu vechile- madde sebebiyledir, maddiyeti icab eder. Halbuki maddî olan şeylerin hiçbirisinin mahiyeti hüviyetinden ibaret, lizâtihi hüve hüve değildir. Vâcibu'l vücud'un mahiyeti ise ayn-ı hüviyetidir. Böyle olunca, ondan ne gayrısı doğar ne de o başkasından doğar. Kur'an'da veled zevce ile varid olan tahdit bu şerhe râcidir.

KAYNAKÇA

- Akseki, Ahmet Hamdi, “İslam Türk Filozofu İbn Sina'nın İhlâs Tefsiri”, *Selamet*, c. IV sy. 11-79 (23 Mart 1949) -36-104. (2 Kasım 1949).
- el-Âsi, Hasan, *et-Tefsiru'l-Kur'âni ve'l-Lugatu's-Sufiyye fi Felsefeti İbn Sina*, Beyrut 1983.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *İzahü'l-meknun fi zeyl-i ala Keşfü'z-zünun an esami'u'l-kütüb ve'l-fünun*, (tsh. Şerefettin Yalçkaya, Kilisli Rifat Bilge), 2. bs., İstanbul : Milli Eğitim Bakanlığı, 1972.
- Hediyetü'l-arifin esmai'l-müellifin ve asarü'l-musannafin*, (trc. Kilisli Rifat Bilge; (tsh. İbnülemin Mahmûd Kemal İnal, Avni Aktuç), Ankara : Milli Eğitim Bakanlığı, 1955.
- Bikâf, Muhammed Hasan, *Kitabname-i büzürg : Kur'an-ı Kerim*, Tahran, 1374.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-sahih*, İstanbul t.y.
- Bolay, Süleyman Hayri, “Akseki, Ahmet Hamdi”, *DİA*, II, s. 293.
- Brockelman, Carl, *Geschichte der Arabischen litteratur : zweite den supplementbanden angepasste auflage*, Leiden : E. J. Brill, 1943.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, Ankara, 1993
- Davudî, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakatü'l-Müfessirin*, (thk. Ali Muhammed Ömer), Kahire ,1972/1392.
- ed-Debbağî, Ahmed el-Maraşî, *Hâşiye alâ Tefsiri Süreti'l-İhlâs li-Ibn Sina*, Süleymaniye Kütüphanesi, Celebi Abdullah Bölümü Nr. 273, vr. 148a-156b.
- Devvânî, Ebu Abdillâh Celaleddin Muhammed b. Esad, *Tefsiru Süreti'l-İhlâs*, Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye Bölümü Nr. 1441, vr. 131b-137b.
- Ertan, Veli, *Ahmet Hamdi Akseki*, İstanbul 1988.
- el-Ermiyûnî, Yusuf b. Abdillâh, *Erbaüne hadis fi fazl-i sûret'il-ihlâs*, Köprülü Fazıl Ahmed Paşa ktp. Nr. 391.
- Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Cevâhirü'l-Kur'an ve düreruhu*, Beyrut 1990
- Güney, Ahmet Faruk, *İbn Sina'dan Elmalılı'ya İhlas Suresi Felsefî Tefsir Geleneği, -Bir Vartık*

İdrakinin Zemini Olarak İhlas Suresi Tefsiri-, Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, İstanbul 2008.

Hâdimî, Ebu Said Mehmed b. Mustafa, *Hâşiye alâ Tefsiri Sûreti'l-İhlas li-İbn Sina*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizâde Bölümü, Nr. 671 vr. 48b-57b.

el-Hatib, Abdullah Abdurrahman, "Tefsiru Sûreti'l-İhlas li'ş-Şeyh Ebi Ali el-Hüseyin b Abdillâh b. Sina", *Mecelletu'ş-Şeria ve'd-Dirasâti'l-İslamiyye* 1423/2002, c. XVII, s. 51, sy. 21-104.

İbn Nedim, *el-Fihrist*, (thk. Rıza Teceddüd), Tahran : [y.y.], 1971.

İbn Sina, Ebu Ali Hüseyin b. Abdillâh,

_____, "Tefsiru Sûreti'l-İhlas li'ş-Şeyh Ebi Ali el-Hüseyin b Abdillâh b. Sina", (thk. Abdullah Abdurrahman el-Hatib), *Mecelletu'ş-Şeria ve'd-Dirasâti'l-İslamiyye*, 1423/2002, c. XVII, sy. 51, s. 21-105.

_____, *eş-Şifa, el-İlahiyyât*, (thk. El-Eb Kanavâti – Said Zayid), [t.y., y.y.].

_____, *er-Risaletu'l- arşıyye fi hakâiki' -t-tevhid ven'n-nubuvve*, (thk. İbrahim Hilal) [t.y., y.y.]

Janssens, Jules, "Avicenna and the Qur'an: a Survey of His Qur'anic Commentaries", *Institut Donnicain D'études Orientales Ducare*, 2004, sy. 25-26, s. 177-192

el-Kadirî, Abdullah b. Ömer, *Hediyyet'ul-havas fi suret'il-ihlâs*, Süleymaniye, Reiskütütab Bölümü, nr. 133.

Kara, İsmail, *Türkiyede İslamcılık Düşüncesi, I-III*, İstanbul 1997.

Karlığa, Bekir, "İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar" İstanbul 1995.

Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zünun an esami'l-kütüb ve'l-fünun I-II*, (haz. M. Şerefettin Yalıtaya, Kilisli Rifat Bilge), İstanbul 1971.

el-Mennân, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Abdurrahman, *Tefsiru Sûreti'l-İhlas li'ş-Şeyhi'r-Reis Ebu Ali b. Abdillâh eş-Şehîr bi-İbn Sina maa't-Tercümeti ve'l-Havâş el-Fâika eş-Şâika es-Seniyye el-Behiyye*, Delhi 1311.

Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu; İbn Sina Örneği*, Ankara 2003.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, *et-Tefsirü'l-Kebîr: Mefâtihu'l-Gayb* Beyrut 1990/1411.

Sezgin, Fuad, *Geschichte des Arabischen schrifttums : Qur'anwissenschaften, hadit geschichte, fiqh, dogmatik, mystik*, Leiden : E. J. Brill, 1967.

Taşköprüzâde, İsamuddin Ebu'l-Hayr Ahmed Efendi, *Mevzuâtü'l-ulûm* (trc. Kemaleddin Muhammed Taşköprüzâde), Dersaadet 1313.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *el-Câmiu's-sahih*, İstanbul t.y

Yalıtaya, Şerefeddin, "Tefsir-i Sûre-i İhlas li-İbn Sina", *Sırat-ı Müstakim*, c. 5, s. 106, sy. 21-25.

