

18. ASIR OSMANLI DÜŞÜNÇESİNDE BİR İBN SÎNÂ ŞÂRİHİ: EBÛ SAÎD HÂDİMÎ VE İHLÂS SÛRESİ HÂŞİYESİ*

Emine Taşçı Yıldırım **

Öz

İhlâs sûresi, Allah'ın varlığını ve birliğini konu edinen yegâne sûre olma niteliğini taşımaktadır. Kısa ancak anlam açısından çok derin manaları içeren bu sûreye dair farklı türden birçok tefsir yazılmıştır. Yazılan bu farklı türdeki tefsirlerden biri de İbn Sînâ'ya aittir. O, yazdığı bu kısa tefsiriyle din ile felsefeyi uzlaştırma çabasının somut bir örneğini sunmakla beraber kendisinden sonra İhlâs sûresinin felsefi olarak yorumlanması geleneğinin de başlatıcısı olmuştur. İbn Sînâ'nın varlık ve birlik anlayışını yansıtan bu tefsirine tarihi süreç içerisinde farklı kişiler tarafından birçok şerh ve hâşiye yazılmıştır. Bu makalede Ebû Saîd Hâdimî'nin (ö. 1762) İbn Sînâ'nın İhlâs sûresi tefsirine yazdığı hâşiye incelenecektir. Hâdimî, aynı zamanda Osmanlı'da selefi düşünceye yakın olan isimlerden Birgivî'nin şârihidir. Hâdimî'nin bu hâşiyesi temel alınarak aynı zamanda İbn Sînâ'nın varlık, yaratma ve birlik anlayışlarına da değinilecektir. Hâdimî bu hâşiyesini felsefi düşüncenin göz ardı edildiği bir dönemde yazmıştır. Bu aynı zamanda Hâdimî'nin felsefi düşünceye verdiği önemi göstermektedir. Bu hâşiye ile Hâdimî'nin varlık, birlik ve yaratma meselesinde İbn Sînâ merkezli felsefi bir düşünceye sahip olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, İhlâs Sûresi, Hâdimî, Hâşiye, Varlık, Birlik, Yaratma

Abstract

A Commentator on Avicenna in Ottoman Thought in 18th Century: Abu Saîd KHâdimî and His Hashiya of the Surah Ikhlâs

The Surah Ikhlâs bears the characteristic of being the only surah that deals with the existence and unity of Allah. Many commentaries (tafâsîr) of differing types have been written on this short but deeply meaningful surah. Avicenna wrote a short tafsir offering a concrete example of efforts to reconcile religion and philosophy. At the same time, with this tafsir he has been the initiator of a tradition of philosophical interpretation of the Surah Ikhlâs. Many full commentaries (suruh) and marginal note

* Bu makale Emine Taşçı tarafından Prof. Dr. İbrahim Maraş danışmanlığında 2011 yılında hazırlanan *Osmanlı Düşüncesinde İbn Sînâ Şârihlerinden Hâdimî Ve İhlâs Sûresi Hâşiyesi* adlı yüksek lisans çalışmasından üretilmiştir.

** Arş. Gör., Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, emine_tasci84@hotmail.com

commentaries (hawashin) on this tafsir have been written by various scholars who reflect on the understanding of existence and unity set out by Avicenna. In this article the hashiya on this tafsir by Ebû Saîd Hâdimî are analyzed. Hâdimî was a commentator on the work of Imam Birgivî who was close to the idea of a kind of Salaf in the Ottoman Empire. Avicenna's and Hâdimî's ideas of being, creation and unity are analyzed here according to Hâdimî's hashiya. Although Hâdimî wrote this hashiya in a period when the philosophical thought was ignored, this hashiya shows that Hâdimî attached importance to philosophical thought. Here we see that Hâdimî follows closely the philosophical thought of Avicenna considering the idea of being, unity and creation.

Key Words: Avicenna, Surah Ikhlas, KHâdimî, Hashiya, Existence, Unity, Creation

Giriş

Yaşadığı dönemde özellikle felsefi sahadaki yetkinliğiyle tanınan İbn Sînâ, Osmanlı düşüncesi içerisinde şerh geleneği ile varlığını devam ettirmiştir. Onun İhlâs sûresi tefsirine yapılan şerhler bunun en güzel örneğidir. İbn Sînâ, aynı zamanda bu tefsirde varlığa dair değerlendirmeleriyle İhlâs Sûresi'nin felsefi olarak yorumlanması geleneğinin de başlatıcısı olmuştur (Güney, 2008, s. 38).

İbn Sînâ'nın bu tefsiri matbu olup birçok defa basılmıştır. Sadece neşredilmekle kalmamış Fransızca, Türkçe ve Urduca'ya da tercüme edilmiştir (Alper, 1999, s. 342). Ayrıca Akseki, bu risalenin Arapça, Farsça ve Urduca çeşitli şerhlerinin bulunduğunu da söylemektedir (Akseki, 23 Mart 1949, s. 15). İbn Sînâ'nın ihlâs sûresi tefsirinin farklı dillere çevrilmesi, bu tefsire yönelik çok sayıda şerh ve hâşiyelerin kaleme alınması, bu risâlenin ne kadar büyük bir öneme sahip olduğunun bir göstergesidir.

İbn Sînâ'nın bu tefsirine, Hâdimî ile beraber beş farklı alim tarafından şerh yazılmıştır. Bunlarda ilkinin, dini ve akli ilimlerle ilgili birçok eserin müellifi olan Eşari kelamcısı Celaleddin Devvani (ö. 908\1502) kaleme almıştır (Anay, 1994, s. 45-48). Devvani'nin ardından Maraşlı bir alim olarak tanınan Ahmed el-Maraşi ed-Debbaği (ö. 1165\1751) gelmektedir. Daha sonrasında ise Hâdimî'nin şerhi yer almaktadır. 20. yüzyıla geldiğimizde ise Ahmed Hamdi Akseki (ö.1951)'nin İbn Sînâ'nın vefatının 900. yılı münasebetiyle yapılan toplantıda sunmak üzere yazdığı tercüme ve şerh bulunmaktadır (Akseki, 23 Mart 1949, s. 15; Güney, 2008, s. 61). En son olarak ise 20.yy sonu ile 21.yy başında yaşamış Hindli bir âlim olan Ebû'l-Kasım Muhammed b. Abdurrahman tarafından ilk matbu şerh telif edilmiştir (Bu şerh İSAM

kütüphanesinde 083950 numarada yer almaktadır). Ayrıca Ahmed Hamdi Akseki, Hafız Sinobî isimli bir âlimin de şerhi olduğunu belirtmekte ve bu şerhin üniversite kütüphanesinin No:3931 kayıtlı olduğunu söylemektedir (Akseki, 23 Mart 1949, s. 15).

Bu makalede, 18.yy'da yaşamış, selefi bir çizgiye yakın bir yerde duran Birgivi'nin *Tarikatul-Muhammediye*'sine yazdığı *Berika* adlı şerh ile tanınan Hâdimî'nin İbn Sînâ'nın *İhlâs Sûresi Tefsiri*'ne dair kaleme aldığı hâşiye ekseninde felsefi düşüncesi ortaya konulmaya çalışılacaktır. İlk olarak Hâdimî'nin hayatı ve ilmi kişiliğine, *Berika* adlı eseri ekseninde felsefeye genel bakışına ve İhlâs Sûresi hâşiyesinin genel özelliklerine değinildikten sonra onun varlık, birlik ve yaratma anlayışından İhlâs Sûresi hâşiyesi ekseninde bahsedilecektir.

1.a. Hâdimî'nin Hayatı, Tahsili ve Vefatı

Aslı adı Muhammed b. Mustafa b. Osman olan Ebû Saîd Hâdimî, "Mevlana Ebû Saîd" künyesi ve Hâdimî, Hüseyinî, Nakşibendî, Konevî nisbeleriyle de tanınmakta olup Konya'nın en köklü ve tanınmış ailelerinden birine mensuptur (Hadimoğlu, 1983, s. 85; Ayvalı, 1993, s. 113; Önder, 1969, s. 7; Şimşek, 2010, s. 33; Muslu, 2001, s. 199). H. 1113\M. 1718 yılında Konya'nın Hadim kasabasında doğmuş olup ilk eğitimini Fâhru'r-Rum (Anadolu'nun ödünç kaynağı) lakabıyla tanınan ve döneminin önde gelen âlimleri arasında yer alan babası Kara Hacı Mustafa Efendi'den almıştır (Bursalı 1321, s. 342-343; *Mevsuatu Tabakati'l-Fukaha*, 1422, s. 315; Özönder, 1990, s. 214; Görkaş, 2005, s. 8). Daha sonra Konya Karatay medresesinde beş yıllık tahsil gören Hâdimî, medrese tahsilinin ikinci kademesini oluşturan olan eğitimini almak üzere İstanbul'a gitmiştir. Kazabadî medresesindeki sekiz yıllık eğitiminden sonra icazet almaya muvaffak olmuştur (Sarıkaya, 2008, s. 67-73; Yayla, 1997, s. 24). Eğitimin tamamlayan Hâdimî, yirmi beş yaşında Hadim'e dönmüş ve babasından boşalan medresede çalışmaya başlamıştır (Sak, 1997, s. 87). Hayatının son demlerine kadar kendini ilim öğretmeye ve eser telifine adanmış Hâdimî, 1176/1762 yılında Hadim'de vefat etmiştir (Uz, 1995, s. 74; Göktaş, 1985, s. 24).

1.b. İlmî Kişiliği ve Eserleri

Hâdimî'nin kendi döneminde ilim öğrenebileceği medreselerin ve müderrislerin bulunması, zamanın ilim merkezlerinden biri olan Konya'da

eğitim görebilme imkânına sahip olması ilmi kişiliğinin oluşumunda etkili olmuştur.

Tasavvufi yönüyle ön plana çıkan babası Kara Hacı Mustafa Efendi'den aldığı eğitim Hâdimî'nin tasavvufa meyletmesine sebebiyet vermiştir. Ayrıca ilim adamı, fakih, sufi, filozof ve şair olarak da tanınan Hâdimî, İbn Sînâ'nın felsefi bir tarzda kaleme almış olduğu İhlâs sûresine yazmış olduğu hâşiyesiyle de felsefedeki yetkinliğini göstermiştir.

Hâdimî'nin ilmi kişiliğinden bahsettikten sonra eserlerine kısaca değinmekte fayda vardır. Hâdimî'nin en önemli ve hacimli eseri, Birgivi'nin *Tarikat-ı Muhammediyye ve Siret-i Ahmediyye* adlı eserine yazmış olduğu *Berîka* adlı şerhidir. Hâdimî, bu eserinde ele aldığı konularla çeşitli ilim dallarının tartışmalı meselelerine değinmiştir. *Berîka*, yazılış tarzı ve işlediği konular açısından Gazzâlî'nin İhya adlı eserine benzetilebilir.

Hâdimî'nin diğer önemli eserlerinden bazıları ise şunlardır: *Mecâmiu'l-Hakâik*, *Risâletü'l-Besmele*, *Risâle fi Tefsîri Sûretü'n-Nâziat*, *Risâle Terfîli'l-Kur'an*, *Risâle fi'l-Ervâh*, *Risâle fi't-Tarîkati'n-Nakşebendiyye*, *Risâle Vücudiyye*, *el-Adab fi'z-Zikr*, *Risâle Huşû' fi's-Salât*, *Risâle fi'l-Kazâ Ve'l-Kader*, *Şerh Eyyuhel- Veled*.

Makalemizin konusunu teşkil eden *Hâşiye ala Tefsiri Sûreti'l-İhlâs li'İbn Sînâ*'ya gelince Hâdimî, bu hâşiyesini yazarken İbn Sînâ'nın İhlâs sûresinden aldığı kısımları, altını çizmek suretiyle göstermiş ve İbn Sînâ'nın takip ettiği sıraya göre bu risaleyi şerh etmiştir. O, İbn Sînâ'nın bu eserin üslubu ve metodu açısından övülmeye layık olduğunu söylemektedir. Ayrıca müellif, böyle bir hâşiye kaleme almasının sebebinin, eserde var olduğunu düşündüğü bazı müşkülleri gidermek olduğunu ifade etmektedir. Aynı zamanda yazdığı bu hâşiye ile o, dostlarının da başka bir kaynağa ihtiyaç duymaksızın bu risaleyi anlamalarını sağlamayı hedeflemektedir (Hâdimî, 1017, vr. 92(b)).

Hâdimî'nin İbn Sînâ'nın *İhlâs Sûresi Risalesi'*ne yazmış olduğu hâşiyenin kütüphanelerde tespit edebildiğimiz nüshaları şunlardır: Süleymaniye Kütüphanesi H.Hüsnu Paşa 70, 38(b)-46(a); Süleymaniye Kasıdecizade 671\3, 48(b)-57(b); Süleymaniye Reşid Efendi 1032\1, 1(b)-12(b); Süleymaniye Reşid Efendi 1017, 66(b)\92(b)-75(b)\101(b); Süleymaniye Denizli 389\25, 220(b)-227(b); Süleymaniye Reşid Efendi 1091, 1(b)-9(b); Milli Kütüphane Yazmalar 06 Mil Yz A 5416\1, 1b-7b; Konya Karatay Yusuf Ağa Kütüphanesi 42 Yu 9913; Konya Karatay Yusuf Ağa Kütüphanesi 42 Yu 8218\4,

58b-74a; Konya Karatay Yusuf Ağa kütüphanesi 42 Yu 4893\63, 143b-148a; Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi 11299, 1-29 (Bu nüshanın Hadimi'ye ait olmadığı belirlenmiştir (Bekiroğlu, 2013, s. 132)); Berdston University (Yahuda 40 (432)) 2329. Hâşiyenin tercümesini yaparken yazma halinde bulunan hâşiyelerden ulaşabildiğimiz ilk yedi nüshayı kullanmakla beraber, müellif nüshası olma ihtimali yüksek, istinsah tarihi itibarıyla eski ve okunaklı olan Süleymaniye kütüphanesi Reşid Efendi 1017 numarada 66(b)\92(b)- 75(b)\101(b) varakları arasında yer alan, nesih yazısıyla yazılmış olan nüshayı temel aldık (Tercüme için Bkz. Taşçi, 2011, s. 143-174).

2. Hâdimî'nin Felsefeye Bakışı

Hâdimî'nin ayetlerle irtibatlı bir şekilde yazmış olduğu felsefi bir eser niteliği taşıyan *Berika* (İlyasov, 2008, s. 7; Görgün, 2003a, s. 144) adlı eseri dikkate alınarak felsefeye bakışına, şu başlıklar altında kısaca değinilecektir: Felsefe\hikmet tanımı, akıl sınıflamaları ve bilgi meselesi.

2.1. Felsefe\Hikmet Tanımı

Müstakil bir başlık altında olmamakla birlikte Hâdimî, *Berika* adlı eserinde farklı felsefi konuları ele almıştır. Örneğin, ilimler sınıflandırması, akıl ve hikmet ile ilgili tanımda İlahiyatçı filozofların görüşlerinden yararlanmıştır. O, tabiatçı filozofları (materyalist), özellikle bu şekilde isimlendirmek suretiyle tenkit etmiştir.

Hâdimî'nin felsefeye dair düşüncelerine, hikmete ilişkin değerlendirmeleri üzerinden bakıldığında o, hikmetin 'eşyanın mahiyetine vakıf olmak' (Hâdimî, 1989, c. 2, s. 387) şeklinde tarif etmektedir. Onun bu tanımı Kindî'nin felsefe tanımına benzemektedir. Zira Kindî, felsefeyi 'insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesi' (Kindî, 1994, s. 66-67) şeklinde tanımlamaktadır. Birbirinden farklı hikmet tanımlarına yer veren Hâdimî'ye göre ise hikmet, peygamberlere verilen ilahi vahiydir ve şeriata muhalif olmayan hikmette budur (Hâdimî, 1989, c. 2, s. 231). "Hâdimî'nin hikmet anlayışı İbn Arabî- Gazzâlî- İbn Sînâ- Fârâbî çizgisidir, bir 'teo-sophia'dır, ilahi hikmettir.'" (Görkaş, 2009, s. 239).

Hâdimî'nin yaptığı hikmet tanımından yola çıkarak onun hikmet anlayışının, bir yönüyle vahdet-i vücudun savunucusu İbn Arabî; diğer yönüyle de Gazzâlî ve İslam dünyasının yetiştirmiş olduğu iki önemli filozof olan Fârâbî ve İbn Sînâ'nın hikmet tanımlarını içeren bir sentezin ürünü olduğu söylenebilir.

Hâdimî'nin felsefe tanımına gelecek olursak o, felsefe ilmini, 'nefsin ilim ve amel ile kemale erdirilmesi' olarak tarif etmektedir (Hâdimî, 1989, s. 213). Hâdimî'nin bu tanımı ile İbn Sînâ'nın felsefe/hikmet tanımları arasında benzerlikler göze çapmaktadır. Nitekim İbn Sînâ, çoğu zaman hikmetin eş anlamlısı olarak kullandığı felsefeyi, "insanın eşyanın hakikatine vakıf olmak suretiyle yetkinleşmesi" şeklinde tanımlamakta ve felsefenin amacının "öncelikle insanın bilme gücü ölçüsünde bütün 'var olanlar'ın hakikatlerinin bilgisini edinmek" olduğunu dile getirmektedir (Alper, 2008, s. 49). İbn Sînâ, bütün bu kavramları içine alacak genel bir tanım yapmakta ve felsefeyi; doğru bilgiyi, buna bağlı olarak gerçekleşen doğru davranış ve bunun doğal sonucu olan yetkinleşmeyi kapsayan bir çaba olarak görmektedir. Hâdimî'nin yukarıda belirtilen nefsin ilim ve amel ile kemale erdirilmesi diye yapmış olduğu felsefe tanımında, İbn Sînâ'dan izler taşıdığı söylenebilir. İkisinin felsefe tanımlarında da hem ilim hem de amel birlikteliği söz konusudur.

2.2. Akıl Sınıflamaları

Hâdimî'nin felsefeye dair ele aldığı en önemli konulardan birisi aklın sınıflandırılması meselesidir. Müellif akıl tanımlarını zikretmenin yanı sıra onun nefsin bir kuvvesi olduğundan da bahsetmektedir. Bununla birlikte aklın mertebeleri olduğunu ifade etmekte ve akıl için dört mertebenin var olduğunu şu sözleriyle ortaya koymaktadır:

"Nefis yaratılışının başlangıcında ilimlerden yoksundur. Ama idrake hazırlıklı ve kabiliyetlidir. Buna; 'heyûlanî akıl' ismi verilir. Nitekim; küçük çocukta böyledir. Sonra nefis için zarurî olanları idrak ettiği nazariyata kabiliyetli olduğu zaman ona 'meleke itibariyle akıl' ismi verilir. Nazariyatı idrak ettiği ve onların dilediği zaman, kavramaya ve elde etmeye güç ve kudret kazandığı zaman 'bil-fiil akıl' diye isimlendirilir. Sonra nazari şeyler, o nefis yanında hazır ve müşahede altında bulundurma kabiliyetine yükselince 'akl-i müstefad' adını alır." (Hâdimî, 1989, c. 1, s. 71).

Hâdimî'nin aklı sınıflandırmasının temellerinde Fârâbî'nin teorik akıl sınıflandırması yatmaktadır. Nitekim Farabi, teorik akla dair heyulani akıl, bil-fiil akıl, müstefad akıl ve faal akıl olmak üzere dörtlü bir tasnif yapmaktadır (Sözen, 1998, s. 69). İbn Sînâ ise heyulani akıldan sonra bil-meleke aklı koymak suretiyle beşli bir sınıflamaya gitmektedir. Bu sınıflama, Hâdimî'nin felsefenin en önde gelen konularından biri olan akıl meselesinde kavramsal sahada filozofların etkisinde kalmış olduğunu göstermektedir.

2.3. Bilgi Meselesi

Hâdimî, felsefede önemli bir yer tutan bilgi meselesini de ele almakta ve kişiyi bilgiye ulaştıracak olan yollardan bahsetmektedir. Ona göre bilgi edinme yolları Kur'an'da işaret edildiği üzere hisler, duyular, akıl ve haber-i sadık (doğru haber)tır (Hâdimî, 1989, c. 1, s. 74). Hâdimî, bilginin iki kaynağı olarak kabul edilen akli ve nakli deliller arasında göz ardı edilemeyecek kadar sıkı bir ilişkinin olduğunu düşünmektedir. Akıl ve naklin müstakil birer delil olduğu düşüncesine katılmayan Hâdimî, akıl ve naklin toplamının bir delil olduğu ve bu ikisi sayesinde kesin bilginin en yüksek mertebesine ulaşılabilceği kanaatindedir (Hâdimî, 1989, c. 1, s. 73). Aklı da, kati deliller arasında zikreden Hâdimî, onun bazen zan ile karışabileceğini belirtmekte ve bu duruma felsefecilerin alemin bekasındaki şüphelerini örnek olarak göstermektedir. Aklın bulanıklıktan uzak olamayacağına işaret eden düşünür, akli bundan kurtaracak olanın da nakil olduğunu sözlerine eklemektedir. Aynı şeyin nakil için de geçerli olduğunu ve naklin de aklın eklenmesiyle şüpheden kurtulabileceğini zikretmektedir. Ayrıca ona göre nakil, sadece kitap ve sünnet olmayıp daha geniş bir alanı kapsamaktadır (Hâdimî, 1989, c. 1, s. 74). Özetle Hâdimî, din ile felsefeyi ayırmak yerine yakinî bilginin akıl ve naklin her ikisini de kullanmakla elde edileceğini söyleyerek bir nevi din ile felsefeyi uzlaştırmaktadır.

Hâdimî, hikmet, akıl ve ilimler sınıflaması gibi konuda ortaya koyduğu düşüncelere bakıldığında onun, İslam filozoflarının onların fikirlerini paylaştığı görülmektedir.

3. Hâdimî Hâşiyesi Işığında İbn Sînâ Ve Hâdimî'nin Görüşlerinin Değerlendirilmesi

3.1 İbn Sînâ ve Hâdimî'de Varlık Anlayışı

Felsefenin önemli meselelerinden biri olan varlığa ilişkin birçok eser kaleme alan İbn Sînâ, felsefi perspektif ile yorumladığı İhlâs sûresi tefsirinde de bu konuya dair değerlendirmelerde bulunmuştur.

Bilindiği üzere İbn Sînâ varlığı zorunlu ve mümkün şeklinde ikiye ayırmaktadır. İhlâs sûresi tefsirindeki “hüve” kelimesine dair yaptığı açıklamaları da bu düşüncesini pekiştirmektedir. O, İhlâs sûresinin ilk ayetinde yer alan hüve kavramını mutlak olarak tanımlamakta ve Zorunlu Varlık için “O, hüve hüvedir.” demektedir. Ayrıca hüviyeti¹ zatından olanın Vacibu'l-

1 “Hüviyet bir nesnenin varlık alanında bir birim ve şahsiyet olarak görülmesini ve duru-

Vücut (Zorunlu Varlık) olduğunu da ifade etmektedir. “Varlığı başkasından olan her varlığın varoluş hususiyeti başkasındandır” (İbn Sînâ, 2002, c. 17, s. 71; Hâdimî, 1017, s. 93 (a)-(b); Akseki, 23 Mart 1949, s. 8) diyerek açıklamalarına devam eden İbn Sînâ, her mümkünün hüviyetinin başkasından olacağını belirtmekte ve hüviyeti zatından olanın Vacibu’l-Vücut olduğunu vurgulamaktadır.

Hâdimî, İbn Sînâ’nın İhlâs sûresinin ilk ayetindeki hüve kavramına verdiği anlamı geniş bir şekilde açıklamaktadır. O, buradaki hüve kavramından Vacibu’l-Vücut’un zatının kastedildiğini ifade etmekte, bunun da mutlak olduğunu sözlerine eklemektedir. Ayrıca o, mutlak kavramı ile O’nun vücudu için herhangi bir kaydın düşünülmemeyeceğini vurgulamakta ve buradaki kaydın bulunmayışından, üzerine zaid başka bir varlığın olmayışının kastedildiğini belirtmektedir. O’nun zatiyla hüve olduğunu ve varlığının zatının aynı olduğunu söyleyen Hâdimî, bunun dışında kalanların zatiyla hüve(Vacibu’l-Vücut) olamayacaklarının altını çizmekte ve onların varlıklarının başkasından olduğuna da değinmektedir (Hâdimî, 1017, s. 92 (b)). Düşünür, ayrıca Vacibu’l-Vücut’un zati için kullanılan mutlak kavramının bilinen anlamından farklı olarak mevcut ile vücudun aynılığını ortaya koymak üzere kullanıldığını da dile getirmektedir (Hâdimî, 1017, s. 92 (b)). Yaptığı bu yorum ile onun mutlaklık kavramından yola çıkarak zorunlu varlıkta, varlık-mahiyet ayrımının olmayışını tasdik ettiği söylenebilir.

Hâdimî, mümkünü vacib’den farklı kılan bir diğer özellik olarak, mümkünde varlığın(vücut) mevcut üzerine zaid oluşuna dair görüşün hükemaya-yani Fârâbî ve İbn Sînâ’ya- ait olduğu söylemekte ve bu görüşün kelamcılar ile Eşari’nin görüşlerinden farklı olduğuna işaret etmektedir

muyla başka şeylerden ayrılmasını ifade eden felsefe terimi” olarak tanımlanmaktadır. Arapçaya yapılan tercüme esnasında Aristo’nun ‘to on’(mevcut) kavramı karşılığında türetilmiş olup Aristo tarafından değişik manalarda kullanılan bu terime İslam filozoflarının mevcut, hakikat, inniyet, mahiyet ve bunların yanı sıra var olanın özünü ve kimliğini belirtmek üzere başvurdukları görülmektedir. Mahiyet-hüviyet ayrımını ise ilk olarak Fârâbî’de görmekteyiz. Nitekim o, bir şeyin kavramsal düzeydeki varlığını mahiyet kavramı ile dış dünyadaki varlığını ise hüviyet kavramı ile karşılamaktadır. Genel anlamda var olan hakkında konuşurken daha çok mevcut lafzına yer veren Fârâbî, özel bir anlamı kastedeceği durumlarda hüviyeti kullanmıştır. İbn Sînâ’ya gelince onun eserlerinde hüviyet kavramı çok fazla bir yer işgal etmemektedir. O da hocası gibi mevcut kavramına yer vermektedir. İhlâs sûresine yazmış olduğu tefsirde hüviyet kavramına Tanrı dışındaki diğer varlıklar için ‘başkalarından tefrik edilebilir birimler’ olarak cüz’i varlıkları karşılar tarzda yer vermektedir (Durusoy, 1999, c. 19, s. 68-69).

(Hâdimî, 1017, s. 92 (b)). Nitekim Gazzâlî sonrası kelamcılar ayırım yapmadan bütün varlıklar için varlığın mevcut üzerine zaid olduğunu söylerken, Eş'ari de ayırım yapmadan hepsinde aynıdır diyerek hükemanın bu görüşüne karşı çıkmaktadır (Hâdimî, 1017, s. 92(b); Cürçânî, 2011, s. 246- 263; Atay, 2001, s. 91).

Hâdimî, İbn Sînâ'nın tefsirinin devamında vacib-mümkün ayırımını netleştirmek için başka argümanlar da kullandığından söz etmektedir. Vacib-mümkün ayırımı ile İbn Sînâ'nın hedeflediği şey, var olmak için başka bir varlığa muhtaç olmayan, varlığı kendinden olan ve diğer var olanların da varlığının sebebi olan bir varlıkta durmak suretiyle devir ve teselsülü önlemektir. Hâdimî de bu konuda İbn Sînâ'ya katılmakta, 'her mümkün, varlığı başkasından olandır' diyen İbn Sînâ'nın sözünü şerh etmekte ve bu şekilde olmadığı takdirde tercih eden olmaksızın bir tercih veya devir veya teselsülün ortaya çıkacağını zikretmektedir. Bunun da yok olandan varlığın çıkması sonucunu doğuracağını dile getiren (Hâdimî, 1017, s. 93 (b)) düşünür, ancak bu ayırım neticesinde söz konusu sakıncalı durumun ortadan kalkacağını belirtmektedir. Kısacası Hâdimî, bu sözleriyle İbn Sînâ'nın bu ayırımını kabul eder görünmektedir.

İbn Sînâ, İhlâs sûresinin başında hüve lafzına yer verilmesinin O'nun vacibu'l-vücut olduğunu ve O'nda varlık ve mahiyet ayırımının bulunmadığını gösterdiğini dile getirmektedir. Bu ibare aynı zamanda Allah'ın illete ihtiyacının olmadığını aksine diğer mevcudatın illeti olduğunun da bir ifadesidir. Devamında gelen Allah lafzı ise İbn Sînâ'ya göre hüvenin bir açıklaması olup selbi ve izafi lazımların ikisini de içermektedir. Çünkü ona göre O'nu tarif etmek için kullanılabilir en yakın lazım olması sebebiyle, hüvenin hemen akabinde Allah lafzına yer verilmiştir (Hâdimî, 1017, s. 95(a)-95(b)).

İbn Sînâ, Vacibu'l-Vücut'un vücudu ile mahiyetinin aynı olmasından yola çıkarak şu sözleriyle onun lazımları dışında başka bir şeyle şerh ve tarifinin mümkün olmadığını ortaya koymaktadır: "Lizatîhi (hüve hüve zatı vücudunun aynı) olan o, hüviyet ve hususiyet (hüviyet-i mutlaka), ismi olmayan, isim verilmeyen (kendisine delalet eden bir lafız olmayan) öyle bir manadır ki, onu lazımlarından başka hiçbir şey ile şerh ve tarif etmek mümkün değildir." (İbn Sînâ, 2002, s. 72; Akseki, 4 Mayıs 1949, s. 8). Burada filozof sıfat kavramı yerine levazım kavramını kullanmayı tercih etmektedir. O levazımların selbi ve izafi olduğunu söylemekte, bu ikisini içine alan tarifi

en mükemmel tarif olacağını dile getirmekte ve Allah lafzının da buna delalet ettiği vurgulamaktadır. Özellikle de hüve lafzından sonra kullanılmasının dikkat çekici olduğuna değinmektedir(Hâdimî, a.g.e, vr. 94(b)).

Hâdimî'ye gelince o, İbn Sînâ'nın bu sözlerini açıklarken "Vacibu'l-Vücut'un hakikatinin, mahiyetinin tamamının isimsiz olduğunu" belirtmekte, bundan kastedilenin de ona delalet edebilecek bir lafzın olmayışı olduğunu sözlerine eklemektedir. Bunun yanı sıra Hâdimî, onun şerh edilemeyişi'nin sebebinin varlığının zatından olması, varlığının zatının aynı olması ve bunun bir sonucu olarak onu önceleyen hiçbir şeyin olmaması olabileceğini söylemektedir. Ayrıca ona göre, basit olması ve ortağı olmaması da tarifinin yapılamayışının sebeplerindendir (Hâdimî, 1017, s. 94 (a)).Hâdimî de İbn Sînâ gibi Vacibu'l-Vücut'un tarif edilemeyişiyle ilgili aynı argümanları ortaya koymakta ve bu görüşünü onun zâtı ile varlığının aynı oluşundan, ayrı bir mahiyetinin bulunmayışından ve varlığın mevcut üzerine zaid olmayışından yola çıkarak açıklamaktadır. Ayrıca Hâdimî, İbn Sînâ'dan farklı olarak buna, zorunlu varlığın basit oluşunu ve ortağı olmayışını da eklemektedir.

Hâdimî, zorunlu varlığın şerhinin mümkün olmayışına dair açıklamalarını sürdürmekte ve şerhin hadd-i tam (Bir şeyin yakın cinsi ile yakın faslından bir araya gelen tariflerdir (Ebherî, s. 41)) ile veya şeyin zatına bina edilen ilimle olacağını vurgulamaktadır. (Hâdimî, 1017, s. 94 (a)). Gerçekten de Allah'ın cins ve faslı olmadığı için onun künhü ile tarif edilmesi mümkün değildir. Çünkü künhüyle tarif cins ve faslın bulunması durumlarında geçerli olmaktadır. Cins ve fasıl da bölünebilirliği de beraberinde getirmektedir. Yani kısacası cins ve fasla sahip olan mürekkep varlık olmaktadır. Ancak Allah basit-i hakiki olduğu için onun cins ve faslı yoktur. Bu sebeptir ki emirden sonra hüve lafzıyla bu basitlik net bir şekilde ortaya konulmaktadır.

İbn Sînâ, hüviyet-i ilahiyenin azamet, celalet ve basit-i hakiki olmasından dolayı hüve'den başka bir şeyle tarifinin mümkün olmayacağını belirttiikten sonra onun en mükemmel tarifinin selbi ve izafi levazımlarla olacağına işaret etmektedir. O iki tür levazımın her ikisini de bulduran tarifi'nin Allah lafzı olduğunu söylemektedir. Buna göre Allah, lafzı hem tarifi'nin en mükemmeli olup hem de hüve lafzının işaret ettiği Zat-ı Mutlak ve Basit-i Hakiki'nin izahını içermektedir (İbn Sînâ, 2002, s. 72; Akseki, 4 Mayıs 1949, s. 8). Hâdimî, İbn Sînâ'nın bu değerlendirmesini takip edecek açıklamalar yapmıştır. Özellikle o, emirden sonra hüve ile başlanmasının sebebi olarak Allah lafzına delalet eden bir ismin olmamasını göstermekte ve hüve lafzının

geliş nedeninin onun zatını ima etmek için olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre Allah lafzı, onun mahiyetini açıklayan en mükemmel lazım olması sebebiyle hüve lafzından sonra getirilmiştir. Hâdimî'ye göre burada aşağıdan yukarıya doğru tedrici bir yükseliş söz konusudur (Hâdimî, 1017, s. 95 (b)). İbn Sînâ'daki gibi o da hüveyi zorunlu varlığın basit-i hakiki oluşuna bir işaret olarak görmektedir. Kısacası, ona göre hüve, hüviyet-i ilahiyeyi en iyi şekilde ifade edecek tarzda ve onun mutlaklığını gösteren tek lafız olması hasebiyle de özel olarak seçilmiştir ve ardından gelen Allah lafzı da onun bir şerhidir.

Buradan şu sonucu çıkarabiliriz ki Hâdimî'nin de dediği gibi "Vacib zattır, şerhi mümkün değildir." (Hâdimî, 1017, s. 95 (b)). Yani onda zat-sıfat ayrımı olmaması sebebiyle onun şerhi de mümkün olmamaktadır. Ancak o, selbi ve izafi levazımlarla açıklanabilmektedir. Sûrenin başında emir cümlesinden hemen sonra hüve zamirinin kullanılması bu sebeptir. Daha sonra gelen Allah lafzı selbi ve izafi levazımları içinde bulundurmakta olup hüveyi açıklamaktadır.

İhlâs sûresinde Allah lafzını takip eden kelimelere baktığımızda bunların hepsi selbi veya izafi bir levazım olup Allah lafzı içerisinde bulunmaktadır. Nitekim devamında gelen ehad lafzı, ilah oluşun bir gereği olan birliği açıklar niteliktedir. Daha sonraki samed lafzını yine hem hüve hem de onun delalet ettiği anlamları içeren Allah lafzının izahı olarak görmemiz mümkündür. Hiçbir şeye muhtaç olmama, her şeyin kendisine muhtaç oluşu, doğmamış ve doğurmamışlık ilahiyetin gerektirdiği levazımlar arasında zikredilebilir (Bkz. Hadimî, a.g.e, vr. 98(a)- 99(b)).

İhlâs sûresi içerisinde İbn Sînâ'nın değindiği bir diğer konu ise varlık-mahiyet ilişkisidir. Zorunlu-mümkün varlık ayrımı da aslında bu temel üzerine kurulmaktadır. Aynı zamanda varlık-mahiyet ayrımı İslam düşüncesi içerisinde varlık meselesi kapsamında tartışılan en önemli tezlerden biridir.

Felsefi bir terim olarak mahiyet, somut bir varlığı (mevcut) ne ise onu, o yapan özü anlamında kullanılmaktadır. Mahiyet meselesi çok eski zamanlardan beri tartışılmıştır. Aristo'da varlık-mahiyet ayrımını net bir şekilde görülmezken Fârâbî, varlık-mahiyet ayrımını açıkça ortaya koyan ilk filozof olma vasfını taşımaktadır. O, varlık düşüncesini de bu ayırmadan yola çıkarak açıklamıştır (Görgün, 2003b, c. 27, s. 336. Bkz. Atay, 1974, s. 15).

İbn Sînâ, varlık-mahiyet ayrımını daha da sistemleştirmektedir. Mahiyetin zihni bir kavram olduğunu ve her nesnenin bir mahiyetinin var olduğundan

söz eden İbn Sînâ, *Kitabu 'ş-Şifâ'* da bu gerçeği şu şekilde dile getirmektedir: “Her şeyin özel bir hakikati vardır ve bu hakikat onun mahiyetidir. Her şeyin kendisine özgü hakikatinin de ‘olumlama’ ile eş anlamlı ‘varlık’tan ayrı olduğu malumdur.” (İbn Sînâ, 2004, s. 29). Onun bu sözlerinden net bir şekilde varlık-mahiyet ayrımı görülmektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki İbn Sînâ varlık-mahiyet ayrımını zihni bir ayırım olarak düşünmekte ve varlığı her zaman esas kabul etmektedir. Bundan dolayı mahiyetin varlığı öncelemesi gibi bir şey söz konusu olmamaktadır.

İbn Sînâ, varlık-mahiyet ayrımından yola çıkarak varlık anlayışını ortaya koymuştur. İhlâs sûresi tefsirinde, varlık- mahiyet ayrımını şu sözleriyle ifade etmektedir: “Her mahiyeti varlığından başka olanın, varlığı başkasındandır.” (Hâdimî, 1017, s.94(a); İbn Sînâ, 2002, s. 71; Akseki, 13 Nisan 1949, s. 8). Müellif ise İbn Sînâ’nın bu sözünü şu şekilde şerh etmektedir: “Her varlığı başkasından olan, varlığı mahiyetinin aynısı olmaz ve her mahiyeti varlığından ayrı olanın varlığı mahiyetinin aynısı olmaz” (Hâdimî, 1017, s. 94 (a)). Buradan şu sonuca varılabilir ki, varlığı başkasından olan mümkündür. Dolayısıyla mümkünün varlığı mahiyetinden ayrıdır. Yani buradan Hâdimî’nin varlık-mahiyet ayrımında İbn Sînâ’nın görüşüne katılıp varlık ve mahiyeti aynı olan tek varlığın Zorunlu Varlık olduğunu kabul ettiği sonucuna ulaşabiliriz. Dolayısıyla varlığı başkasından olan mümkündür ve onun varlığı ile mahiyeti ayrıdır.

İbn Sînâ, İhlâs sûresi içerisinde varlık-mahiyet ayrımına “Samed” lafzını açıklarken de yer vermekte ve Samed kavramını iki farklı anlamda kullanmaktadır. Bunlardan mahiyetle ilgili olan birinci tariftir. İbn Sînâ, Samed kavramına verdiği ilk anlam şudur: “Hiç cevfi, derinliği olmayıp içi dolu olandır. Birinci tefsire göre Samed’in manası selbî olup mahiyetinin nefyine, mahiyetinin olmadığına işarettir. Çünkü (zatından başka) mahiyeti olan her şeyin cevfi ve içi olup o da mahiyetin kendisidir. Mevcud olduğu halde cevfi ve içi olmayan şeyin ise zatında vücuddan başka bir itibar ve ciheti yoktur.” (İbn Sînâ, 2002, s. 79; Akseki, 10 Ekim 1949, s. 6). İbn Sînâ, Samed sözünden yola çıkarak bu ayrımı temellendirmiştir. Zatin mahiyete eklenebilmesi için cevfi ve içi olması gerektiğini belirtmektedir. Ancak vacibu’l-vücut cevfi, derinliği ve içi olmayan olduğu için onun ayrıca bir mahiyetinin varlığından söz etmek de mümkün olmamaktadır. Yani mahiyeti zatinin aynıdır, mahiyet ona sonradan eklenmiş bir şey değildir. Bu cevfi, derinliği ve içi olan mümkün varlıklar için söz konusu olmakta ve onların zâtı ile mahiyetleri ayrı bulunmaktadır.

Hâdimî'ye gelince o, İbn Sînâ'nın bu tanımlamasından yola çıkarak Samed kelimesiyle mahiyetin nefyine işaret edildiğini belirtmektedir. Burada kastedilenin, "basit olması sebebiyle başkasıyla ilgili olmayışı" olduğunu zikretmektedir. Şârih, burada Vacib'in mahiyeti, Bari'nin mahiyeti sözünün hükema ve mütekellim arasında meşhur olduğunu belirtmekte ancak bunun vacibin varlığı ile mahiyetinin ayrı olduğu anlamına gelmediğini vurgulamakta ve hükemanın onun neliği ve mahiyetinden söz edilemez olduğuna ilişkin görüşüne katıldığını zikretmektedir (Hâdimî, 1017, s. 98 (b)).

Sonuç olarak Hâdimî, varlık-mahiyet ayrımı konusunda İbn Sînâ ile aynı fikirleri paylaşmakta ve tıpkı onun, Vacibu'l-Vücut'un bir inniyetinin söz konusu olabileceğini söylediği gibi, o da samed kelimesinde benzer bir açıklamaya gitmektedir. Kısacası Hâdimî de, Vacibu'l-Vücut için varlığından ayrı bir mahiyetinin olamayacağını savunmaktadır.

3.2. İbn Sînâ ve Hâdimî'de Yaratma

İbn Sînâ'nın yaratmaya ilişkin düşünceleri yine onun varlık anlayışı temelinde ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle bu düşüncesinin merkezinde zorunlu-mümkün varlık ilişkisi yer almaktadır. Burada Zorunlu Varlık yani Vacibu'l-Vücut, İbn Sînâ'ya göre Allah'tır. Şunu da belirtmekte fayda vardır ki İbn Sînâ, yaratmaya ilişkin olarak ortaya koyduğu yaratmada zorunlu varlığı mümkün varlıktan ayıran özelliklerine hâlel getirilmeden, O'nu bütün noksanlıklardan uzak tutmayı gaye edinmiştir.

İslam düşünürlerinden bazıları yoktan yaratma anlayışını savunmuştur. Yani yaratılışın yoktan varlığa geçiş ile olduğu ifade edilmiştir. Bütün bunları yapan da sonsuz kudret sahibi olan Allah'tır. Allah'ın özgür bir iradeye sahip olduğunu ve onun için bir gerekliliğin, yükümlüğün olmadığı düşüncesinde olanlar, öncelikle de kelamcılarının önemli bir kısmı yaratılışa dair düşüncelerini bu çerçevede temellendirmişlerdir. Yunan ve Helenistik felsefenin alemin ezeliğini savunan bir düşüncesinin karşısına, İslam öğretisi içerisinde yoktan yaratma düşüncesi çıkmıştır. İşte burada Müslüman filozoflar (Farâbî ve İbn Sînâ), bu iki öğreti arasında tercih yapmak yerine her iki öğretinin eksik ve yanlış anlaşılan yönlerini düzeltme gayesiyle ve hakikati ortaya koymak adına sudûr nazariyesini öne sürmüşlerdir. (Kaya, 2009, s. 467-468). Çünkü onlara göre yoktan yaratma, başta 'yok'a bir varlık atfetmek olmak üzere bir takım problemleri beraberinde getirmektedir. Yunan düşüncesindeki alemin maddesiyle birlikte ezeliği meselesi, filozofun anlayışında zorunlu varlığa ezeliğine hâlel getirmektedir.

Sudûr nazariyesiyle^{2*} (İbn Sînâ sudûr nazariyesi için bkz. İbn Sînâ, 2005, s. 108-124, 146- 154) hareket noktası olarak ‘birden ancak bir çıkar’ prensibini benimseyen İbn Sînâ’ya göre, Zorunlu Varlık yani Allah kesinlikle bir olup, özünün kendisi dışında bir başka varlıkla hiçbir ortak yanı yoktur. Ayrıca yukarıdaki prensibin bir sonucu olarak da kesinlikle bir olan Allah yalnız bir, tek ve basit bir varlık yaratmaktadır. İşte burada filozof, Allah’ın tabiatında herhangi değişiklik yapmadan, O’ndan nasıl diğer varlıkların sudûr edeceği sorusunu açıklamak için ilk malul kavramını ortaya atmaktadır. Bu ilk malul Allah’tan yukarıda bahsettiğimiz “birden ancak bir çıkar” prensibi gereği yayılan tek varlık olup maddi bir form değil, akli bir formdur. Nitekim ona akıl da denmektedir. Bu tek ve bir olan akıl, Allah’ın kendi özünü düşünmesinin bir sonucu olarak O’ndan çıkmakta ve âlemdaki çokluk da diğer varlıkların yine O’ndan yani Allah’tan bir derecelendirme ile taşarak yavaş yavaş varlığa gelmeleriyle açıklanmaktadır. Şunu ifade etmek gerekir ki mutlak birden ancak ilk akıl çıkar, hepsinin birden çıkması söz konusu değildir (Altıntaş, 2008, s. 98-99. Bkz. Alper, 2010, s. 96; Nabi, 2010, s. 225; Durusoy, 1999, s. 327). İbn Sînâ, bu nazariyesiyle zorunlu ve mümkün varlık arasındaki uçurumu akıllar aracılığıyla kapatmaya çalışmaktadır. O aynı zamanda zorunlu varlığa çokluk gibi eksiklik ifade ettiği düşünülen bir vasfın bulaşmasını istemediği için de birden ancak bir çıkar prensibi çerçevesinde yaratma anlayışını şekillendirmektedir. Bazı net olmayan yönleri olmakla birlikte İbn Sînâ, bu teorisiyle bir nevi din ile felsefeyi de uzlaştırma çabası içine girmiştir.

Bu açıklamalardan sonra İbn Sînâ’nın İhlâs sûresindeki yaratmaya ilişkin düşüncelerine ve Hâdimî’nin yaptığı şerh ile onun fikirlerine katılıp katılmadığına değinilecektir.

Yukarıda da söylendiği gibi İbn Sînâ’nın yaratmaya ilişkin düşünceleri onun vacib ve mümkün kavramlarına yüklediği anlamlarla yakın ilişki içerisindedir. O, Vacibu’l-Vücut’un mahiyeti ile vücudunun aynı olmasına, yani ayrı bir mahiyetinden söz edilememesine, mebde-i küll olmasına, samed lafzı ile ifade edilen, hiç cevfi, derinliği olmayıp, içi dolu olan (İbn Sînâ, 2002, s. 79; Akseki, 10 Ekim 1949, s. 6) sözüyle mahiyetinin olmayışına yaptığı vurgularla O’nun diğer mümkün varlıklardan ayıran en önemli niteliklerine

2 Nitekim sudûr yerine feyz kavramına da yer verilebilmektedir. Feyz, ‘akmak fışkırmak, taşmak’ manasına gelen bir kavramdır. Kaya,2009, s. 467). İbn Sînâ, *Metafizik II*’de feyz kavramını kullanmaktadır (İbn Sînâ, 2005, s. 109, 112).

işarete etmiştir. İbn Sînâ, sudûr nazariyesiyle, Zorunlu Varlıktan kendisine herhangi bir noksanlık bulaşmadan mümkün varlıkların nasıl meydana geldiğini anlatmaya çalışmıştır.

Varlık-mahiyet ayrımında İbn Sînâ, her mahiyeti varlığından başka olanın varlığı başkasındandır diyerek varlığa geçebilmek için başka bir varlığa ihtiyaç duyduğunu söylemekte yani onların yaratılmış olduğunu ifade etmektedir. Bununla beraber vacibin varlığı ile mahiyetinin aynı olduğunu söyleyerek de onun mümkün varlıkların mebdei olduğunu belirtmektedir.

İbn Sînâ, İhlâs sûresinin ilk ayetlerini felsefi açıdan yorumladıktan sonra bu yorumuyla ilişkili olarak yaratılış nazariyesine dair şu açıklamayı yapmaktadır:

“Mebde-i evvelin hüviyetinin birçok lazımı vardır ve lazımların hepsi (illet ve malûl olarak, yani sonraki evvelkinin malûlü olmak, evvelkinden dolayı var olmak suretiyle) bir tertip dâhilindedir. Çünkü lazımlar malûllerdir. Halbuki her yönden basit, hak ve vahidden ancak vahid sudûr eder. Yani hakiki vahid, ancak bir malûle illet olabilir. Meğer ki kendisinde tûlen [uzunluk\dikey] (birinci ikinciye illet ve sebep olmak üzere vacibu'l-vücut olan mebde-i evvelden akl-ı evveli akl-ı evvelden akl-ı sani... Böylece onuncu akla kadar ve onuncu akıldan da diğer yaratıklar) ve arzan [genişlik\yatay] (yani bu akıllardan muhtelif haysiyetlerle silsile-i havadis sudûr etmekle) inen tertip üzere olsun!” (İbn Sînâ, 2002, s. 73; Akseki, 1 Haziran 1949, s. 16. Parantez içindeki kısımlar Akseki tarafından tercüme eklenmiştir.).

Hâdimî'nin İbn Sînâ'nın bu sözlerine ilişkin yaptığı değerlendirmelere baktığımızda onun da mecmuun Mebde'den sudûrunun bir tertip üzere olduğu görüşünü kabul ettiğini görmekteyiz. Hâdimî, bu sudûrun bir tertip üzerine olmasının her şeyin Allah'a dayandığı gerçeğini değiştirmeyeceğini söylemekte ve İbn Sînâ'nın Şifa'daki sözlerine atıfta bulunmaktadır (Hâdimî, 1017, s. 95(b)- 96(a)).^{3*} Şârih, mümkünlerin ondan sadır olmasının onun Vacibu'l-Vücut oluşunun bir sonucu ve bu durumun vacibin ispatının delillerinden olduğunu zikretmektedir (Hâdimî, 1017, s. 96(a)- 97(a); Bekiroğlu, 2013, s. 145).

3 Hâdimî'nin İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sına yaptığı atıf *Metafizik II*'de yer alan aşağıdaki cümleler olabilir: “Zorunlu varlık mükemmeldir. Çünkü O, yalnızca kendisine ait varlığın sahibi olmakla kalmaz, aynı zamanda bütün varlık da O'nun varlığından çıkmıştır, O'na ait ve O'ndan taşmıştır.” (İbn Sînâ, 2004, s. 100).

Hâdimî, İhlâs sûresinin başka bir yerinde Allah için yapılacak en mükemmel tarifi selbi ve izafi levazımların ikisini birden bir arada bulunduran tarifi, hüviyetin ilah oluşu olduğunu söylemekte ve ilah oluşunun bir gereği olarak da başkasının ona intisab edilebileceğini ancak onun başkasına intisab edilemez olduğunu sözlerine eklemektedir. O, başkasının kendisine intisabından kastın kendisi dışındaki her şeyin istiğrak yoluyla izafet oluşu olduğunu belirttikten sonra filozofların gayrı ile söylemek istedikleri şeyin çoğul olmadığını ifade etmektedir. Çünkü onlara göre ondan akl-ı evvel dışında başka bir şey sadır olmaz. Hâdimî, burada İbn Sînâ'nın yanıldığını düşündüğü bir meseleye dikkati çekmektedir. Nitekim İbn Sînâ'ya göre intisab iradi ve ihtiyari değil, icabidir. Ancak Hâdimî, bunun kabul edilemeyeceğini, ilah oluşuna hâlel getireceğini söylemekle birlikte bunun muteber bir kabul olduğunu belirtmekten de geri durmamaktadır. Ayrıca İbn Sînâ'nın bu sözünün ince bir derinliği olduğunu zikretmekte ve açıklanması gerektiğini düşünmektedir (Hâdimî, 1017, s. 94(b)). Yani Hâdimî, tam olarak söylememekle birlikte sudûr nazariyesi konusunda İbn Sînâ'yı çok fazla eleştirmemiştir. Bazı açık olmayan noktaların olduğuna dikkati çekmekle birlikte onun sözlerinde ince bir derinliğin bulunduğunu zikretmek suretiyle onu destekler bir tavır takındığını söylemek mümkün gözükmektedir.

Sonuç olarak baktığımızda İbn Sînâ, sudûr nazariyesi ile on aklın Vacibu'l-Vücut'dan nasıl sudûr ettiğini açıklarken kesinlikle Allah dışında başka hiçbir varlığa yaratıcılık vasfı atfetmemiş, bütün alemlerde tek müessir olarak Allah'ı görmüştür. O, akıllar tertibini yaparken de bu düşüncesine ters düşecek bir fikir ortaya koymamaya çalışmıştır. Akl-ı evvel ondan vasıtasız olarak sudûr ederken akl-ı evvel dışındakiler ondan vasıtalı olarak sudûr etmektedir. Yaratmak yalnızca ona mahsustur. Akseki, İbn Sînâ'nın bu düşüncesini Şifa'nın ilahiyat kısmında, *Necat*'ta ve *İşârat*'ta şu şekilde açıkladığını dile getirmektedir: “Her şey hadistir ve bütün bunları ihdas eden de Vahid-i Hakiki'dir. Kati olarak tahakkuk etmiştir ki her varlık ve varlığın kemali, Vacibu'l-Vücut'dandır. Varlık ondan feyezân etmiştir. Vacibu'l-vücut her şeyin lizatîhi failidir. Yani her var olan, onun zatına mübayin bir feyezân ile kendisinden varlık ifaza eden bir mevcuttur. Ancak ilk malûlün feyezânı vasıtasız diğerleri ise vasıta ile ve fakat hakikatte hepsi bizatîhi Vacibu'l-Vücut'a müstenittir...” (Akseki, 8 Haziran 1949, s. 8. Bkz. İbn Sina, 2005, s. 86; İbn Sînâ, 2013, s. 250, 253). İbn Sînâ'nın bu cümleleri, onun sudûr nazariyesinden dolayı ona yöneltilecek eleştirilerin birçoğunun yersiz olduğunu

göstermekte ve ayrıca onun İslami öğretilerde Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu düşüncesine tamamen bağlı olduğunun en büyük kanıtı oluşturmaktadır.

3.3 İbn Sînâ Ve Hâdimî'nin Birlik Anlayışı

İbn Sînâ, bir kavramını üç farklı kategoriye –zati bir, arazi bir ve sayısal bir- ayırarak değerlendirmekte ve bu kavramı ne ise o olması yönüyle bölünemez olan ve çoğalmayan olarak tarif etmektedir (İbn Sînâ, 2004, s. 86, 92; Maraş, 2008, s. 45). Üç tür birden bahseden İbn Sînâ, Zati Bir'in yani Hakiki Bir'in yalnızca bil-kuvve çokluğundan bahsedilebileceğini ve bölünemez olma özelliğinin de Hakiki Bir'e ait olduğunu zikretmekte ve onu şu şekilde tanımlamaktadır: “O, tanımda bölünemeyen, başkasının aynı tanıma sahip olmadığı veyahut varlık ve hakikatinin yetkinliği bakımından bir benzeri olmayan külli anlamda birdir demektir.” (İbn Sînâ, 2004, s. 86- 90). Bundan Zati Bir, sadece sayısal anlamda bir olanı değil; biricik, tek, eşsiz, benzersiz ve bölünemez olan anlamlarını da içerisinde barındırmaktadır (İbn Sînâ, 2004, s. 86- 90; Maraş, 2008, s. 48; Güzel, 2001, s. 195-196). Nitekim Zorunlu Varlık için kullanılan Zati Birlik yani hakiki birliktir. Arazi ve sayısal bir, zorunlu varlığı niteleyecek düzeyde değildir. Çünkü içerisinde çokluğu barındırmaktadır.

İbn Sînâ, İhlâs sûresinde hüve lafzından sonra Allah kelimesinin gelmesinde ince hikmetlerin olduğunu ifade etmektedir. Nitekim İbn Sînâ O'nun hüviyetinin “ilahiyetten (hak mabud olmaktan) ibaret bulunan lazımlarıyla tarif olunması, onun (cins ve fasıl gibi) hiçbir mukavvimi (tamamlayıcı cüzleri) olmadığını da iş'ar eder.” (İbn Sînâ, 2002, s. 73; Akseki, 1 Haziran 1949, s. 8) derken bunun hemen akabinde bir\tek olma anlamında ehad kelimesinin gelmesini ise ayrıca manidar bulmakta ve bu kelimeyi vahdette en son nokta olarak tanımlamaktadır (Hâdimî, 1017, vr. 95 (b)). Hâdimî de vahdette son sınır(gaye) “O'nun, haricen, zihnen, zati olarak, sıfatları bakımından, nev' bakımından ve şahsen vahid” (Hâdimî, 1017, vr. 95 (b)) manasında kullanıldığını söylemektedir. Hâdimî şârihi olduğu İbn Sînâ gibi ehadın özel olarak seçilmiş bir kelime olduğunu belirtmektedir. Vahid yerine özellikle ehadın gelmesi bütün yönlerden bir oluşa işaretler. Ayrıca birliğin son sınırı olmanın yanı sıra burada herhangi bir oluşturucu unsurun da zorunlu varlık için söz konusu olmadığı, onun mutlak ve basit oluşu da vurgulanmaktadır.

Hâdimî, İbn Sînâ'nın tefsirini şerh ederken onun yukarıda zikretmiş olduğumuz birlik tanımlarından olan Zati Birliğin özelliklerini dikkate

olarak ehad kavramını açıklamakta ve bundan kastedilenin hem zihinde hem dışarıda, hem zat yönünden hem sıfat yönünden, hem nev'an hem de şahsen bir birlik anlamına geldiğini söyleyerek onun felsefi sahadaki birlik anlayışına katılmaktadır.

Ona göre ehad vahdette mübalağa olup vahidiyette daha güçlü olanı ifade etmektedir. Vahidiyette güçlü olan ise aslen bölünme kabul etmeyendir (Hâdimî, 1017, vr. 97(b)). Hâdimî, bu sözleriyle ehad ve vahdeti birbirinden asla bölünme kabul etmeme yönüyle ayırmaktadır.

Görüldüğü üzere Hâdimî de tıpkı İbn Sînâ gibi, vahdet ile ehad kavramları arasındaki farklılığa işaret etmekte ve özellikle Allah lafzından sonra ehad kelimesinin kullanılmasında bir inceliğin olduğunu düşünmektedir. Nitekim ona göre vahdet kavramı içerisinde şüphe barındırmakta olup o, vahdetin daha güçlüsü ve daha zayıfından bahsedilebileceğini dile getirmektedir. Hâdimî, filozofun “Vahdetin en mükemmel olan vahdette kendisinden daha güçlüsü olmayandır.” (İbn Sînâ, 2002, s. 77 -78; Hâdimî, 1017, vr. 97 (b)) sözündeki ehad'ın bölünme kabul etmeyen ve zihnen ve haricen onun bütün yönleriyle vahid olduğuna delalet ettiğini zikretmektedir (Hâdimî, 1017, vr. 97(b)). Yani ehad kavramı, zihnen, haricen, bütün yönlerden birliğe yani aslen çokluğun olmayışına, cins ve fasıllar gibi oluşturucu unsurların bulunmayışına ve cüzlerin (heyulani madde ve suret gibi) çokluğunun mevcut olmayışı yönünden birliğe işaret etmektedir.

İbn Sînâ, ehad ile cins ve fasıllardan münezzehliğin de kastedildiğini söylemektedir (İbn Sînâ, 2002, s. 78). Hâdimî ise, burada cins ve fasıl gibi mukavvimlerin mürekkep mahiyetlere ait olduğu açıklamasını yapmaktadır. Müellif, ehad'da İbn Sînâ'nın dediği gibi “teşbih tarzlarının diğerlerinden de münezzeh oluşun” var olduğundan yola çıkarak “cins ve fasıllardan oluşan zihni cüzlerden tenzih etme varsa harici cüzlerden de tenzih vardır” sonucunu çıkarmaktadır. Yani ona göre ehad sözü tenzihin son noktasıdır (Hâdimî, 1017, vr. 97(b)). Hâdimî bunları belirttiikten sonra ehad sözüyle ilgili açıklamalarına devam etmektedir. Ona göre ehad sözü, daha önce geçen açıklamalarla birebir ilişki içerisinde. Nitekim hüviyeti cüzlere bağlı olan her şey, zatıyla hüve hüve olamaz. Zatıyla hüve hüve olan Vacibu'l-Vücut, yani Mebde-i Evvel olduğuna göre Mebde-i Evvel ehadır. O halde Mebde-i Evvel cüzlerin birleşmesinden oluşmaz (Hâdimî, 1017, vr. 98 (a)). Buradan da anlaşıldığı üzere Mebde-i Evvel'in zatıyla hüve hüve oluşunun bir gereği olarak cüzlerin birleşmesinden oluşmaması gerekmektedir. Böylece ona göre ehad lafzıyla böyle bir birleşmenin Vacibu'l-Vücut için söz konusu olmadığı ortaya

konulmuştur. O halde O, oluşturucu unsurlardan, zihni ve harici cüzlerden münezzehtir (Hâdimî, 1017, vr. 97(b)).

Hâdimî, İbn Sînâ'nın ehad'dan sonra gelen samed lafzını Mebde-i Evvel'in ehad oluşu için zimni bir delil olarak gösterdiğini düşünmektedir (Hâdimî, 1017, vr. 98(b)). Hâdimî, bunu şu şekilde açıklamaktadır: “Çünkü cevfi ve derinliği olmak cüzlerin kapsamıyla ve üç tanımla (en, boy ve derinlik) tasavvur edilebilir. Yani hüve ve mebde, ehad'dır, çünkü o, hiç cevfi, derinliği olmayıp içi dolu olan anlamında sameddir, hiç cevfi, derinliği olmayıp içi dolu olan ise ehad'dır.” (Hâdimî, 1017, vr. 98(a)). O halde en, boy ve derinlik, cüzlerin birleşmesinden oluşanlar için geçerlidir. Ancak Mebde-i Evvel'in, bu özelliklerden münezzehe olması yönüyle ehad olması gereklidir.

Hâdimî, sadece samed lafzının değil ayetin devamında gelen doğmamış ve doğurmamış lafızlarının da onun birliğine işaret ettiğini söylemektedir. Nitekim O, bölünme kabul etmediği için O'ndan mislinin doğması söz konusu değildir. Zaten misli doğmuş olsaydı, O'nun da başkasından doğması gerekirdi ki bu durumda O, mebde olmazdı. Ayrıca O'ndan mislinin doğması mahiyet yönünden O'na bir şeyin ortak olması anlamına da gelmektedir. Bu ortaklık ise, O'nun ehadiyetine zarar vermektedir (Hâdimî, 1017, vr. 99(a)- 99(b)).

Hâdimî, ayrıca son ayette geçen İbn Sînâ'nın “varlık yönünden hiçbir şey ona eşit olamaz.” (İbn Sînâ, 2002, s. 82; Hâdimî, 1017, vr. 100(b) sözünün de O'nun ehadiyetini tasdik ettiğini belirtmektedir. Ona göre her yönden müsaviliğin reddedilmesi suretiyle O'nun ehadiyeti tasdik edilmiştir.

Sonuç olarak Hâdimî, varlık-mahiyet ayrımı konusunda İbn Sînâ ile aynı fikirleri paylaşmakta ve Vacibu'l-Vücut için varlığından ayrı bir mahiyetinin olamayacağı belirtmektedir. Ayrıca onun birlik konusunda da benzer bir yaklaşım ile ehadın her yönden birliğe işaret ettiğini değinerek vahdetten son sınır olduğunu ortaya koyarak, İbn Sînâ ile aynı çizgi içerisinde yer aldığını söyleyebiliriz. Nasıl ki hüve lafzının devamında bir açıklayıcı olarak Allah lafzı geliyorsa onun ardından gelen ehad lafzı onun için bir açıklama olurken; geri kalan üç ayette Allah lafzını bütün boyutlarıyla açıklamanın yanı sıra vahdetin sınırları da ortaya konulmaktadır. Bu konuda hem İbn Sînâ hem de Hâdimî, ehad'a özel bir önem vermekte ve geri kalan ayetleri de onun birliğinin bir nevi tanımı olarak ele almaktadırlar.

Sonuç

İbn Sînâ'nın İhlâs sûresine yazmış ve 18.yy yaşamış olan Hâdimî,

“felsefenin bütünün şeriata muhalif olmadığını söylemiş ve buna örnek olarak İlahiyat, tıp ve astronomi bilimlerini göstermiştir. Yazılarında zaman zaman bazı kelamcılarının görüşlerine atıflarda bulunmuş, hadislerden yararlanmış, farklı türlerdeki eserleri kaynak göstermiştir. İlâveten İbn Sina'nın tefsirinde ortaya koyduğu düşüncelerini, mantiki önermelerle de zenginleştirmiştir. Onun yaptığı bu şerh, Osmanlı düşüncesinin sentezci yapısına da güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Hâdimî, hikmetin tanımı, akıl sınıflamaları ve bilgi meselesi gibi felsefenin en temel konularında İslam filozoflarının görüşlerinden yararlanmış, onların kullandıkları kavramları kullanmıştır. Ayrıca ilme'l-yakine akıl ve naklin her ikisine de başvurarak ulaşılabileceğini belirterek de din ile felsefeyi uzlaştırma çabasını ortaya koymuştur.

Hâdimî, İhlâs Sûresine yaptığı hâşiyede, İbn Sînâ gibi varlık, yaratma ve birlik gibi konuları ele almıştır. İlk olarak ele alınan varlık meselesinde İbn Sînâ ile benzer bir düşünceye sahip olduğunu söylememiz mümkündür. Nitekim Hâdimî, Vacib-mümkün ayrımında onun fikirlerini güzel bir şekilde açıklamakta ve böyle bir ayrıma gidilmediği takdirde tercihe eden olmaksızın bir tercih fikrinin ortaya çıkacağını ve teselsülün önüne geçilemeyeceğini söylemek suretiyle bu ayrımı kabul ettiğini ima etmektedir. Ayrıca onun, vacib-mümkün ayrımı temelinde şekillenen mahiyet-vücut ayrımına gelince Hâdimî, kelamcılarının ve Eşari'nin görüşlerine yer vermekle birlikte İbn Sînâ'nın bu ayrıma katılmakta ve Vacibü'l-Vücut'da hüve hüve olmasının bir gereği olarak varlığı ile mahiyetinin aynı olduğuna işaret etmektedir.

Yaratma meselesine gelince Hâdimî, bu hâşiyesinde sudûr nazariyesinde bazı müşküllerin olduğunu belirtmekle birlikte, onun bu teoriyi ne tamamen reddettiğini gösteren bir cümle ne de kesin olarak kabul ettiğini söyleyen bir ibaresine rastlanmamıştır. Ancak onun her şeyin Allah'tan bir tertip üzere sudûr etmesinin her şeyin Allah'a dayandığı gerçeğini değiştirmeyeceğini ifade etmesi onun daha ziyade yaratma fikrine yakın olduğunu göstermektedir.

İlâveten Hâdimî, İbn Sînâ'nın ilah oluşun bir gereği olarak başkasının zorunlu varlığa intisabının nasıllığı konusunda ondan ayrılmaktadır. O, İbn Sînâ'nın bu intisabın iradi ve ihtiyari değil, icabi olduğunu görüşüne katılmamaktadır. Hâdimî, İbn Sînâ'nın bu konuda yanıldığını düşünmektedir. İbn Sînâ'nın bu düşüncesinin Allah'ın mutlak ilah oluşuna hâlel getireceğini söylemekle birlikte, İbn Sînâ'nın bu sözünün ince bir derinliği olduğunu söylemeyi de ihmal etmemektedir. Bu şekilde aslında yaratma konusunda

218 • 18. ASIR OSMANLI DÜŞÜNÇESİNDE BİR İBN SÎNÂ ŞÂRİHİ: EBÛ SAÎD HÂDİMÎ VE İHLÂS SÛRESİ HÂŞİYESİ

İbn Sînâ'yı eleştirir gibi gözükmeyle birlikte aslında Kemal paşazade gibi Mucibü'n-biz-Zat derken İbn Sînâ'nın Allah'ın iradesini yok saymadığını buradaki zorunluluğun onun hikmetinden kaynaklandığı konusunda onunla aynı fikirde olduğunu söyleyebiliriz.

Hâdimî'nin birlik anlayışına gelince hemen hemen İbn Sînâ'yı takip eden bir tavır sergilemektedir. Birlikten, hem zihinde hem dışarıda, hem zat yönünden hem sıfat yönünden, hem nev'an hem de şahsen birliğin kastedildiğini söylemek suretiyle İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerini paylaşmaktadır.

Sonuç olarak Hâdimî, İbn Sînâ'nın felsefi olarak yorumladığı İhlâs sûresine yazmış olduğu şerhiyle felsefeye olan ilgisini ortaya koymaktadır. Hatta yaptığı yorumlarla felsefenin göz ardı edildiği bir dönemde yaşamasına rağmen felsefe yapılabildiğini göstermektedir. Bütün bunlardan yola çıkarak onu, İbn Sînâ geleneğine mensup bir âlimler arasında zikredebiliriz.

Kaynaklar

- *Mevsuatu Tabakati'l-Fukaha* (1422), 12, 315- 316. Kum: Müessesetü'l-İmam Es-Sadık.
- Akseki, A.H. (23 Mart 1949- 2 Kasım 1949). "İslam-Türk Filozofu İbn Sînâ'nın İhlâs Tefsiri, Tercüme ve Şerh". İstanbul: Selamet.
- Alper, Ö. (2008). *İbn Sînâ*. İstanbul: İSAM.
- Alper, Ö. (1999). "İbn Sînâ(Eserleri)". İstanbul: Diyanet İslam Ansiklopedisi,20, 337-345.
- Altıntaş, H. (2008). *İbn Sînâ Metafiziği*. Ankara: Elis Yayınları.
- Anay, H. (1994). *Celaleddin Devvanî Hayatı, Eserleri, Ahlak Ve Siyaset Düşüncesi*. İstanbul: Basılmamış Doktora Tezi.
- Atay, H.(2001).*İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Atay, H. (1974). *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basım Evi.
- Aydın, M. (2006). *Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî'nin Hayatı, Eserleri Ve Tasavvufi Görüşleri*. Ankara: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Ayvalı, R. (1993\2). "Hâdimî'nin İlmi Şahsiyetinin Teşekkülüne Tesir Eden Amiller". Konya: *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 113-119.
- Bekiroğlu, H. (2013). "Bir Felsefi Tefsir Örneği Olarak Muhammed Hâdimî'nin İbn Sînâ'ya Ait İhlâs Sûresi Tefsirine Hâşiyesi". Çorum: *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 12, 23, 127-154.

- Bursalı, M. (1972). *Osmanlı Müellifleri*, (Sad: A. F. Yavuz-İsmail Özen), c. 1-3. İstanbul: Meral Yayınları.
- Cürcânî, S. Ş. (2011). *Şerhu'l-Mevakif*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Kırk Gece Yayınları.
- Durusoy, A. (1999). "İbn Sînâ(felsefesi)". İstanbul: Diyanet İslam Ansiklopedisi, 20, 322-331.
- Durusoy, A. (1999). "Hüviyet". İstanbul: Diyanet İslam Ansiklopedisi, 19, 68-69.
- Ebherî, E. (t.y.). *Açıklamalı İsağoci Tercemesi (Kırk Mana) Mantık Terimleri Sözlüğü İlaveli*. çev. Talha Alp. İstanbul: Kurtiş Matbaacılık.
- Göktaş, S. (1985). *Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî ve Hadim*. Konya: Mibaş Basımevi.
- Görgün, T.(2003a).*Anlam Ve Yorum*. İstanbul: Gelenek Yayınları.
- Görgün, T. (2003b). "Mahiyet". Ankara: Diyanet İslam Ansiklopedisi, 27, 336-338.
- Görkaş, İ. (2009 (Bahar)). "Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin Hikmet Anlayışı ve Felsefeye Bakışı". Konya: *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 25, 229- 257.
- Görkaş, İ. (2005). *Ebû Saîd Hâdimî'de Bilgi Meselesi*. Konya: Basılmamış Doktora Tezi.
- Güney, A. F. (2008). *İbn Sînâ'dan Elmalılı'ya İhlâs Sûresi Felsefî Tefsir Geleneği -Bir Varlık İdraknin Zemin Olarak İhlâs Sûresi Tefsiri-*. İstanbul: Basılmamış Doktora Tezi.
- Güzel, A. (2001). "Kelam Ve Tasavvuf Açısından Tevhid". Kayseri: *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11, 193-209.
- Hâdimî.(1318). *Tarikat-ı Muhammediyye Şerhi: El-Berikatü'l-Mahmudiyye Fî Şerhi'l-Tarikatü'l-Muhammediyye*, 1-2. Dârülhilâfetalaliyye: Matbaa-i Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye.
- Hâdimî.(1989). *Berika*. (çev. Bedreddin Çetiner, Hasan Ege, Seyfeddin Oğuz). I-V. İstanbul: Kahraman Yayınları.
- Hâdimî. (1017) Hâşiye ala Tefsiri Sûreti'l-İhlâs li'İbn Sînâ. Reşid Efendi. (yazma).
- Hadimoğlu, N. (1983). *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası*. Ankara: Ayyıldız Matbaası
- İbn Sina. (2002). "Tefsiru Sûreti'l-İhlâs li-Şeyh Ebi Ali b.El-Hüseyn b.Abdillah b.Sina". *Mecelletü's-Şeria ve'd- Dirasati'l-İslâmiyye* içerisinde, Tahkik Eden: Abdullah el-Abdurrahman el-Hatib. Câmîatü'l-Küveyt (Kuwait University), c. 17, 51, 71-85.
- *İbn Sînâ*. (2004). *Kitabu's-Şifâ (Metafizik I)*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- *İbn Sînâ*. (2013). *en-Necât*, çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

220 • 18. ASIR OSMANLI DÜŞÜNÇESİNDE BİR İBN SÎNÂ ŞÂRİHİ: EBÛ SAÎD HÂDİMÎ VE İHLÂS SÛRESİ HÂŞİYESİ

- İlyasov, R. (2008). *Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin Kurûân'ı Yorumlama Yöntemi*, İstanbul: Basılmamış Doktora Tezi.
- Kaya, D. (2004). "Hâdimî". *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 4, 328.
- Kaya, M. (2009). "Sudûr". Ankara: Diyanet İslam Ansiklopedisi, 37, 467- 468.
- Kemal Paşazâde. (1987). *Tehâfüt Hâşiyesi-Hâşiyeye alâ Tahâfüt al-Falâsîfa-*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Kindi. (1994). *Felsefi Risaleler*. (çev. Mahmut Kaya). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Maraş, İ. (2008). "İbn Sînâ Felsefesinde Bir(Vahid) Ve Birlik (Vahde) Anlayışı". Ankara: *Dini Araştırmalar*, c.10, 30, 41-54.
- Muslu, R. (2001). "Ebû Saîd Muhammed Hâdimî ve Nakşibendîlik Risâlesi'nin Tahlili". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, 197- 220.
- Nabi, M. N. (2010). Plotinus ve İbni Sina'nın Felsefi Sistemlerinde Sudûr Nazariyesi. çev. Osman Elmali, H. Ömer Özden. Erzurum: *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 33, 221- 227.
- Önder, M. (1969). *Büyük Âlim Hz.Hâdimî Hayatı Ve Eserleri*. Ankara: Güven Matbaası.
- Özönder, H. (1990). *Konya Velileri*. Konya Kuzucular Ofset.
- Sak, İ. (1997). "Osmanlı Döneminden Günümüze Hâdim". Konya: *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 4, 169- 180.
- Sak, İ. (2003). "Şehdi Osman Efendinin Hadim Kütüphanesine Vakfettiği Eserler". Konya: *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10, 83- 132.
- Sarıkaya, Y. (2008). *Ebû Saîd El-Hâdimî; Merkez İle Taşra Arasında Bir Osmanlı Âlimi*, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Sözen, K. (1998). "Fârâbî'de Akıl ve Aklın Önemi". Isparta: *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 65- 80.
- Şimşek, H. İ. (2010). *Muhammed Hâdimî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Konya: SADAV (Sosyal Araştırma ve Dayanışma Vakfı).
- Taşçı, E. (2011). *Osmanlı Düşüncesinde İbn Sînâ Şârihlerinden Hâdimî Ve İhlâs Sûresi Hâşiyesi*. Ankara: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Uz, M. A. (1995). *Konya Âlimler Ve Veliler*, 1- 2. Konya: Alagöz Yayınları.
- Üremiş, A. "Yeni Bilgiler Işığında Trabzonlu Köseç Ahmed Dede". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. 19, 175- 191.
- Yayla, M. (1997). "Hâdimî, Ebû Saîd". İstanbul: Diyanet İslam Ansiklopedisi. 15, 24- 26.