

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)

ANABİLİM DALI

OSMANLI DÜŞÜNCESİNDE İBN SİNÂ ŞARİHLERİNDEN HADİMÎ

VE İHLÂS SURESİ HAŞİYESİ

Yüksek Lisans Tezi

Emine TAŞÇI

ANKARA 2011

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

OSMANLI DÜŞÜNCESİNDE İBN SİNÂ ŞARİHLERİNDEN HADİMÎ
VE İHLÂS SURESİ HAŞİYESİ

Yüksek Lisans Tezi

Emine TAŞÇI

Danışman: Doç. Dr. İbrahim MARAŞ

ANKARA 2011

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	iii
ÖNSÖZ	v
GİRİŞ	1
OSMANLI DÖNEMİ TÜRK DÜŞÜNCESİNDE İBN SİNA GELENEĞİ	1
I. BÖLÜM	36
İBN SİNA'NIN İHLÂS SÛRESİ TEFSİRİNE YAZILAN ŞERH VE HAŞİYELER	36
A. FELSEFİ TEFSİR GELENEĞİ VE İBN SİNÂ'NIN İHLÂS SÛRESİNE YAZILAN ŞERH VE HAŞİYELER	36
A.1. Celaleddin Muhammed b. Esad b. Muhammed Devvanî(ö.908\1502).....	40
A.1.1. Hayatı	40
A.1.2. Eserleri	41
A.1.3. <i>Hâşiye Ala Tefsiri Sûreti'l- İhlâs İbn Sinâ</i>	42
A.2. Ahmed el-Maraşî ed-Debbagî(ö.1165\1751)	43
A.2.1. Hayatı	43
A.2.2. Eserleri	43
A.2.3. <i>Hâşiye Ala Tefsiri Sûreti'l-İhlâs li-İbn Sinâ</i>	43
A.3. Ahmed Hamdi Akseki (ö. 1951)	44
A.3.1. Hayatı	44
A.3.2. Eserleri	45
A.3.3. İbn Sinâ'nın <i>İhlâs Sûresi Tefsiri</i> 'nin Tercüme ve Şerhi.....	46
A.4. Ebu'l-Kasım Muhammed b. Abdurrahman.....	46
A.4.1. Hayatı	46
A.4.2. <i>Tefsiru Sûreti'l-İhlâs</i>	47
A.5. Hadimî Haşiyesi	47
II. BÖLÜM.....	51
EBU SAÎD MUHAMMED EL- HADİMÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ, GÖRÜŞLERİ VE İHLÂS SÛRESİ HAŞİYESİ.....	51
A. EBU SAÎD MUHAMMED EL-HADİMÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ	51
A.1. Hayatı	51
A.1.1. Hadimî'nin Soyu	51
A.1.2. Doğumu	52
A.1.3. Tahsil Hayatı	54
A.1.4. Hocaları	58
A.1.5. Padişah III. Ahmed'in İstanbul'a Davet Etmesi	61
A.1.6. Padişah I. Mahmud'un İstanbul'a Daveti.....	64

A.1.7. Hadimî Medresesi ve Kütüphanesi	67
A.1.8. Hadimî'nin Talebeleri	70
A.1.9. Hadimî'nin Vefatı	83
A.1.10. İlmi Şahsiyeti	85
A.2. Eserleri	95
B. HADİMÎ HAŞİYESİ'NİN TERCÜMESİ.....	143
C. HADİMÎ'NİN FELSEFEYE İLİŞKİN DÜŞÜNCELERİ.....	175
C.1. Hikmet	176
C.2. Felsefe	183
C.2.1. Felsefecilere Yönelttiği Eleştiriler.....	185
C.3. İlim	188
C.4. Akıl.....	190
III. BÖLÜM	195
HADİMÎ HAŞİYESİ IŞIĞINDA İBN SİNÂ VE HADİMÎ'NİN GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI	195
A.İBN SİNÂ VE HADİMÎ'DE VARLIK ANLAYIŞI.....	195
A.1.Vacip- Mümkün İlişkisi	195
A.2. Zat- Sıfat İlişkisi.....	200
A.3. Mahiyet-Vücut İlişkisi.....	209
B.İBN SİNÂ VE HADİMÎ'DE YARATMA(SUDUR) DÜŞÜNCESİ.....	215
C.İBN SİNÂ VE HADİMÎ'DE BİRLİK ANLAYIŞI.....	224
SONUÇ	230
KAYNAKÇA.....	234
EKLER.....	252
HADİMÎ'NİN İHLÂS SURESİ HAŞİYESİ'NİN ORJİNAL METNİ.....	252
ÖZET.....	263

KISALTMALAR

a.g.e : Adı geçen eser

a.g.m : Adı geçen makale

a.g.t : Adı geçen tez

Bkz : Bakınız

BOA : Başbakanlık Osmanlı Arşivi

c. : Cilt

ev. : Çeviren

DİA : Diyanet İslam Ansiklopedisi

DEÜ : Dokuz Eylül Üniversitesi

h. : Hicri

haz. : Hazırlayan

Hız. : Hazreti

İ.B.B : İstanbul Büyük şehir Belediyesi

İFAV : İlahiyat Fakóltesi Yayınları

İSAM : İslami Araştırmalar Merkezi

Ktp. : Kütüphane

Mad. : Madde

nr. : Numara

ö. : Ölüm tarihi

p. : page

s. : Sayfa

Sad. : Sadeleştiren

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

TTK : Türk Tarih Kurumu

ty :Türkçe yazmalar

vr. : Varak

yy. : Yüzyıl

ÖNSÖZ

Felsefe, kelim ve tasavvufun güzel bir sentezi olarak tanımlanabilecek Osmanlı düşüncesi içerisinde etkili olan isimlerden biri şüphesiz ki İbn Sinâ(ö.428/1037)'dır. Bu düşünce üzerindeki etkisini oluşturan İbn Sinâ geleneği ile göstermiştir. Bu geleneğin bir yönünü Osmanlı âlimleri tarafından eserlerine yazılan şerh ve hâşiyeler teşkil etmektedir. Hem Batı'da, hem de Doğu'da eserleriyle ve fikirleriyle önemli etki uyandıran İbn Sinâ, Osmanlı düşüncesi içerisinde felsefenin zayıflamaya yüz tuttuğu dönemlerde bile kendine yer bulabilmiştir.

Biz tezimizde İbn Sinâ'nın Allah'ın varlığından ve birliğinden bahseden en önemli sûrelerden biri olma özelliğini taşıyan İhlâs sûresine yazmış olduğu tefsir üzerine yazılan şerh ve hâşiyelerden kısaca bahsedeceğiz. Temel olarak bu şerh ve hâşiyelerden biri olan, Osmanlı'nın son döneminde yaşamış olan Hadimî'nin hâşiyeyi alacağız. Hadimî, 18. yy.'da yaşamış bir âlim olup daha çok selefi akıma mensup olan Birgivî(ö.981/1573)'nin şarihi olarak tanınmaktadır. Ancak onun hem Birgivî'nin *Tarikat-ı Muhammediye*'sine yazmış olduğu *Berîka* adlı şerhi, hem de İhlâs sûresine yazmış olduğu hâşiyeyi incelediğimizde Hadimî'nin şarihi olduğu Birgivî gibi felsefe aleyhtarı olmadığını gördük. Nitekim Hadimî, *Berîka*'da "Her felsefe şeriata karşı değildir" sözüyle bunu ortaya koymaktadır. Yazdığı hâşiyede de varlık, birlik ve yaratma meselesinde hemen hemen İbn Sinâ ile aynı düşünceleri paylaşması da bu görüşümüzü desteklemektedir.

Tezimizin giriş kısmında Osmanlı düşüncesi içerisinde İbn Sinâ geleneğini şerhler vasıtasıyla inceledik. Birinci bölümde İbn Sinâ'nın İhlâs sûresi tefsirine yazılan şerh ve hâşiyelere yer verdik. İkinci bölümde ise Hadimî'nin hayatını, eserlerini ve İbn Sinâ'nın İhlâs sûresi tefsirine yazdığı hâşiyenin tercümesine yer

verdik. Son bölümde ise bu hâşiyeden yola çıkarak İbn Sinâ ile Hadimî'nin varlık, yaratma ve birliğe ilişkin düşüncelerini karşılaştırmaya çalıştık.

Çalışmalarım esnasında yardımlarını eksik etmeyen, en yoğun zamanlarında bile bana zaman ayıran, beni yönlendiren ve özellikle de incelediğimiz metnin tercümesini düzeltme konusunda bana her türlü desteği veren hocam Doç.Dr. İbrahim Maraş'a, yine çalışmalarımda bana destek veren Yrd.Dr. Hakan Çoşar'a, Yrd. Doç. Yusuf Gökalp'e ve en son olarak tezimi yapma aşamasında bana her türlü kolaylığı sağlayan aileme teşekkürü bir borç bilirim.

Ankara 2011

GİRİŞ

OSMANLI DÖNEMİ TÜRK DÜŞÜNCESİNDE İBN SİNA GELENEĞİ

a) İbn Sinâ ve İslam Felsefesi İçerisindeki Yeri

İbn Sinâ, verdiği eserlerle ve sahip olduğu düşünce yapısıyla etkisini yüzyıllar boyunca sürdürmeyi başaran Müslüman filozoflardandır. Sadece Doğu’da değil, Batı’da fikirleriyle kendinden söz ettirmiştir. Yarattığı bu etkinin bir sonucu olarak kendinden sonra sahip olduğu düşüncelerinin temel alındığı bir geleneğin oluşmasını sağlamıştır. Bu geleneğin varlığının en büyük kanıtı ise yüzyıllar sonra bile eserlerine yazılan şerhler ve yapılan çevirilerdir.

Dimitri Gutas, İbn Sinâ’nın İslam felsefe tarihi içerisindeki yerini şu sözleriyle ortaya koymaktadır: “İbn Sinâ, felsefesi ve muhtevası açısından İslam felsefesinin zirvesini teşkil etmektedir. Gerek İbn Sinâ’nın gerekse yaklaşık 18.yy kadar İslam dünyasında hâkimiyetini sürdüren ‘İbn Sinâcı felsefe geleneğinin’ metinler üzerinden izini sürmek, bize sadece bu geleneğin değil, bir bütün olarak İslam felsefesinin mirasının da doğru bir resmini sunacaktır.”¹ Yapılan bu tespit aslında İslam felsefesinin anlaşılmasında İbn Sinâ’nın eserlerinin önemli bir rolünün olduğunu göstermenin yanı sıra ondan sonraki yüzyıllarda eserlerine ilişkin yazılan şerhler, zaman zaman yapılan eleştirilerin göz ardı edilmemesi gerektiğine de işaret etmektedir. Yapılan bu şerhler, yazılan hâşiyeler oluşan İbn Sinâcı geleneğinin boyutunu anlatmakla birlikte bize İslam felsefesinin yapısı konusunda da bilgi vermektedir. Biz de tezimizin giriş bölümünde Osmanlı düşüncesinde İbn Sinâ’nın eserlerine yazılan şerhlere yer vermek suretiyle İbn Sinâ’nın etkisini göstermeye çalışacağız.

¹ Dimitri Gutas, *İbn Sinâ’nın Mirası*, çev. M.Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. VI.

İslam felsefesi deyince akla gelen en öncelikli isimlerden biri olan İbn Sinâ, sadece yaşadığı çağda değil, daha sonraki yüzyıllarda da fikirleriyle etkisini sürdürmüştür. Yoğun bir eğitimden geçen İbn Sinâ 18 yaşına geldiğinde birçok alanda bilgi sahibi olan bir kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Yaşadığı devirde ansiklopedik tarzda verilen eğitimin bir gereği olarak İbn Sinâ, kendisini tıp, felsefe, tarih, astronomi vb. birçok ilim dalında yetiştirmiştir. 21 yaşında eser vermeye başlayan filozofumuz, birçok öğrenci yetiştirmiş olup öğrencilerinin eserlerini istinsah edip korumaları sayesinde de hem Doğu hem de Batı düşünce dünyasında büyük bir çıkır açmıştır.²

İbn Sinâ geleneğinin oluşmasında, eserlerinin ve düşüncelerinin günümüze kadar ulaşmasında öğrencilerinin ve onların yetiştirmiş olduğu öğrencilerin şüphesiz ki yadsınamaz derecede önemli rolleri olmuştur. Onları İbn Sinâ geleneğinin teşekkülünü sağlayan temel taşlar olarak görmemiz mümkün gözükmemektedir. Filozofumuzun en önemli öğrencilerinin başında Abdülvahid el-Cûzcanî(11.yy) gelmekte olup, bu şahıs İbn Sinâ'nın eserlerini derleme ve yazıya dökme görevini üstlenmiştir. Sadece bununla da sınırlı kalmamış hocasının eserlerine önsöz yazarak zenginleştirmekle birlikte onun yazmayı düşünüp de yazmadığı konulardan onun fikirlerini dikkate alarak eserler telif etmiştir.³ Bu şahsın dışında Behmenyâr b. Merzuban(ö. 458/1066), İbn Sinâ'nın önemli öğrencilerinden bir diğeri olup onun düşüncelerinin kendisinden sonrakilere aktarılmasında kilit rol üstlenen isimlerden

² Ömer Mahir Alper, *İbn Sinâ*, İSAM, İstanbul 2010, s. 14-16, 134, Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 2010, s. 300, 310, Robert Wisnovsky, "İbn Sina ve İbn Sinacı Gelenek", *İslam Felsefesine Giriş* içerisinde, çev. M.Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2008, s. 105-108.

³ Sargon Erdem, "Abdülvâhid el-Cûzcanî" mad., *DİA*, İstanbul 1988, c.1, s. 277.

biridir. Daha çok onun vasıtasıyla İbn Sinâ'nın düşünceleri İslam dünyasında yayılmıştır.⁴

İbn Sinâ, Kindî(ö.252/866) ile başlamış olan ve dinin toplum için vazgeçilmez ilahi bir kurum olduğu fikri üzerine temellendirilmiş olan İslam felsefe geleneğinin zirve noktasını teşkil etmektedir. Burada Kindi kelimadan felsefeye geçişi sağlamışken, Fârâbî(ö.339/950) onu terminoloji, metot ve problemleriyle sistemleştirmiştir. İbn Sinâ ise kendi dönemine kadar oluşmuş olan bu birikimi tekrardan değerlendirerek zengin bir külliyat haline getirme şerefini üstlenmiştir. Bu anlamda İbn Sinâ, bu gelenek içerisinde önemli bir yere sahiptir. Kendisine Şeyhu'r-Reis unvanı verilmesi de bunun en büyük delilidir. Ayrıca o, 11.yy'dan itibaren İslam dünyasında felâsife deyince ilk akla gelen isimlerden biri olmayı da başarmıştır. Manevi üstadı Fârâbî'den farklı olarak Eflatun(m.ö. 427-347) ve Aristo(m.ö. 384-322) sistemine onun kadar bağlı olmamanın yanı sıra ilim tarihçisi, tabib ve felsefe tarihçisi olma yönüyle de İslam düşüncesi içerisinde farklı bir konuma sahiptir. Bunun yanı sıra İbn Sinâ, İslam bilim ve düşünce tarihinde ilk defa felsefe ve ilimlerin ansiklopedisinin oluşturan kişidir. Sadece bu değil, aynı zamanda o, nesir, nazım ve hikaye tarzında felsefî eserler kaleme alan bir filozof olarak nitelendirilmektedir.⁵ Onun sadece İslam düşüncesi açısından değil, kaleme aldığı *el-Kânûn-i fî't-Tıb* ile tıp alanında Doğu'da ve Batı'da bir çığır açtığını söylememiz de

⁴ Cevdet Kılıç, "Ebherî'nin Metafizik Terminolojisinde İbn Sinâ'daki Kaynaklar", *Felsefe Dünyası* 2006/2, Sayı: 44, s. 86-87; ayrıca bkz. Kemal Sözen, "İbn Sinâ Okulu Ve İslam Düşüncesindeki Etkisi", *Tabula Rasa-felsefe &teoloji*, Yıl:4, Sayı: 11, Mayıs- Ağustos 2004, s. 169; Bekir Karlığa, "Osmanlı Düşüncesi'nin Oluşumu", *Yeni Türkiye*, Osmanlı Özel Sayısı III (Düşünce ve Bilim), Sayı: 33, Ankara 2002, s. 32, Mahmut Kaya, "Behmenyâr b. Merzuban"mad., *DİA*, İstanbul 1992, c.5, s. 355, Erdem, "Abdülvahid el-Cüzcânî" mad.,s. 277.

⁵ Ali Durusoy, "İbn Sinâ(felsefesi)"mad., *DİA*, İstanbul 1999, c. 20, s. 322.

mümkündür. Son yüzyıla kadar İbn Sinâ'nın bu eseri Batı'da "Tıbbın İncili" tabiri ile anılmıştır.⁶

İbn Sinâ, eserlerini kendi döneminde kabul gören ilimler sınıflamasını (mantık, tabiiyyat, riyaziyat ve ilahiyat) dikkate almak suretiyle kaleme almakta olup bu yönüyle Aristo'nun yöntemini takip etmiştir. İbn Sinâ, felsefenin bütün alanlarında eserler kaleme almakla birlikte mantık, metafizik ve tabiiyyat konusunda felsefi sahada öncü olmuştur. Onun eserleriyle birlikte Arapça bilim ve felsefe dili olarak en üstün düzeye gelmiştir.⁷

Felsefi sisteminin teşekkülünde manevi üstadı Fârâbî'nin rolü tartışılmaz. Bununla birlikte İbn Sinâ, manevi üstadını aşmayı başarmış olup tarih içerisinde onun adını ikinci planda bırakmıştır. Bunun en önemli sebepleri arasında seleflerinden farklı olarak sistem sahibi bir düşünür olması gelmektedir. Hatta onu en çok eleştiren kişiler arasında yer alan Gazzâlî(ö.505/1111) ve Fahreddin Razi(ö.660/1210) de onun düşüncelerinden etkilenmişlerdir. Bu açıdan İbn Sinâ'yı, asırlarca İslam felsefi geleneğinde hâkim olan bir felsefi sistemi kurmayı başaran bir filozof olarak nitelendirmemiz mümkündür.⁸

b) İbn Sinâ'nın Batı'ya Tesiri

Batı Düşüncesinde İbn Sinâ'nın etkisinin görülmeye başladığı dönem 12.yy ortaları ile 13. yy arasına tekabül etmektedir. Bu dönemde Arapçadan Latinceye yapılan çeviriler onun Batı'da tanınmasını sağlamıştır. Hatta bu etki öyle bir

⁶ İsmail Yakıt, "İbn Sinâ'nın Avrupa Felsefelerine Etkileri", VI. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi (Türk Kültürünün Dünyü Kültürlerine Etki ve Katkıları), 20-26 Kasım 2005, Kültür Bakanlığı, Atatürk Yüksek Kurumu, Ankara, 2005, Bilim ve Ütopya, Sayı: 143, Yıl: 12, Mayıs, İstanbul, 2006, s.17, http://tr.wikipedia.org/wiki/El-Kanun_fi't-T%C4%B1b (17.05.2010)

⁷ Durusoy, a.g.m, s. 322.

⁸ Ömer Mahir Alper, "İbn Sinâ"mad., *DİA*, İstanbul 1999, c. 20, s. 321.

boyuttur ki “13. asır boyunca (Batı’daki) doktrinler ve fikirler tarihinin, önce İbn Sinâ’nın daha sonra İbn Rüşd(ö.520/1126)’ün eserlerinin (Batı’ya) girişiyle ve yoğun kullanımıyla zaman dilimlerine ayrıldığı” söylenebilmektedir.⁹ Batı dünyasının içerisinde bulunduğu karanlık çağlardan sıyrılıp aydınlanma dönemine girmesinde İbn Sinâ’nın eserlerinin önemli bir etkisi olduğunu söylemekte mümkündür.

İbn Sinâ, ilk olarak Batı’da *eş- Şifâ* adlı eserinin bir bölümünün Latinceye çevrilmesine müteakip skolâstik¹⁰ filozoflar ve din adamları tarafından tanınmaya başlanmıştır.¹¹ Bu 1130 yıllarında Toledolu Piskopos Raymond Martini tarafından kurulan tercümanlar kolejinin faaliyetleri sayesinde gerçekleşmiştir. Ayrıca *el-İşarat ve’t-Tenbihat* da bu şahıs tarafından latinceye çevrilmiştir. Bunun yanı sıra 1230-1260 yılları arasında yapılan tercümeler 1250’den sonra Saint Thomas(ö.672/1274)’ın çalışmalarıyla¹² birlikte İbn Sinâ daha iyi bir şekilde Batı dünyasında yerini almaya başlamıştır.¹³

İbn Sinâ’nın felsefi ve bilimsel görüşleri 12. yy itibariyle Avrupa öğrenim merkezlerini de etkilemiştir. Bu etki Salerno ve Montpelier’de daha çok tıbbi sahada olurken Oxford ve Paris’te felsefi sahada gerçekleşmiştir. Bunun yanı sıra onun

⁹ Ömer Mahir Alper, *İbn Sinâ*, s. 144.

¹⁰ Skolastik felsefe: “inanç ile bilgiyi, kilise öğretisi ile özellikle Aristoteles’in bilimsel dizgesini uyumlu bir biçimde birleştirmeye çalışan Ortaçağ felsefesi.”(Corbin, a.g.e, s. 14.)

¹¹ Bekir Karlığa, “Doğu-Batı Düşüncelerinde On Üçüncü Yüzyıl Dönüşümü”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, yıl: 8, Sayı: 33, Ekim 2005, s.166; Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 365-369; A.C.Crombie, “Ortaçağ Bilim Geleneği Üzerine İbn Sinâ’nın Etkisi”, çev. Mübahat Türker- Küyel”, *Türk Tarih Kurumu Yayınları*, Sayı: 7, Ankara 1984, s. 24-25; Alper, a.g.e, s. 144.

¹² Saint Thomas, ilk eserlerini kaleme aldığı dönemde Aristo, İbn Sinâ ve İbn Rüşd felsefesine ait olan eserlerin önemli bir kısmı Latinceye çevrilmiş bulunmaktaydı ve Saint Thomas bu düşüncelerin Hristiyanlık üzerine olumsuz etkileri kaldırmak üzere çalışmaya başlamıştır. Bu çerçevede İbn Rüşd’ün görüşlerini şiddetle eleştirirken, İbn Sinâ’yı manevi üstadı olarak görmüş ve onun düşünceleriyle Hristiyanlığı uzlaştırma çabası içerisine girmiştir. Metafizik sahada onun birçok düşüncesini kabul etmiştir. Mesela, varlık-mahiyet ayrımı, sebep- sonuç ilişkisi, Tanrı’nın birliği, ilmi vb. Alemin kıdemi, sudur teorisinin “birden ancak bir çıkar” kuralını, zorunlu yaratma, irade hürriyeti vb. konularda onun düşüncelerini tenkid etmiştir. (Bekir Karlığa, “İbn Sina-etkileri-“mad., *DİA*,c. 20, s. 351.)

¹³ Abdurrahman Dodurgalı, *İbn Sinâ Felsefesinde Eğitim*, İFAV yayınları, İstanbul,1995, s. 204.

etkisi, Auvergneli William(13 yy.) ve onu İbn Rüşd'e tercih eden Roger Bacon(ö.692/ 1292)'ın yazılarında, Albert Magnus(ö.679/1280)'ta, Allah'ın varlığı için getirdiği üçüncü delili temelde İbn Sinâ'ya ait olan Aziz Thomas'ta, ayrıca felsefi ve bilimsel eserleriyle Robert Grossetes(ö.651/1253) gibi kişilerin görüşlerinin oluşumunda görülmektedir. Tıp alanında da söz sahibi olan İbn Sinâ, ortaçağ düşüncesi içerisinde önemli bir yer edinmiştir. Görüşleri tam olarak herhangi bir okul tarafından benimsenmemiş olsa bile bütün okullara bilimsel ve felsefi açıdan tesiri olmuştur.¹⁴

İbn Sinâ'nın, eserleri ile, Batı dünyasını nasıl etkilediğini, Orta Çağ düşüncesinin uzmanlarından biri olan Etienne Gilson şu şekilde ifade etmektedir: "Latinler'den İbn Sinâ'yı okuyan herkes onun hitap tarzı karşısında çarpılmıştır."¹⁵ Ayrıca Gilson, İbn Sinâ'nın Saint Thomas üzerinde nasıl etkili olduğunu ise şu sözleriyle dile getirmektedir: "İbn Sinâ olmasaydı, şüphesiz ki biz yine bir Aquinalı Saint Thomas'a sahip olacaktık ama bu şimdiki Saint Thomas olmayacaktı. İbn Sinâ ve İbn Rüşd'ü hesaba katmadan bir Hristiyan ilahiyatı tarihinin mümkün olabileceği kabul edilemez."¹⁶ Bu sözler İbn Sinâ'nın Ortaçağ Batı dünyasındaki tesirinin boyutunu açık bir şekilde göstermektedir.

İbn Sinâ'dan yapılan çeviriler sadece *eş-Şifâ* adlı eseriyle sınırlı kalmamıştır. 12. yy. da *el- Kânûn* adlı eseri de zengin muhtevası sebebiyle Batı dünyasında büyük ilgiyle karşılanmış olup tam ve eksiksiz olarak tercüme edilmiş, basılmış, özetlenmiş

¹⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 1985, s. 61; ayrıca bkz. Dodurgalı, a.g.e, s. 204; İsmail Aka, "İbn Sinâ'nın Tarihteki Yeri", İbn Sinâ Kongresi Tebliğleri, Kayseri 1984, s. 13; İbrahim Agah Çubukçu, "İbn Sinâ'nın İslam Felsefesindeki Yeri", İbn Sinâ'nın Doğumunun Binici Yılı Armağanı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Sayı: 80, Ankara 1984, s. 13-14.

¹⁵ Karlığa, "Doğu-Batı Düşüncelerinde On Üçüncü Yüzyıl Dönüşümü", s. 167

¹⁶ Karlığa, "Doğu-Batı Düşüncelerinde On Üçüncü Yüzyıl Dönüşümü", s. 167.

ve şerh edilmiştir. Ayrıca 13. yy. sonlarına doğru Batı üniversitelerinde ders kitabı olarak da okutulmaya başlanmıştır.¹⁷ Bu eseri sayesinde İbn Sinâ, filozof ve bilim adamı olmanın yanı sıra tıp sahasında da bir otorite olarak tanınmıştır. Ayrıca *Kânûn* adlı bu eser halk arasında en çok bilinen ve okunan bir kitap olmanın yanı sıra 600 yıl boyunca en yaygın tıp el kitabı olarak kullanılmıştır. Onu Batı tıbbına yön veren bir kitap olarak da tanımlamak mümkündür. Bunun en büyük göstergesi 17. yy.’da da birçok basımının yapılmış olmasıdır.¹⁸

İbn Sinâ tercümelerinin Augustinizm’in¹⁹ yerleşmesinde önemli bir tesiri olmakla birlikte İbn Sinâ hem doğrudan doğruya hem de Augustinus’ü şerh etmeye yaradığı için Ortaçağ Hristiyan düşüncesi üzerinde birinci derecede etkisi olmuştur. Bu çerçevede birçok Hristiyan filozofu Aristo’nun bilgi teorisi yerine İbn Sinâ’nın bilgi teorisini benimser hale gelmiştir.²⁰

İbn Sinâ’nın Batı’ya olan tesirini Goichon şu şekilde açıklamaktadır: “İbn Sinâ’nın etkisi geniş ve derin olmuştur. Ortaçağ düşünürlerimizden biri üzerinde bir etüd olmasın ki, onun İbn Sinâ felsefesiyle irtibatları etüd edilmemiş olsun. Hatta bu etüdler ne kadar fazla derinliğine götürülürse, İbn Sinâ’nın sadece onların rahatça

¹⁷Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesi’nin Batı Düşüncesi’ne Etkileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 331; ayrıca bkz. Roida Rzayeva, “Doğu ve Batı Kültürlerinin Etkileşimi ve İbn Sinâ”, Uluslararası İbn Sinâ Sempozyumu Bildirileri II (22-24 Mayıs 2008), İ.B.B Kültür A.Ş., Yayınları, İstanbul 2009, s. 338.

¹⁸ Crombie, a.g.m, s. 28,30; ayrıca bkz. Rzayeva, a.g.m, s. 340.

¹⁹ “Anlayabilmek için inanıyorum” anlayışıyla yola çıkan ve tanrı bilimcisi olarak tanınan Hristiyan düşünürü Aziz Augustinus, Batı düşüncesi içerisinde etkili olan filozoflardan biri olup felsefeyi dine tabi kılmıştır. Hristiyanlığın temel öğretilerini temellendirmek üzere Yeni-Platoncu felsefeden ve Platoncu kavramlardan faydalanma yolunu seçmiştir. Tanrı’ya bilgi konusundan yola çıkarak ulaşan Aziz Augustinus’un felsefesinde önce bilgi anlayışı gelmektedir. Aydınlanma teorisiyle Tanrı’nın varlığına delillendirmeye çalışmıştır. Tanrı-dünya ilişkisi, kötülük problemi vb. konularda hristiyan öğretinsine bağlı kalacak şekilde fikirler ortaya koymuştur. Hristiyanlığın kurumsallaşması ve gelişmesinde önemli bir rolü olan Augustinus, eserleri ve ortaya koyduğu doktrinle kendinden sonra Augustinizm’in adlı düşünce sisteminin şekillenmesini sağlamıştır.(Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2005, c.1, s.169-170, Emine Saadet Öner, *Augustinus’un Tanrı Devleti*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2008, s.16.)

²⁰ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları Ve Etkileri Eski Yuna’dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, Ülken Yayınları, İstanbul 2004, s. 278; Rzayeva, a.g.m, s. 339.

başvurdukları bir kaynak değil aynı zamanda düşüncelerinin üstadlarından biri olduğu da o nisbette daha iyi görülür. İbn Sinâ, St. Augutin, Aristo, Boéce ve St. Jean Damascène'den sonra Batı'nın inanıp güvendiği çok yüksek birkaç otoriteden biridir. Elbette o tartışılmış ve kimilerince reddedilmiştir, ama bununla beraber onun etkisi öylesine derindir ki, eğer Batı onu tanımamış olsaydı Batı düşüncesinin Ortaçağ'da ne olmuş olacağını hiçbir şey tayin edemezdi.”²¹ Goichon, İbn Sinâ'nın varlık doktrini, fertleşme problemi ve bilgi teorisiyle Batı dünyasında etkili olduğunu ifade etmektedir.

İbn Sinâ'yı Doğu'daki bilgi birikimini Batı'ya aktaran, Doğu-Batı arasındaki sınırları aşıp bu iki uygarlık arasındaki bağlantıyı sağlayan, Avicenna adıyla tanınan ve aydınlatma çağının başlamasına önemli katkısı olan bir filozof, düşünür, tıp üstadı olarak tanımlamamız mümkündür.

İbn Sinâ'nın Batı dünyasına olan tesirinden bahsettikten sonra İslam düşüncesindeki etkilerine genel hatlarıyla değineceğiz.

c) İbn Sinâ'nın Türk-İslam Düşüncesine Tesiri (Klasik Dönem ve Osmanlı)

İbn Sinâ'nın genel olarak Doğu'da özellikle de Osmanlı düşüncesi üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğunu, bu tesirin hangi yollarla olduğu, hangi eserlerine şerhlerin yazıldığı ve hangi âlimlerin düşünceleri üzerinde etkisi olduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Öncelikli olarak Osmanlı düşünce yapısının nasıl olduğunu bilmenin, bu yapı içerisinde yer alan İbn Sinâ'nın yerini tespit etme konusunda bize yardımcı olacağı kanaatindeyiz.

²¹ A.M. Goichon, *İbn Sinâ Felsefesi Ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, çev. İsmail Yakıt, Ötüken Yayınları, İstanbul 1993, s. 116.

İslam ve Türk düşünce geleneği temelinde şekillenen Osmanlı düşüncesi felsefe, kelam ve tasavvufun terkiibinden oluşmuştur. Nitekim bu düşünce sisteminin arka planında, İbn-i Sînâ'nın ve Gazzâlî'nin görüşleri ve Nasîrüddin Tûsî ve Fahreddin Râzî üzerinden Osmanlı'ya ulaşan bir çizgi bulunmaktadır.²² Kısacası Osmanlı düşünce geleneği dediğimizde felsefe, kelam ve tasavvufun terkiibinden oluşan bir düşünce akla gelmektedir.

Ayrıca İrfan Görkaş, Osmanlı Düşüncesi'nin temellerini şu şekilde açıklamaktadır: "Osmanlı Türk düşüncesine genel olarak baktığımızda, bugün için iki fikir hareketinden bahsetmek mümkündür. Temelinde Fârâbî, İbn Sinâ ve Gazzâlî'nin bulunduğu ve Fahreddin Razi'nin öğrencileri vasıtasıyla Anadolu'ya taşınan akılcılık, ikincisi ise selefiyeci İbn Teymiyye(ö.728/1328) temelinde Birgivî'nin yeniden canlandırdığı nascılık."²³ Bizim araştırma konumuz daha çok birinci çizgi olacaktır.

Osmanlı devleti kurulup siyasi sahada gelişmenin yanı sıra ilmi sahada da önemli gelişmelere sahne olmuştur. Osmanlı devletinin 6 asırlık seyrini belirleyecek medreselerin temelleri de bu dönemde atılmıştır. Bu medreseler belli bir seviyeye ulaşınca kadar o dönemdeki âlimler, ilmi anlamda daha önde olan Suriye, İran ve Mısır'a gitmek sûretiyle uzmanlaşmaktaydılar. Tam bu dönemlerde İslam ülkeleri son şöhretli bilginlerini yetiştirmekteydi. Fahreddin Razi, Sadeddin Taftazani(ö.792/1390), Seyyid Şerif Cürçani(ö.713/1313) gibi isimler o dönemin Osmanlı âlimleri üzerinde hissedilir derecede mühim tesirleri olan şahsiyetlerdir. Bu

²²Toksöz, a.g.m, s. 128; Fazlıoğlu, a.g.m, s. 43-45.

²³ İrfan Görkaş, *Ebû Saîd Hadîmî'de Bilgi Meselesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Konya 2005, s. 20.

kişilerin sadece âlimler üzerinde değil, buna birebir bağlı olan medrese sistemi üzerinde de bir etkileri vardır.²⁴

Genelde Türk-İslam düşüncesi özelde Osmanlı düşüncesinin genel yapısından bahsettikten sonra İbn Sinâ geleneğinin oluşumundan ve bu geleneğin Osmanlı'ya aktarış sürecine açıklık getireceğiz. Daha sonra ise Osmanlı düşüncesi içerisinde bu geleneğin etkilerini İbn Sina'nın eserlerine yazılan şerhler vasıtasıyla ortaya koymaya çalışacağız.

İbn Sinâ geleneğine baktığımızda bu geleneğin başlaticıları olarak öğrencilerini ve onların yetiştirdiği öğrencileri görmek gerektiğini zikretmiştik. Onun fikirlerinin diğer nesillere aktarılmasında önemli bir yere sahip olan Behmenyar sayesinde İbn Sinâ literatürünün neşir faaliyetleri hızlanmıştır. Onun öğrencilerinden biri olan el-Levkerî(ö.503/1109) vasıtasıyla İbn Sinâ felsefesi Horasan'da yayılmaya başlamış olup onun dersleri ve eserleri İbn Sinâ geleneğinin devamına katkı sağlamıştır. Bunun bir sonucu olarak O, kendinden sonraki İbn Sinâci çizgiyi büyük oranda belirlemiştir. Bu çizgi, filozofun *en-Necat* adlı eserine yazdığı şerhle tanınan es-Serahsî(ö.545/1150) tarafından devam ettirilmiştir. Buradan da Nişaburî vasıtasıyla Nasiruddin Tûsî(ö.673/1274)²⁵,ye ulaşmıştır. Bu gelenek Tusî'den sonra onun iki öğrencisi Necmeddin Ali b. Ömer el-Kâtib el-Kazvinî (ö. 675/1277) ve Kutbüddin-i Şirazî(ö.710/1311) ile Fahreddin Razi aracılığıyla Şii İran bölgesi ile Sünni Memlûk ve Osmanlı bölgesinde kendisini göstermeye başlamıştır.²⁶

²⁴ Mustafa Aşkar, "Osmanlı Devletinde Âlim-Mutasavvıf Prototipi Olarak; İlk Şeyhülislam Molla Fenari Ve Tasavvuf Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 37, Ankara1997, s. 385-386.

²⁵ Nasiruddin Tûsî'nin İbn Sinâcılığıyla ilgili olarak bkz. Murat Demirkol, *Nasiruddin Tûsî'nin İbn Sinâcılığı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2007.

²⁶ Karlığa, "Doğu-Batı Düşüncelerinde On Üçüncü Yüzyıl Dönüşümü", s.162, Karlığa, " Osmanlı Düşüncesi'nin Oluşumu", s. 33; Sözen, a.g.m, s. 178-179, Alper, a.g.e, s. 135; ayrıca bkz. Hatice

Yukarıda zikrettiğimiz öğrenciler vasıtasıyla bu gelenek 11.yy sonları ile 12.yy başlarında İslam dünyası içerisinde yayılma zemini bulmuştur. Bu da İbn Sinâ'nın öğrencilerinin onun felsefesini aktarmadaki başarılarını göstermektedir. Öyle bir etki yaratmıştır ki İslam düşüncesi içerisindeki dinamikleri harekete geçirmiş ve bütün ana fikir çevreleri üzerinde etkisini hissettirmiştir. Bu sürece ilk tepki de dönemin en önemli düşünürleri arasında yer alan ve Hücetü'l-İslam olarak tanınan Gazzâlî cephesinden gelmiştir. İbn Sinâ'nın etkisini azaltmak gayesiyle felsefe öğrenen Gazzâlî, ilk olarak bu sahada felsefenin ilkelerini açıklamak üzere Fârâbî ve İbn Sinâ'nın eserlerinden yararlanmak sûretiyle *Makâsıdu'l-Felâsife* isimli eseri ve bu iki filozofun üstadı olarak görülen Aristo'nun fikirlerini çürütmek maksadıyla *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eseri kaleme almıştır.²⁷

Aslında Gazzâlî, İbn Sinâ'yı eleştirir bir tavır takınmasına rağmen tenkit ettiği hususlar dışında onun görüşlerinin etkisinde kalmış olup birçok konuda da onun fikirlerinden yararlanmıştır. Örneğin, Gazzâlî'nin *Makâsıdu'l-Felâsife* adlı eseri adeta İbn Sinâ'nın Farsça olarak kaleme aldığı *Dânişnâme-i Alâî* isimli eserinin Arapça'ya çevrilmiş halidir. Aynı şekilde *Mi'yâru'l-İlm* adlı eserinde ise İbn Sinâ'nın ismini anmamakla birlikte onun *en-Necât* adlı eserinden önemli alıntılara yer vermiştir. Ayrıca bu eserin mantıkla ilgili tanımlar bahsi de İbn Sinâ'nın *Risâle fi'l-Hudûd* adlı eserinden küçük değişiklikler yapılarak alınmıştır. Yine onun *Mîzânu'l-Amel* isimli eserindeki ahlakî erdemlerden bahseden kısmı ise bazı

Toksöz, "Osmanlı'nın Klasik Döneminde Felsefe ve Değeri", *Değerler Eğitim Dergisi*, 5(13)İstanbul 2007,s. 124.

²⁷ Karlığa, "Doğu-Batı Düşüncelerinde On Üçüncü Yüzyıl Dönüşümü", s. 163.

paragrafların yerlerinin değiştirilmesi suretiyle İbn Sinâ'nın *Ahlak* risalesinden iktibas edilmiştir.²⁸

Gazzâlî'nin felsefeye yönelttiği bu eleştirilerle birlikte aslında onu meşru bir zemine oturttuğunu da söylemek mümkündür. Sünni kelamın felsefileşmesinde onun bu tavrının önemli bir etkisi söz konusudur. Bunu yaparken İbn Sinâ felsefesine dayanan Gazzâlî, Sünni kelamda mütekaddimun²⁹ ve müteahhirun³⁰ şeklinde ortaya konulan ayırımın tek mimarı olarak görülemez. Nitekim kelamda meydana gelen bu dönüşüm yani kelamın felsefileşme süreci İbn Sinâ'ya kadar götürülebilmektedir. Bu süreç İbn Sinâ hayattayken başlamış gibi gözükse Gazzâlî'nin hocası Eş'arî kelamcı el-Cüveynî(ö.478/1085) ve Mâtürîdî kelamcı Pezdevî(ö.482/1089) tarafından iki farklı kelam okulu ve onun birçok üyesi tarafından ileriye taşınmıştır. Bu da göstermektedir ki Sünni kelamda yukarıda zikredilen tarzda meydana gelen dönüşüm Gazzâlîci değil, İbn Sinâcıdır.³¹ Kanaatimizce burada Gazzâlî'nin rolü tabî ki

²⁸ Karlığa, "Doğu-Batı Düşüncelerinde On Üçüncü Yüzyıl Dönüşümü", s. 163-164; Alper, a.g.e, s. 137.

²⁹ "Kelâmcıların mütekaddimîn dönemi Eş'ariyye'de Gazzâlî, Mâtürîdîyye'de Ebü'l-Muîn en-Neseî ile sona erer. Bu dönemin önemli kelâmcıları arasında Bâkıllânî, İbn Fûrek, Ebû Bekir el-Beyhaki, Cüveynî, Hakîm es-Semerkandî, Ebû Seleme es-Semerkandî, Ebü'l-Yûsuf el-Pezdevî ve Ebü'l-Muîn en-Neseî yer alır. Mütekaddimîn kelâmının en belirgin özelliği, klasik mantık ve felsefeden uzak durarak son tahlilde özü Kur'an'da bulunan bir akılcılıkla İslâmî ilkeleri temellendirmesi, İslâmî mantık ve usul ilmini geliştirmesidir. Bu sebeple dönemin kelâmı felsefî bir metafizik olmaktan çok bir usûlî'd-dîn ilmidir. Bu devirde Allah'ın varlığı hudûs deliliyle temel-lendirilmiş ve daha çok sıfat tartışmalarına ağırlık verilmiş, müteşâbih âyetler te'vil edilmiş, mütevâtir olmadıkları halde -benimsenen bilgi anlayışına aykırı olarak-bazı âhad rivayetler naklî deliller arasına alınmıştır." (Yusuf Şevki Yavuz, "Kelam" mad., *DİA*, Ankara 2002, c. 25, s. 200) Buradan da anlaşılacağı üzere bu dönemde felsefe kelam içerisindeki yerini henüz almamıştı.

³⁰ "Gazzâlî ile başlatılan bu devrin kelâmcıları arasında Ebü'l-Muîn en-Neseî, Nec-meddin en-Neseî, Sirâceddin el-Üşî, Şeh-ristânî, Nûreddin es-Sâbûnî. Şemseddin es-Semerkandî, Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, Kâdî Beyzâvî, Adudü'd-din el-icî, Ebü'l-Berekât en-Neseî, Teftâ-zânî, Cürcânî, İbnü'l-Hümâm, Celâleddin ed-Devvânî gibi isimler yer alır. Gazzâlî, ilk önce klasik mantığı İslâm ilimleri arasına alarak mantık kurallarına aykırı düşen in'ikâsü'l-edilleyi reddetmiş, akaidle örtüşmeyen felsefî görüşleri eleştirmek amacıyla bu disipline ağırlık vermiş, ayrıca tasavvufî kelâmı uzlaştırmaya çaba göstermiştir. Gazzâlî'nin kelâm ilminde başlattığı bu yenilikler kendisinden sonra gelenler tarafından benimsenip daha ileri boyutlara götürülmüştür. İsbât-ı vâ-cibde imkân delilini öne çıkaran Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî ve Kâdî Beyzâvî ile kelâm eserlerinin muhtevasında felsefî bahisler kelâmî konulardan fazla bir hacim işgal etmeye başlamıştır." (Yavuz, a.g.m, s.200)

³¹ Robert Wisnovsky, "Sünni Kelamda İbn Sinâcı Dönüşümün Bir Yönü", *M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 26, İstanbul 2004/1, s. 149.

yadsınamaz ancak bu dönüşümün temellerinde İbn Sinâ'nın düşüncelerinin yer aldığını da unutmamak gerekir.

Gazzâlî gibi İbn Sinâ'nın fikirlerini eleştirmekle birlikte onun temel fikirlerinden etkilenen bir diğer âlimimiz ise 12. yy ortaları ile 13. yy. başlarında yaşamış olan önemli kelim âlimlerinden Fahreddin Razi'dir.³² Birçok konuda onu eleştirmesine rağmen Fahreddin Razi, sisteminin temellerini İbn Sinâ'nın felsefesi üzerine kurmuştur. Fahreddin Razi eserlerinin çoğunda ondan alıntılar yapmanın yanı sıra, İbn Haldun(ö. 807/1404)'un da ifade ettiği üzere İbn Sinâ'yı eleştirirken bile felsefî yöntemi kullanmaktadır. Sadece bununla da sınırlı kalmayıp Gazzâlî 'den farklı olarak İbn Sinâ felsefesini kelamla mükemmel bir şekilde mezcetmeyi başarmıştır.³³

İbn Sinâ'ya sadece felsefe dünyası dışından değil, içinden de eleştiriler gelmiştir. Bunlar arasında İbn Sinâ metafiziğine yönelttiği eleştirilerle tanınan ve *eş-Şifâ*'nın bazı sayfalarını iktibas eden Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî(ö.560/1164) yer almaktadır. Bağdâdî, yönelttiği eleştirilerle iki önemli sürece zemin hazırlamıştır. Bunlardan birincisi, Fahreddin Razî vasıtasıyla Nasiruddin Tûsî'nin İbn Sinâ felsefesini tashih etmesi, ikincisi ise İşrakiliğin kurucusu olan Sühreverdî(ö. 587/1191)'yi etkilemesidir.³⁴ Sühreverdî, İbn Sinâ'nın felsefesini eleştirip onu

³² Bkz. Eşref Atlas, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sinâ Yorumu Ve Eleştirisi*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2009.

³³ Alper, a.g.e, s. 138.

³⁴ Sühreverdî'nin İbn Sinâ'dan etkilendiği yadsınamaz bir gerçektir. Felsefe eğitimin temelinde İbn Sinâ felsefesi bulunan Sühreverdî, İbn Sinâ'nın *Şifâ* ve benzeri eserlerinin okuyarak felsefî bir birikim elde etmiştir. Bunu da gençlik döneminde yazmış olduğu ve onun felsefî düşüncelerinin özetlediği ve yer yer eleştirdiği *et-Telvihât, el-Mukavemât el-Meşâri* adlı eserlerinde göstermiştir. Sühreverdî'nin metafiziğinin oluşumunda da İbn Sinâ'nın tesiri göze çarpmaktadır. Hatta Sühreverdî'nin İşrak felsefesindeki Yeni Eflatuncu etkisinin de İbn Sinâ aracılığıyla olduğu söylenebilmektedir. O, Şeyhu'r-Reis'in Aristocu yönünden ve doğu felsefesi kurma girişimden etkilenmiş olup onun bu çabasını devam ettirmiştir. İşrak felsefesini sistematize etmede İbn Sinâ ona yine ilham kaynağı olmuştur. Bununla birlikte ondan, kendine özgü nur felsefesinde kullanmış

aşmaya çalışmışsa da onun eserlerini, terimlerini ve yöntemlerini kullanmış olup onun etkisinde kalmıştır. Bu etkilenme süreci Sühreverdi'nin öğrencisi Şehrezûrî(ö.687/1288)'nin bu iki düşünceyi mezcetme yoluyla yeni bir yorum ortaya koymasını sağlamıştır.³⁵ Bu da İbn Sinâ felsefesinin sadece Sünni kelim üzerinde değil, İshraki gelenek³⁶ üzerinde de etkili olduğunu göstermektedir.

Bu üç düşünüre yer vermemizin temel sebebi, İbn Sinâ felsefesinin Osmanlı düşüncesine aktarılmasında ve İbn Sinâ geleneğinin oluşumunda doğrudan veya dolaylı olarak önemli roller üstlenmeleridir.

Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi kaleme alarak filozoflara yönelttiği eleştiriler, buna karşılık olarak İbn Rüşd'ün yazdığı *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eseriyle birlikte başlayan tartışmaları müteakip İbn Sinâ felsefesi yeni bir boyut kazanmıştır. 13. yüzyılda gerçekleşen bu değişimle birlikte İbn Sinâ felsefesi Fahreddin Razi aracılığıyla Sünni İslam dünyasında; Nasiruddin Tûsî aracılığıyla ise Şii İslam dünyasında etkili bir paradigma halinde karşımıza çıkmaktadır. Bu süreç İslam düşüncesinin sekiz asırlık seyrini belirlemiş olup İslam dünyasındaki gelişmelere de yön vermiştir.³⁷

olduğu terimler yönüyle ayrılmaktadır. (Eyüp Bekiryazıcı, "İshrak Felsefesinin Oluşumunda İbn Sinâ'nın Etkisi(Sühreverdi Örneği)", İbn Sinâ Sempozyumu Bildirileri II(22-24 Mayıs 2008), İstanbul 2009,s.363-367.)

³⁵ Alper, a.g.e, s. 140.

³⁶ Şehâbeddin es-Sühreverdi'nin tarafından kurulan bilginin kaynağı olarak akıl yürütmeyi (istidlal) gören Meşşâî felsefenin aksine mistik tecrübe ve sezgiyle (keşf, zevk, hads) bilgiye ulaşılabilirliğini savunan dayanan teosofikdüşünce sistemi.(Mahmut Kaya, "İşrâkiyye" mad., *DİA*, İstanbul 2001,c.23, s. 435.)

³⁷ Bekir Karlığa, "İbn Sinâ Çizgisinde Osmanlı Düşüncesinin Gelişimi",*İslam Felsefesi Sorunları*, Elis Yayınları, Ankara 2003, s. 13; Emre Önal, *Hocazade ve Hâşiye Ala Şerh Hidayet al-Hikme adlı Eseri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006, s. 7. İbn Sinâ İslam Düşüncesi'nin önemli bir kolu olan kelim üzerinde Fahreddin Razi vasıtasıyla çok büyük bir etkisi söz konusudur. Fareddin Razi'nin öğrencilerinden Taftazani ve onun muasırı Seyyid Şerif Cürcani de onun peşinden gitmek sûretiyle kelim ilmine farklı bir boyut kazandırmış olup felsefileşmesini sağlamışlardır. (Hüseyin Atay, *İbn Sinâ'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 48).

13. yüzyıl, düşünce sahasında, Doğu ve Batı dünyasında önemli değişikliklere sahne olmuştur. Bu değişimden İslam bilim ve düşünce geleneği de nasibini almış olup bu gelenek temelinde İbn Sinâ düşüncesinin bulunduğu İbn Sinâ- Gazzâlî - Fahreddin Razi, İbn Sinâ-Gazzâlî -Nasiruddin Tûsî, İbn Sinâ-Sühreverdî- Şehrezûrî'nin oluşturduğu üç farklı çizgide gelişmiştir. Aynı dönemlerde ilk iki çizgi Anadolu Selçukluları ve Beylikler coğrafyasına taşınmış olup Ahmed Yesevî(ö.562/1166), Muhyiddin İbn Arabî(ö.638/1240), Mevlana Celaleddin Er-Rumî(ö.672/1273), Sadreddin Konevî(ö.673/1274) ve Hacı Bektaşî Velî(ö.669/1271(?)) tarafından geliştirilen teozofi³⁸ ile birlikte zaman zaman üçüncü çizginin de eklenmesiyle bir paradigma olarak ortaya çıkmıştır. Kuruluşu 13. yüzyılın sonlarına tekabül eden Osmanlı Devleti'nin düşünsel temelinde de bu paradigma yer almakta olup etkisini 18. yy kadar yoğun bir şekilde, 18.yy.'dan 20. yy kadar ise azalarak da olsa göstermiştir.³⁹

Bu üç farklı çizgiden Gazzâlî 'den başlayıp Fahreddin Razi'ye ulaşan çizgiye baktığımızda Gazzâlî -Muhammed b. Yahya- Ebü'l-Kasım es-Süleyman-Mecdüddin el-Cili- Ziyaeddin Ömer- Fahreddin Ömer er-Razi uzanan bir hoca-talebe silsilesi söz konusudur. Bu hoca-talebe silsilesinin devamında ise İbn Sinâ şarihi olarak da görülen ve Fahreddin Razi'nin öğrencisi olan Esiruddin Ebherî(ö.663/1265)⁴⁰

³⁸ “Tüm din ve inançların "İlahi"yi bulmak, ulaşmak için olduğunu öngören ve böylece her din ve inancın hakikatin bir bölümüne sahip olduğunu ileri süren düşünceler bütünüdür.” <http://tr.wikipedia.org/wiki/Teozofi> (10.08.2011)

³⁹ Karlığa, “İbn Sinâ Çizgisinde Osmanlı Düşüncesinin Gelişimi”, s. 9.

⁴⁰ Fahreddin Razi'nin en önemli öğrencilerinden biri olan ve felsefe ve kelamın mezcedildiği bir dönemde yaşayan Ebherî eserleri fikirleri ve öğrencileri vasıtasıyla İbn Sinâ Felsefesi'nin İran ve Anadolu'ya yayılmasında önemli bir yere sahiptir. 13 asırda İbn Sinâci geleneğin en önemli temsilcilerinden biri olmanın yanı sıra İbn Sinâ'nın *eş-Şifâ*, *el-İşârât* ve *en-Necât* 'ını örnek alarak yazmış olduğu *Hidayetü'l-Hikme* adlı eserinde konuların ele alınış tarzı ve bölümlerin sıralanışı İbn Sinâ'nın bu eserlerinin sistematığına önemli ölçüde benzemekle birlikte bu eserlerin özeti niteliğinde olduğu görülmektedir.. Bu aynı zamanda İbn Sinâ'nın kendinden sonra oluşturulan saf felsefi eserler üzerindeki etkisini gösteren önemli bir örnek olarak da karşımıza çıkmaktadır. (Abdullah Yormaz, *Ebherî'nin Hidayetü'l-Hikmesi ve Osmanlı Türk Düşüncesindeki Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans

bulunmaktadır. Bu çizgi Gazzâlî'den Nasiruddin Tûsî'ye ulaşan diğer çizgi ile hem Ebherî'nin öğrencisi olan hem de Nasireddun Tusi'nin öğrencisi olan Necmeddin el-Katibî el-Kazvinî(ö.675/1277)'de birleşmektedir. Buradan da Kazvinî'nin iki öğrencisi olan Kutbüddîn Şîrâzî(ö.710/1311) ve Kutbeddin Razi(ö.766/1365) vasıtasıyla bu düşünce Manevünnehir, İran ve Anadolu'ya yayılmıştır. Yine bu düşünce Kutbeddin Razi'nin öğrencisi Mübarekşah el-Buharî(ö.806/1403 civarı)'nın öğrencisi Seyyid Şerif Cürcanî(ö.816/1413) ile birlikte Mübarek Şah'tan ders almış olan Şair Ahmedi(ö.815/1412-13), meşhur Hekim Hacı Paşa(ö.820/1417), Şeyh Bedreddin(ö.823/1420) ve Molla Fenari(ö.834/1431) ile Osmanlı topraklarına taşınmıştır.⁴¹ Buna Razi'nin diğer bir öğrencisi olan Kadı Abdullah İbn Ömer el-Beyzâvî(ö.685/1286), Adududdin el-İci(ö.756/1355), Sadeddin et-Taftâzânî(ö.1390) ve öğrencilerinden Molla Fenari, Kara Davud ve Fethullah Şîrvânî(ö. 891/1486)'yi de bu düşünceyi Osmanlı'ya taşıyan şahsiyetler arasında zikretmek gerekmektedir.⁴²

İbn Sinâ-Sühreverdî-Şehrezurî çizgisine gelince bu ise İbn Kemmune(ö.683/1284), Kutbüddîn Şîrâzî, Gıyaseddin Mansur er-Şirazi(ö.945/1542) ve Celaleddin ed-Devvanî(ö.908/1502) aracılığıyla Osmanlı düşüncesine aktarılmıştır.⁴³

İbn Sinâ geleneğinin, İslam düşüncesi içerisindeki yerine ve Osmanlı düşüncesine geçiş sürecine açıklık getirdikten sonra İbn Sinâ'nın Osmanlı düşüncesindeki etkisine değinmeye çalışacağız. Öncelikli olarak çoğu zaman

Tezi, İstanbul 2003, s. 9,11, Kılıç, a.g.m, s. 89-90) Ebherî'nin zikretmiş olduğumuz bu eseri, Osmanlı düşüncesinde önemli bir yere sahip olup ona birçok şerh ve hâşiye yazılmıştır. Ayrıca Osmanlı medreselerinde son döneme kadar ders kitabı olarak da okutulmuştur. Bu eseri vasıtasıyla Ebherî'yi İbn Sinâ Geleneği'nin Osmanlı düşüncesine taşınmasında etkili olan şahsiyetlerden saymamız mümkün gözükmemektedir.

⁴¹ Karlığa, "İbn Sinâ Çizgisinde Osmanlı Düşüncesinin Gelişimi", s.14-15.

⁴² Armağan Atar, *Kâdî Mîr el-Meybudî'nin Felsefî Görüşleri-Şerhu Hidâyeti'l-Hikme'nin Metafizik Kısmının İncelenmesi-*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2010, s. 9.

⁴³ Karlığa, "İbn Sinâ Çizgisinde Osmanlı Düşüncesinin Gelişimi", s. 15

birbirinden ayrı düşünölemeyen Selçuklu-Osmanlı düşünce yapısının genel özelliklerinden bahsetmenin bu etkinin boyutlarını anlamamız açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Selçuklu-Osmanlı dönemine ilişkin araştırmalar yapan İhsan Fazlıoğlu, “Selçuklu-Osmanlı dönemi İslam felsefe ve bilim tarihinin en önemli özelliklerinden birinin İbn Sinâ ile İbn Heysem(ö.432/1040)’in genel çerçevesini çizdiği paradigmanın derinliğine tahlil edilmesi, pek çok konunun felsefe- bilim tarihinde görölmemiş bir vukufiyetle incelenmesidir: Varlık, yokluk, mahiyet, vucub, imkan, hudus, birlik, çokluk, illet, malul v.b kavramlar; tanrı ve tanrısal alan(teoleoji); kozmoloji, gökyüzü, yeryüzü, insan, toplum ve siyasi yapı yani devlet, tüm bu genel konuların muhtevaları ayrıntılarıyla incelenmiş, ifade edildiği üzere, ortak bir metafizik-kavramsal çerçevede tutarlı bir şekilde bir araya getirilmiştir.”⁴⁴diyerek bu birbirinden çoğu zaman ayrı düşünölemeyen iki dönemin genel yapısının özetlemiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere İbn Sinâ, Osmanlı dönemi İslam felsefe tarihinin genel çerçevesini ortaya koyan bir filozof olarak tanınmaktadır.

Onun Osmanlı düşüncesi içerisindeki yerinden bahsetmeden önce Selçuklu döneminde tasavvuf sahasındaki tesirine değinmeyi uygun gördük. Bu dönemde vuku bulan bu tesirin dolaylı yollarla da olsa Osmanlı’ya geçmiş olabileceği düşünölebilir.

İbn Sinâ, sadece felsefe sahasında değil, tasavvuf alanında da etkisi olan bir filozoftur. Selçuklu döneminde yaşamış önemli âlimlerden biri olan tasavvufi yönüyle daha çok tanınan, İbn Arabî(ö.638/1240)’nin öğrencisi Sadreddin Konevî,

⁴⁴ İhsan Fazlıoğlu, “Türk Felsefe Bilim-Tarihi’nin Seyir Defteri(Bir Önsöz)”, *Divan İlmi Araştırmalar*, Sayı: 18, 2005/1, s. 30-31.

İbn Sinâ'dan etkilenmiştir.⁴⁵ Bu etki şu şekilde kıyaslanarak anlatılmaya çalışılmıştır. “İbn Haldun’a göre kelamın felsefî bir biçim kazanması Fahreddin Razi ile gerçekleşmiştir. Bu itibarla bir benzerlik kurmak gerekirse, Konevî’nin tasavvuftaki yerinin ve işlevinin Fahreddin Razî’nin kelimadaki işlevi ve yeriyle benzer, hatta aynı olduğunu söyleyebiliriz.”⁴⁶ Nasıl ki kelamın felsefileşmesinde Fahreddin Razî’nin eleştirmekle birlikte düşüncelerinden çokça yaralandığı hatta sisteminin temellerine yerleştirdiği İbn Sinâ düşüncesi yer alıyorsa, aynı şekilde tasavvufun felsefileşmesinde İbn Sinâ’nın düşüncelerinin etkisi de yadsınamaz.

Konevî, kelamcılarla hiçbir konuda hem fikir olmadıklarını belirtmenin yanında genelde muhakik filozoflarla -İbn Sinâ’ya gönderme yapmakta- Sufilerin görüşleri arasındaki benzerlikten bahsetmekte ve çok az bir noktada görüş ayrılıklarına düştüklerini ifade etmektedir.⁴⁷ İbn Sinâ’nın etkisi Sadreddin Konevî ve takipçileri arasında ‘ilmü mab’ade’t-tabia’ isimlendirmesiyle de ortaya çıkmakta olup bu etki “tabiattan sonra gelen şey hakkında tabiat ilimlerindeki gibi kesin bilgiye sahip olabiliriz” düşüncesinde kendini göstermektedir. Böyle bir açıklık ve kesinlik içeren bu terkip büyük ölçüde sufileri etkilemiş olup onun bu konuya ilişkin ortaya koymuş olduğu düşüncelerin önemli bir kısmını kabul etmelerini sağlamıştır.⁴⁸ Ayrıca sürekli yaratma fikrini temellendirirken İbn Sinâ’nın sudur teorisinden yararlanmışlardır. İbn Sinâ, tasavvuf literatüründe de etkili olmuş olup muhteva değişiminde kendini göstermiştir. Kendisini tam bir metafizikçi olarak

⁴⁵ Ekrem Demirli, “Sadreddin Konevî ve İslam Düşünce Tarihindeki Yeri”, Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri(27 Kasım 2004), Konya 2005, s. 22.

⁴⁶ Demirli, a.g.m, s. 22.

⁴⁷ Ekrem Demirli, “İslam Metafizik Düşüncesinin Serüveni: Sadreddin Konevî Ve Takipçilerinde İbn Sinâ Etkisi”, İbn Sinâ Sempozyumu Bildirileri(22-24 Mayıs 2008), İBB Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul 2009, s. 356.

⁴⁸ Demirli, “İslam Metafizik Düşüncesinin Serüveni: Sadreddin Konevî Ve Takipçilerinde İbn Sinâ Etkisi”, s. 356.

nitelendiren Konevî, metafiziğin meselelerini ayrıntılı olarak ele almış olup İbn Sinâ'nın eserlerinde geçen görüşleri zaman zaman olduğu gibi tekrarlamıştır. Onun önemli eserlerinden biri olan *Miftâhu'l-Gayb*'a şerh yazan Kutbuddin İzniki(ö.821/1418), Kutbuddinzade Muhammed İzniki(ö.885/1480), Atpazari Osman İlahi(ö.1102/1691), Bursevî(ö.1137/1725) gibi âlimler bazen açıkça ismini vererek bazen de *Şifâ* veya diğer eserlerine atıfta bulunmak suretiyle İbn Sinâ'nın görüşlerine yer vermişlerdir.⁴⁹ Tasavvuf çevreleri arasında belki birebir İbn Sinâ takipçiliğinden bahsedemesek de tasavvufun metafizik sahaya çekilmesinde varlık, sudur vb. birçok konuda İbn Sinâ'nın tesirinden söz etmek mümkün gözükmektedir.

İbn Sinâ, geleneğinin Osmanlı'ya ulaşma sürecini anlattıktan sonra Osmanlı düşüncesi içerisinde İbn Sinâ'nın etkisine, onun eserlerine şerh yazan veya eserlerinde onun fikirlerinden yararlanan düşünürler üzerinden değineceğiz.

1. Cemal Aksarayı (ö.791/1388-89[?])

Osmanlı devletinin ilk devrinde yetişen dini, edebi ve akli ilimlerde ün yapmış bir âlim olan Cemal Aksarayı, devrinin ilmi ve irfan hayatına önemli ölçüde katkı sağlamış bir âlimdir. Tıp eğitimi alan Aksarayı, bu sahada babasından etkilenenin yanı sıra İbn Sinâ, Ali b. Abbas Macusi(ö.384/994), Ebubekir Muhammed b. Zekeriyya Razi(ö.313/925) ile Necîbuddin Semerkandî (ö.619/1222) 'nin eserlerinden de yararlanmıştı. Bire bir İbn Sinâ'nın eserlerine şerh yazmamıştır. Ancak İbnü'n-Nefis(ö.678/1280)'in İbn Sinâ'nın *Kânûn fî't-Tıb* isimli eserinin bir özeti niteliği taşıyan *Kitabü'l-Mucezü'l-Kânûn* adlı eserine bir şerh yazmıştır.⁵⁰ Buradan da yola çıkarak Cemaleddin Aksarayı'nın dolaylı bir yoldan da olsa İbn

⁴⁹ Demirli, "İslam Metafizik Düşüncesinin Serüveni: Sadreddin Konevî Ve Takipçilerinde İbn Sinâ Etkisi", s. 357-358.

⁵⁰ İrfan Göktaş, *Cemaleddin Aksarayı'nın Hayatı, Eserleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 1995, s. 67.

Sinâ'nın eserine şerh yazmış olduğunu söylemek mümkündür. Zaten tıp konusunda da onun eserlerinden yararlanmış olması da buna delil olabilir.

2. Molla Fenarî (ö.834/1431)

Yine bunlar arasında Osmanlı'nın kuruluş döneminde yaşayan Osmanlı devletinin ilk Şeyhülislamı Molla Fenarî gelmekte olup Taftazani'den büyük ölçüde etkilenmiş ve onun eserlerinin medreselerde okutulması için çaba sarf etmiştir. Ayrıca O, Fahreddin er-Razi ekolünün kurucusu olarak da karşımıza çıkmaktadır.⁵¹

Yukarıda da belirttiğimiz gibi İbn Sinâ'nın düşünceleri Fahreddin er- Razi aracılığıyla Osmanlı'ya taşınmıştır. Bu çerçevede Molla Fenari'yi İbn Sinâ geleneğine mensup bir âlim olarak görebiliriz. Hatta İbn Sinâ felsefesinin Osmanlı'da yerleşmesine zemin hazırlayan bir şahsiyettir diyebiliriz. Bu etkiyi şu şekilde delillendirmemiz mümkündür: “Molla Fenari, Fatiha süresi tefsirinin başlangıç kısmında teorik bilginin epistemolojisine yönelik olarak yaptığı açıklamalarda İbn Sinâ'nın duyular ve idrak psikolojisine ilişkin terimlerini kullanmaktadır.”⁵²

3. Musannifek (ö. 875/1470)

İbn Sinâ'nın yolunu takip eden şahsiyetlerden bir diğeri ise asıl adı Alâüddîn Alî b. Muhammed b. Mes'ûd el-Bistâmî eş-Şahrûdî olan, küçük yaşta eser yazmaya başlaması sebebiyle Musannifek lakabıyla anılan Şahrûdî'dir. O, Fatih döneminde İstanbul'a çağrılıp padişahın takdirini kazanan tanınmış bir Osmanlı âlimidir. Müstakil eserler yazmanın yanı sıra şerh ve hâşiyeler de kaleme almıştır. Yazdığı

⁵¹ Aşkar, a.g.m, s. 386.

⁵² Tahsin Görgün, “Molla Fenari”mad., *DİA*, İstanbul 2005, c. 30, s. 248. Molla Fenari'nin Osmanlı Düşüncesindeki yeri ve düşüncesinin şekillenmesinde etkili olan kişiler için bkz. M.Taha Boyalık, *Molla Fenari'nin Aynu'l-Ayân Adlı Tefsirinin Mukaddimesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007, s. 22-23.

şerhler arasında İbn Sinâ'nın *Kaside-i Ayniye-i Ruhiyyesine* yazmış olduğu bir şerh de bulunmaktadır.⁵³

Fatih dönemi önemli ilmi gelişmelerin meydana geldiği bir dönemdir. Bunda Fatih Sultan Mehmet'in bilim ve felsefeye verdiği değerin önemli bir rolü vardır. İstanbul'u fethettikten sonra ilim adamlarına dokunmaması, onların ilmi çalışmalarını devam ettirebilmeleri için gerekli olan alt yapıyı hazırlaması ve sadece bununla da kalmayıp diğer ilim merkezlerindeki ilim adamlarını İstanbul'a getirtmiş olması da bunun en büyük göstergesidir. Ayrıca felsefi sahada bir canlanma meydana gelmesi için ilim adamlarını toplayıp eskiden beri tartışıla gelen Gazzâlî'nin *Tehafüt*'ünü ele almalarını istemiştir. Sadece bununla sınırlı kalmayan Fatih, Molla Cami'ye "Hakikati arayan gruplar" diye nitelendirdiği felsefeciler, kelamcılar ve sufilerin görüşlerinin birlikte değerlendirildiği bir risale yazdırmıştır.⁵⁴ Nitekim risalenin adı bile bu noktada dikkat çekicidir: *ed-Dürretü'l-Rahire fi Tahkiki Mezhebi's-Sufiyye ve'l-Mütekellimin ve'l-Hükemâi'l-Mütekaddimin*.⁵⁵ Bu durum aynı zamanda Osmanlı düşüncesinin yani felsefe, kelam ve tasavvufu kendi içerisinde mezceden bir yapıya sahip olduğunu da göstermektedir.

4. Ali Kuşçu(ö. 879/1474)

İlmi gelişmelerin yaşandığı bu dönemde dikkati çeken âlimlerin başında Fatih'in ilim adamlarına gösterdiği hürmet ve oluşturduğu ilmi atmosferin bir sonucu olarak İslam ülkelerinden İstanbul'a gelen Ali Kuşçu bulunmaktadır. Riyazi ilimlerdeki yetkinliğiyle tanınmanın yanı sıra felsefe ve kelam alanında önemli bir yere sahip olan bir âlimdir. Nasiruddin Tûsî'nin *Tecridü'l-Akaid* adlı kelam kitabına

⁵³ M. Kâmil Yaşaroğlu, "Musannifek" mad., *DİA*, İstanbul 2006, c. 31, s. 239- 240.

⁵⁴ Toksöz, a.g.m, s. 128.

⁵⁵ www.yazmalar.gov.tr (15.11. 2009), Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi, 42 Yu 620/4

yazdığı şerhle medrese çevrelerinde en etkili olan simalardandır.⁵⁶ Nasiruddin Tûsî'nin İbn Sinâcî bir filozof olduğu hatırlayacak olursak İbn Sinâ felsefesinin Osmanlı medresesine dolaylı yoldan da olsa bir etkisinden söz etmek mümkün gözükmemektedir.

5. Molla Lütî (ö.900/1494)

İlmi sahada önemli gelişmelerin yaşandığı 15. yy.'da yaşamış olan Molla Lütî yaşadığı dönemde medrese çevrelerindeki rekabetin de etkisiyle zındıklıkla itham edilip idam edilen bir âlim olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁷ Astronomi matematik, mantık, kelam ve felsefe sahasında yetkinliğe sahip olan Molla Lütî, *Mevzûâtî'l-Ulûm* adlı eserini yazarak Osmanlı düşüncesinde bir ilke imza atmıştır. Döneminde hakim olan Fahreddin Razi ekolüne mensup olan düşünürümüz, felsefi sahada İbn Sinâ'nın bir takipçisi olarak görülmektedir.⁵⁸

Molla Lütî, akılla ilişkilendirmek sûretiyle açıkladığı bilgi türlerini nazari ve zaruri bilgi olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Aklın en son safhası olan müstefad akıldan sonra da insanın bilgi edinebileceğini ve bunun da sezgi ile mümkün olduğunu zikretmektedir. Bilgi teorisiyle İbn Sinâ geleneğinin bir takipçisi olmuştur. Sadece bilgi teorisiyle değil, varlık teorisiyle de onu takip etmektir. *Risale fî Tahkiki Vücûdî'l-Vâcib* adlı eserinde İbn Sinâ'nın *İşarat*, *Şifâ* ve *Mübahasat* adlı eserlerinden önemli alıntılar yapması ve mümkün-Zorunlu Varlık ayırımından hareketle zorunlu

⁵⁶ Şamil Öçal, *Kemalpaşazade'nin Felsefi Ve Kelami Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1998, s. XVIII. Ayrıca bkz. Bekir Karlığa, "Ali Kuşçu (Mevlana Alaeddin İbn Ali Muhammed Kuşçu, ö. 1470)", *Tarihi, Kültür ve Sanatıyla VI. Eyüp Sultan Sempozyumu*(10-12 Mayıs 2002), s. 124, Toksöz, a.g.m, s. 132-133.

⁵⁷ İbrahim Maraş, "Tokatlı Molla Lütî: Hayatı, Eserleri Ve Felsefesi", *Divan İlmi Araştırmalar*, Sayı:14(2003/1), s. 121,125; Orhan Şaik Gökay-Şükrü Özen, "Molla Lutfi" mad., *DİA*, İstanbul 2005,c. 30, s. 255.

⁵⁸ Maraş, a.g.m, s. 128-129.

varlığı ispat etmeye çalışması buna örnektir.⁵⁹ Yukarıda değindiğimiz üzere Molla Lütü'nin eserlerinde İbn Sinâ'nın görüşlerine yer vermesi, bilgi ve varlık teorisinde onun düşüncelerini temel alması onun 15.yy.'da İbn Sinâ geleneğinin önemli bir temsilcisi olarak anılmasını sağlamıştır. Belki birebir olarak İbn Sinâ'nın eserlerine şerh yazmamış olabilir. Ancak felsefenin iki ana konusunda onun düşüncelerini paylaşması onu bu geleneğin bir temsilcisi olarak görmemizi gerektirmektedir.

6. Meybudî (ö. 909/1503-1504?)

İlmi anlamda mühim gelişmelerin yaşandığı, siyasi sahadaki başarıların ilmi sahada da görüldüğü 15.yy.'da yaşayan âlimlerimizden bir diğeri ise İbn Sinâ geleneğinin önemli temsilcilerinden olan ve yine bu geleneğinin Osmanlıya taşınmasında rol oynamış olan Celaleddin Devvanî'nin öğrencilerinden Kadı Mir Meybudî'dir. İran bölgesinde yaşamış olup burada eğitim gören ve İran medreselerinde uzunca bir dönem müderrislik yapan Meybudî, felsefe, mantık, kelam, gramer, astronomi gibi birçok alanda eserler kaleme almıştır. Daha çok İbn Sinâ şarihi olarak anılan Fahreddin Razi'nin en önde gelen öğrencilerinden biri olan Ebherî'nin *Hidayetü'l-Hikme*'sine yazmış olduğu şerhiyle tanınmaktadır.⁶⁰

Meybudî, İbn Sinâ'nın *eş-Şifâ*' ve *en-Necât* gibi eserlerine benzer bir tarzda ele alınıp mantık, fizik ve metafizik bölümlerinden oluşan Ebherî'nin *Hidayetü'l-Hikme*'sinin fizik ve metafizik bölümlerine şerh yazmıştır. Bu şerhinde İbn Sinâ'nın yanı sıra ondan sonra verdikleri eserlerle onun çizgisini takip eden Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1365)'nin *el-Muhâkemât*, Ali b.Ömer el-Kâtibî (Kâtib Kazvinî-ö.675/1277)'nin *Hikmetü'l Ayn*, Seyyid Şerîf Cürçânî (ö.816/1413)'nin *Şerhu'l-*

⁵⁹ Maraş, a.g.m, s. 130-131.

⁶⁰ Atar, a.g.t, s.11-13.

Mevâkıf, Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274)'nin *Şerhu'l İşârât* ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)'nin *el-Mûlahhas* adlı eserlerine atıf yapmaktadır.⁶¹ Sadece bununla sınırlı kalmamakta şerhinde İbn Sinâ'nın birçok düşüncesine benzer fikirler ortaya koymaktadır. Örneğin, metafiziğin en önemli konularından biri olan varlık meselesinde yaptığı sınıflamada varlığı vacib bizatihi ve vacib bigayrihi olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Kavramlar noktasında da Meybudi İbn Sinâ'dan etkilenmiştir. Nitekim onun öncelik ve sonralık konusunda yaptığı ayrıma benzer bir ayrıma yer vermekte ancak bazen farklı isimlendirmeler yapmaktadır. İllet-malûl ilişkisi konusunda da 'bir bütünün meydana getiren illetin bütünün parçalarının dışında' olduğuna dair İbn Sinâ'nın düşüncesini kabul etmektedir.⁶²

7. İdris Bitlisi(ö. 926/1520)

İbn Sinâ'nın etkisi bu yüzyıllarla sınırlı kalmamıştır. 15 yy. sonu ile 16 yy.'da yani II. Beyazıd ile Yavuz Sultan Selim dönemlerinde yaşamış olan İdris Bitlisi, Fatih devrindeki gibi ilmi canlılığın olmadığı ancak diğer dönemlere rağmen ilmi faaliyetlerin yine de devam ettiği bir dönemde yaşamıştır.⁶³ Bu anlamda İbn Sinâ geleneğinin etkili olduğunu söyleyebileceğimiz bir zamanda yaşamış olması onun da bu gelenekten etkilenmesinde rol oynamıştır diyebiliriz. Molla Lütî, Hocaade, Sinan Paşa gibi âlimlerin çağdaşı olan İdris Bitlisi, tarihçilik yönüyle ön plana çıkmakla birlikte felsefî ve kelami konularla da ilgilenmiştir. Felsefî sahada kaleme almış olduğu *Risale Fi'n-Nefs* adlı eserinde ruh ve onunla ilgili çeşitli meselelere değinmiş olup bu konuda İbn Sinâ'dan ve onun en önemli takipçileri arasında yer

⁶¹ Atar, a.g.t, s.21,23.

⁶² Atar, a.g.t,s. 32,42,69.

⁶³ Mehmet Bayraktar, *Kutlu Müderris İdris-i Bitlisi*, Biyografi Net Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 33.

alan Necmeddin Kazvîni'den etkilenmiştir. Bu eserinde özellikle İbn Sinâ'ya çokça atıf yapmıştır.⁶⁴

8. İbn Kemal(ö.904/1534)

Molla Lütü'nin öğrencilerinden olan, 16.yy Osmanlı Türk düşüncesinin önemli temsilcilerinden biri olan İbn Kemal, Fahreddin Razi ekolüne mensuptur.⁶⁵ İçerisinde yetiştiği ilmi gelenek çerçevesinde Fatih döneminde başlatılan ve fikri sahadaki canlılığı artırmayı hedefleyen tehafüt geleneğine yazmış olduğu *Tehafüt* hâşiyesiyle katkıda bulunan bir âlim olarak tanınmaktadır. Kelamla ilgili problemlere felsefi bir bakış acısıyla yaklaşan İbn Kemal, biraz abartılı olmakla birlikte Anadolu'nun İbn Sinâ'sı olarak görülmüştür.⁶⁶ Birebir olarak İbn Sinâ'nın eserlerine şerh yazmamakla birlikte yaralandığı kaynaklar arasında *eş-Şifâ, el-İşarât ve't-Tenbihât, en-Necât, et-Talikât, Kitabu'l Mebde ve'l-Meâd* adlı eserler yer almaktadır. Ayrıca İbn Sinâ çizgisinden giden ve bu geleneğin en kuvvetli temsilcilerinden olan Fahreddin Razi, Nasreddin Tusi, Ebherî gibi âlimlerin eserleri de onun başvurduğu kaynaklar arasında bulunmaktadır.⁶⁷ Hüseyin Atay, İbn Kemal'i tarif ederken onu, İbn Sinâ'dan sonra onun kelam üzerine olan felsefi fikirlerini kelamla en iyi bağdaştıran bir filozof olduğunu ifade etmektedir.⁶⁸ Kelama felsefi bir derinlik

⁶⁴ Bayraktar, a.g.e, s. 57; M. Törehan Serdar, *Mevlana Hakimüddin İdris-i Bitlisî*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2008, s. 374.

⁶⁵ Sayın Dalkıran, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, s. 47; Kemal Sözen, *İbn Kemal'de Metafizik*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001, s. 68.

⁶⁶ Ahmet Uğur, *İbn-i Kemal*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İzmir 1987, s. 13, Sözen, a.g.e, s. 14; ayrıca bkz. Ahmet Arslan, "Kemal Paşazade'nin Felsefi Görüşleri", Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu Tebliğ ve Tartışmalar(Tokat 26-29 Haziran 1985), TDV Yayınları, Ankara 1986, s. 87-122.

⁶⁷ Dalkıran, a.g.e, s. 68, Sözen, a.g.e, s. 94-95.

⁶⁸ Hüeyin Atay, "Araştırma Merkezi Müdürü Hüseyin Atay'ın Açılış Konuşması", Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu Tebliğ ve Tartışmalar(Tokat 26-29 Haziran 1985), TDV Yayınları, Ankara 1986, s. 10.

getiren Kemalpaşazade'nin eserlerinde İbn Sinâ'nın fikirlerinin izleri görülmektedir.⁶⁹

Felsefi sahada İbn Sinâ'nın İbn Kemal üzerindeki etkisinden söz etmemiz mümkündür. Nitekim İbn Kemal, İbn Sinâ'nın “nedenlerin bir noktada son bulması gerektiği, var olan her şeyin varlığı Tanrı'dan başlar” fikrinden yolla çıkarak mümkün varlıklar için teselsülün bir noktada son bulması gerektiğini zikretmekte ve buradan da Zorunlu Varlık tasavvuruna ulaşmaktadır.⁷⁰ Yine aynı şekilde İbn Kemal'in zorunlu varlığa ilişkin olarak Tanrı vacibü'l-vücuddur, illeti yoktur, ezelidir gibi ortaya koyduğu fikirler de İbn Sinâ'nın görüşleriyle örtüşmektedir.⁷¹ Ayrıca düşünürümüz İbn Sinâ gibi ruhun ölümsüzlüğü fikrini kabul etmektedir.⁷² Akıl ve içgüdüye ilişkin olarak ortaya koyduğu düşüncelerde de İbn Sinâ'nın etkisinden söz edilmektedir.⁷³ Kesin olmamakla birlikte kataloglarda İbn Sinâ'nın bazı eserlerine hâşiye ver şerh yazdığından bahsedilmektedir. Bunlardan biri *Hâşiye ale'l-İşarat ve't-Tenbihât*'tır.⁷⁴ Ona aidiyeti kesin değildir. Ancak Osman Ergin, İbn Sinâ'nın eserlerine yazılan şerhler arasında İbn Kemal'in ismini de zikretmekte ve *Şerh Cevab-ı İbn Sinâ İla Ebû Saîd b. Ebi'l-Hayr* adına Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Efendi'de 2041 numarada vr.363-365, *Şerh Risâle Hakikatü'l-İnsan*

⁶⁹ Uğur, a.g.e, s. 117.

⁷⁰ Sözen, a.g.e, s.104-105.

⁷¹ Sözen, ag.e, s. 116-117.

⁷² Sözen, ag.e, s. 273-274.

⁷³ Sözen, ag.e, s. 280.

⁷⁴ M.A. Yekta Saraç, *Şeyhülislam Kemalpaşazade Hayatı, Şahsiyetleri, Eserleri ve Bazı Şiirleri*, Risale Yayınları, İstanbul 1995, s.70. Yazar Atsız'ın Kemal Paşa oğlu'nun eserleri adlı Şarkiyat Mecmuasından sayı 5 de yayınlanan makaleden yararlandığını ifade etmektedir. Ve verilen eserlerle ilgili bazı yanlışlıkların olabileceğini ifade etmektedir.

adına Süleymaniye kütüphanesi Veliyüddin Efendi 3189'de 6a-7a varakları arasında kayıtlı olduğunu belirtmektedir.⁷⁵

Yazdığı *Tehâfüt Haşiyesi*'yle farklı düşüncelere açık olduğunu ortaya koyan İbn Kemal, bu eserinde ortaya atılmış olan fikirlerin doğru anlaşılması gerektiğini savunmakta ve ondan sonra bu düşüncelerin eksik yanlarını ortaya koymak gerektiğini belirtmektedir. İşte bu düşünceyle kaleme aldığı *Tehâfüt Haşiyesi*'nde filozofların doğru bir biçimde anlayamadığını düşünmesi sebebiyle onlara karşı yöneltilen haksız eleştirilere karşı tavır almaktadır. Onun için önemli olan hakikattir, bu sebeple bütün akımlar ve disiplinlerden yararlanma yolunu seçmiştir. Bu da, onun kelam, felsefe ve tasavvuftan oluşan bir terkiib üzerine düşüncelerini şekillendirmesinde etkili olmuştur. Yani bu gelenekleri ayrıştırmak yerine bunların bir terkiibini yapma yolunu seçmiştir. Bunun bir sonucu olarak da onda İbn Sinâ, İbn Arabî, Gazzâlî, Fahreddin Razi ve Nasırüddin et-Tûsî'ye uzanan âlimlerin etkisi yoğun bir biçimde görülmektedir.⁷⁶ Yani Kemalpaşazade'nin amacı hakikate ulaşmak olup bu yolda birçok disipline başvurmakta, gerektiğinde kendinden önce gelen, filozofları tenkid eden âlimlerin yanıldığı meselelere işaret etmekte ve Osmanlı düşüncesinin sentezci yapısı çerçevesinde düşüncelerini ortaya koymaktadır. Bütün bunlar ve düşünceleri üzerinde etkili olan isimler onu, Osmanlı düşüncesi içerisinde İbn Sinâ çizgisini takip eden bir âlim olarak görmemizi sağlamaktadır.

9. Taşköprülüzade (ö.968/1561)

⁷⁵Osman Ergin, *İbn Sinâ*, Osman Yalçın Matbaası, İstanbul 1956, s. 102,104, www.suleymaniye.gov.tr (01.04.2010)

⁷⁶ Ömer Mahir Alper, *Varlık Ve İnsan Kemalpaşazade Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, Klasik Yayınları, İstanbul 2010, s. 19-20.

Osmanlı devletinin kuruluş ve yükselme dönemlerinde sadece toprakların genişletilmesine yönelik faaliyetlerde bulunulmamıştır. Bunun yanında ilmi faaliyetlere de çokça önem verilmiş ve Orhan Gazi'den itibaren birçok medrese kurulmuştur. Bu medreselerde nakli ilimlerin yanı sıra akli ilimlere de yer verilmiştir. Bu çerçevede medreselerde 15 ve 16.yy'da tıp, matematik ve tabii ilimler konusunda da eğitim verilmekteydi. Medreselerde okutulan ders kitapları konusunda İslam dünyasının belli başlı bilim adamlarının eserlerinden faydalanılmakta olup İbn Sinâ'nın eserleri de bu anlamda kendisine başvurulmuş kaynakları arasında yer almaktadır.⁷⁷

İbn Sinâ'nın etkisini Taşköprülüzade'de de görmekteyiz. Kânûni döneminin meşhur bilgin, kadı ve müderrisi olarak bilinen Taşköprülüzade, 16 yy.'da yaşamış olup birçok eser kaleme almıştır ve ilimler sınıflamasına dair yazmış olduğu *Miftâhu's-Sa'ade ve Misbâhu's-Siyâde* İslam düşüncesinde önemli bir yere sahip olup orijinal bir tasnif olarak nitelendirilmektedir.⁷⁸ Taşköprülüzade ilimleri birçok disipline ayırmakla birlikte tasnifini İbn Sinâ'nın varlığın dış dünyada, zihinde, sözde ve yazıda olmak üzere dört mertebesinde bulduğu fikri üzerine kurmaktadır. Sadece bunda değil, aynı zamanda felsefi ilimleri nazari ve ameli olmak üzere ikiye ayırmak sûretiyle yine İbn Sinâ'nın yolundan gitmektedir. Hatta bu durumu yukarıda ismi geçen eserinde yararlandığı temel kaynak olarak İbn Sinâ'nın *Aksâmu'l-Ulûmi'l-Akliyye*'sini zikrederek ortaya koymaktadır.⁷⁹

⁷⁷ Esin Kâhya, "On Beşinci Yüzyılda Osmanlılarda Bilimsel Faaliyetlerin Kısa Bir Değerlendirilmesi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 14, Kayseri 2003, s. 11.

⁷⁸ Süleyman Çaldak, "Taşköprülüzâde'nin Mevzû'âtı'l Ulûm'undaki İlimler Tasnîfi Üzerine, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Elazığ-2005, c. 15, Sayı: 2,s. 17-118; ayrıca bkz. Taşköprülüzade, *Osmanlı Bilginleri(eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye)*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 13-14.

⁷⁹ Toksöz, a.g.m, s. 137-138.

Felsefeye karşı olmayan aksine felsefenin dine muhalif olmadığını hatta onların birbirlerini tamamlayıcı olduğunu savunan düşünürümüz, hikmet üstadı olarak İbn Sinâ, Fahreddin Razi, Nasreddin Tusî, Şehabeddin Suhreverdi, Seyyid Şerif Cürcanî, Celâleddin Devvânî, Osmanlı âlimlerinden Muslihiddin Mustafa ve Hocaşâde'nin isimlerini saymaktadır.⁸⁰ Burada ismi zikredilenlerden birçoğu yukarıda da belirttiğimiz gibi İbn Sinâ çizgisinden giden, onun birçok görüşünden yararlanan âlimler arasında yer almaktadırlar. Taşköprülüzade'nin bu şahsiyetlere yer vermesi de ayrıca manidardır. Buradan yola çıkarak ilimler tasnifinde İbn Sinâ'dan yararlanması, temel kaynak olarak onun eserini göstermesi Taşköprülüzade'yi de İbn Sinâ çizgisini takip eden bir âlim olarak görmemizi sağlamaktadır.

10. Gelibolulu Muslihiddin Sürûri(ö. 969/1561)

Taşköprülüzade'nin çağdaşı olan ve Kânûni devrinde yaşayan hadis, tefsir ve belagat sahasındaki yetkinlikleriyle tanınan Gelibolulu Muslihiddin Sürûri, devrinin önde gelen âlimlerindendir. Otuzu aşkın eser kaleme alan âlimimiz, tıp sahasında da bilgi sahibidir. Şehzade Mustafa'nın doktorlarından birinin kendisine bir ilacın tarifini sorması üzerine şehzadeye İbn Sinâ'nın *Kânûn* adlı eserinin önemi anlatmıştır. Şehzade'nin emriyle *Şerh-i Mu'cez min'et-Tıb* adıyla Türkçe açıklamalı bir şekilde bütün eski tıp ile Müslüman tıbbını içine alan, yaklaşık bir milyon kelimelik tıp ansiklopedisinin bir bölümünün tercüme ve şerhini yapmıştır.⁸¹

11. Kınalızade Ali Efendi(ö.979/1572)

⁸⁰ Murtaza Korlaelçi, "Taşköprülüzade ve Katip Çelebi'ye Göre Türk Kültüründe Felsefenin Yeri", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 7, Ankara Mart 1993, s. 29.

⁸¹ İsmail Güle, "Gelibolulu Muslihiddin Sürûri, Hayatı, Kişiliği, Eserleri ve Bahrü'l-Ma'ârif İsimli Eseri", *Osmanlı Araştırmaları*, Sayı: XXI, 2001, s. 11.

16 yy.'ın dikkat çeken simalarından bir diğeri ise Kınalızade Ali Efendi'dir. Tefsir, fıkıh, felsefe, riyâziyyât, belagat sahasında etkin bir Osmanlı âlimi olan Kınalızade, *Ahlak-ı Alâi* adlı eseriyle tanınmaktadır. Yazar, bu eserinde Osmanlı devlet, aile ve toplum yapısından bahsetmenin yanı sıra felsefenin ameli boyutuna ilişkin bilgilere de yer vermektedir. Bu eserini yazarken hem Yunan düşünürleri Aristo ve Eflatun'dan hem de İslam filozofları Fârâbî, İbn Sinâ, Sühreverdî, Gazzâlî ve Muhyiddin İbn Arabî'nin düşüncelerinden yararlanmışır.⁸²

12. Ali Dede Bosnevi (ö.1007/1598)

Kânûni devrinin sonlarında yaşamış olan Ali Dede Bosnevi, asıl adı Alaeddin Ali b. Mustafa el-Bosnevi ez-Zigetvari el-Mostari olup Bosna'da doğmuştur ve küçük yaşta dini ve fen ilimlerinde önemli bir kademe kat ettikten sonra eğitimini sürdürmek üzere İstanbul'a gelmiştir. Devrin ulemasından da dersler alan Bosnevi, Kânûn Sultan Süleyman ile birlikte Zigetvar seferine katılmış bir âlimdir. Daha çok tasavvufî yönüyle tanınan Bosnevi⁸³ İbn Sinâ'nın *Kaside-i Ruhiyyesini* Türkçeye çevirmiştir.⁸⁴

13. Feyzullah Efendi (ö. 1115/1703)

17 yy.'da yaşamış olan, Osmanlı şeyhülislamlarından olan Feyzullah Efendi'yi⁸⁵ de İbn Sinâ'ya şerh yazan isimler arasında zikretmemiz mümkündür. İbn Sinâ'nın manzum bir eseri olan *Kaside-i Ayniye-i Ruhiyye*'sine şerh yazmıştır. Bu şerh Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye bölümü 389'da 62 vr. yer almaktadır.

⁸² Toksöz, a.g.m, s. 137.

⁸³ M. Serhan Tayşi, "Ali Dede, Bosnevi" mad. , *DİA*, İstanbul 1989, c. 2, s. 386, <http://www.biriz.biz/evliyalari/ea0270.htm> (13.10.2010)

⁸⁴ Bu eser yazma halinde Nurosmaniye Kütüphanesi 4024 numarada 1 c. (5yp vr.) arasında yer almaktadır.

⁸⁵ Mehmet Serhan Tayşi, "Feyzullah Efendi, Seyyid" mad., *DİA*, İstanbul 1995, c. 12, s. 527.

14. Yanyalı Esad Efendi(ö.1143/1730)

18.yy başlarına rastlayan daha çok tarihte zevk ve eğlencenin hakim olduğu bir dönem olarak tarihe geçen Lale Devrinde (1718-1730) ilmi ve kültürel sahada da önemli gelişmeler yaşanmıştır. İlk defa bu devirde sistemli ve devlet eliyle yürütülen tercüme faaliyetlerine rastlanmaktadır. Yoğun bir şekilde gerçekleşen bu tercüme faaliyetlerini büyük çaptaki bazı eserlerin tercümesi için oluşturulan heyetlerin tercüme ettikleri kitaplar ile şahıslar tarafından yapılan tercümeler oluşturmaktadır. Bu dönemde birçok eser yapılan bu tercüme faaliyetleri sayesinde Türkçeye kazandırılmıştır. Bu faaliyetlerde ismi geçenlerden biri de Yanyalı Esad Efendi'dir.⁸⁶

17.yy ile 18.yy arasında yaşamış olan Yanyalı Esad Efendi'de o dönemde yapmış olduğu tercümelerle karşımıza çıkan isimleri başında gelmektedir. Medrese eğitimini yanı sıra kendisini felsefe ve müsbet ilimler sahasında da yetiştirmiş olan Esad Efendi, Arapça'dan Türkçeye çevirilerin yapıldığı dönemde İbn Sinâ'nın *Şifâ* adlı eserini tercüme etmiştir.⁸⁷ Bunun yanı sıra Yanyalı Esad Efendi, tercüme ettiği eserlere yazdığı girişlerle kuru bir tercüme yapmadığını belirtmiş ve felsefeye ilişkin ele aldığı konularda İbn Sinâ'ya ve başka filozoflara da atıflarda bulunmuştur. O, Allah'ın varlığını ispat ederken zorunlu-mümkün ayırımından yola çıkmaktadır. Ve bu Zorunlu Varlık'ı var olması ve varlığını devam ettirmesi için bir sebebe ihtiyaç duymayan olarak tanımlarken, zorunsuz yani mümkün varlığı, var olabilmesi için bir sebebe dayanan, varlığını başkasından alan varlık olarak tarif etmektedir. Bu konuda ortaya attığı bu düşünce İbn Sinâ'nın ayırımıyla birebir örtüşmektedir. Yine Esad

⁸⁶ Sâlim Aydüz, "Lale Devrinde Yapılan İlmi Faaliyetler", *Divan*, 1997/1, s. 147.

⁸⁷ Ahmet Akgüç, *İsmail Gelenbevi'de Varlık Düşüncesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2006, s. XX; Emel Koç, "Türkiye'de Felsefe Dilinin Gelişimi ve Çeviri Faaliyetlerine Genel Bir Bakış", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Aralık 2009, Sayı:20, s. 106. Ancak Yanyalı Esad Efendi'nin yapmış olduğu bu tercüme günümüze ulaşmamıştır. (İhsan Fazlıoğlu, "Esad Efendi", <http://www.ihsanfazlioglu.net/EN/publication/articles/1.php?id=108>(23.07.2011))

Efendi, zat-varlık ayrımında mutlak varlık için böyle bir ayrımın olmayacağını zikretmek suretiyle İbn Sinâ'yı takip etmektedir.⁸⁸ Bu da İbn Sinâ'nın düşünsel sahadaki etkisi konusunda güzel bir örnektir. Ayrıca Esad Efendi'nin muasırı olan İsmail Gelenbevî de *Miftahu'l-Babi'l-Müvveccihât* adlı eserini zaruret, devam-fil kuvve ve imkân olmak üzere üç kısma ayırmak suretiyle İbn Sinâ geleneğini takip etmiştir.⁸⁹

15. Kasabbaşızade İbrahim Efendi (ö. 1236/1820)

Kasabbaşızade İbrahim Efendi, 18.yy da yaşamış ve Osmanlı döneminde yetişmiş önemli bir âlimimizdir. Felsefe, kelam ve antolojiyle ilgili eserler yazmıştır. Felsefi eserlerinde İbn Sinâ'nın görüşlerine de başvurmuştur. Kaleme aldığı eserlerden biri olan *Sefinetü'l- Mesail*, kelami ve felsefi meselelerin ağırlıkta olduğu bir felsefi sözlük niteliği taşımaktadır. Burada değişik kitaplardan seçilmek suretiyle oluşturulmuş 200'e yakın konu bulunmakta olup ağırlıklı olarak felsefi konulara yer verilmiştir. Düşünürümüz, bu eseri tamamına yakınına muteber kitaplar diye isimlendirdiği kaynaklardan toplamak suretiyle meydana getirdiğini ifade etmektedir. O, yararlandığı kaynaklar arasında İbn Sinâ'nın *eş-Şifâ*, *el-İşarat* ve *en-Necât* adlı eserlerini de zikretmektedir.⁹⁰ Bu da 18. yy'da İbn Sinâ'nın etkisini hala devam ettirdiğini, eserlerinden hala yararlanıldığını ve temel kaynaklar arasındaki yerini koruduğunu göstermektedir.

16. Mustafa b. Ahmed b. Hüseyin Tokadi (ö.1179/ 1765)

⁸⁸ Kazım Sarıkavak, *XVIII. Yüzyılında Bir Osmanlı Düşünürü Yanyalı Esad Efendi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1997, s.146-147.

⁸⁹ Akgüç, a.g.t, s. 76.

⁹⁰ İsmail Erdoğan, *İbrahim Kasabbaşızade'nin Felsefi Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2000, s. 12, 15.

Burada Sultan II. Mustafa döneminde yaşamış olan ünlü tıp bilgini Mustafa b. Ahmed b. Hüseyin Tokadi'yi de anmamız gerekmektedir. Nitekim devrinde tıp sahasında belli bir yere gelmiş olan bu zat, Arapça'dan Türkçe'ye tercümelerin yapıldığı bir dönemde İbn Sinâ'nın *Kânûn* adlı eserini beş yıllık bir uğraş sonunda 1760 yılında Türkçe'ye çevirmiştir.⁹¹

17. Gevrekzade Hasan Efendi (ö.1216/1801)

18.yy sonları ile 19.yy başlarında yaşamış olan önemli tıp bilginlerinden biri olan Gevrekzade Hasan Efendi, tıp eğitimini İbn Sinâ'nın *Kânûn* adlı eserini tercüme etmiş olan mütercim Mustafa Efendi, onun oğlu İsmail Efendi ve Müneccimbaşızade Mehmet Efendi'den almıştır.⁹² 18. yy.'da tıp sahasında tanınan bir isim olarak karşımıza çıkan Gevrekzade Hasan Efendi, İbn Sinâ'nın akıl hastalarının müzikle tedavi edilebileceğine dair ortaya koyduğu düşüncelerden yararlanmak sûretiyle *Emraz-ı Ruhaniyeyi Negama-ı Mu-sikiye* dalı eseri kaleme almıştır. Bu eserinde hangi makamın hangi hastalığa iyi geleceğini belirtmenin yanı sıra eserini yazarken İbn Sinâ'nın eserinden çokça faydalandığını da belirtmeyi ihmal etmemiştir.⁹³ Gevrekzade sadece İbn Sinâ'nın eserlerinden yararlanmakla kalmamış aynı zamanda onun *Kânûn* adlı eserini *Neticetü'l-Fikriyye Ve Velâyetü'l-Bikriyye* adı ile özetini yapmıştır.⁹⁴ Bu bize İbn Sinâ'nın tıp sahasında otoritesini hala koruduğunu, ortaya koyduğu düşüncelerin hala kullanılabilir olduğunu göstermekte ve etkisinin devam ettiğinin de kanıtı olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁹¹ Esin Kâhya, "el-Kânûn fi't-Tıb". Mad., *DİA*, İstanbul 2001, c. 24, s. 331, <http://www.tokat60.de/âlim.html> (03.04.2010). Bu tercüme Süleymaniye kütüphanesiye Hamidiye 1015'te yer almaktadır.

⁹² Abdülhakim Koçin, "Çağını Aşanlar: Gevrekzade Hasan Efendi", <http://www.biltek.tubitak.gov.tr/bilgipaket/biliminsanlari/caginasanlar/S-266-56.pdf>. (03.05.2010), Recep Uslu, "Hasan Efendi, Gevrekzâde" mad., *DİA*, İstanbul 1997, c.16, s. 316.

⁹³ Pınar Somaklı, "Türklerde Müzikle Tedavi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 15 Kayseri 2003, s. 136.

⁹⁴ Doğan a.g.t, s. 12.

19 yy. geldiğimizde İbn Sinâ'nın etkisinin devam ettiğini görmekteyiz. Nitekim bu yüzyılda Doğu'dan yapılan felsefi tercümelerin hemen hemen tamamı Arapçadan yapılmış olup en fazla eseri tercüme edilen mütefekkirler arasında İbn Sinâ ve Gazzâlî yer almaktadır. Abdurrahman Sami Paşa, İbn Sinâ'nın *Ruh* manzumesini tercüme etmiş ve bu 1862 yılında *Rumuzü'l-Hikem* adlı eserinin içerisinde Arapçasıyla birlikte neşredilmiştir. Yine Harputlu İshak Efendi⁹⁵(ö.1309/1891) İbn Sinâ'nın *Şifâ* adlı eserinin İlahiyat bölümünü Türkçe'ye çevirmiştir. Ancak bu eser basılmamış olup kütüphanelerde yazma halinde mevcuttur. Bunun yanı sıra Abdülkerim Efendi(ö.1304/1886)⁹⁶, İbn Sinâ'nın öğrencisi tarafından *Tercüme-i Hal* adlı bibliyografyasının yer aldığı eserini ilaveler yapmak sûretiyle Türkçe'ye çevirmiş ve 1862 yılında bir yazı dizisi halinde yayınlamıştır. Ayrıca İbn Sinâ'nın aslı ele geçmemiş olan *Salaman ve Absal* adlı

⁹⁵ İnançlarla ilgili konularda genelde felsefe, kelam ve tasavvufu arasında uzlaştırmacı bir yol takip etmeyi seçen Harputlu İshak Hoca, Osmanlı düşüncesinin genel karakterini yansıtan bir âlimdir diyebiliriz. Felsefede İbn Sinâ ve Celaleddin Devani'yi referans olarak kabul etmesi onu da İbn Sinâ geleneğine mensup Osmanlı âlimlerinden biri olarak saymamızı mümkün kılmaktadır. (Enver Demirpolat, "Harputlu İshak Hoca'nın Hayatı ve Eserleri", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Konya 2003, Sayı:9, s. 401.)

⁹⁶ 19 yy. da yaşamış olan Abdülkerim Efendi medresede gördüğü klasik eğitimin yanı sıra Avrupa'ya fen bilimleri sahasında araştırma yapmak üzere gönderilen Osmanlı'nın son döneminde yetişmiş olan önemli âlimlerdendir. Felsefe, mantık, coğrafya ve dil bilgisi alanında eserler kaleme alan Abdülkerim efendi eserlerini Arapça ve Türkçe olarak kaleme almıştır. Kaynaklarda İbn Sinâ'nın *Şifâ* adlı eserine şerh yazdığına veya tercüme ettiğine dair bilgiler yer almaktadır. Bu eserin yazma halinde bulunduğunu ve bir yangın sonucunda yandığını söylenmektedir. Bu eser ilişkin olarak Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* adlı eserinde Abdülkerim Efendi'nin *Şifâ*'yı şerh ettiğini belirtirken, *Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri* adlı makalesinde de tercüme ettiğini ifade etmektedir. Yapılan araştırmalarda bu esere rastlanamamıştır. Yazdığı eserlere bakıldığında İslam düşünce geleneğini takip eden bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha çok felsefe ve mantık sahasında eserler yazmış olan Abdülkerim Efendi sadece coğrafya ile ilgili eserini batılı kaynaklardan yararlanarak kaleme almış ve mantıkla ilgili eserlerinden birinde batılı mantıkçılardan alıntılar yapmayı tercih etmiştir. Diğer eserlerine baktığımızda felsefe ve mantığa dair yazmış olduğu en hacimli eserleri ya İbn Sinâ'nın ya da İbn Sinâcı filozofların eserlerine yazılan şerh ve hâşiyelerden oluşmaktadır.(Mustafa Ülger, "Hoca Abdülkerim Efendi'nin Hayatı ve Eserleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:14/2, 2009,s.124,132-133, 136) . Buradan yola çıkarak Abdülkerim Efendi'yi İbn Sinâ geleneğine mensup bir düşünür olarak görmemiz mümkündür. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi İbn Sinâ'nın eserlerine atıf yapması, onun düşüncelerinden yararlanması, onun eserlerine şerhler yazması, tercüme etmesi ve İbn Sinâ geleneğine mensup filozofların eserlerini incelemesi bu düşüncemizi kanıtlar niteliktedir.

eserini Grekçe'den Arapçaya yapılan tercümesinden yararlanarak Türkçeye çevirip 1881 yılında yayınlamıştır. 19. yüzyılda yaşamış olan Maraşlı Mustafa Kamil Efendi de İbn Sinâ'nın *Ruh* adlı risalesini tercüme ve şerh etmiş ve 1891 yılında da basmıştır.⁹⁷

Biz burada İbn Sinâ'nın Osmanlı düşüncesi üzerindeki etkisinden genel olarak bahsettik. Nitekim baktığımızda sadece kendi döneminde değil, yüzyıllar sonrasında bile kendinden söz ettiren bir filozoftur. Yazılan şerhler, yapılan çeviriler de buna en büyük delildir.

Burada şunu da ifade etmek gerekir ki İbn Sinâ'nın Osmanlı'daki tesiri oldukça kuvvetli olmakla ve onun çoğu eserinden yararlanılmakla birlikte, temel felsefi eserlerine yönelik büyük bir şerh yoktur. Bu da belki de Osmanlı düşüncesinde müteahhirun tesirinden kaynaklanmaktadır. Yani kelami ağırlık bir çizgi daha çok göze çarpmaktadır. Nitekim Katip Çelebi'nin felsefeye karşı tepkinin Fatih döneminden sonra kuvvetlendiğine yönelik tespitleri, burada haklılık kazanmaktadır.

⁹⁷ Mustafa Ülger, "19. Yüzyıl Osmanlı'da Felsefi Tercüme Faaliyetlerine Bakış", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ-2008, Sayı:13/2, s. 302-305.

I. BÖLÜM

İBN SİNÂ'NIN İHLÂS SÛRESİ TEFSİRİNE YAZILAN ŞERH VE

HAŞİYELER

A. FELSEFİ TEFSİR GELENEĞİ VE İBN SİNÂ'NIN İHLÂS SÛRESİNE YAZILAN ŞERH VE HAŞİYELER

Kur'an insanlar tarafından anlaşılıp uygulanmak üzere gönderilen bir kitaptır. Nitekim bu durum Kur'an'ın kendisini apaçık bir kitap olarak ifade edişinde de kendini göstermektedir. Kapalı ve anlaşılması güç gözükken birçok ayet başka sûrelerde yer alan ayetlerle açıklanmıştır. İnsanların Kur'an'ı daha iyi anlamaya çalışma çabalarına ilk cevap veren yine Kur'an olmuş, daha sonra ise onun ilk muhatabı olan Hz. Muhammed ile bu süreç devam etmiştir. Ve bu süreç içerisinde Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasını sağlamayı amaçlayan bir ilim dalı olarak tefsir ilmî karşımıza çıkmıştır.

Hz. Muhammed(sav) döneminde temelleri atılmış olan tefsir ilmi gelişerek günümüze kadar gelmiş olup bu sahada birçok eser kaleme alınmıştır, Kur'an'ın tamamının tefsirini içeren eserlerin yanı sıra birebir bazı sûrelere özel tefsir risaleleri de yazılmıştır. Ayrıca tefsir tarihçiliği kapsamında tefsir geleneği incelenmiş ve yazılmış olan tefsirler belli kategorilere göre sınıflandırılmıştır. Bunlardan bazıları ise şunlardır: Lügâvi tefsir, fırka tefsiri, tasavvufi tefsir, fikhî tefsir, rivayet ve dirayet tefsirleri, felsefi tefsir v.b.⁹⁸ Yani bu sınıflandırma göstermektedir ki tefsir yazarlar sadece müfessirlerle sınırlı kalmamıştır. Mutasavvıflar, fakihler, kelamcılar ve

⁹⁸ İsmail Cerahhoğlu, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1998, c. 1, s. 554, c.2, s. 509-510.

filozoflar da düşüncelerini temellendirmek gayesiyle ayetleri referans olarak göstermiş ve yorumlamışlardır.

Tefsir literatüründe daha çok rivayet ve dirayet tefsiri olmak üzere ikili bir sınıflama yapılmaktadır. Rivayet tefsiri nakle dayanırken, diğeri akla ve rey'e dayanmaktadır. Rivayet tefsirleri içerisinde İsrâiliyyatı⁹⁹ barındırması ve yeni ihtiyaçları karşılayamaması sebebiyle eleştirilmiştir. Bu da dirayet tefsirlerinin gelişmesine zemin hazırlamıştır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki bu iki tefsir türünü birbirinin karşıtı olarak görmek doğru değildir. Bu iki tefsir türü birbirlerini tamamlar niteliktedir. Tamamen rivayete veya dirayete dayalı tefsir bulmak da çok zordur. Bir tefsirin akli veya nakli mi olduğunu değerlendirirken içeriği kadar o tefsiri yazan müfessirin ilgi alanı ve tutumu da dikkate alınması gerekmektedir.¹⁰⁰ Bu ikinci saydığımız şeyin yani tefsir yazan kişinin tutumunun –buna düşünce yapısı da diyebiliriz- tefsir üzerinde göz ardı edilemeyecek düzeyde önemli bir etkisi vardır. Nitekim kelami, tasavvufi ve felsefi tefsirlerin varlığı bunun doğruluğunu göstermektedir.

Biz ise burada felsefi tefsir geleneği üzerinde duracağız. Felsefi tefsirin tam bir tanımı yapılamamakla birlikte hangi yorumun felsefi veya hangi tefsir türlerinin felsefeyi içerdiği konusunda âlimler arasında bir mutabakat da sağlanamamıştır. Ancak çağdaş tefsir tarihçilerine baktığımızda onlar tefsir eserlerini sınıflandırırken en belirgin ve baskın özelliklerini dikkate aldıkları gibi felsefi tefsire de bu yönüyle yaklaşmış olup onu tefsirin içeriği ve Kur'an yorumcusunun özelliklerini göre değerlendirmişlerdir. Ve felsefi tefsir başlığı altında İslam filozoflarının yaptıkları

⁹⁹ “Yahudilik ve Hristiyanlık'tan İslâm kaynaklarına geçtiği kabul edilen bilgiler için kullanılan terim.” (İbrahim Hatipoğlu, “İsrâiliyyatı” mad., *DİA*, İstanbul 2001 ,c.23, s. 195)

¹⁰⁰ Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu-İbn Sinâ Örneği*-, Araştırma Yayınları, Ankara 2003, s. 89.

Kur'an'ın çeşitli sûre ve ayetlerinin yorumlarına yer vermişlerdir.¹⁰¹ Kur'an'ın bazı ayetlerinin felsefî açıdan ele alınıp yorumlanması geleneği içersinde İhvân-ı Safa, Fârâbî ve İbn Sinâ görülmektedir.¹⁰²

İslam filozoflarının Kur'an'ın tamamını içeren bir tefsir yazmamışlardır. Ancak yazmış oldukları risaleler arasında bazı ayetlerin veya sûrelerin tefsirleri bulunmaktadır. Nitekim onlar bazen felsefî düşüncelerini temellendirmek gayesiyle eserlerinin içersinde ya müstakil olarak bazı ayetleri yorumlamışlar ya da kendi düşüncelerini destekleyen ayetlerin bulunduğu sûrelerin tefsirini yapmışlardır. Aslında bu felsefî tefsirlerin ortaya çıkışını din ile felsefeyi uzlaştırma çabasının bir yansıması olarak da görmemiz mümkün gözükmemektedir.

İslam filozoflarının eserleri arasında bazı sûre veya ayet tefsirlerinin yer aldığı risâleler bulunmaktadır. İbn Sinâ'nın *İhlâs Sûresi Tefsiri* buna örnek olarak verilebilir. İbn Sinâ, bu tefsiriyle İhlâs Sûresi'nin felsefî yorumlanması geleneğinin başlatıcısı olmuştur. Yazmış olduğu bu tefsirin etkisi günümüze kadar devam etmiş olup bu tefsire birçok hâşiye ve şerhler yazılmıştır. Bu sûreyi önemli kılan, hatta Kur'an'ın üçte birine eşit olarak görülmesini sağlayan Allah'ın zatından bahseden yegâne sûre olmasıdır. İbn Sinâ, bu sûreye yazmış olduğu tefsirle varlık nazariyesini naslarla temellendirmeye çalışmıştır denilebilir.

İbn Sinâ'nın bu tefsiri matbu olup dili Arapçadır. Birçok kereler basılmıştır. İbn Sinâ'nın *İhlâs Sûresi Tefsiri* ilk defa Ebu'l-Kasım Muhammed b. Abdurrahman el-Mennân'ın *Tefsiru Sûreti'l-İhlâs Li'ş-Şeyhi'r-Reis Ebu Ali b. Abdillâh eş-Şehir bi-İbn Sinâ maa't-Tercûmeti ve'l-Havâşi el-Fâika eş-Şâika es-Seniyye el-Behiyye* adlı

¹⁰¹ Okumuş, a.g.e, s. 34.

¹⁰² Cerrahoğlu, a.g.e, c. 2, s. 35.

şerhi ile birlikte Delhi’de ilk defa 1311\1893-1894’de basılmıştır.¹⁰³ Ayrıca Hasan el-Asî tarafından *et-Tefsiru’l-Kur’ânî ve Lügatu’s-Sufiyye fî Felsefet-i İbn Sinâ* içinde¹⁰⁴ ve Abdullah b. Abdurrahman el-Hatib tarafından *Tefsiru Sûreti’l- İhlâs li-Şeyh Ebi Ali b. El-Hüseyn b. Abdillâh b. Sina* adıyla *Mecelletu’ş-Şeria Ve’d-Dirasâtî’l-İslamiyye*’nin 17. cilt, 51. sayısında 1423\2002’de yayınlanmıştır.¹⁰⁵ Ayrıca yine bu risale Tahran’da 1313\1895 yılında *Şerhu’l-Hidayeti’l-Esîriyye*’nin 299-311. sayfaları arasında¹⁰⁶ ve Kahire’de 1335\1916 yılında *Câmiu’l-Bedâi*’nin 15-24. sayfaları arasında yayınlanmıştır.¹⁰⁷

İbn Sinâ’nın bu risâlesi sadece neşredilmekle kalınmamıştır. Birçok dile de çevrilmiştir. Jean Michot tarafından Fransızca’ya, Fahreddin b. Ahmed Rûzârî tarafından da Farsçaya çevrilmiştir. Urduca ve Türkçe tercümeleri de bulunmaktadır.¹⁰⁸ Ayrıca İbn Sinâ’nın bu risalesinde yola çıkmak suretiyle onun Kur’an’a bakışını inceleyen bir makale de kaleme alınmıştır.¹⁰⁹

¹⁰³ Ebu’l-Kasım Muhammed b. Abdurrahman el-Mennân, *Tefsiru Sûreti’l-İhlâs li’ş-Şeyhi’r-Reis Ebu Ali b. Abdillâh eş-Şehir bi-İbn Sinâ maa’t-Tercümeti ve’l-Havâşi el-Fâika eş-Şâika es-Seniyye el-Behiyye*, Delhi 1311.

¹⁰⁴ Hasan Asî, *et-Tefsiru’l-Kur’ânî ve Lügatu’s-Sufiyye fî Felsefet-i İbn Sinâ*, Müessesetü’l-Câmiyye, Beyrut 1403/1983 s. 104-113; Bekir Karlığa, “İbn Sinâ”mad., *DİA*, İstanbul 1999, c. 20, s. 342; Faruk Ahmet Güney, *İbn Sinâ’dan Elmalılı’ya İhlâs Süresi Felsefi Tefsir Geleneği: -Bir Varlık İdrakinin Zemini Olarak İhlâs Süresi Tefsiri-*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2008, s. 39.

¹⁰⁵ Abdullah el-Abdurrahman el-Hatib, “*Tefsiru Sûreti’l- İhlâs li-Şeyh Ebi Ali b. El-Hüseyn b. Abdillâh b. Sina*”, *Mecelletü’ş-Şeria ve’d-Dirasati’l-İslâmiyye* içerisinde, Kuveyt 1423\2002, *Câmiatü’l-Küveyt* (Kuwait University), c.17, Sayı: 51, s. 71-75; Karlığa, “İbn Sinâ”mad, s. 342.

¹⁰⁶ Sadreddin Muhammed b. İbrâhim b. Yahya Kavami Şirazi Molla Sadra, *Şerhü’l-Hidayeti’l-Esiriyye*, Aka Mirza Hasan Matbaası, Tahran 1313/1895, s. 299-311; Karlığa, “İbn Sinâ”mad, s. 342; Alper, a.g.e, s. 33; ayrıca bkz. Osman Ergin, “İbni Sina Bibliyografyası” *İbni Sina, Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içerisinde, TTK, Ankara 1937, s. 137.

¹⁰⁷ Alper, a.g.e, s. 33, Karlığa, , “İbn Sinâ”mad., s.342. Ayrıca bkz. Ergin, a.g.e, s. 137.

¹⁰⁸ Karlığa, , “İbn Sinâ”mad, s. 342; Ahmed Hamdi Akseki, “İslam-Türk Filozofu İbn Sinâ’nın İhlâs Tefsiri, Tercüme ve Şerh”, *Selamet*, c. IV, Sayı: 11/79, s. 15.

¹⁰⁹ Meryem Sebtî, Daniel de Smet, “Avicenna’s Philosophical Approach to the Qur’an in the Light of his Tafsîr sûrat al-İhlâs”, *Journal of Qur’anic Studies*, 11. 2 (2009), p. 134-148.

Bu risâle Türkçe'ye 4 defa çevrilmiştir. İlk çeviri Şerafettin Yaltkaya tarafından yapılmış olup *Sırat-ı Müstakim*'de yayınlanmıştır.¹¹⁰ Diğer bir çeviri Ahmed Hamdi Akseki tarafından şerhiyle birlikte yapılmıştır, ancak şerh eksik olduğu için tercüme de eksiktir.¹¹¹ Geri kalan iki tercümeden biri Bekir Karlığa¹¹² tarafından diğeri ise Şerafettin Yaltkaya'nın tercümesinden yararlanmak suretiyle Mesut Okumuş tarafından yapılan tercümedir.¹¹³

İbn Sinâ'nın İhlâs sûresine ilişkin olarak yazmış olduğu bu tefsirin birçok dile çevrilmesi, şerh ve hâşiyeler kaleme alınması bu risâlenin ne kadar büyük bir yankı uyandırdığını ve asırlar geçmesine rağmen etkisini hala devam ettirdiğini göstermektedir. Ayrıca İbn Sinâ, bu risalesiyle İhlâs sûresini felsefi anlamda yorumlama geleneğinin de başlatıcısı olmuştur. Düşünce tarihimizde İbn Sinâ'nın bu eserine yazılmış şerh ve hâşiyeler bulunmaktadır. Burada söz konusu bu eserleri kaleme alan düşünürlerden bahsedilecektir.

A.1. Celaleddin Muhammed b. Esad b. Muhammed Devvanî(ö.908\1502)

A.1.1. Hayatı

Asıl adı Muhammed olup Celaleddin lakabını kullanmakta ve İran'ın Fars eyaletinin Kazerun şehrinin Devvan köyünde doğduğu için kendisine Devvanî nisbesi verilmiştir. Daha çok bu nisbeyle tanınan âlimimiz, dini ve akli ilimlerle ilgili

¹¹⁰ Şerafettin Yaltkaya, "Tefsir-i Sûre-i İhlâs Li-İbn Sinâ", *Sırat-ı Müstakim*, Eylül 1326,c. 5, Sayı:106, s. 21-25.

¹¹¹ Ahmed Hamdi Akseki, "İslam Türk Filozofu İbn Sinâ'nın İhlâs Tefsiri", *Selamet*, c.4,s. 11(36)-79(104)(23 Mart 1949- 36-104(2 Kasım 1949).

¹¹² Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar* içerisinde, İstanbul 1995, s. 248-255.

¹¹³ Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu: İbn Sinâ Örneği* içerisinde, Araştırma Yayınları, Ankara 2003, s. 243-251.

eserler veren Eşari kelamcısı olarak tanınmaktadır. Doğum tarihi kesin olarak belli olmamakla birlikte 830/1427’de doğduğu tahmin edilmektedir.¹¹⁴

Âlim bir aileden gelmekte olup ilk eğitimini babasından almıştır. Daha sonraları Şiraz’da eğitimine devam eden Devvanî, burada çoğu Cürcanî’nin talebelerinden olan önemli âlimlerden akli ve nakli ilimleri tahsil etmiştir. Öğrenimini tamamlayan Devvanî, ilk müderrisliğini Tebriz’de yapmıştır. Akkoyunlu ve Karakoyunlu devletleri döneminde önemli görevler üstlenmiştir. Müderrisliğinin yanında sadaret ve kadılık görevlerinde de bulunan ve döneminin önde gelen âlimlerinden olan Devvanî birçok eser kaleme almıştır. Osmanlı padişahı II. Beyazıd ile mektuplaşmış ve onun iltifatlarına mazhar olmuştur. 908\1502 yılında vefat etmiş olup doğduğu yer olan Devvan’a defnedilmiştir. Devvanî, eserleriyle daha vefat etmeden önce İran ve Osmanlı topraklarında tanınmıştır. Bu da onun şöhretinin sınırları aştığını ve döneminin ileri gelen âlimlerinden biri olduğu göstermektedir.¹¹⁵

A.1.2. Eserleri

Devvanî, Arapça ve Farsça birçok eser kaleme almış olup bunların büyük çoğunluğu günümüze ulaşmıştır. Eserlerinin önemli bir kısmını şerh ve hâşiyeler teşkil etmekte olup yazmış olduğu bu eserlerin nüshaları farklı ülkelerde değişik kütüphanelerde bulunmaktadır.¹¹⁶ Daha önce de belirttiğimiz gibi daha ölmeden

¹¹⁴ Harun Anay, *Celaleddin Devvanî Hayatı, Eserleri, Ahlak Ve Siyaset Düşüncesi*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1994, s. 45-48; Harun Anay, “Devvanî” mad., *DİA*, İstanbul 1994, c. 9, s. 257; Bakhtyar Husam Siddiqi, “Celaleddin Devvanî”, çev. Emrullah Yüksel, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6, Erzurum 1986, s. 175; ayrıca bkz. İlyas Üzümlü, *Celaleddin ed-Devvanî ve er-Risale fi Mes’eleli Halki'l-A'mal*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1985, Cevdet Akbay, *Celaleddin ed-Devvanî ve Tefsir-u “Kul ya Eyyuhel Kafırın”* (Edisyon Kritik), Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1987.

¹¹⁵ Anay, a.g.m, s. 257-258.

¹¹⁶ Anay, a.g.m, s. 259.

şöhreti İran sınırlarını aşan Devvanî'nin eserleri ölümünden sonra da etkisini kaybetmemiştir. Eserlerinden bazıları şunlardır:

*Tefsiru'd-Devvanî*¹¹⁷, *Hâşiye alâ Şerhi Âdâbi'l-Bahs*, *Şerhu Tehzîbi'l-Mantık ve'l-Kelâm*, *Şerhü'l-Heyakili'n-Nûri*, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Cedidi't-Tecrîd*, *el-Havrâ Şerhi'z-Zevrâ*, *Unmuzec*, *Risâle fî Hakki Fîravn*, *Risâle fî İsbâti'l-Vâcibi'l-Vücûd*, *Risâle fî Müteallika bi-Hakîkati Keyfîyeti's-Salât*, *Şerhü'l-Akâ'idi'l-Adudîye*, *Şerhü Risâle fî İsbâti'l-Cevheri'l-Mufarık*, *Risâle fî Ef'âli'l-İbâd*, *Risâletü'l-Münen*, *Hâşiyetü'l-Hâşiye alâ Levâmi'i'l-Esrâr*, *Risâletü't-Tevhîd*, *Risâle fî İ'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemaâ*, *Risâletü'l-İtiraz alâ Seyyid Şerîf bi-Kıdemi Vücûdin Mutlakin li'l-Bârî*, *Levâmi'u'l-İşrâk fî Mekârimi'l-Ahlâk*, *Risâle fî Tevcihi't-Teşbihi'l-Vaki fî't-Tasliye*, *Şerh-i Rubâ'iyât*.

A.1.3. Hâşiye Ala Tefsiri Sûreti'l- İhlâs İbn Sinâ

Tefsîri Sûreti'l-İhlâs, *Risâle fî Tefsir sûret el-İhlâs*, *Tefsir Sûret Kul Hüve Allâhü Ahad* adlarıyla da kataloglarda kayıtlı olan bu Risâlenin önemli bir kısmında İbn Sinâ'nın İhlâs sûresi tefsiri şerh edildiği için *Hâşiye Ala Tefsiri Sûret El-İhlâs* olarak da bilinmektedir. Bu Risâle İran'da S.A. Toyserkânî tarafından H.1405 yılında İsfahan'da *er-Resâil el-Muhtara* içerisinde tahkikli olarak neşredilmiştir.¹¹⁸

Tesbit edebildiğimiz nüshaları şunlardır: Süleymaniye- Hamidiye 1441\6, vr. 131b-137(b); Süleymaniye-Ragıp Paşa 1469\7, vr. 45(a)-51(b)¹¹⁹; Süleymaniye- Hacı Mahmud Efendi 385, vr. 117(a)-130(b); Süleymaniye- Şehid Ali Paşa 321, vr. 75(b)-

¹¹⁷ Bu tefsir kalâkil hakkında yapılmıştır. Kalâkil kelimesi “kul”(de!) kelimesinin çoğuludur. Onun Kafirun, İhlâs, Felak ve Nas sûrelerinin ayrı ayrı tefsir ettiği bu sûrelerin hepsine birlikte bu adı vermektedir. (Katib Çelebi, *Keşfu'z-Zunun 'an Esami'l-Kutubi ve'l-Funun*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2007, c.1, s. 400).

¹¹⁸ Anay, a.g.m, s. 259.

¹¹⁹ Bu risalenin başında hâşiye muhakkik Devvanî ala Tefsiri'l-İhlâsli-İbn Sinâ yazmaktadır.

89(a); Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi- Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 19 Hk 3186\1, vr. 1(b)-26(b); GAL, II, 306.

A.2. Ahmed el-Maraşî ed-Debbağî(ö.1165\1751)

A.2.1. Hayatı

Hicri 1165 yılında vefat etmiş olan Maraşlı bir âlimdir. Bibliyografik kaynaklarda hakkında pek fazla bir bilgiye ulaşamadık. Bursalı, Debbağî ile ilgili olarak Debbağ Müfti Ahmed Efendi başlığı altında Maraş'ta yaşayan bir âlim olduğundan bahsetmektedir.¹²⁰

A.2.2. Eserleri

Yaptığımız katalog taramasında ve Bursalı'da tesbit edebildiğimiz eserleri şunlardır:

Fatiha-ı Şerife Şerhine Hâşiye, Risâle-i Vaz'ziye, Risâle fî Kavli'l-Hayalî Tefsîru Kavlihi Te'âla "Vema Nekamu Minhüm İlla En Yü'minu Bi'llahi'l-Azizi'l-Hamid" , Tefsîru Kavlihi Te'âla "Kul İnnema Yuha İleyye Ennema İlahukum İlahun Vahid" , er-Risâletü'l-Münciye Min Vesveseti'l-Mu'tezile Ve'l-Cebriyye.

A.2.3. Hâşiye Ala Tefsiri Sûreti'l-İhlâs li-İbn Sinâ

Debbağî'nin İbn Sinâ'nın İhlâs sûresi tefsirine ilişkin olarak yazmış olduğu şerhin tesbit edebildiğimiz nüshaları şunlardır: Süleymaniye- Çelebi Abdullah 273\4, vr. 147-156; Süleymaniye- Esad Efendi 3584, vr. 1-12; Topkapı Sarayı Kütüphanesi-Emanetler Haznesi 604¹²¹; GAS, I, 814.

¹²⁰ Mehmed Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, (Sad: A.F. Yavuz-İsmail Özen), Meral Yayınları, İstanbul 1972-1974, c.1, s. 301.

¹²¹ Topkapı Sarayı Arapça Yazmalar Kataloğu I, İstanbul 1962,n. 1732, s. 449.

A.3. Ahmed Hamdi Akseki (ö. 1951)

A.3.1. Hayatı

Ahmed Hamdi Akseki, Osmanlı dönemi ile Cumhuriyet döneminin her ikisini de yaşayan son dönem aydınlarımızdan birisidir. 1302\1887 yılında Antalya'nın Akseki ilçesinde doğmuş olan Ahmed Hamdi Akseki, Mahmut Efendi'nin oğludur. İlk eğitimini babasından alan Akseki, akaid, fıkıh ve siyer kitaplarından bazılarını okumuş ve küçük yaşta hafızlığını tamamlamıştır.¹²² Tahsilini beldelerindeki Mecidiye Medresesi'nde devam eden Akseki, belli bir müddet burada Abdurrahman Efendi'den Arapça dersleri almıştır. Ayrıca onu mühür kazırken seyrede seyrede bir süre sonra mühür kazımayı öğrenip geçimini onunla kazanmaya başlamıştır. Mecidiye medresesinden sonra Ödemiş'te bulunan Karamanlı Süleyman Efendi Medresesi'nde tahsiline devam etmiştir. Daha sonra ise bir miktar para biriktirmek sûretiyle İstanbul'a gelmiş ve burada Fatih dersiamlarından Bayındır Muhammed Şükrü Efendi'nin derslerine devam edip icazetini almıştır.¹²³

Ayrıca Süleymaniye Medresesi'nin kelim ve hikmet bölümlerinden de icazet alan Akseki, meşrutiyetin ilanıyla medrese programlarında yapılan değişikliklerle birlikte fark derslerini alarak Darülfünun'un Uluu-i Aliye-i Diniye Fakültesi'nde okumaya başlamıştır. Son sınıfa geldiğinde Birinci Dünya Savaşı sebebiyle fakülte kapatılmış ve öğrencileri Daru'l-Hilafeti'l Aliye Medresesi'nin yüksek kısmına nakledilmiştir. Buradan da icazetini alan Akseki, üç yıllık Medresetü'l-Mütehassıs'ın kelim, hadis ve tasavvuf şubesine girmiştir. Daha sonra *Ruh*

¹²² Veli Ertan, *Ahmet Hamdi Akseki*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1988, s.1.

¹²³ Ethem Âlimoğlu, "Ahmet Hamdi Akseki'nin Hayatı", *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu*, TDV, Ankara 2004, s. 4.

Nazariyeleri Üzerine hazırlamış olduğu tez ile buradan birincilikle mezun olmuştur. Devam eden yıllarda Ruus imtihanını da vererek dersiamlığı kadar yükselmiştir.¹²⁴

Akseki yazı hayatına 1908 yılında *Sırat-ı Müstakim* (daha sonra *Sebilürreşad*) ile birlikte başlamıştır. Birçok yazısı bu dergi içerisinde yayınlanan¹²⁵ Akseki, ölümüne kadar farklı birçok görevlerde bulunmak suretiyle, ciddi değişimlerin yaşandığı Cumhuriyet döneminde mühim hizmetlerde bulunmuştur. Milli mücadele döneminde Ankara'ya giderek orada vaazlar vermiş ve gençlerin uyanması, birlik ve beraberlik duygularının pekişmesi için çaba sarf etmiştir.¹²⁶

Daha çok eğitim ve öğretim kademelerinde görev yapan Ahmed Hamdi Akseki, 1947 yılında Diyanet İşleri Başkanı olmuştur. Bu görevi yürütürken 1951 yılında vefat etmiştir.¹²⁷

A.3.2. Eserleri

Arapça, Farsça ve İngilizce bilen Akseki, birçok eser kaleme almıştır. Bunlardan bazıları matbu olmakla birlikte matbu olmayan eserleri de vardır. Tam bir geçiş dönemi içerisinde yaşaması hasebiyle eserlerinden bazılarını eski harfle bazılarını ise yeni harflerle kaleme almıştır. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Ruh ve Bekayı Ruh, Mezâhibin Telfiki Ve İslam'ın Bir Noktaya Cem'i, Ulemayı İslamiyyeye Bir Sual Ve Cevabı, Dini Dersler, İslam Fitri, Tabi Ve Umumi Bir Dindir, Askere Din Kitabı, Köylüye Din Dersleri, Vel'asri Sûresi'nin Tefsiri, Peygamberimiz ve Müslümanlık, Yeni Hutbelerim, İslam Dini, Yavrularımıza Din Dersleri, Türkçe İle*

¹²⁴ Ertan, a.g.e, s. 4; Âlimoğlu, a.g.m, s. 4-5; Süleyman Hayri Bolay, "Akseki, Ahmed Hamdi"mad., *DİA*, İstanbul 1989, c. 2, s. 293.

¹²⁵ Bolay, a.g.m, s. 293.

¹²⁶ Ertan, a.g.e, s. 9.

¹²⁷ Eminoğlu, a.g.e, s. 5.

Namaz Kılınmaz, Öğretmen Ve Öğrencilere Yardımcı Açıklamalı Din Dersleri, ¹²⁸
*Ölüm Korkusu ve Aşk*¹²⁹

A.3.3. İbn Sinâ'nın İhlâs Sûresi Tefsiri'nin Tercüme ve Şerhi

Ahmed Hamdi Akseki bu tercüme ve şerhi 1937 yılından telif etmiştir. İbn Sinâ'nın ölümünün 900. yılı münasebetiyle yapılacak olan toplantıda sunulmak üzere Şemseddin Günaltay'ın İbn Sinâ'nın "Ruhiyat ve Ma-ba'd-üt-tabia'sı hakkında yazı yazmasını istemesi üzerine yazıyla birlikte bu sûrenin tercüme ve şerhini de kaleme almıştır. Ayrıca bu tercümesini üstadı İzmirli İsmail Hakkı'ya göndermiş ve onun övgüsüne mazhar olmuştur. Ancak İbn Sinâ'nın metafiziğine ilişkin yazısı İbn Sinâ adlı eser içerisine alınırken¹³⁰; bu tefsiri ve onun ahiret ve nübüvvet düşüncesine dair yazmış olduğu şeyler bazı nedenlerden dolayı söz konusu kitaba alınmamıştır. Akseki de bu şerhini eksik olmakla birlikte *Selamet* dergisinde yayınlamıştır.¹³¹

A.4. Ebu'l-Kasım Muhammed b. Abdurrahman

A.4.1. Hayatı

Aslı adı Ebu'l-Kasım Muhammed b. Abdurrahman Sellemeh el-Mennân olan bu âlim hakkında biyografi ve tabakat kitaplarında bir bilgiye ulaşamadık. Delhi'de Kaimu'l-Ulûm adlı medresede ders veren müderrisler arasında yer alan Hint ulemasında bir âlimdir. İbn Sinâ'nın İhlâs, Felak ve Nas sûreleri üzerine yazmış

¹²⁸ Eserleri için bkz. Ertan, a.g.e, s. 68-126; Bolay, a.g.m, s. 293-294.

¹²⁹ İbn Sinâ'nın bir eserinden tercüme edilerek yazılmış olup basılmamıştır.(Ertan, a.g.e, s. 126)

¹³⁰ Ahmet Hamdi Akseki, "Ruhiyat, Mabaddettabie", *Büyük Türk Mütefekkeri İbn Sinâ* içinde, İstanbul 1937, 2. Baskı, s. 191-233.

¹³¹ Ahmed Hamdi Akseki, "İslam-Türk Filozofu İbn Sinâ'nın İhlâs Tefsiri, Tercüme ve Şerh", *Selamet*, c. IV, Sayı: 11(36)-79(104).

olduğu hâşiyelerin bulunduğu kitabın basım tarihinin h. 1311 olmasından yola çıkarak 20.yy. sonu ile 21.yy. başı arasında yaşadığı tahmin edilmektedir.¹³²

A.4.2. Tefsiru Sûreti'l-İhlâs

Bu tefsir, yazarın İbn Sinâ'nın Felak ve Nas sûrelerinin tefsirleri üzerine yapmış olduğu şerhlerle birlikte h. 1311(1893\1894) yılında Delhi'de basılmıştır.¹³³ Ayrıca bu şerh İbn Sinâ'nın İhlâs sûresi tefsirine yapılan şerhler içerisinde ilk matbu şerhtir. Bununla birlikte İbn Sinâ'nın tefsir metninin tamamını da içerisinde barındırmaktadır. Ebu'l-Kasım bu tefsiri şerh etmekle birlikte Urduçaya da tercüme etmiştir.¹³⁴

Bu tefsirin ulaşabildiğimiz nüshaları şunlardır: Ali Emiri Kütüphanesi nr. 209,210, Marmara ilahiyat Fakültesi Kütüphanesi nr. 30, İSAM, nr.83950.

A.5. Hadimî Haşiyesi

İbn Sinâ'nın risalesine şerh yazan âlimlerden birisi de Ebû Saîd el-Hadimî'dir. Bu eser hakkında daha sonra bilgi vereceğimizden burada yalnızca Türkiye kütüphanelerinde tespit edebildiğimiz 12 nüshasından bahsetmekle yetineceğiz.

1. Tefsiru Sûreti'l-İhlâs

Süleymaniye kütüphanesi H.Hüsnü Paşa bölümünde 70 numarada yer almaktadır. Talik yazısıyla yazılmış olup 38(b)-46(a) vr.lar arasında bulunan 9 varaklık bir risaledir. Kataloglarda İbn Sinâ'nın adına kayıtlı olmakla birlikte yaptığımız incelemeler sonucunda bu eserin Hadimî'nin *İhlâs Sûresi Tefsiri*

¹³² Güney, a.g.t, s. 67.

¹³³ Ebu'l-Kasım Muhammed b. Abdurrahman el-Mennân, *Tefsiru Sûreti'l-İhlâs li'ş-Şeyhi'r-Reis Ebu Ali b. Abdillâh eş-Şehir bi-İbn Sinâ maa't-Tercümeti ve'l-Havâşi el-Fâika eş-Şâika es-Seniyye el-Behiyye*, Delhi 1311.

¹³⁴ Güney, a.g.t, s. 67.

Hâşiyesi'nin bir nüshası olduğu tespit ettik. Nüshanın sonuna h. 1163 (1749/1750) tarihi not düşülmüştür.

2. *Hâşiye ala Tefsiri Sûreti'l-İhlâs*

Süleymaniye Kütüphanesi Kasıdecizade bölümü 671/3'de kayıtlı olup 48(b)-57(b) varakları arasında yer almaktadır. Süleyman Efendi tarafından h.1273 (1856/57)'te istinsah edilmiştir. Hâşiyenin baş kısmında Hadimîzade Emin Efendi ait olduğu belirtilmekle birlikte şerh ona ait değildir. Diğer nüshalarla karşılaştırdığımızda Hadimî'ye ait olduğunu tespit ettik.

3. *Hâşiye ala Tefsiri Sûreti'l-İhlâs İbn Sinâ*

Süleymaniye kütüphanesi Reşid Efendi bölümü numara 1032/1'de bulunmakta olup 1(b)-12(b) varaklar arasında yer almaktadır. İstinsah tarihi belli değildir. Talik yazısı kullanılmıştır.

4. *Hâşiye ala Tefsiri Sûreti'l-İhlâs li'İbn Sinâ*

Süleymaniye kütüphanesi Reşid Efendi 1017 numarada 66(b)-75(b) varakları arasında yer almakta olup nesih yazısıyla kaleme alınmıştır. Eserin sonuna iki ayrı tarih düşülmüştür. H.1153(1740\1741) tarihi Hadimî'nin İhlâs sûresi tefsirinin kaleme aldığı tarihken h. 1177(1763\1764) tarihi ise Abdurrahman b. Nestihani tarafından istinsah ediliş tarihidir.

5. *Hâşiye ala Tefsiri Sûreti'l-İhlâs li İbn-i Sina*

Süleymaniye kütüphanesi Denizli bölümünde 389/25 numarada 220(b)-227(b) varakları arasında yer almaktadır. Yazarı belli değildir. Ancak yaptığımız karşılaştırmalar sonucunda Hadimî'nin şerhi olduğu görülmüştür. İstinsah tarihi olarak h.1175(1761\1762) tarihi düşülmüştür. Nesih yazısı kullanılmıştır.

6. *Hâşiye ala Tefsiri Sûreti'l-İhlâs İbn Sinâ*

Süleymaniye kütüphanesi kataloglarında Halil b. Abdülgaaffar adına Reşid Efendi 1091 1(b)-9(b) varaklar arasında kayıtlıdır. Ancak yaptığımız incelemeler sonucunda bu nüshanın Hadimî'nin hâşiyesiyle aynı olduğunu gördük. Yukarıda ismi geçen kişi eseri istinsah edendir.

7. *Şerhu Tefsiri Sûreti'l-İhlâs*

Milli Kütüphane Yazmalar koleksiyonu 06 Mil Yz A 5416/1 'de bulunmaktadır. 1b-7b varakları arasında yer alan bu risale Hasan b. Hüseyin Amasi tarafından h.1156(1743) tarihinde istinsah edilmiştir. Ancak risalenin sonunda 1189 tarihi de yer almaktadır.

8. *Hâşiye ala Tefsir Sûret al-İhlâs*

Konya Karatay Yusuf Ağa Kütüphanesi 42 Yu 9913 numarada kayıtlı olup 15 varaktır. Kayıtlarda istinsah tarihi 1317 olarak gösterilmektedir. Risalenin sonunda Allah'ın tevfiikiyle tamamlanmıştır ve 'Bilkalemil Abdul Mustafa' ibaresi yer almaktadır.

9. *Tefsir-i Sûrat el- İhlâs*

Konya Karatay Yusufâğa Kütüphanesi 42 Yu 8218/4'da kayıtlıdır. Kataloglarda bu risalenin kime ait olduğuna dair açıklayıcı bir bilgi bulunmamaktadır. Yapmış olduğumuz incelemeler sonucunda bu risalenin İbn Sinâ'nın tefsiri olmadığını ve Hadimî'nin ona yazmış olduğu bir şerh olduğunu tespit ettik. 58b- 74a varakları arasında yer almakta olup risalenin sonunu h. 1156(1743) tarihi not düşülmüştür.

10. Tefsiru Sûreti'l-İhlâs

Konya Karatay Yusuf Ağa kütüphanesi 42 Yu 4893/63 numarada kayıtlıdır. 143b-148a varakları arasında yer almakta olup nesih yazısıyla kaleme alınmıştır.

11. Hâşiye ala Tefsiri Sûreti'l-İhlâs

Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi Raşid Efendi bölümünde 11299'da yer almaktadır. 1-29 varakları arasındadır. Hadimî'ye aidiyeti kesin değildir.

12. Şerh Tefsiri Sûreti'l-İhlâs

Berdston university (yahuda 40(432) rakam 2329 kayıtlıdır.¹³⁵

¹³⁵ “Mecelletu Külliyyeti's- Şeria ve'd- Dirasati'l- İslâmiyye = Bulletin of the Faculty of Shariy'ah and Islamic Studies”, Külliyyetü's- Şeria ve'd- Dirâsâti'l- İslâmiyye , Mekke-i Mûkerreme / Suudi Arabistan 1393, s. 37.

II. BÖLÜM

EBU SAİD MUHAMMED EL- HADİMÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ, GÖRÜŞLERİ VE İHLÂS SÛRESİ HAŞİYESİ

A. EBU SAİD MUHAMMED EL-HADİMÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

A.1. Hayatı

A.1.1. Hadimî'nin Soyu

18.yy'da yaşamış olan ve mütefekkir, fakih, din âlimi, filozof, şair, edip, şeyh olarak tanınan Hadimî, Konya'nın en köklü ve tanınmış ailelerinden birine mensuptur. Hadimî'nin en büyük dedesi Hüsammeddin Efendi, aslen Buharalı olup ilim ve fazileti yaymak için Anadolu'ya göç eden bilginler arasında yer almakta ve köklü ve asil bir sülaleden gelmektedir.¹³⁶ Bunun yanı sıra bazı kaynaklarda Hadimî'nin Hz. Muhammed'in soyundan geldiği zikredilmektedir. Yaşar Sarıkaya, 1175/1761 yılına ait bir vakfiyede Hadimî'nin seyyidliğinin teyit edildiğini belirtmektedir.¹³⁷ Ayrıca Mustafa Yayla, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*'nin "Hadimî, Ebû Saîd" maddesinde Hadimî'nin Hz.Peygamber'in soyundan geldiğini ifade etmektedir.¹³⁸

¹³⁶ Numan Hadimoğlu, *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası*, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1983, s. 85; Yaşar Sarıkaya, *Ebû Saîd El - Hadimî; Merkez İle Taşra Arasında Bir Osmanlı Âlimi*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2008, s. 28; Salih Göktaş, *Ebû Saîd Muhammed el-Hadimî ve Hadim*, Mibaş Basımevi, Konya, 1985, s. 13; Ramazan Ayvalı, "Hadimî'nin İlmi Şahsiyetinin Teşekkülüne Tesir Eden Amiller", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Konya 1993/2, s. 113; Mehmet Önder, *Büyük Âlim Hz. Hadimî Hayatı Ve Eserleri*, Güven Matbaası, Ankara 1969, s. 7; İzzet Sak, "Osmanlı Döneminden Günümüze Hadim", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 4, Konya 1997, s. 170; *İslam Âlimleri Ansiklopedisi*, Türkiye Gazetesi Yayınları, İstanbul (Basım Tarihi Yok), c. 16. s. 334; *Evlîyalar Ansiklopedisi*, İhlâs Matbaası, İstanbul 1992, s.368; ayrıca bkz. Mahmut Sami Özdil, *Ebû Saîd Hadimî'nin Mantık Görüşleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 2010, s.15; Halil İbrahim Şimşek, *Muhammed Hadimî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, SADAV(Sosyal Araştırma ve Dayanışma Vakfı), Konya 2010, s. 33;Bursalı Mehmed Tahir, *Ulema-i Osmaniyeden Altı Zatın Tercüme-i Hali*,Kitabhane-i İslam, İstanbul 1321, s. 31.

¹³⁷ Sarıkaya, a.g.e, s. 32.

¹³⁸ Mustafa Yayla, "Hadimî, Ebû Saîd", *DİA*, Ankara 1997, c. 15, s. 24. Ayrıca *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisinde* de Hadimî'nin soyunun Hz. Muhammed'e kadar ulaştığı

A.1.2. Doğumu

Hadimî, büyük dedesi Hüsameddin'in Buhara'dan Anadolu'ya göç ederek yerleştiği Konya'nın Hadim kasabasında doğmuştur.¹³⁹ Hadimî'nin doğum tarihiyle ilgili değişik rakamlar verilmektedir. Örneğin, Mehmet Tahir Bursalı, Mustafa Yayla ve Zekeriya Güler, İzzet Sak 1113/ 1701, Numan Hadimoğlu 1113/1697, Ömer Nasuhi Bilmen 1113, Ramazan Muslu ise 1113/ 1701-1702 tarihini vermektedir. Bu farklılıkların temel sebebi hicri rakamın miladi, rakama çevrilmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁴⁰

Hadimî'nin babası pek çok âlim yetiştirmesi sebebiyle kendisine Fahu'r-Rum(Anadolu'nun övünç kaynağı) lakabı verilen Müderris Kara Hacı Mustafa Efendi'dir. Pirluganda(Taşkent) müftüsünün kızı Hediye hanımla evlenmiştir. Hadim'nin annesi Hediye Hanım, Buhara'dan göçmüş köklü ve bilgin bir aileden gelmektedir.¹⁴¹ Hadimî'nin dedesi Hüsameddin Efendi 1400 yıllarında sonraları Hadim diye anılacak olan bölgeye göç etmiş olup ilk olarak Taşkent ilçesinin "Bolay" kazasına bağlı, Hadim'in güney batısında bulunan "Göksu" vadisi üzerinde ve Hadim'e 20-25 km uzaklıkta bulunan "Afşar" köyü yanında "Karacasadık" yöresine yerleşmiş ve 1692 yılına kadar burada ikamet etmiştir. Bir rivayete göre Hadimî'nin annesinin gördüğü bir rüya üzerine Müderris Kara Hacı Mustafa Efendi

belirtilmektedir. (Dursun Kaya, "Hadimî", *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 2004, c. 4, s. 328.)

¹³⁹ Babanzade Bağdatlı İsmail Paşa, *Esmâü'l Müellifin Hediye'tü'l-Arifin*, MEB, Ankara 1955, s. 333; Müessesetü'l-İmam es-Sadık, *Mevsuatu Tabakati'l-Fukah*, (Basım Yeri Yok) 1422(h.), c. 12, s. 315.

¹⁴⁰ İrfan Görkaş, "Ebû Saïd Muhammed Hadimî'nin Hikmet Anlayışı ve Felsefeye Bakışı", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 25, Konya 2009(Bahar), s. 231.

¹⁴¹ Hadimoğlu, a.g.e, s. 86; Sarıkaya, a.g.e, s. 34,45; Kaya, a.g.m, *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*,s. 328; *Türk Ansiklopedisi*, c. 18, s. 294; *Yeni Rehber Ansiklopedisi*, İhlâs Matbaası, İstanbul 1993, c. 8; s. 214, Önder, a.g.e, s. 6; bkz. Hasan Özönder, *Konya Velileri*, Kuzucular Ofset, Konya 1990, s. 213; *Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*, İhlâs Matbaacılık, İstanbul (Basım Tarihi Yok), c. 3, s. 138; Gökaş, a.g.e, s. 14.

şimdiki Hadim'e yerleşmiştir. Ve Hadimî de burada dünyaya gelmiştir.¹⁴² Göktaş, Mustafa Efendi'nin Hadim'e taşınmasının sebebi olarak Hadim'in Konya yolu üzerinde bulunmasını, yerleşime elverişli olmasını ve en önemlisi de ilim erbabı olması sebebiyle sık sık davet edilmesini göstermektedir.¹⁴³ Rüyadan ziyade bu zikredilen sebepler Hadim'e yerleşilmesi konusunda daha makul gözükmektedir.

Babası, Muhammed adını koymuştur.¹⁴⁴ Tam adı Muhammed b. Mustafa b. Osman¹⁴⁵ olan Ebû Saîd Hadimî, "Mevlana Ebû Saîd" künyesi; *Hadimî, Hüseyinî, Nakşibendi, Konevî* nisbeleriyle de tanınmaktadır.¹⁴⁶ İncelemelerimizde daha çok Hadimî nisbesine rastlamaktayız. Ebû Saîd Mehmet Hadimî'nin "Hadimî" adını almasının en temel sebebi eski dönemlerde ünlü bilginlerin mahlas(soyadı) yerine doğdukları şehirlerin adlarını kullanmalarından kaynaklanmaktadır.¹⁴⁷ Şunu da belirtmek gerekir ki Osmanlı devletinde, ancak ileri gelen tanınmış aileler genellikle

¹⁴² Mehmed Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, (Sad: A.F. Yavuz-İsmail Özen), Meral Yayınları, İstanbul 1972-1974, c.1, s. 342; Hadimoğlu, a.g.e, s. 85-85; Veli Ertan, "Vefatının 211. Yılı Münasebetiyle Büyük Hadimî Hz. Hayatı, Eserleri ve Tesirleri", *İslam Medeniyeti*, Temmuz 1973, s. 39-40; Yavuz Fırat, *Ebû Saîd El-Hadimî ve Risâletü Tertili'l-Kur'an*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1991, s. 9-10; İzzet Sak, a.g.m, s. 170; İzzet Sak, "Şehdi Osman Efendinin Hadim Kütüphanesine Vakfettiği Eserler", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 10, Konya 2003, s. 86; <http://rehber.ihya.org/yenirehber/Hadimî.html> (08.02.2010); http://Hadimliler.com/Hadim/index.php?option=com_content&view=article&id=54&Itemid=6 (03.09.2010); http://www.dunyabizim.com/news_detail.php?id=1445, <http://ansiklopedi.bi.bilgi.com/Osmanlı-Devleti> (31.09.2010); Hadimî, *Berika*, çev. Bedreddin Çetiner, Hasan Ege, Seyfeddin Oğuz, Kahraman Yayınları, İstanbul 1989, s. 17; Şimşek, a.g.e, s. 34-35.

¹⁴³ Göktaş, a.g.e, s. 14.

¹⁴⁴ Reşad İlyasov, *Ebû Saîd Muhammed Hadimî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2008, s. 19.

¹⁴⁵ İmam es-Sadık, a.g.e, s. 315; Mirza Ali Ekberhan Dihhudâ, *Lugatname*, Tahran 1345, s. 9275; Abdullah Mustafa Meragi, *El-Fethü'l-Mübin Fî Tabakati'l-Usuliyin*, (basım yeri ve tarihi yok), c. 3, s. 116; Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemü'l-Müellifin: Teracimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Mektebetü'l-Müsenna, Beyrut 1957, c.11-12, s. 301; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm : Kamusu Teracimi li-Eşheri'r-Rical ve'n-Nisa*, Dârü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1996, c. 7, s. 68; Mehmet Aydın, *Ebû Saîd Muhammed el - Hadimî' nin Hayatı, Eserleri Ve Tasavvufî Görüşleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2006, s. 4; Ali Gülten, *Ebû Saîd Muhammed Hadimî ve Vahdet-i Vücut Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1997, s. 2; Ramazan Muslu, "Ebû Saîd Muhammed Hadimî ve Nakşbendilik Risâlesi'nin Tahlili", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 4, Sakarya 2001, s. 204-205.

¹⁴⁶ Muslu, a.g.m, s. 199, Yayla, Mustafa, "Hadimî, Ebû Saîd", *DİA*, Ankara 1997, c. 15, s. 24; Gülten, a.g.t, s. 2; Cem Zorlu, "Ebû Saîd Hadimî'nin Hayatı, Eserleri ve Yaşadığı Döneme Genel Bir Bakış", <http://www.cemzorlu.com/arsivdetay.php?konuid=15>. (14.11.2009)

¹⁴⁷ Hadimoğlu, a.g.e, s. 85; *Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*, s. 138.

de ulema kökenli ailelerin belirli isimler veya nisbeler taşıyor olması da Hadimî'nin ulema sınıfına dahil olduğunun ve yüksek bir statüye sahip olduğunu da göstermektedir. Hadimî nisbesini ilk olarak Hadimî'nin babası Kara Hacı Mustafa Efendi kullanmıştır.¹⁴⁸ Ebû Saîd olarak anılmasının sebebine gelince yine Hadimî'nin yaşadığı dönemlerde ve daha öncelerinde büyük bilginlerin, toplumun ileri gelenlerin isimlerini başına en büyük evlatlarının adları gelmektedir.¹⁴⁹ Bu geleneği Hz. Muhammed dönemine kadar geri götürebiliriz. Nitekim Peygamber Efendimize ilk oğlu Kasım'a nisbetle Ebu'l-Kasım olarak hitap edilmekteydi.

A.1.3. Tahsil Hayatı

Âlim bir aileye mensup olan Hadimî, ilk eğitimini babası tarafından kurulan medresede dönemin önemli ilim adamlarından biri olan babası Fahu'r-Rum lakaplı Kara Hacı Mustafa Efendi'den almış olup 10 yaşında hafız olmuştur. Babasından Arapça, Farsça, Gramer, Kavaid'i Diniye, Usul-i Felsefe, çeşitli Fen Bilimlerini ve Mebadiî Ulûm adı verilen alet ilimlerini okumuştur. Ayrıca babasından Kütüb-i Sitte ve diğer bazı hadis kitaplarını da senetleriyle birlikte takrir etmiş olup ilk icazetnamesini de ondan almıştır.¹⁵⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, Hadimî'nin babasından başka Tarsuslu Mehmed b. Ahmed adlı bir âlimden de hadis takrir ettiğini belirtmektedir.¹⁵¹ Yeni kurulmasına rağmen zengin bir kütüphaneye sahip olan böyle

¹⁴⁸ Sarıkaya, a.g.e, s. 28.

¹⁴⁹ Hadimoğlu, a.g.e, s. 85; <http://rehber.ihya.org/yenirehber/Hadimi.html>.

¹⁵⁰ Sarıkaya, a.g.e, s. 59; Bursalı, a.g.e, s. 342-343; Hadimoğlu, a.g.e, s. 90; Muslu, a.g.m, s. 199; Görkaş, a.g.m, s. 231; İlyasov, a.g.t, s. 19; Ertan, a.g.m, s. 40; Ayvalli, a.g.m, s. 115-116; Kaya, a.g.m, s. 328; Hadimî, a.g.e, s. 17; "Hadimî", *Türk Ansiklopedisi*, s. 294; "Hadimî" *Yeni Rehber Ansiklopedisi*, s. 214; *Evliyalar Ansiklopedisi*, s. 368; ayrıca bkz. Özönder, a.g.e, s. 214; İmam Sadık, a.g.e, s. 315; Görkaş, İrfan, *Ebû Saîd Muhammed Hadimî'de Bilgi Meselesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Konya, 2005, s. 8.

¹⁵¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, Ankara 1955, s. 542.

bir medresede¹⁵² eğitim görmesi Hadimî'nin ilmi şahsiyetini gelişiminde yapıcı bir rol oynamıştır.

İlim öğrenme konusunda gösterdiği liyakattan dolayı babası tarafından daha iyi eğitim alabilmesi için Konya'ya gönderilen Hadimî, Selçuklu Veziri Celaledin Karatay(ö.652/1254) tarafından yaptırılan ve Konya'nın tanınmış medreselerinden biri olan Karatay Medresesine yazılmıştır. 1133/1720 yılında gittiği Karatay Medresesinde 5 yıl süreyle o zamanın tanınmış âlimlerinden olan müderris İbrahim Efendi'nin derslerine katılmış ve ikinci icazetini de ondan almıştır.¹⁵³ Ancak Numan Hadimoğlu,1133/1720 tarihinde Hadimî'nin İstanbul'a gittiğini zikretmektedir.¹⁵⁴

Hadimî'nin Konya Karatay medresesindeki eğitimini aldığı tarihle ilgili olarak kaynaklarda farklılıklar mevcuttur. Nitekim bazı kaynaklarda Hadimî'nin Konya'daki eğitimine başlangıç tarihi 1133/1720 olarak gösterilmekteyken¹⁵⁵ bazı kaynaklarda bu tarihin 1124/1712 olduğu ifade edilmekte ve İstanbul'a gidiş tarih olarak 1130/1717 verilmektedir. Bunun yanında İstanbul'daki eğitimini sekiz yılda tamamladığı hesaba katılarak yaklaşık olarak 1138/1725 yılında Hadim'e döndüğü düşünülmektedir. Halil İbrahim Şimşek bununla ilgili olarak Hadimî'nin Konya Karatay medresesindeki eğitimin yaklaşık olarak 1124/1712 tarihlerine denk geldiğini düşünmektedir. Ayrıca İstanbul'dan dönüş tarihinin diğerlerinin aksine

¹⁵² Aydın, a.g.t, s. 8.

¹⁵³ Yayla, a.g.m, s. 24; *Evliyalar Ansiklopedisi*, s. 368; Kaya, a.g.m, s. 328; Önder, a.g.e, s. 7; Zorlu, a.g.m, <http://www.cemzorlu.com/arsivdetay.php?konuid=15>(14.11.2009).; *Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*, s. 139; İlyasov, a.g.t, s. 20; Aydın, a.g.t,s. 8; Görkaş, a.g.t, s. 8.

¹⁵⁴ Hadimoğlu, a.g.m, s. 93.

¹⁵⁵ Ramazan Kızılkaya, *Ebû Saîd Muhammed Hadim Hayatı ve Eserleri*, <http://www.aladaglilar.com/blog.asp?id=178>(10.04.2010); Muslu, a.g m, s. 199; Hasan Özer, Mehmet Caba, "Ebû Saîd Hadimî Ve Vâzaifu'l- Mevta Adlı Eserinin Tahkiki Ve Tercümesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı:13, 2009, s. 394; Yayla, a.g.m, *DİA*, s. 24; Mahmut Sami Özdi, *Ebû Saîd Hadimî'nin Mantık Görüşleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 2010, s. 7; İlyasov, a.g.t, s. 20; Aydın, a.g.t, s. 8; Görkaş, a.g.t, s. 8.

1732 değil, 1725 olduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁶ Buna dayanak olarak sarıkaya'nın eserinde Hadimî'nin eğitim hayatına ilişkin olarak verdiği kronoloji ve İzzet Sak'ın 29 Zî'l-hicce 1137 / 8.IX.1725 tarihinde, daha 24-25 yaşlarında iken, Mahmûd Efendi'nin vefatı üzerine Hâdim Medresesi'nde ders vermek şartıyla Bolay ve Karacahisar mezralarının mezradârlığı ile görevlendirildiği dair bahsetmiş olduğu sicil kayıtlarını¹⁵⁷ delil olarak göstermektedir. Ayrıca Yusuf Küçükdağ, İzzet Sak'ın verdiği bu tarihten daha önce Cemaziyeahir 1137/1725 tarihinde ilk müderrislik görevinin verildiğine vakıf kayıtlarının bulunduğunu zikretmektedir.¹⁵⁸ Bütün bu kayıtlar verilen bu tarihlendirmenin daha tutarlı olduğunu gösterir niteliktedir.

Biyografilerde menkıbe tarzında anlatılanlara göre Karatay medresesinde 5 yıllık eğitimini tamamlayıp icazetini alan Hadimî'yi hocası bir gün yanına çağırarak şöyle demiştir: “Oğlum Said Mehmed...Beş yıldan beri medresemdesin. Benden alacağını aldın. Artık benim sana verecek hiçbir dersim kalmadı. Konya'da sana ders verecek, senin bildiklerinden fazlasını öğretecek kimseyi tanımıyorum. Şimdi senin yapacağın bir şey var. Konya'yı terk edip İstanbul'a gitmek... orada müderris Kazabadî Ahmed Efendi'yi bul ve imtihanını ver. Seni benden sonra ancak o talebe olarak kabul edebilir.”¹⁵⁹ Hocasının bu tavsiyesiyle ve babasının da tasvibiyle Hadimî'nin İstanbul'daki tahsil hayatı başlamıştır. Tahminimizce İstanbul'un tanınmış hocalarından biri olan Kazabadî Ahmed Efendi'den almış olduğu bu eğitim onun tanınmasında ve şöhretinin artmasında önemli bir etkiye sahiptir. Hadimî'nin

¹⁵⁶ Şimşek, a.g.e, s. 37.

¹⁵⁷ Sarıkaya, a.g.e, s. 76, Sak, “Şehdi Osman Efendinin Hadim Kütüphanesine Vakfettiği Eserler”, s. 87.

¹⁵⁸ Şimşek, a.g.e, s. 40.

¹⁵⁹ Sarıkaya, a.g.e, s. 63; ayrıca bkz. Ertan, a.g.e, s. 40; Hadimî, a.g.e, s. 18; “Hadimî” mad., Yeni Rehber Ansiklopedisi, s. 214; Önder, a.g.e, s. 7; Özönder, a.g.e, s. 214.

ilmi şahsiyetinin şekillenmesinde eğitiminde geçtiği hocalarının önemli bir etkisinin olduğu kanaatindeyiz.

Hadimî, İstanbul'da medrese eğitimin ikinci kademesini teşkil eden ve dini bilimlerin öğretimini gerçekleştirmeyi hedefleyen yüksek din eğitiminin gerektirdiği dersleri almıştır. Bunlar arasında kelim, akaid, tefsir ve ileri seviyedeki medreselerde verilen ve yüksek medrese eğitimin en önemli dersi olan fıkıh yer almaktadır. Hadimî, Kazabadî medresesinde sekiz yıllık bir eğitimden geçtikten sonra icazet almaya muvaffak olmuştur.¹⁶⁰ Ahmed Kazabadî'den aldığı eğitimle birlikte temel ve yüksek medrese eğitiminin tamamlamış ve bunu sonucunda hem alet hem de yüce din ilimlerini hakkında bilgi sahibi olmuştur.¹⁶¹ Hadimî, Arapça ve Farsçayı bu dillerde eser verebilecek düzeyde yani ana dili gibi öğrenmiştir. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki Hadimî, sadece hocası Kazabadî'den ders almakla yetinmemiş medresenin geniş kütüphanesinden de yararlanmayı ihmal etmemiştir. Bir taraftan da camilerde vaaz vermesi onun hak nezdinde tanınan ve takdir edilen bir kişi olmasını sağlamıştır.¹⁶²

Yaşar Sarıkaya, Hadimî'nin tahsil hayatını şu şekilde özetlemektedir: “Hadimî, Osmanlı dini ve ilmi zihniyetinin, klasik medrese sistemine bağlı müfredat programlarının, medrese ve tarikat kültürünün içerisinde yetişmiş bir öğrencidir.”¹⁶³

Üçüncü icazetnamesini alıp İstanbul'da tahsilini tamamlayan Hadimî, 25 yaşında Hadim'e dönmüştür.¹⁶⁴ Hadim'e döndükten sonra babasından boşalan

¹⁶⁰ Sarıkaya, a.g.e, s. 67-73.

¹⁶¹ Sarıkaya, a.g.e, s. 73.

¹⁶² Ertan, a.g.m, s. 40.

¹⁶³ Sarıkaya, a.g.e, s. 73.

¹⁶⁴ Zorlu, a.g.m, <http://www.cemzorlu.com/arsivdetay.php?konuid=15> (14.11.2009); Yayıla, a.g.m, s. 24. Yukarıda da belirttiğimiz üzere Halil İbrahim Şimşek Hadimî'nin İstanbul'dan dönüşünün 1725 tarihine tekabül ettiğini belirtmektedir. (Şimşek, a.g.e, s. 37)

medresede çalışmaya başladığı söylenmektedir. Ancak bundan daha önce 24-25 yaşlarında iken Mahmud Efendi'nin vefatı üzerine Hadim Medresesinde ders vermesi şartıyla Karacahisar ve Bolay mezralarının mezradarlığının ona verildiğine dair tarihi vesikalardan bahsedilmektedir. İzzet Sak, Hadimî'nin müderrislik görevine getirildiğini gösteren berâtın Konya Şerriye Sicili 74 / 223-1 numarada olduğunu belirtmektedir.¹⁶⁵

A.1.4. Hocaları

A.1.4. a. Müderris Kara Hacı Mustafa Efendi

Hadimî'nin babası olup ona ilk eğitimini veren kişidir. İstanbul'da eğitim görüp Hadim'e dönen Kara Hacı Mustafa Efendi, burada bir medrese açmıştır. Yetiştirdiği öğrenciler İstanbul saraylarında şöhret kazanmışlardı. Kısa zamanda ünü Hadim dışına taşan Mustafa efendiye Fahu'r-Rum (Anadolu'nun ödünç kaynağı) unvanı verilmiştir. Zamanında bu unvana layık görülen Mustafa Efendi, Osman Efendi'nin oğlu olup Nakşibendî tarikatına mensuptur. Hadim ve çevresinde müderris, âlim ve sufi bir zat olarak tanınan Mustafa Efendi, Hadimî'nin ilk hocası ve şeyhidir. 1147/1731 yılında Hadim'de vefat etmiştir.¹⁶⁶ *Risâle fî Kiraeti Hatmi Hacegani'n-Nakşibendiyye ve Usuliha*¹⁶⁷ adlı bir eseri mevcuttur. Hadimî babasından şeyhim diye bahsetmekte olup ondan *Kütüb-i Sitte, Mesabih, Tergîb*, Kadı İyad'ın *Şifâ*'sını ve Suyutî'nin *Câmi'u's-Sagîr* adlı eseleri okumuştur. Ayrıca bu eserleri okutmak ve nakletmek için babasından icazet almıştır.¹⁶⁸

¹⁶⁵ Sak, "Şehdi Osman Efendinin Hadim Kütüphanesine Vakfettiği Eserler", s. 87.

¹⁶⁶ Sarıkaya, a.g.e, s. 44-45, 60; Hadimoğlu, a.g.e, s. 86; Aydın, a.g.t, s. 9; ayrıca bkz. Göktaş, a.g.e, s. 14.

¹⁶⁷ Süleymaniye, Reşid Efendi, 1017, vr. 147-148.

¹⁶⁸ Süleymaniye ktp., *İcazetname*, Reşid Efendi 1017, vr. 297a-b; Sarıkaya, a.g.e, s. 60.

A.1.4.b. Müderris İbrahim Efendi

Hadimî'nin Konya Karatay medresesindeki hocasıdır. Babasından sonra ikinci hocası olan İbrahim Efendi'nin yanında beş yıl eğitim görmüştür. Zekası, yeteneğiyle İbrahim Efendi'nin dikkatini çeken ve gelecek vadeden Hadimî'ye hocası beş yıllık eğitim hayatından sonra ilmi anlamda Konya'dan alacağı bir şeyin kalmadığını ama sahip olduğu bilgilerle yetinmeyip ilmini artırması gerektiğini belirtmiş ve İstanbul'a gitmesini tavsiye etmiştir. Hadimî'nin İstanbul'da Kazabadî medresesinde eğitim görmesine ön ayak olmuştur.¹⁶⁹

İbrahim Efendi'nin hayatıyla ilgili bibliyografik kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Sarıkaya, Hadimî'nin ders aldığı İbrahim Efendi'nin müderrislik yapıp daha sonra Konya müftülüğü yapan Hacı İbrahim Efendi olabileceği belirtmektedir. Hadimî'nin Konya'da bulunduğu dönemde İbrahim Efendi isminde başka bir âlime ulaşılmadığını da sözlerine eklemektedir.¹⁷⁰

A.1.4.c. Kazabadî Ahmed Efendi

İstanbul'un en önde gelen müderrislerinden birisidir. Asıl adı Ahmed Ebu'n-Nafi' Bin Muhammed bin İshak el-Hanefi Kazabadî'dir. Devrin tanınan âlimlerinde olan Kazabadî, ilk tahsilini Kazabad'da görmüştür. Daha sonra Tokat'a giderek orada Ali Yusuf Efendi, Osman Efendi ve Zorluzade Hasan Efendi'nin eğitiminde geçmiştir. Aslen Antepli olan sonradan Sivas'a yerleşen ve 1111/1699 yılında vefat eden Allâme Muhammed et-Tefsiri'nin derslerine katılmış ve ondan icazet almıştır. 1115/1703 tarihinde Kazabadî İstanbul'a giderek Süleymaniye civarına yerleşmiş ve Süleymaniye yakınlarında bir medresede eğitimine devam etmiştir. 1121/1709

¹⁶⁹ M.İhsan Konevî, "Ebû Saîd Mehmet Hadimî Hazretleri(1701-1762)", <http://www.memleket.com.tr> (25.02.2010)

¹⁷⁰ Sarıkaya, a.g.e, s. 61.

yılında resmen müderris olmaya hak kazanmıştır. Müderrislikteki derecesinin yükselmesiyle birlikte sarayda eğitim verme olanağına kavuşmuştur. Belli dönemlerde Selanik, Mısır ve Mekke-i Mükerreme’de kadılık görevini üstlenen Kazabadî, 1163/1750 yılında İstanbul’da vefat etmiştir.¹⁷¹ Kazabadî’nin en meşhur talebesi Hadimî’dir. Kazabadî’nin kaleme aldığı eserler şunlardır: 1- *Hâşiye alâ Süreti'l-Fatiha li'l-Beyzavî* 2-*Hâşiye alâ Hâşiyeti Mirza Can* 3- *Tenvîru'l-Besâir* 4- *Hâşiyetu'l-Usûl* 5- *Netâyicu'l-Enzâr* 6- *Şerhu Fevâidi's-Seniyye* 7- *Şerhu Ferîde* 8- *Şerhu Âdâb-ı Birgivi* 9-*Hâşiye-i İsbât-ı Vâcib* 10- *Şerhu'n-Nûniyye*’dir.¹⁷²

Kazabadî’nin eğitim hayatına baktığımızda taşradan gelmesine rağmen merkezde önemli kademlere gelmeyi başarmıştır. Bu da Osmanlı’da ilmi sahada ilerlemeyip belli bir mertebeye gelmek için illaki de merkezde yaşamak gerekmediği, taşradan gelen kişilere de ilerleme imkânı sunulduğunu göstermektedir. Ayrıca İstanbul’daki medreselerin taşradan gelen öğrencilere de açık olduğunu belirtmemiz mümkündür.

Şunu da söyleyebilmemiz mümkün ki Anadolu’da İstanbul’daki medreselerde eğitim görmeye hak kazanacak seviyede öğrencilerin yetiştirilmektedir. Eğitim hayatı açısından Kazabadî ile Hadimî arasında taşradan merkeze olan süreç açısından bir benzerlik göze çarpmaktadır.

Kanaatimizce Hadimî’nin ve babasıyla birlikte kurmuş oldukları medresenin tanınmasında Kazabadî gibi ünlü bir âlimden ders alması ve İstanbul’un önemli medreselerinden birinde eğitim görmesi ve buradan başarıyla almış olduğu icazetin rolü yadsınamaz.

¹⁷¹ Mustafa Öz, “Kazabadî”, *DİA*, Ankara 2002, c. 25, s. 120; Ayvalı, a.g.m, s. 116 (dipnot); Sarıkaya, a.g.e, s. 64-65.

¹⁷² Bursalı, a.g.e, s. 374-375; Aydın, a.g.t, s. 11.

A.1.5. Padişah III. Ahmed'in İstanbul'a Davet Etmesi

Kazabadî medresesinde öğrenimini tamamlayıp icazeti alan Hadimî, memleketi Hadim'e geri dönmüştür. Babasının vefatı sebebiyle boşalmış olan Hadim medresesinde müderrislik yapmaya başlamıştır. Hadimî için babasının medresesi yerine yeni bir medrese yapılmıştır. Babası Fâhrü'r-Rum Mustafa Efendi ile birlikte tanınmaya başlayan Hadimî'nin adını taşıyan bu medresenin ünü gittikçe yayılmaya başlamıştır. Hadimî sayesinde Hadim kasabası İstanbul, Konya, Bursa ve Kayseri gibi ilim merkezlerin aratmayacak önemli ilim merkezlerinden biri haline gelmiştir. Kısa zamanda kendisini ilim çevrelerine tanıtan ve kabul ettiren Hadimî'den ilim tahsil etmek isteyen öğrenciler çoğalmıştır. Talebelerin yoğunluğu sebebiyle derslerini yazları Hadim'e 12 km uzaklıkta bulunan Kervanpınar'da açık havada vermiştir.¹⁷³

Hadimî, dini ilimlerin yanında müspet ilimleri öğrenmeye yönelmiştir. Kısa zamanda Anadolu'ya yayılan şöhreti Saray'a kadar ulaşan Hadimî, Padişah III.Ahmet iltifatlarına mazhar olmuş ve Darüssaade Ağası Beşir Ağa vasıtasıyla İstanbul'a davet edilmiştir.¹⁷⁴

"Hadim ve Hadimliler" adlı bibliyografik eserde bu olayla ilgili olarak şu bilgilere yer verilmiştir: "Osmanlı'nın merkezi İstanbul'a, İslâmiyet'le Hıristiyanlık arasında münazara yapmak üzere bir müsteşrik gelmişti. Dönemin Padişahı III. Ahmed, Hadimî'nin hocası ve aynı zamanda saray müderrisi olan Kazâbâdî Ahmed Efendi'yi huzura davet etmiş, bu müsteşrikin karşısına çıkarılacak âlim hakkında bilgi istemişti. Bunun üzerine Müderris Ahmed Efendi şu cevabı vermiştir." Bunca

¹⁷³Yayla, a.g.m, s. 24, Ertan, a.g.m, s. 41; Zorlu, a.g.m, <http://www.cemzorlu.com/arsivdetay.php?konuid=15>(14.11.2009),<http://www.turkcebilgi.com/Hadim-i/ansiklopedi>(20.01.2010), <http://rehber.ihya.org/yenirehber/Hadimî.html>.(08.02.2010)

¹⁷⁴ Yayla, a.g.m, s. 24-25,Aydın, a.g.t, s. 12.

yıldır okutup yetiştirdiğim talebelerimin içinde üç buçuk öğrencim var diye öğünürdüm. Bunların içinde üçü de tam gelişmedi. Fakat o dört talebem içinde buçuk olarak değerlendirdiğim Hâdimli Muhammed büyük bir müderris oldu. Konya'nın Hâdim köyündedir. Hiç boş zamanının olmadığını ve çok âlimler yetiştirdiğini duyuyorum. Davet edilirse, İslâmiyetin yüzü ak olur" dedi. Bunun üzerine Padişah, Hadimî'ye verilmek üzere Konya Valisi Ali Paşa'ya bir davetnâme gönderir, Vali Ali Paşa da bizzât kendisi Hâdim'e gelerek davetnameyi Hadimî'ye verir ve onu tebrik eder. Hadimî davete icabet ederek, İstanbul'a gider. Bu arada münazaranın yapılacağı gün gelir ve Ayasofya Camii, başta Padişah olmak üzere birçok Müslüman ve Hristiyan ilim adamı, devlet ricali ve halkla dolar. Bu bilimsel toplantıda Hadimî'ye, sözün önce kime verileceği sorulunca, "O konuktur, onun isteğine göre olsun" der ve söz Hristiyan'a verilir.

Bunun üzerine müsteşrik "üç soru soracağım, cevaplandırırsın, sonra o bana üç soru sorsun" der. Numan Hâdimoglu'nun neler olduğunu açıklamadığı bu üç soruya Hadimî, zamanında cevap verir. Soru sorma sırası Hadimî'ye geldiğinde daha sorulan ilk soruya zamanında cevap veremeyen müsteşrik, beş dakika olan cevaplama sûresine beş dakika daha ister, Hadimî, on dakika daha vermesine rağmen yine de cevap veremez. Hadimî'nin şahsında İslâm'ın kazanmasına neden olan bu sahne, camideki Padişah ve Müslüman halkı ziyadesiyle memnun eder. Hadimî'nin bu başarısından sonra Padişah onu huzuruna davet ederek "kendisinden ne tür isteklerinin olduğunu" sorunca, Hadimî özel bir isteğinin olmadığı cevabını verir. Padişah, bu mütevazı cevaba daha da memnun olur ve ona şu müjdeyi verir. "Senin

ilim, irfan ve feyiz yuvası olan medreseni yaşatmak için Bozkır ve Mut kazalarının aşarını vakfettim.”¹⁷⁵

Fakat padişah bu bağışını öncelikli olarak İstanbul halkına Ayasofya Cami’inde 40 gün vaaz vermesini daha sonra da İstanbul âlimlerini imtihan etmesini ve onlara icazetlerini vermek suretiyle başına sarık takanların hoca olup olmadıklarını onlara göstermesi şartına bağlamıştır. Hadimî padişahın bu buyruğunu yerine getirerek 40 gün süre ile Ayasofya’da Fatiha sûresini konu alan ilmi, kültürel, dini ve ahlaki vaazlar vermiştir. ¹⁷⁶

Şunu belirtmek gerekir ki böyle bir olayın gerçekten yaşanmış olduğuna dair elimizde birinci el kaynaklara dayanan bir bilgi mevcut değildir. Kabul edilen bir gerçek var ki Hadimî, III.Ahmed döneminde İstanbul’a gelmiştir. Ancak bunun ne sebeple olduğu hakkında Hadimoğlu’nun bu eseri dışında başka açıklayıcı bir bilgiye rastlayamadık. Bazı kaynaklar Hadimî’nin bu dönemde İstanbul’a öğrencilik sebebiyle geldiğinin belirtmekte¹⁷⁷, bazıları ise şöhreti İstanbul sınırlarına yayılması sebebiyle III.Ahmed tarafından İstanbul’a davet edildiğini ifade etmekte ancak bu olayın ne şekilde olduğu hakkında ayrıntılı bilgiye yer vermemektedirler.

Osmanlı arşivlerinde yaptığımız taramalarda bahsedilen türde bir davetname bulamadık. Ancak böyle bir bilgiye ulaşamamış olmamız bu olayın tamamen gerçek dışı olduğu anlamına gelmemektedir. Hadimî, 18.yy’da tanınan önemli âlimlerden birdir. Arşivlerde yaptığımız araştırmada onun devlet ricali nezdinde nasıl tanındığını göstermesi açısından ulaştığımız bir vesikayı örnek olarak vermek istiyoruz. Hadimî’nin oğlu Numan efendiye maaş bağlanması ile ilgili olarak yazılmış olan bir

¹⁷⁵ Hadimoğlu, a.g.e, s. 105-106. Yıllık Aşar: tahıl ve benzeri toprak ürünlerinden 1 /10 oranında alınan devlet gelirine verilen isimdir.

¹⁷⁶ Hadimoğlu, a.g.e, s. 106.

¹⁷⁷ Bkz. Görkaş, a.g.t, s. 9.

vesikada Hadimî, Meşahir-i Müellifin-i İzam diye tanımlanmaktadır.¹⁷⁸ Bu vesika onun tanınan bir âlim olması açısından önemli diye düşünüyoruz.

A.1.6. Padişah I. Mahmud'un İstanbul'a Daveti

Hadimî'nin önemli destekçileri arasında ismi zikredilen Hacı Beşir Ağa, Otuz sene gibi uzun bir süre III.Ahmet ve I.Mahmud zamanında Daru's-Sa'de ağalığı görevini yürütmüştür. Medine-i Münnevve haremağalığı görevi için hicaza gönderilen Beşir ağa, belli bir müddet bu görevi yaptıktan sonra tekrara İstanbul'a dönmüştür. Padişah I.Mahmud'la aralarında geçen bir sohbet esnasında padişah ona harem-i şerif'te ne kadar kaldığını, bu süre zarfında harikulade bir olaya tanık olup olmadığını sordu. Bunun üzerine Beşir Ağa, harem-i şerif'te üç harikulade olay yaşadığını ifade etti ve onlardan biriyle ilgili olarak şunları zikretmiştir:

"Ravza-i Mutahhara'daki Cibril Kapısı gecenin seher vaktine yakın bir zamanda aralandı. Gireni anlamak ve tecessüs etmek isterdim, fakat vücûduma arz olan rehavet ve durgunluk neticesi içeri giren zâtın kim olduğuna muttali olamazdım. Bir gece yine Cibril kapısı açıldı, kapıya koştum, ben kapıda iken içeri bir zât girdi. Giren zâta kim ve nereli olduğunu sordum. Konyalı olup, Muhammed Hadimî Efendi olduğunu söyledi. Ziyaret sebebini sordum: "İmam Birgivî'nin Tarîkat-ı Muhammediyye'sini şerh ediyorum, şüphe ettiğim bazı hâdisi şerifin Hz. Peygamber'in ağzından çıkıp çıkmadığını Ruh-i Peygamber'den öğrenmek için geldim" deyince onu odama götürdüm. Bir müddet kaldıktan sonra gitmemesini

¹⁷⁸ BOA, Bâb-ı Âlî Evrak Odası, Maliye, Dosya No:537, Gömlek No:40262

söylediysem de: "Memleketimde imamet vazifem var, müsaade buyur" dedi ve ayrıldı gitti. Bu ilk görüşmeden sonra arada gelirdi görüşürdük."¹⁷⁹

Anlatılan bu rivayete göre padişah Beşir Ağa'nın anlattıklarından etkilenir ve bunun doğruluğunu tahkik etmek üzere Hadimî'yi İstanbul'a davet eder. Hadimî bu davet üzerine İstanbul'a gelir. Padişah, Hadimî'ye benzeyen beş altı kişi buldurur, Hadimî'yle birlikte hepsini huzuruna çağırır ve Beşir Ağa'yı hangisinin Hadimî olduğunu sormak suretiyle sınar. Beşir Ağa hiç tereddüt etmeden Hadimî hazretlerine yönelir. Bu şekilde Padişah Beşir Ağa'nın anlattığı olayın doğruluğuna kanaat getirir.¹⁸⁰

Sarıkaya, *Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Âlimi Ebû Saîd Hadimî* adlı eserinde bu rivayetlerle ilgili olarak Beşir ağa hakkında bilgi vermekte ve o dönemde Darü's-Sa'de ağalığı yapan iki tane Beşir ağa olduğunu belirtir. Bunlardan ilki 1159/1746 da vefat eden Hacı Beşir Ağa 1714-1717 yılları arasında Hicaz'da Şeyhülharemlik görevi yapmıştır. Hadimî ise bu dönemlerde 13-14 yaşlarındaydı. Sarıkaya'nın da dediği gibi bu dönemde Hadimî ile böyle bir ilişkisinin olduğunu söylemek çok güç gözükmemektedir. Sarıkaya, Hadimî'nin hacca gittiği dönemde Beşir Ağa'nın da Hicaz'a gitmiş olabileceğinden bahsetmekte ve belki bu şekilde buluşmuş olabileceklerini ifade etmektedir. Ayrıca Hadimî kütüphanesinin Beşir Ağa'nın desteğiyle kurulduğuna dair bazı bilgiler onlar arasında ilişkinin varlığına

¹⁷⁹ Ebül'ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1966, c. 2, s. 771; Aydın, a.g.t, s. 14; Sarıkaya, a.g.e, s. 123-124; *İslam Âlimleri Ansiklopedisi*, s. 336; "Hadimî", *Hicran Dergisi*, Eylül 2009, <http://www.hicrandergisi.com/evliyal/Hadimî.html> (02.03.2010), *Evliyal Ansiklopedisi*, s. 370, Özönder, a.g.e, s.215-217.

¹⁸⁰ Mardin, a.g.e, s. 772-773, *İslam Âlimleri Ansiklopedisi*, s.336; "Hadimî", *Hicran Dergisi*, Eylül 2009; <http://www.hicrandergisi.com/evliyal/Hadimî.html> (02.03.2010), *Evliyal Ansiklopedisi*, s. 370-371; Göktaş, a.g.e, s. 17-18.

işarettir. Sarıkaya göre Beşir Ağa'nın bir Nakşi olması Nakşi şeyhi olan Hadimî ile ilişki kurmasında rol oynamıştır.¹⁸¹

Ama şunu da belirtmek gerekir ki menkıbe şeklide anlatılan bu tür olayların tamamen hayal ürünü olduğunu söylemekte mümkün değildir. Çünkü menkıbeler meydana gelmemiş olayları olmuş gibi göstermekle birlikte vuku bulmuş olayların abartılı bir şekilde de anlatabilmektedir. Bu olayı da bu ikinci türde değerlendirmemiz mümkündür.

Namı ve ilmi sahadaki başarısı taşraları aşp devletin merkezine kadar ulaşan Hadimî, Padişahın isteğiyle İstanbul'un gözde âlimlerinin hazır bulunduğu bir mecliste ve padişah huzurunda ders takririnde bulunmuştur. Rivayetlere göre Hadimî, bu ders esnasında İstanbul'un önde gelen âlimlerini sorduğu sorularla zor durumda bırakmış, huzurda bulunan âlimler onun konuya ilişkin olarak ortaya koymuş olduğu itirazlarına cevap verememişlerdir. Bu da padişahın gözünde onun mevkiini bir kat daha yükseltmiştir.¹⁸² Anlatılan bu dersten çok memnun kalan padişah, kendisinden Ayasofya Cami'inde bir vaaz vermesini irade buyurmuştur ve bu derste sadrazam, Hocası Kazabadî Ahmed Efendi, İstanbul ulemaları ve diğer devlet ricalinin de hazır bulunmasını istemiştir. Hocasının huzurunda ders vereceğini öğrenen Hadimî, Şeyhülislam'a giderek hocasının bulunduğu bir mecliste ders vermekten hayâ ettiğini söyleyerek hocasının bu derse katılmamasını sağlamasını istemiştir. Ancak bunun padişahın emri olduğu söylenince de kürsüye çıkıp vaaz

¹⁸¹ Sarıkaya, a.g.e, s. 124-125.

¹⁸² Mardin, a.g.e, s. 773; Özönder, a.g.e, s.218.

vermiştir.¹⁸³ Bu olay Hadimî'nin hocasına karşı nasıl büyük bir saygı beslediğini göstermektedir.

Hadimî'nin Ayasofya'da verdiği vaazda istek üzerine daha sonra risâle haline getirdiği *Fatiha Sûresi tefsirini*¹⁸⁴, ayrıca on sekiz ilim dalını dikkate alarak hazırladığı *Besmele-i Şerif* ve *Arais'ün-Nefayis fi İlmi'l-Mantık* eserini sunarak İstanbul ulemasının takdirine mazhar olmuştur. Bir rivayete göre hocası onun vaazından sonra gözyaşlarına boğulmuştur. Bu vaazdan sonra padişah onun İstanbul'da kalmasını ve ona yazılacak din kitaplarını tetkik ve tashih etme görevini vermek istediye de o uygun bir dille bu teklifi reddetmiş ve memleketine dönmek istediğini bildirmiştir. İstanbul'dan kıymetli eserler alarak memleketine geri dönmüştür.¹⁸⁵

A.1.7. Hadimî Medresesi ve Kütüphanesi

A.1.7.a. Hadimî Medresesi

Numan Hadimoğlu, bu medresenin Hadim'in batısında yer alan "Ballica" denilen yayla yolu üzerinde "Kervanpınar(kavaklar)" adındaki yörenin doğu yönündeki sırtları üzerinde kurulduğunu rivayet etmektedir. Hala bu sırtlar üzerinde bir kısım taştan duvarları olan dikili harabelerin varlığından bahsedilmektedir.

¹⁸³ Mardin, a.g.e, s.773; Aydın, a.g.e, s. 15; "Hadimî", *Hicran Dergisi*, s. 2; Önder, a.g.e, s. 9-10; Özönder, a.g.e, s. 217-219.

¹⁸⁴ Konya Karatay Yusufâğa Kütüphanesi, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, 42 Yu 4893/67, vr. 150b-151a; Konya Karatay Yusufâğa Kütüphanesi, *Hâşiyat Tafsîr Sûrat el- Fâtihat*, 42 Yu 8218/6, vr. 70. Ancak burada yer alan eserlerin kesin olarak Hadimî'ye ait olup olmadığını bilmemekteyiz. Burada zikrettiğimiz bilgiler www.yazmalar.gov.tr 'den alınmıştır.

¹⁸⁵ Mardin, a.g.e, s. 774; Sarıkaya, a.g.e, s.129; Aydın, a.g.t, s. 15; Muslu, a.g.m, s. 199; İmam Sadık, a.g.e,s.315; Ayvalı,a.g.m, s. 113; *İslam Âlimleri Ansiklopedisi*,s. 334; <http://ansiklopedi.bi.bibilgi.com/Osmanlı-Devleti> (10.12.2009); *Meydan Larousse Büyük Lügat Ve Ansiklopedi*, Meydan Yayınları, İstanbul 1971, c.5, s. 508; Bilmen, a.g.e, s. 542; Bursalı,a.g.e, s. 343; ayrıca bkz. Göktaş, a.g.e, s. 17; İmam Sadık, *Tabakatu'l-Fukaha*, c. 12, s.315.

Bununla birlikte düz arazi üzerinde hocaların lojmanları ve dershaneler olduğu düşünölen harabeler bulunmaktadır.¹⁸⁶

Ortası boş, üstü açık dikdörtgen biçiminde inşa edilmiş olan medrese, geniş bir alana kurulmuştur. İki katlı, 400 odalı, geniş dershaneleri olan tek bir blok halinde yapılmış olan yığma bir yapı özelliğine sahiptir. Fahu'r-Rum Mustafa Efendi zamanında yapılmaya başlanan bu medrese Hadimî ile birlikte daha çok tanınmaya başlamış olup önemli ilim merkezlerinden biri halini almıştır.¹⁸⁷

Anadolu'nun önemli medreselerinden biri olma vasfını elde etmiş olan Hadimî medresesinde Ebû Saîd Hadimî Tefsir ve Hadis, İslam Hukuku, İslam Felsefesi, Kelâm ve Arap Edebiyatı gibi dersler okutmuştur. Daha sonraları kurumsallaşan medresede yukarıda zikrettiğimiz temel İslam bilimlerinin her biri bir bölüm haline gelmiştir. ¹⁸⁸Hadim'de kurmuş olduğu bu medrese, ayrılmış olduğu bu bölümlere bakıldığında bugünkü üniversitelere benzemektedir. Ayrıca hem maddi hem de manevi ilimlere önem verildiğini göstermektedir.¹⁸⁹

Medresede Hadimî'den başka onun oğulları ve torunları da müderrislik yapmışlardır. 1832 yılına Hadimî medresesinde Hadimî'nin soyundan gelen 21 müderris görev almıştır. Bir aile medresesi özelliği taşıyan bu medrese Hadimî'nin vefatından sonrada eğitim merkezi olma özelliğini kaybetmemiştir. Ve 19. yy'da da önemli âlimler yetiştirmeye devam etmiştir.¹⁹⁰ Hadimî'nin yakmış olduğu ilmi meşalesi oğulları ve torunları tarafından taşınmıştır.

¹⁸⁶ Aydın, a.g.t, s.16.

¹⁸⁷ Hadimoğlu, a.g.e, s. 110; Aydın, a.g.t, s. 16; Sak, "Şehdi Osman Efendinin Hadim Kütüphanesine Vakfettiği Eserler", s. 87.

¹⁸⁸ Sak, "Şehdi Osman Efendinin Hadim Kütüphanesine Vakfettiği Eserler", s. 88; Aydın, a.g.t, s.17; Göktaş,a.g.e, s. 17.

¹⁸⁹ Ertan, a.g.m, s. 43.

¹⁹⁰ Sarıkaya, a.g.e, s.247-249.

A.1.7.b. Hadimî Kütüphanesi

Hadim Kütüphânesi bugün, Hadimî Caddesi Kütüphâne Sokak'ta, Hadimî'nin doğup büyüdüğü evin önünde yer almaktadır. Tuğla, horasan kireç harcı kullanılarak yapılan, kübik örme kemer ve tek kubbeye sahip küçük bir binadır.¹⁹¹

Numan Hadimoğlu, Hadimî medresesinde yer alan kütüphanenin Kara Hacı Mustafa efendi tarafından 1708'de inşa edilen medresenin içinde Osman Rüştü Efendi tarafından kurulduğunu ifade etmektedir.¹⁹² Hadimî'nin babasının Hadim'deki ilmi faaliyetleri sonucu ünü Anadolu'nun her yerine yayılmıştır. Bunun sonucu olarak Hadim medresesinde ilim tahsil etmeye gelen öğrencilerde de artış olmuştur. Hadimî kütüphanesinde gerekli duyulan kitaplarda hayırseverlerin bağışlarıyla karşılanmış ve kütüphane zenginleşmiştir.¹⁹³

Yapılış tarihi tam olarak belli olmayan Hadimî kütüphanesinin birçok yerde kütüphane Kur'an ve kitap vakfeden Daru's-Sa'de ağası Beşir Ağa tarafından yapıldığına dair farklı kaynaklarda bilgiler mevcuttur.¹⁹⁴

Hadimî'nin eğitim ve öğretim faaliyetlerinin yürütmesi konusunda ona destek veren o dönemde devletin üst kademelerinde yer alan bir diğer isim Divan-ı Hümayun Hâceganlarından Şehdi Osman Efendi'dir. Hadim ile nasıl ve ne zaman tanıştıklarıyla ilgili bir bilgiye ulaşamasak da Hadimî'nin kütüphanesine vakfettiği kitaplarla onun eğitim-öğretim faaliyetlerini desteklediğini ve aralarında bir dostluk ilişkisinin varlığından söz edebiliriz. Osman Efendi 1 Kasım 1761 yılında Hadim kütüphanesine birbirinden değerli 340 adet kitap vakfetmiştir. Vakfedilen bu

¹⁹¹ Sak, "Şehdi Osman Efendinin Hadim Kütüphanesine Vakfettiği Eserler", s. 89.

¹⁹² Hadimoğlu, a.g.e, s.11.

¹⁹³ Aydın, a.g.t, s. 18.

¹⁹⁴ Yayla,a.g.m, s. 25; Sak, "Şehdi Osman Efendinin Hadim Kütüphanesine Vakfettiği Eserler", s. 90; Hadimoğlu, a.g.e, s. 111.

kitapların listesi 100 numaralı Konya Şer'iyye Sicilinde de yer almaktadır. Vakfedilen bu kitaplar Tefsir, Hadîs, Usûl-i Fıkıh, Fıkıh, Tarih ve hatta Tıp gibi çok değişik ilim dallarına aittir. Vakfedilen kitapların listesinin sonuna Osman Efendi; Hz Peygambere, ashâbına, âile efradına salat ve selamdan sonra du'â içeren bir vakfiye de eklenmiş ve bu kitapları ve değerli yazı örneklerini Hâdim Kütüphanesi'ne ve eş-Şeyh es-Seyyid Muhammed el-Hadimî'nin talebelerinin faydalanmaları için vakfettiğini belirtmiştir. Osman Efendi Hadim'in vefatından sonrada bu kütüphaneye kitap bağışında bulunmuştur. 1177 / 1763-64 tarihinde 6 kitap ve 3 Muharrem 1183 / 9.V.1769 tarihinde de 2 kitap olmak üzere toplam 8 kitap vakfetmiştir Osman Efendi'nin vakfettiği toplam kitap sayısı 348'e çıkmıştır.¹⁹⁵

Bu kütüphane hayırseverlerin yaptıkları bağışlarla birlikte zenginleşmiştir. Kütüphanede Selçuklu döneminden itibaren yazılmış çok değerli el yazması kitaplar bulunmaktaydı. İzzet Sak, erken dönemli Konya salnamelerinde Hadim'de bir kütüphane ve kütüphanede 544 adet kitap mevcut olduğunun kaydedildiğini belirtmekte ve daha geç tarihli bir salnamede ise 740 yazma, 120 basma eserden bahsedildiğini zikretmektedir.¹⁹⁶ Bu kütüphanede yer alan eserler, 28 Şubat 1935 yılında Konya valisi Cemal Bardakçı tarafından Konya Yusuf Ağa kütüphanesine naklettirilmiştir.¹⁹⁷

A.1.8. Hadimî'nin Talebeleri

A.1.8.a. Kendi Çocukları

A.1.8.a.1. Hacı Said Hadimî (ö.1213/1798)

¹⁹⁵ Sak, "Şehdi Osman Efendinin Hadim Kütüphanesine Vakfettiği Eserler", s.93-95; ayrıca bkz. Komisyon, *Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*, s. 140.

¹⁹⁶ Sak, "Şehdi Osman Efendinin Hadim Kütüphanesine Vakfettiği Eserler", s.91.

¹⁹⁷ Sak, "Şehdi Osman Efendinin Hadim Kütüphanesine Vakfettiği Eserler", s. 92.

Hadimî'nin en büyük oğlu olan Muhammed Said'in annesi Ermenek Başköy'den Meryem hanımdır.¹⁹⁸ İlk eğitimini babasından almış olup alfabeyi ve Kur'an okumayı ayrıca medrese eğitiminin temelini oluşturan sarf, nahiv gibi dil derslerinin ondan öğrenmiştir. İlk icazetini de babasından almıştır. ilmiye teşkilatında kadı olarak görev alan Muhammed Said, Mekke- Medine(Harameyn) kadılığına kadar yükselmeyi başarmıştır. Mekke kadısı iken 32 yaşında yani 1213/ 1798 yılında orada vefat etmiş olup Medine'de toprağa verilmiştir.¹⁹⁹ Fıkıh ve usul-i fıkıh alanlarında uzmanlaştığı belirtilen Muhammed Said, önemli bir Osmanlı müellifi olarak kabul edilmektedir. Kendisine birçok eser isnat edilmekte olup bunlardan hiçbirisi henüz basılmamıştır. En dikkat çeken eserlerinden biri de *Sahih-i Buhari*'ye yazdığı şerhtir. Ancak bunu tamamlayamamıştır.²⁰⁰ Diğer bazı eserleri ise şunlardır: *Hâşiyetü'n Ala Tefsiri Beyzavi*, *Hâşiyetü'n- Ale'l- Hayali*, *Şerhu Nevabiu'l- Kelam*, *Şerh Kaside-i Raiye*, *Risâle Fi Telifi Hadiseyn*, *Risâle Fi Teslimi't-Tilmiz Ale'l- Üstaz*²⁰¹, *Risâle Fi'l-Ervah*²⁰²

A.1.8.a.2. Abdullah Hadimî(1192/1778)

Konya'nın Hadim kasabasında doğmuş olan Abdullah Hadimî, Sarı Müftü olarak tanınmaktadır. Annesi İçel'den İmam Beğavi'nin kızı Fatma hanımdır.²⁰³ İlk tahsilini babasının medresesinde yapan Abdullah Efendi, babası gibi Hadim'de kalmış ve eğitimi ve tasavvuf alanındaki faaliyetlerini burada sürdürmüştür. Babasından tasavvuf eğitimi de alan Abdullah Efendi, Nakşibendî tarikatına

¹⁹⁸ Hadimoğlu, a.g.e, s. 91.

¹⁹⁹ Sarıkaya, a.g.e, s. 202-203.

²⁰⁰ Sarıkaya, a.g.e, s. 203; Aydın, a.g.t, s. 47.

²⁰¹ Kataloglardan babası Ebu Sadi Hadimî'ye ait olarak gösterilmektedir. Süleymaniye - Yazma Başışlar 3672/4.

²⁰² <http://www.aladaglilar.com/blog.asp?id=179> (10.04.2010)

²⁰³ Hadimoğlu, a.g.e, s. 91.

bağlanmış olup tarikat icazeti verecek düzeye gelmiş bir sufi olarak da kabul edilmektedir. Nakşibendî şeyhi olarak bu tarikatın Konya ve civarında yayılmasında önemli bir rol üstlenmiştir.²⁰⁴ Babasının medresesinde müderrislik yapmakla birlikte babasının vefatından sonra Hadim müftülüğü de yapan Abdullah Efendi kelim, fıkıh, ve ahlak gibi din ilimler sahasında bir otorite olarak görülmüştür.²⁰⁵ Eserlerinden bazıları şunlardır: *Şerhu Kasidetü'l-Vani*²⁰⁶, *Şerh Dibaceti'n-Neta'icu'l-Efkâr*²⁰⁷, *Menâfi'u'd-Dekâik fi Şerh Mecâmî'u'l-Hakâyık*²⁰⁸, *Şerh Kasidetü'l-Hemziyye, Hâşiye Ala Şerhi'l- Besmele, Hâşiye al Şerh ale'l-Vesâyâ el-Hadimî, Risâle fi'z-Zikr, Risâle fi'l-Hurûf ve'l-Mukatta*.²⁰⁹

Süleymaniye'de yaptığımız katalog taramalarında Hadimî'nin birçok eserinin oğlu Abdullah Hadimî adına kayıtlı olduğunu gördük. Bunun en önemli sebebinin Abdullah Hadimî'nin babasının ve hocasının eserlerini istinsah edenlerin başında gelmesi, onun birçok eserini kendi defterine kaydetmesi olarak açıklamamız mümkün gözükmemektedir.

A.1.8.a.3. Hacı Emin Hadimî (ö. 1223/ 1807-1808)

İmam Begavi'nin kızı Fatıma'nın oğlu²¹⁰ olan Muhammed Emin, babasının çizgisinden giden bir âlimdir. Çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Önde gelen talebeleri arasında Akşehirli Ömer b. Abdullah, Çankırlı Muhammed b. Mustafa el-Kangırî ve Erzincanlı Hacı Abdurrahman Efendi yer almaktadır. Ebû Saîd Hadimî'nin

²⁰⁴ Ferhat Koca, "Hadimî, Abdullah" mad., *DİA*, Ankara 1997, c. 15, s. 24; Sarıkaya, a.g.e, s. 204.

²⁰⁵ Sarıkaya, a.g.e, s.206; Aydın, a.g.t, s. 47.

²⁰⁶ Süleymaniye ktp, H. Hüsnü Paşa, vr. 113.

²⁰⁷ Süleymaniye ktp., Kadızade Burhanettin 116, vr. 2-33. Eser Matbaa-i Amire'de basılmıştır. Bu eser bazı kataloglarda Ebû Saîd Hadimî'ye nisbet edilmektedir. Süleymaniye ktp. Tırnovalı 001842, Süleymaniye İzmir 1034.

²⁰⁸ Babasının *Mecamiu'l Hakaik* adlı eserine yazdığı şerhtir. Süleymaniya ktp., Tahir Ağa Tekkesi 124.

²⁰⁹ Koca, a.g.m, s. 24; Sarıkaya, a.g.e, s. 204-205; Aydın, a.g.t, s. 47.

²¹⁰ Hadimoğlu, a.g.e, s.91.

vefatından sonra da Hadim önemli ilim merkezlerinden biri olmaya devam etmiş olup Muhammed Emin'nin derslerine çevre illerden -hatta İstanbul'dan- gelip katılanlar olmuştur.²¹¹ Başlıca eserleri şunlardır: *Şerhu'l-Menâr*, *Hâşiye-i Kadı Mîr*, *Hâşiye-i Müntehâ*.²¹²

A.1.8.a.4. Hacı Numan Efendi(ö. 1235/1819)

Fatma hanım'ın oğlu olan Numan Efendi, babasının medresesinde müderris olarak görev almıştır.²¹³ İcazetname'de Hadimî'den sonra Hadim müftüsü olan oğlu olarak görülmenin yanı sıra Yusuf Küçükdağ onun Hadimî'nin torunu olduğunu söylemektedir.²¹⁴ Hakkında çok az bilgi bulabildik.

A.1.8.b. Diğer Talebeleri

A.1.8.b.1. İsmail Gelenbevî (1143/1731-1205/1790)

Asıl adı İsmail olan âlimimiz, Manisa'nın Gelenbe ilçesinde doğmuş olup doğduğu yere nispetle Gelenbevî lakabıyla tanınmaktadır. Son Osmanlı ulemalarından olan Gelenbevî, meşhur matematikçiler arasında yer almaktadır. Müftü ve müderris bir babanın oğlu olan Gelenbevî, çok küçük yaşta babasını kaybettiğinden dolayı eğitim hayatına çok geç başlamıştır. 12-13 yaşlarında olmasına rağmen okuma yazma bilmeyen Gelenbevî babasının arkadaşlarından birinin onun bu durumunu görüp ecdadına yakışır bir şekilde ilim öğrenmemesinden dolayı onu ayıplaması üzerine ilime yönelen Gelenbevî, döneminin önemli âlimlerinden biri olmayı başarmıştır.²¹⁵

²¹¹ Sarıkaya, a.g.e, s. 206-207.

²¹² Aydın, a.g.t, s. 47.

²¹³ Aydın, a.g.t, s. 48.

²¹⁴ <http://www.aladaglilar.com/blog.asp?id=179> (10.04.2010)

²¹⁵ Bursalı, a.g.e, c. 3, s. 263-264; Abdülkudüs Bingöl, *Gelenbevî İsmail*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988, s. 2-3; Şerafettin Gölcük, Metin Yurdağür, "Gelenbevî"mad., DİA, İstanbul 1996, c.13,

Gelenbe'de ilk eğitimini aldıktan sonra İstanbul'a gitmiş ve Fatih medresesinde eğitime devam etmiştir. Yasıncızade Osman Efendi ve Ayaklı Kütüphane lakabıyla tanınan Hadimî'nin talebelerinden olan Müftüzade Mehmet Emin Efendi onun yetişmesinde en önemli rolü oynayan hocalarıdır. O, Yasıncızade'den Arapça'yı ve Dini ilimleri(nakli ilimleri), Müftüzade'den ise mantık fizik ve matematik ilimlerini (akli ilimler) okumuştur.²¹⁶ Eserlerinden bazıları şunlardır: *Mizanu'l-Mantık, Hâşiye ala Kadı Mir, Hâşiye ala Şerh-i Celal, Kûsûrat-ı Hesab, Vahdet-i Vücut Risâlesi, Adab Risâlesi, İsagocya Şerhi, İmkan Risâlesi*²¹⁷

Gelenbevî, Hadimî'nin hayatından bahseden birçok eserde talebelerinin başında zikredilen isimlerden biridir. Ancak Gelenbevî ile ilgili olarak yazılan bibliyografik kaynakları incelediğimizde hocaları arasında Hadimî'nin ismine rastlayamadık. Ancak Hadimî'nin önde gelen talebelerinden biri olan Ayaklı Kütüphane lakabıyla tanınan Müftüzade Efendi'nin onun önde gelen hocalarından olması sebebiyle bir vesileyle Hadimî'nin ders halkasında yer almış olabileceği söylemek mümkün gözükmemektedir.

A.1.8.b.2. Gözübüyükzâde İbrahim Efendi

Muîd Efendizâde Mehmed Behçet Efendi'nin oğlu olan İbrahim Efendi 1160/1747 yılında Kayserinin Hacı Kılınç mahallesinde dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini doğduğu yerde aldıktan sonra Konya'nın Hadim ilçesine gidip Hadimî'nin medresesinde eğitime devam etmiştir. Hadimî'den ve onun halefî olan Hüseyin Efendi'den aklî ve naklî ilimleri okumuştur. Hadimî'den icazetini alan İbrahim Efendi Kayseri'ye dönmüş ve orada bir medrese açmıştır. Arap dili, mantık, kelâm,

s.552, Rifat Okudan, *Gelenbevî ve Vahdet-i Vücut*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2006, s.42-43; Okudan, a.g.e, s.43-44.

²¹⁶ Bingöl, a.g.e, s. 3.

²¹⁷ Bursalı, a.g.e, s. 265; Bingöl, a.g.e, s. 24-72; Gölcük, Yurdagür, a.g.m, s.552-555.

tefsir, hadis alanlarında eğitim vermiştir. Talebeleri nüfuz sahibi, ileri görüşlü ve ince meseleleri çözmekte mahir olduğu için ona "Gözübüyük" lakabını takmışlar. Asıl soyadı olan Mu'id Efendizade unutulmuştur.²¹⁸

Birçok hayır kurumu yaptıran İbrahim Efendi kendi adını taşıyan medresesinde 50 yıl süreyle baş müderrislik görevini yürütmüştür. Bu süre zarfında 500'e yakın öğrenci onun rahle-i tedrisinden geçmiştir. II. Mahmud tarafından kendisine şeyhülislamlık teklif edilmiştir. Ancak yaşlılığından dolayı bu teklifi kabul etmeyen İbrahim Efendi, 1253/1838 yılında kendi memleketi olan Kayseri'de vefat etmiştir.²¹⁹ Hocasının çizgisinden giderek diğer öğrencilerinde ziyade eğitimini tamamladıktan sonra memleketine dönmüştür. Kayseri'nin Anadolu'nun önemli ilim merkezlerinden bir olması için çalışmış ve birçok talebe yetiştirmiştir. Üzü Kayseri sınırlarını aşmıştır.

Arap dili, mantık ve kelam olmak üzere döneminin hakim ilim dallarına vukuf olan İbrahim efendi bu sahalarda saygın bir otoriteye sahiptir. Yukarıda zikrettiğimiz ve bunun dışında daha çok ders kitabı niteliğinde 50 yakın eser kaleme almıştır. başlıca eserleri şunlardır: *Mecmû'âtü'l-Kavâ'id*²²⁰, *Risâle iî hakkî-istisna,Tahrîrât alâ Risâleti'l-istiâre ve şerhihâ, Şerhu'l-Ferîd, Tefsîru cûzi'n-Nebe Tercüme-i Sûretü'd-Duhâ, Tercüme-i Sûretü'l-Kadr. Tercüme-i Sûreü'l-Asr.*²²¹

A.1.8.b.3. Hafız Osman Efendi/Osman el-Akşehirli

²¹⁸ İbrahim Nesibi Gözübüyük, "Gözübüyükzâde İbrahim Efendi" mad., *DİA*, Ankara 1996, c.14, s. 160, Gözübüyükzâde İbrahim Efendi, *Risâletü'n Fi Hakk-il Besmele*, çev. Osman Kesioğlu, Sevinç Matbaası, Ankara 1977, s.1-2, 7.

²¹⁹ Gözübüyük, a.g.m, s. 160

²²⁰ Bu mecmuada Arap dili, mantık, kelam gibi çeşitli konularda Arapça yazılmış olan otuz kadar risâle yer almaktadır. Geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmıştır. Sarıkaya, a.g.e, s. 222.

²²¹ Gözübüyük, a.g.m, s. 161.

Kayseri evliyalarından bir olan hafız Osman Efendi 1734 yılında Konya'nın Akşehir kazasında dünyaya gelmiştir. Doğduğu yere nisbetle Kayseri'de Akşehirizade Osman Efendi namıyla tanınmıştır. 18yy. Kayseri kültür ve düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan Osman efendi'ye ilk eğitimini babası Abdullah Efendi vermiştir. Küçük yaşında hafızlığını tamamlamış olup 4 yıl süren bir Arapça eğitimi almıştır. Konya'da giderek eğitimini sürdüren Osman Efendi buradan Kayseri'ye oradan da İstanbul'a gitmiştir. Başkentin tanınan hocalarının eğitiminden geçen Osman Efendi, beş yıllık medrese eğitimini tamamlayıp Ru'us imtihanını başarıyla geçmiştir. Ders verme yetkisine sahip olmasına rağmen ilmini artırmayı tercih eden âlimimiz, memleketine dönüp Sinoplu Hafız Mustafa Efendi'den kıraat dersleri almıştır.²²²

İlmini geliştirmekten zevk alan Osman Efendi, Hadim'e gitmiş ve Hadimî'den fıkıh alanında ders alarak bu sahada uzmanlaşmıştır. Ayrıca tefsir sahasında Hadimî'den Beyzavi'nin *Envârü'l Tenzîl*'ini tamamlayarak icazet almaya hak kazanmıştır.²²³ Hocasının tavsiyesiyle memleketine dönen Osman Efendi burada bir müddet müderrislik yaptıktan sonra Kayseri'ye göç etmiştir. Burada kendisi için yapılmış olan medresede müderrislik yapmış ve Kayseri dışından gelen öğrencilerle birlikte birçok öğrencinin yetişmesini sağlamıştır. Bir müddette kayseri müftülüğü yapan Osman Efendi, bu şekilde halk nezdinde daha iyi tanınma fırsatı bulmuştur. Hem müftü hem de müderris olarak Kayseri halkının gelişmesinde önemli katkılar sağlayan hafız Osman Efendi 18.yy da Kayseri halkının sosyal kültürel yaşamını en çok etkileye kişilerden biri olma vasfını elde etmiştir. Kayserili âlimlerin

²²² *Evliyyalar Ansiklopedisi*, c. 6, s. 376; <http://www.hicranderisi.com/evliyyalar/hafiz-osman-efendi.html> (02.03.2010); Sarıkaya, a.g.e, s. 216; Aydın, a.gt, s. 48.

²²³ Komisyon, a.g.e, s. 376; Sarıkaya, a.g.e, s. 216.

çoğu onun eğitiminden geçmiştir. Yetiştirdiği öğrencilerden bazıları önemli kademelere gelmiştir. Kasım b. Muhammed el-Kayseri bunlardan biri olup belirli bir seviyeye gelmiş olan ulemaların katılabildiği Ramazan ayında padişahın huzurunda yapılan huzur derslerinin katılımcılarından²²⁴ Bu başarısında Anadolu'nun en önemli âlimlerinden biri olan Hadimî'den ders almasının şüphesiz ki önemli bir etkisi vardır. Ayrıca Hadimî'nin onu memleketinde eğitim ve öğretim faaliyetlerine yönlendirmesi de çok manidardır. Hadimî yetiştirdiği öğrencilerle Anadolu'nun ilmi sahada gelişmesine önemli katkılar sağlamıştır. Anadolu'nun birçok şehrinde açılan medreselerle o bölge insanına eğitim alma imkânı sunmakla birlikte o şehrin kalkınmasına da öğrencileri vasıtasıyla katkı sağlamıştır.

A.1.8.b.4. İsmail Konevî

Asıl ismi İsmail b. Muhammed b. Mustafa el-Konevî el-Hanefî'dir. Bazı ilimlerde otorite olmakla birlikte müfessir olarak tanınmaktadır. Konya'da doğmuş olup 1190/1781 yılında Şam'da vefat etmiştir.²²⁵ İlk eğitimini diğer birçok âlim gibi babasından alan Konevî, zamanın önde gelen ulemalarının rahle-i tedrisinden geçmiştir. Halil es-Sufi el-Konevî ve Mustafa Maraşî hocaları arasında yer almaktadır. Yüksek din eğitimini Muhammed Hadimî ile Abdülkerim Konevî'den alan İsmail Konevî, İstanbul'da müderrislik yapmaya başlamıştır.²²⁶ İstanbul'da müderrislik yapabilmesini sağlayan İstanbul'da tanınan, saygı duyulan ve oradaki âlimlerin yanı sıra devlet erkânıyla sağlam bağları olan Hadimî'nin öğrencisi olmasının önemli bir etkisi olduğunu düşünmekteyiz.

²²⁴ Sarıkaya, a.g.e, s. 216; <http://www.hicrandergisi.com/evliyalari/hafiz-osman-efendi.html> (02.03.2010)

²²⁵ Kehhale, a.g.e, c. 2, s. 294; Bursalı, a.g.e, c. 1, s. 376.

²²⁶ Sarıkaya, a.g.e, s. 213.

İstanbul’da müderrislik yapan İsmail Konevî geleneksel medrese eğitimi devam ettirerek Arapça, mantık, kelam ve fıkıh dersleri vermiştir. Ayrıca bazı camilerde halka açık dersler vermiş ve haklının önemli bir kısmının beğenisini kazanmayı başarmıştır. Bu şekilde ulema arasında yetkinliğini gösteren İsmail Efendi, dönemin önemli medreselerinde ders vermeye başlamıştır. Ayrıca huzur derslerine katılanlar arasında yer almayı başararak ulema arasında önemli bir mevki elde etmiştir.²²⁷ O dönemde ilmiye sınıfı içerisinde taşradan gelen bir âlimin önemli mevkilere gelmesi hiç de kolay değildi. Kemikleşmiş bir yapı söz konusuydu. Beşik ulemalığı ön plandaydı. İsmail Konevî’nin bu yapı içerisinde kendisine yer bulmasını sağlayan beklide en önemli unsur Osmanlı uleması tarafından kabul görmüş ve padişah nezdinde önemli bir itibar edinmiş olan Hadimî’den icazet almış almasını göstermek mümkündür.

Birçok âlim yetiştiren İsmail Konevî’nin eserlerinden bazıları şunlardır: *Hâşiye Ala Envâru’l-Tenzîl li’l-Beyzavî*(bu tefsir yedi cilttir), *Hâşiye ale’l-Mukaddimeti’l-Erbea*, *er-Risâletü’l-Dâdiye*, *er- Risâletü’l-İlmiyye*, *Şerh-i Dîvân-ı Hafız eş-Şîrâzî*, *Şerhu Erbaîne Hadîsen*²²⁸

A.1.8.b.5. Muhammed b. Yusuf el-Antâlî

Hadimî’nin meşhur talebelerinden biri olan Muhammed b. Yusuf el-Antâlî, Antalyalı olup daha çok Müftüzade veya Ayaklı Kütüphane lakabıyla tanınmıştır. Cevdet Paşa Müftüzade’yi I. Abdülhamit döneminin en önemli âlimi olarak görmektedir.²²⁹

²²⁷ Sarıkaya, a.g.e, s. 213-214.

²²⁸ Kehhale, a.g.e, c. 2, s. 294; Bursalı, a.g.e, s. 376.

²²⁹ Bursalı, a.g.e, s. 243.

Antalya müftüsü meşhur Yusuf el- Antali'nin oğlu olup 1112/1700 yılında doğmuştur. Babasından ilk eğitimin aldıktan sonra Hadim'e gidip İstanbul'dan daha yeni dönmüş olan genç âlim Hadimî'nin ders halkasında katılmıştır. Öncelikli olarak Arapça daha sonra mantık, fıkıh, usul-i fıkıh ve kalam gibi dil ve din ilimlerini okumuştur. Hadimî'den icazetini alan Müftüzade, İstanbul'a gidip eğitim hayatına burada devam etmiştir. Hadimî'nin en önemli hocalarından biri olan Kazabadî'nin yönettiği bir sınava girmiş ve verdiği cevaplarla komisyonda yer alan âlimlerin dikkatini çekmiş ve sınavı kazanarak ilmiye teşkilatına girmeye hak kazanmıştır. İmtihanda gösterdiği başarının bir sonucu olarak kendisine sahip olduğu ansiklopedik bilgiler sebebiyle ayaklı kütüphane lakabı verilmiştir. Ayrıca Kazabadî'nin aracılığıyla Şeyhulislam tarafından desteklenmiştir.²³⁰

İlmiye teşkilatında yükselmeye devam eden Müftüzade huzur derslerinin katılımcıları arasında yer almakla birlikte şeyhülislamlıktan sonra en büyük üçüncü rütbe olan kazaskerliğe kadar yükselmiştir. Ulaştığı bu mevkiyle ülke yönetiminde söz sahibi olan Antali, Osmanlı ilmiye teşkilatından çok parlak bir kariyere sahip olmuştur. Bir taşra âlimine nasip olmayacak kadar yüksek mevkilere gelmeyi başarmıştır.²³¹ Bunda başkentteki ilmiye teşkilatıyla iyi ilişkileri olan Hadimî'den icazet almasının ve İstanbul'un en önemli âlimlerinden biri olarak Kazabadî'nin takdirini kazanmış olmasının önemli etkisi olduğu kanaatindeyiz.

Gelenbevî İsmail Efendi ve Tatarcık Abdullah Efendi gibi seçkin talebeler yetiştiren Müftüzade 1123/1808²³² tarihinde İstanbul'da vefat etmiştir.²³³

²³⁰ Sarıkaya, a.g.e, s. 208.

²³¹ Sarıkaya, a.g.e., s. 210.

²³² Sarıkaya, Müftüzade diğer bir ismiyle ayaklı kütüphane lakaplı bu âlimimizin 1212/1798 yılında vefat ettiğini zikretmektedir. Sarıkaya, a.g.e, s. 208.

²³³ Bursalı, a.g.e, s. 243.

A.1.8.b.6. Halil Konevî

Asıl adı Halil b. Ahmed b. Himmet el-Konevî el- Hanefî el-Rumî'dir.fakih,usulcû, mütekellim ve müfessir olarak tanınan İsmail Konevî, Manisa'da doğmuş ve 1224/1809 yılında yine orada vefat etmiştir.²³⁴ Aydın, Hadimî'nin bu öğrencisi için bir vasiyet yazdığını zikretmekte ve bu vasiyet Süleymaniye kütüphanesinde Hacı Hüsnü Paşa nr.70'de yer aldığını belirtmektedir.²³⁵

Telif ettiği eserler şunlardır: *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyid liş-Şerh'il aded(ayın dad dal)*, *Hâşiyetü'l- ala Dibace Akaid'i Nesefiyye*, , *Hâşiyetu'l-Hayal li-Şerhi'l-Akâid*, *Hâşiye ala Şerhü'l-Kazabadî li'l-İstiarat*,*Şerhu Müntehe's-Suâl ve'l-Emel fi İlmi'l Usul ve'l-Cedel*, *Hâşiye alâ Tefsiri Beyzâvî*,²³⁶

A.1.8.b.7. Kayyımzade Abdullah Efendi

Osmanlı son dönem âlimlerinden olan Abdullah Efendi, Çankırlı bilgin bir aileye mensuptur.²³⁷ Hayatı hakkında biyografik eserlerde çok fazla bilgi olmayan Kayyımzade, Hadimî'nin birçok eserini istinsah etmiştir. Sarıkaya, Hadimî ile Kayyımzade arasında hoca- talebe ilişkisinin varlığıyla ilgili olarak Hadimî soyundan gelen Ahmed Hulusi b. Mustafa'nın günümüze kadar gelen bir icazetnamesinden Hadimî'nin öğrencileri arasında onun ismine de yer veriyor olmasının göstermektedir.²³⁸

Bursalı Mehmet Tahir'in ifade ettiği üzere dönemin önemli ulemaları arasında yer almaktadır. Çeşitli medreselerde geçerli ilimleri tahsil ettikten sonra

²³⁴ Kehhale, a.g.e, c. 4, s. 113; Bağdatlı, a.g.e, c.1, s. 356.

²³⁵ Aydın, a.g.e, s. 49.

²³⁶ Bağdatlı, a.g.e,c. 1, s. 356; Kehhale, a.g.e, s. 113.

²³⁷ Sarıkaya, a.g.e, s. 217; Bursalı, a.g.e, s. 272

²³⁸ Sarıkaya, a.g.e, s. 218.

saraydaki Enderun mektebine hoca olarak tayin edilmiştir. İlmiye teşkilatı içerisinde hızla ilerleyen Abdullah Efendi Kudüs Mevleviyeti'ne getirilmiştir. Bu görevde iki yıl kadar çalışan Abdullah Efendi 1259/1843 yılında vefat etmiştir.²³⁹

İlmiye teşkilatında önemli mevkilerde çalışmanın yanı sıra Abdullah Efendi, ilmi çalışmalara da önem vermiştir. Hadimî'nin bir öğrencisi olarak onun bazı eserlerini istinsah etmiştir. Genellikle şerh ve hâşiye şeklinde yazmış olduğu eserleri şunlardır: âlimler arasında en meşhur olan *Hâşiye-i Fenari*, *Hâşiye Ale'l-Celâl*, *Hâşiye Ale'l-Hayali*, *Hâşiye Ale't Tekzib*, *Hâşiye Adab-ı Mîri*²⁴⁰

A.1.8.b.8. Muhammed b. Ali el-Karamanî

Karaman ve çevresinde “Şeyhu Siyah ser-Karabaş” şöhretiyle tanınmış olan şeyh Abdüllatif Karamânî'nin neslinden gelmektedir.²⁴¹

Hadimî'den ders aldıktan sonra Erzurum'a göç eden Muhammed Efendi, Erzincan müftülüğü yapmıştır. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Şerhu Besmele*²⁴², *Hâşiye Ale'l Tehzib*, *Takribül Mübtedi İla Metalibül Muhtadi Fil Fıkıh*, *Risâle Fi İmani Ebeveyin Nebiyi (sav)*.²⁴³

Sarıkaya onun en önemli eseri olarak hayatı hakkında henüz bir bilgiye sahip olunmayan Müzlif Efendi adlı birisi tarafından yazılan bir reddiyede öne sürülen iddiaları yanıtlamak üzere yazmış olduğu *Risâle fi Reddi 'Alâ Mu'teriddi'r-Risâleti'n-Nakşibendiyye* adlı eserini zikretmektedir.²⁴⁴

A.1.8.b.9. Ahmed b. Hasan el –Ürgübî

²³⁹ Sarıkaya, a.g.e, s. 218; Bursalı, a.g.e, s. 272.

²⁴⁰ Bursalı, a.g.e, s. 272.

²⁴¹ Bursalı, a.g.e, c. 1, s. 327.

²⁴² Hocası Hadimî'nin Besmele risâlesine yazdığı şerhtir.

²⁴³ Bursalı, a.g.e, c.1, s. 327.

²⁴⁴ Sarıkaya, a.g.e, s. 233.

Ürgüplü Hasan Efendi,1718’de Ürgüp’te doğmuştur.²⁴⁵ “İlmiyle amil olan Ahmet Efendi, zamanını üstadıydı. Yaşadığı dönemin önemli ilmi eserlerini anlama ve okutmada kedisine başvurulurdu.”²⁴⁶

Kasapzade lakabıyla tanınan Muhammed Şerif Nekdevi, Amasyalı Akif Efendi, Laz İbrahim Efendi’den ders almıştır. Akifzade’den Taşköprülüzade’nin *Şerh-İ Fevâid-İ Giyâsiye, Et- Tavdîhu Ve’t-Telvîh, Muğnîl- Lebîb* gibi eserleri okuyan Ürgübi, Hadimî’nin de ders halkasına katılmış olup ondan öncelikli olarak fıkıh olmak üzere bir çok ders takrir etmiş ve icazet almıştır.²⁴⁷

Hadimî’den icazet alan Ahmed Efendi, Akif Efendi’den Sahih-i Buhari’yi okumayı talep etmiştir. Akif Efendi ile aralarında bir konuşmanın vuku bulduğu rivayet edilmektedir. Ahmet Efendi o günleri şu şekilde anlatmaktadır: “Hadim’den Amasya’ya gelip Akif Efendi’den *Sahîh-i Buhârî* okumak istediğimi söyleyince bana “Hadimî” gibi bir hocadan ders alanların bizden ders okumaya ihtiyacı yoktur.” diye takıldı. Buna rağmen isteğimi kabul etti. Bana Hadimî’nin telif ettiği eserleri sordu. Ben de kendisine onun *Arâis* adlı risâlesini verdim. Eseri inceledi ve hakkında alışlagelmiş şeyler söyledi. Yine bana Hadimî’nin bazı özelliklerini sordu. Bende kendisine onun bazı huylarıyla siması, eşkâli hakkında bilgi verdim. Biraz düşündükten sonra “fakat arkadaşımızın yanında oturan sevimli ve hoşgörülü bir öğrenci vardı. Üstâd, Kazabadî’nin dersinde ona sık sık soru sorardı. Sözünü ettiği Hadimî’nin o olduğunu sanıyorum’ dedi.”²⁴⁸

²⁴⁵ Sarıkaya, a.g.e, s. 226.

²⁴⁶ Amasyalı Akif-zade Abdürrahim, *Kitabü’l-Mecmû Fi’l-Meşhûdi Ve’l- Mesmû*, çev. Hikmet Özdemir, Türkiye İlmî, İctimai Hizmetler Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s. 26.

²⁴⁷ Akifzade, a.g.e, s. 26-27.

²⁴⁸ Akifzade a.g.e, s. 27-28.

Ahmed Efendi ile Amasyalı Akif Efendi arasında geçtiği belirtilen bu konuşma Hadimî'nin ilmi üstünlüğünü göstermesi açısından çok manidardır. Onun öğrencisi olmamasına rağmen onunla aynı dönemlerde yaşamış birçok âlimin Hadimî'nin ilmi otoritesi kabul ettiklerini gösteren çarpıcı bir örnek olarak değerlendirmemiz mümkün gözükmemektedir.

Tahsil hayatını tamamladıktan sonra girdiği imtihanda göstermiş olduğu başarı sonucunda Amasya'daki Hızır paşa medresesine müderris olarak atanan Ahmed Efendi, birçok öğrenci yetiştirmiştir. Ondan icazet almak üzere Anadolu'nun birçok yerinden öğrenciler gelmekteydi. Ömrünü ilim öğrenmeye ve öğretmeye adanmış Ahmed Efendi, Amasya müftüsü iken 1798 yılında vefat etmiştir.²⁴⁹

A.1.8.b.10. Muhammed b. Süleyman b. Süleyman el- Kırkağaçî

Sarıkaya, Kırkağaçî Hadimî'nin en dikkat çeken öğrencilerinden biri olarak görmektedir. Bunu sebebini de onun hakkında en erken dönemde eser yazan biri olmasıyla açıklamaktadır. Hadimî'nin öğrencilerinden biri olduğu kesin olan ve Hadimî'nin hayatı, faaliyetleri, eserleri ve etkileri hakkında çok değerli bilgileri ilk elden veren Kırkağaçî'nin hakkında biyografik ve bibliyografik kaynaklar çok bir bilgi mevcut değildir.²⁵⁰ Eserlerinden bazıları şunlardır: *Menâkıbi ü Ebi Sa'idi'l-Hadimî, Risâle fi't-Tasavvuf*.

A.1.9. Hadimî'nin Vefatı

Hadimî, İstanbul'dan döndükten sonra kendini eser yazmaya ve öğrenci yetiştirmeye adanmıştır. Ayrıca Hadim'in bir ilim merkezi olması yönündeki çalışmalarını da devam ettirmiştir. Padişahın teklifini reddederek memleketine

²⁴⁹ Akifzade, a.g.e, s. 31.

²⁵⁰ Sarıkaya, a.g.e, s. 223-224.

dönerek babasının Hadimî Anadolu'nun ileri gelen ilim merkezlerinden biri yapma misyonunu gerçekleştirmeye gayret etmiştir. Ve bunda başarılı olmuştur. Anadolu'nun her yerinden Hadim'e ilim öğrenmeye binlerce öğrenci gelmiştir.

Hayatının son demlerine kadar kendini ilim öğretmeye ve telife adanmış Hadimî, 1176/1762 yılında Hadim'de hastalanmıştır. Çocuklarını, talebelerini ve dostlarını çağırarak onlarla vedalaşmıştır. Vasiyetini bildirdikten sonra çocuklarından ve talebelerinden vefat ettiğinde daha önce vasiyet edip anlaştığı kişi gelene kadar, gaslinin yapılmasını istemediğini belirtmiştir. Sabaha karşı ruhunu teslim etmiştir. Daha önce anlaştığı Trabzonlu Hacı Mehmed/Ahmed Efendi gelmiş ve gasil, teşhiz ve tekfin işlemlerini yapmıştır.²⁵¹

Bu rivayete ilişkin olarak Ali Üremiş, birinci el kaynaklarda gasil meselesiyle ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmadığını zikretmekte ve bunun daha çok Hadimliler arasında dilden dile aktarılan bir menkıbe olma ihtimalinin yüksek olduğunu düşünmektedir. Halk arasında aralarında yıllar veya yüzyıl olmasına rağmen büyük zatların birbirlerine hizmet ettiklerine dair menkıbelerin olduğuna dikkat çekilmiştir. Üremiş, bazı eserlerde yukarıda yer alan rivayetlere yer verilmesinin sebebinin Kösece Ahmed'in Hadimî'nin muasırı olması, onun *Risâle fî Sülûki'n-Nakşibendiyye*'sini şerh etmesi ve Mevlevilikten önce Nakşibendî tarikatına müntesibi olabileceğini belirtmektedir.²⁵²

Biz bu rivayetin doğruluk derecesini bilmemekteyiz. Ancak yukarıda zikrettiğimiz sebeplerden dolayı Hadimî ile Kösece Ahmed Efendi arasında hiçbir ilişkinin olmadığını söylemekte mümkün gözükmemektedir. Nitekim Tabibzade

²⁵¹ Aydın, a.g.e, s. 20; Fırat, a.g.t, s.18; M.Ali Uz, *Konya Âlimler Ve Veliler*, Alagöz Yayınları, Konya 1995, c. 2, s.74; Editörs, a.g.m, s. 2-3; Sarıkaya, a.g.e, s. 242; Göktaş, a.g.e, s. 24.

²⁵² Ali Üremiş, "Yeni Bilgiler Işığında Trabzonlu Köseç Ahmed Dede", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı.19, s.187-188.

Silsilenâmesi’nde Hadimî’nin şeyhi olarak Kösece Ahmed Efendi’yi zikretmektedir.²⁵³ Halk nezdinde sevilen şahsiyetlerle ilgili anlatılan menkıbelere her zaman için ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir. Bu anlatılan menkıbelerin hiç doğruluk paylarının olmadığı anlamına gelmemektedir. Ancak özellikle şeyhlerle ilgili onların halk nezdinde daha çok kabul görmesini sağlayacak abartılı menkıbeler de anlatılmıyor değil. Bu meseleye ilişkin kesin olarak hüküm vermek çok zor olduğu için bu bilgiye ihtiyatla yaklaşmakta fayda görmekteyiz.

Hadimî babası Kara Hacı Mustafa Efendi’nin yanına defnedilmiştir. Mezar taşında şunlar yazılıdır: “Câmi’ul-Mecâmi’ fi İlmi Usûli’-d-Diniyye Şârihu’t-Tarîkâtî’l-Muhammediyye Kutbü’l-Arifîn, Gavsü’l-Vasılîn Ebû Saîd Muhammed el-Hadimî Ruhuna Fatiha Tevellüdü 1113 Vefat: 1176”²⁵⁴

Hadimî, günümüzde Hadim’de yapılan festivallerle anılmakta ve türbesi Anadolu’nun değişik yerlerinden gelen kişilerce ziyaret edilmektedir. Hadimî bu yönüyle günümüzde Hadim’in tanınmasında ve ekonomik anlamda gelirinin artmasında çok önemli bir rol oynamaktadır.

A.1.10. İlmi Şahsiyeti

İlimle meşgul olan ve önemli âlimlerin bulunduğu bir ilim ocağında dünyaya gelmesi Hadimî’nin ilmi şahsiyetinin teşekkülüne etki eden en önemli etkenlerden ilki arasında sayılabilir. Sahip olduğu üstün zekâsı, ilim öğrenmeye olan isteği ve başarısı diğer etkenler arasında zikredilebilir. Hadim’de ilim öğrenebileceği medreselerin ve müderrislerin bulunması, zamanın ilim merkezlerinden biri olan

²⁵³ Muhittin Usta, *Tabibzade Mehmed Şükri Efendi ve Silsilename-i Sufiyye İsimli Eseri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006, s. 151(vr.39b).

²⁵⁴ Hadimoğlu, a.g.e, s. 113; Fırat, a.g.t, s. 19. Trc: “Bütün dini bilgileri kendisinde toplayan ve Tarikat-i Muhammediye kitabını şerh eden, ariflerin kutbu, Allahu Teala’ya kavuşmak isteyenlere yardım eden Ebû Saîd Muhammed Hadimî’nin ruhuna Fatiha” (Aydın, a.g.t, s. 20.)

Konya’da eğitim görebilme imkânına sahip olması da ilmi kişiliğinin oluşumuna tesir etmiştir. Ayrıca öğrenci yetiştirmesi ve ilmi eserler telif etmesi hem sahip olduğu ilmi pekiştirmesine hem de kuvvetlendirmesine olanak sağlamıştır.

Akifzâde, *Kitabü’l-Mecmû Fi’l-Meşhûdi Ve’l- Mesmû* adlı eserinde Hadimî’nin ilmi şahsiyetini şu sözleriyle ortaya koymaktadır:”Âlim, akmil fazilet sahibi, zamanının aklî ve naklî ilimlerini kaleme alan, usul ve furû ilimlerinde kendisine başvuru, ilim, amel sahibi, gizli ve açık kerâmet gösteren, insanlar arasında ittifakla fazilet ve ahlakıyla bilinen, Hadım müftüsü hocam Ebû Saîd Muhammed b. Mustafa’dır.”²⁵⁵

Hadimî’nin ilmi kişiliğinin detaylarına geçmeden önce genel olarak nasıl bir düşünür olduğunu kısaca belirtmekte fayda görmekteyiz. İrfan Görkaş, Hadimî’nin vefatından sonra sayımı yapılan ve kütüphanesinde bulunan kitapları dikkate alarak onun düşünce yapısıyla ilgili olarak şu yorumu yapmaktadır:“Hadimî’nin düşünce geleneği temelinde, Kadı Beydavî’nin (ö.1349) *Metaliu’l-Envar*’ı, Kazvinî’nin (ö.1276) *Hikmetü’l-Ayn*’ı, İbn MübarekŞah, S.Şerif Cürcanî şerhleri ile Lârî, Kadı Mir, Hacı Paşa ve Fahrettin Razî’nin *Serhu’l-İşarat*’ı vardır. Bunlara ilaveten Gazalî tetkikleri, özellikle *İhya* ve *Eyyühelveled* ve babasının etkisiyle İbn Sinâ geleneğine; hocası Kazabadî, Birgivî, İmam Azam’ın Risâlesi ve eserlerinde ehli sünnete yaptığı vurgular yoluyla da Ehl-i Sünnet-Naksibendî tasavvuf geleneğine mensup bir düşünürdür.”²⁵⁶

Tasavvufi yönüyle ön plana çıkan babasından aldığı eğitim onun tasavvufa meyletmesini, tasavvufa karşı bir tavır sergileyen ve bu yönüyle nakilcilerden yani

²⁵⁵ Akifzâde, a.g.e, s. 84.

²⁵⁶ Görkaş, a.g.t, s. 21.

selefi akıma mensup olanlardan biri olan Kazabadî'den eğitim alması Birgivî'nin önemli şarihlerinden biri olmasına katkı sağlamıştır diyebiliriz. Ayrıca İbn Sinâ'nın felsefi bir tarzda kaleme almış olduğu İhlâs sûresine yazmış olduğu şerh başta olmak üzere felsefi sahadaki diğer eserleri de onun şarihi olduğu Birgivî'nin aksine felsefeyi reddeden bir tavır takınmamış olduğunu söylebiliriz.

Çok yönlü bir ilmi kişiliğe sahip olan Hadimî; ilim adamı, fakih, sufi, filozof ve şair olarak tanınmaktadır. Eserleri incelendiğinde yukarıda zikrettiğimiz alanların hemen hemen hepsinde eserler telif etmiş olması zengin ilmi kişiliğine delil olabilir. İlk olarak onun müderris-ilim adamı yönünü ışık tutacağız.

A.1.10.a. Müderris-İlim Adamı Olarak Hadimî

Daha öncede zikrettiğimiz gibi Hadimî, ilmi seviyesi yüksek, ilme değer veren ve birçok âlim yetiştiren bir aileye mensuptur. İlk eğitimini Fahu'r-Rum olarak tanınan âlim bir zat olan babasından alan Hadimî, daha sonra Konya Karatay medresesinde eğitimine devam etmiştir. Konya'dan sonra tahsilini İstanbul'un önde genel medreselerine biri olan Kazabadî medresesinde tamamlamıştır. Farsça ve Arapçayı yani o dönemin ilmi dillerini en iyi şekilde öğrenen Hadimî 32 yaşında müderris olmuştur. Eğitim hayatı boyunca önüne çıkan fırsatları değerlendirmeyi ihmal etmeyen Hadimî, İstanbul'un zengin kütüphanelerinden faydalanmış ve zaman zaman da camilerde vaaz vermek suretiyle halk nezdinde tanınmaya başlamıştır.

Eğitimi tamamlandıktan sonra Hadim'e dönen Hadimî, III. Ahmet ve I. Murad tarafından İstanbul'a davet edilmiştir.²⁵⁷ Bu vakıa Hadimî'nin ilmi şahsiyetini göstermesi açısından dikkate şayandır. Hadimî'nin o dönemdeki ilmi sahada

gösterdiği başarı ile ünü İstanbul'a kadar yayılmış olup yaşadığı padişahların iltifatına mazhar olmuştur. Kendisine İstanbul'da sarayda teklif edilen görev ve makamları kabul etmeyip Hadim'deki medresede müderris olmayı tercih etmesi onun ilme verdiği önemi göstermektedir. İdealist bir düşünceyle hareket etmek suretiyle yaşadığı ilçeyi Anadolu'nun en önemli ilim merkezlerinden biri yapmayı başarmıştır. Ve hayatını ilim öğretmeye, eser telif etmeye ve halkı aydınlatmaya adanmış Hadimî, 18 yy. en önemli âlimleri arasında hak ettiği yeri almıştır.

Kendisinden her türlü ilmin alınabildiği bir âlim olarak da tanınan Hadimî'den ders almak üzere Anadolu'nun her yerinden Hadim'e öğrenci gelmekteydi. İstanbul ilim çevrelerince tanınan, oradaki âlimlerle iyi ilişkiler içerisinde olan ve önemli bir saygınlığa sahip olan Hadimî'nin medresesinde onun eğitiminden geçen öğrenciler, hocalarının bu vasıfları sayesinde ilmiye teşkilatı içerisinde ilerleme imkânına sahip olmaktadır. Ayrıca Hadimî'nin babasıyla birlikte kurmuş olduğu Hadim medresesi o dönemde önemli ilim merkezlerini aratmayacak kadar zengin bir kütüphaneye sahipti. İlmi sahada ilerlemek isteyen öğrenciler için dini-hukuki, tasavvufi ve edebi kaynaklar mevcuttu. Hadim kütüphanesiyle ilgili araştırma yapan İzzet Sak, Hadim kütüphanesinde Selçuklu dönemine ait olan son derece önemli yazmaların mevcut olduğundan bahsetmektedir.²⁵⁸

Hadimî, öğrencilerini 18.yy'da Osmanlı'da hakim olan medrese sistemine göre yetiştirmiştir. Kendisi ne okumuşsa aynılarını öğrencilerine de okutmuştur. Yani kendisi nasıl bir eğitim sürecinden geçmişse bir müderris olarak öğrencilerini de aynı

²⁵⁸ Sarıkaya, a.g.e, s. 80; Sak, “Şehdi Osman Efendinin Hadim Kütüphanesine Vakfettiği Eserler”, 95.

şekilde eğitmiştir. Öncelikli olarak öğrencilerine Arapça, belagat ve mantık derslerini vermiş daha sonra kalam, fıkıh, hadis, tefsir derslerini okutmuştur.²⁵⁹

Hadimî, bir taraftan kendisinden sonra yakmış olduğu ilim meşalesini devam ettirecek talebeler yetiştirirken bir taraftan da günümüzde hala okunan, başvuru ve etkisi devam eden ilmi eserler kaleme almıştır. Yazdığı eserler müsveddeleri öğrencileri tarafından temize geçirilip kitap haline getirilmiştir. Yine onlar tarafından çoğaltılmıştır. O, bazı sûrelerin tefsirini yapmak sûretiyle kaleme aldığı ilk eserini, devlet ricalinin ve İstanbul'un önde gelen âlimlerin hazır bulunduğu bir mecliste sunmuş ve çok takdir görmüştür. Daha sonra bu eserini "Fatiha tefsiri"²⁶⁰ adıyla bir risâle haline getirmiştir.²⁶¹

Hadimî, eser telifine hayatının son demlerine kadar devam etmiştir. Eser yazma işini, başkalarına faydası olan ibadetlerin en hayırlısı olarak gören Hadimî bunu hayatında ilke edinmiş ve insanlara fayda verecek önemli eserler telif etmiştir. Kaleme aldığı eserler sadece tefsirle ilgili olmayıp fıkıh, tasavvuf, kalam, edebiyat, mantık, hadis alanlarında da eserler vermiştir. Sarıkaya, onun en çok tasavvuf ve fıkıh sahasında eserler neşrettiğini zikretmekte ve onun özellikle bu iki alanda uzmanlaştığını belirtmektedir. Ayrıca bu iki alanda ihtisas sahibi olmakla zahiri ve batini ilmin zirvesi olan bu iki ilmi şahsında birleştirmeyi başardığını düşünmektedir.²⁶²

Hadimî'nin en önemli eseri Birgivi'nin ahlakla ilgili olarak yazmış olduğu *Tarikat-i Muhammediyye*'sine yazmış olduğu *Berika* adındaki şerhidir. Hadimî'nin 1168/1754 yılında tamamladığı bu eser, 1754 yılında Ahmed b. Ahmed tarafında ilk

²⁵⁹ Sarıkaya, a.g.e, s. 89.

²⁶⁰ Konya Karatay Yusuf ağa Kütüphanesi, 42 Yu 4893/67, vr. 150b-151a.

²⁶¹ Hadimî, *Berika*, s. 19; Ertan, a.g.m, s. 42; Aydın, a.g.t, s. 25.

²⁶² Sarıkaya, a.g.e, s. 108.

olarak istinsah edilmiştir. 19 yy. ortalarında kadar 60 defa istinsah edilen bu eser, Anadolu'nun sınırlarını aşacak düzeyde ilgi görmüştür.²⁶³ Bu da Hadimî'nin ilmi sahadaki yetkinliğini gözler önüne sermektedir.

A.1.10.b. Fakih ve Müftü Olarak Hadimî

Hadimî, 18yy'da Osmanlı devletinin önemli fakih ve müftüleri arasında yer almaktadır. Onun bu sahada en meşhur eseri *Mecamîu'l-Hakaik* adlı eseridir. Onun son dönem İslam uleması arasında saygın bir yer edinmesini sağlayan bu eser İslam fıkıh metodolojisiyle ilgili olup Osmanlı medreselerinde çokça okutulan Molla Hüsrev'in *Mir'âtü'l- Usûl*'ünün yerini alacak kadar şöhret bulmuştur.²⁶⁴ Sava Paşa Fransızca olarak yazmış olduğu İslam hukuk nazariyatı hakkında bir etüt adlı eserinde Hadimî ile ilgili olarak şunları zikretmektedir: “ İslam fukahasının en yenilerinden bulunan Hadimî-ki bilhassa usul-i fıkıhla iştilal etmiştir- teşri usulünün mevzuunu, *Mecamîu'l-Hakaik* adlı eserinde ‘ şer’i deliller ile sıhhatleri isbat edilmiş şer’i hükümleri bilmektir’ sûretinde tarif etmektedir.”²⁶⁵ Ayrıca Sava Paşa yazmış olduğu bu eserinde Hadimî'nin bu eserinden yaralandığını da zikretmektedir.²⁶⁶ Bu da onun Hadimî'yi bu sahada bir otorite olarak kabul ettiğini göstermektedir.

Şunu da belirtmek gerekir ki Hadimî'nin bu eseri son dönem Kânûnlaştırma(mecelle) çalışmalarında kullanılan kaynaklar arasında yer almakta olup mecellenin 33 maddesinin bu eserdeki kaidelerden alındığı ifade edilmektedir.²⁶⁷ Bu onun verdiği değerli eserlerle kendinden sonrakiler için bir

²⁶³ Sarıkaya, a.g.e, s. 108.

²⁶⁴ Sarıkaya, a.g.e, s. 92.

²⁶⁵ Sava Paşa, *İslam Hukuk Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*, çev. Baha Arıkan, Yeni Matbaa, Ankara 1955, s. 45-46,

²⁶⁶ Paşa, a.g.e, s. 19

²⁶⁷ Sarıkaya, a.g.e, s. 93; Ertan, a.g.m, s. 42, Orhan Çeker, “Ebû Saîd Muhammed el-Hadimî'nin Mecâmîu'l-Hakâik Adlı Eseri”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, Yıl: 1998, Sayı: 8, s.43-44.

kaynak olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu sahadaki yetkinliğinin de bir göstergesi olarak da değerlendirilebilir.

Bir fakih ve müftü olarak Hadimî münakaşa konusu olan meseleler karşısında orta yolu tutan bir âlim olarak tanınmakta olup insaf ve itidal sınırlarını aşmamıştır. İhtiyat ve İhtiyatla amel etme yöntemi Hadimî'nin ilmi üslup ve usulünde önemli bir yer teşkil etmektedir. Hanefî fakihi olarak en ihtiyatlı hüküm Şafî gibi başka mezhepte olsa bile onunla amel etmek gerektiğini düşünen ve bunu tavsiye eden bir âlimdir. Ayrıca o *Mecamiu'l-Hakaik* adlı eserinde ihtiyatı dini deliller arasında zikretmekte ve kendisi de ele aldığı meselenin ihtiyata uygun olan tarafını bulmayı ve ihtiyata uygun görüşü seçmeyi prensip edinmiştir. Hadimî'nin ısrarla üzerinde durduğu ihtiyat kavramı, terim olarak dinin emir ve yasaklarına uymada izlenen genel tavır ve ölçü olarak tanımlanmaktadır.²⁶⁸

Hadimî, taklitçiliği benimsemeyen tenkitçi bir zihniyete sahip bir fakihtir. Taklidi şer'i bir delil ve kaynak olarak kabul eden fukahayı eleştirmiştir. Hadimî, meseleler teslimiyetçi bir tavırla yaklaşmamış ve tartışmalı konularda ortaya konulan delilleri değerlendirmek sûretiyle karar vermiştir. "Söyleyene değil, söylediğine bak" sözünü ilke edinmiştir. Hadimî, karşısındaki insana gerekli değeri vermekle birlikte hataya düştüğü konularda eleştirmekten geri durmayan bir âlimdir. Onun nasıl eleştirel zihniyete sahip olduğunun en önemli delili Hanefî mezhebinin en önemli kaynaklarından biri olan *Hidaye*'de bazı yanlışların olduğunu tespit etmesidir.²⁶⁹ Buradan Hadimî'nin olayları ele alış tarzı hakkında çıkarımda bulunabiliriz. Hadimî, olayları eleştirel süzgeçten geçiren tahkik ve tahlile tabi tutmadan kabul etmeyen bir

²⁶⁸ Abdullah Kahraman, "Ebû Said El-Hadimî'nin Hayatı, Eserleri, İlmi Kişiliği ve Bazı Fıkhi Görüşleri", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XVIII, İzmir 2003, s. 152-153.

²⁶⁹ Kahraman, a.g.m, s.154-155; Güler, a.g.e, s. 89.

hukukçu profiline sahiptir. Bir bilginin onun nezdinde ilmi bir değer kazanması için bu süreçten geçirilmesi gerekmektedir. Belki de bu yönü onun kendi döneminde ve sonrasında tanınan ve görüşlerine değer verilen bir fakih olmasını sağlamıştır.

A.1.10.c. Şair Olarak Hadimî

Çok boyutlu bir âlim olarak tanımladığımız Hadimî, şair olarak da vasıflandırılmaktadır. İlahi cezbe ile hikmetli ve tesirli şiirler söylediği rivayet edilmektedir. Ayrıca vaaz ve derslerinde vezinli ve kafiyeli şiirler söyleyip dinleyenleri coşturduğu da zikredilmektedir.²⁷⁰

Türk dünyası edebiyatçıları ansiklopedisinde kendisine şair olarak yer verilmekte ve sanata düşkün bir olduğu belirtilmektedir. Nakşi tarikatına müntesip bir şair olarak da tanınan²⁷¹ Hadimî'nin, ayrıca sade bir Türkçeyle bir divan oluşturacak kadar şiir ve ilahi yazdığı zikredilmektedir. Ancak bu şiirlerden birkaçı günümüze kadar gelebilmiştir.²⁷²

Hadimî'nin günümüze ulaşan şiirleri arasında yer alan Peygamber Efendimizi metheden bir naatı şöyledir:

Fakirem kapına geldim

Şefa'at Ya Resulallah

Mukirrem suçumu bildim

Şefa'at Ya Resulallah!

²⁷⁰ Hadimî, Berîka, s. 19; <http://rehber.ihya.org/venirehber/Hadimî.html> (08.02.2010).

²⁷¹ *Türk Dili Ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1981, c. 4, s. 6.

²⁷² Kaya, a.g.m, s.329; <http://rehber.ihya.org/venirehber/Hadimî.html> (08.02.2010), "Hadimî" mad. Yeni Rehber Ansiklopedisi, s. 214.

Günahkârım yüzüm kara

Korkarım atarlar nar'a

Meğer senden ola çare

Şefaat Ya Resulallah!

Okudum çok tahiyyatı

Salât ile salavatı

Akabinde münacatı

Şefaat ya Resulallah

Cehennem kaynayıp taşa

Bilinmez ne gelir başa

Zükûr,nâs, karındaşa

Şefaat Ya Resulallah²⁷³

A.1.10.d. Sufi ve Nakşi Şeyhi(Mutasavvıf) Olarak Hadimî

Hadimî Nakşibendî tarikatına mensuptur. Babasından temel eğitimi almanın yanı sıra tasavvufî konudaki eğitimini de ondan aldığı düşünülmektedir. Babasının nakşi şeyhi olması buna delil olarak gösterilmektedir. Sufi ve Nakşi şeyhi olarak da

²⁷³ Sarıkaya, a.g.e, s. 111-112; Özönder, a.g.e, s. 228.

kabul edilen Hadimî'nin şeyhi, Tabibzade'nin *Silsilename*'sine göre Kösece Ahmed Efendi'dir.²⁷⁴

Osmanlı uleması çoğunluğunun dahil olduğu ilim geleneğinde bir tarıkata mensup olmak rastlanan durumlardandır. Hadimî de bir müftü olmanın yanı sıra Nakşibendî tarikatına mensup bir sufıydı.²⁷⁵ Daha önce de belirttiğimiz gibi Hadimî, hem zahiri hem de Bâtini ilimler kendinde toplayan bir âlimdir.

Hadimî, tasavvufa karşı bir tavır sergilememiştir. Fıkıh ilminin üstünlüğünü vurgulayan Hadimî, bu ilmin asıl hedefine tasavvufla ulaşabileceği kanaatindedir. İyi bir âlim olmanın şartları arasında zühd ilmini öğrenmeye de yer vermektedir. Hadimî fıkıhla tasavvufun, zahir ilmiyle batın ilminin fakihlikle sufiliğin²⁷⁶ bir arada yürütülmesi gerektiğini savunmuş ve bunun olabileceği bu iki sahada eser vermek ve yetkin bir âlim olmak suretiyle göstermiştir. Onu, tasavvufla diğer ilimler arasındaki uçurumu kapatmayı hedefleyen bir âlim olarak da tanımlayabiliriz. Zahirle batını birleştirmeyi amaç edinmiş ve bunu gerçekleştirmiştir. Hadimî'nin kendisi tasavvufla diğer ilimlerin bir arada bulunabileceğini gösteren bir örnektir.

Hadimî'i şeriatın temel ilkeleriyle örtüşmeye ve sırat-ı müstakim dairesi dışında kalan görüşleri tarikat olarak kabul etmemiştir. Muhyiddin Arabi gibi âlimlerin zahiri anlamda küfrü gerektiren sözlerine ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini zikretmekte ve onları küfürle itham etmekten kaçınmak gerektiğini düşünmektedir.²⁷⁷

²⁷⁴ Muslu, a.g.m, s. 200; Usta, a.g.t, s. 151(vr.39b).

²⁷⁵ Sarıkaya, a.g.e, s. 98; Abdullah Develioğlu, *Büyük İnsanlar(3000 Türk Ve İslam Müellifi)*, Yayıncılık Matbaası, İstanbul 1973, s. 206.

²⁷⁶ Sarıkaya, a.g.e, s. 98-99.

²⁷⁷ Kahraman, a.g.m, s. 152-153.

A.2. Eserleri

Hadimî kendi döneminde tartışma konusu olan meselelere duyarsız kalmayan, ortaya atılan görüşlerden haberdar olan ve o meselelere ilişkin kendi görüşünü ortaya koyan bir âlimdir. Bu çerçevede birçok Risâle kaleme almıştır. Eserleri arasında yer alan *Risâletün Fi Hakkı'l-Kahve*, *Risâletün Fi Hazeriyyeti'd-Duhan* (*Risâlet-Üd-Duhan*), *Risâletü'l-Vucüdiyye* bunlara örnek olarak verilebilir.

Tek bir alanda değil, farklı alanlarda ele aldığı eserlerle çok yönlü bir âlim olduğunu göstermiştir.

Hadimî'nin eserlerini tespit ederken bazı güçlüklerle karşılaştık. Bu Hadimî'nin eserlerinin kataloglara kaydedilirken bazı yanlışlık yapılmasından kaynaklamaktaydı. Hadimî'ye aitmiş gibi gözükp ona ait olmayan oğlu Hadimî'ye ait olan birçok eserle karşılaşmanın yanı sıra bazen de oğluna nisbet edilen ancak ona ait olan eserlerin varlığını gördük. Düşünürümüzün eserlerini kontrol ederken Süleymaniye kütüphanesinde yer alan eserleri inceledik. Diğer kütüphanelerde bulunan nüshaları ise www.yazmalar.gov.tr 'den tespit ettik. Bunlar içerisinde elektronik ortama aktarılmış olan risalelerin de Hadimî'ye aidiyetini elimizden geldiği ölçüde kontrol etmeye çalıştık. Hadimî'nin eserlerinin nüshalarını verirken öncelikli olarak bulunduğu kütüphaneyi daha sonra bulunduğu koleksiyonu, demirbaş numarasını veya arşiv numarasını ve en son olarak da hangi sayfalarda yer aldığını belirttik.

Hadimî'nin eserleri Fıkıh, Tasavvuf, Hadis, İslam Ahlakı, Kelam, Arap Dili ve Mantık, Tefsir ve Felsefe olmak üzere 8 bölümde inceledik. Bu bölümler dışında

Hadimî'ye aidiyeti tartışmalı olan veya ona ait olmayan eserleri ise bu bölümün sonunda ele aldık.

A.2.1. Fıkıh ve Fıkıh Usulü İle İlgili Eserleri

A.2.1.a. *Mecâmu'l-Hakâik*

Hakikatin toplandığı yer anlamına gelen *Mecâmu'l-Hakâik*, Arapça olarak kaleme alınmış olup Hanefî mezhebine ait bir fıkıh usulü kitabıdır. Diğer mezheplerin görüşlerine de yer vermesi sebebiyle mukayeseli bir fıkıh usulü kitabı olarak da görülmektedir. Hadimî, bu eserinde 154 temel fıkhi kaideye yer vermekte ve bu yönüyle klasik fıkıh kitaplarından ayrılmaktadır.²⁷⁸ Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye'nin külli kaideleriyle ilgili bölümünün önemli kaynaklarından biri olmanın yanı sıra fıkıh usulü sistematigi üzerinde de önemli bir etkisi olmuştur. Hadimî, bu eserini kaleme alırken ez-Zerkeşi (ö. 794)'nin *el-Mensur fi Tertibi'l-Kavâidi'l Fıkhiyye* adlı kitabındaki tertibini almış olup Molla Hüsrev (ö.885/ 1480)'in *Mirkâtu'l-Vusul* adlı eserinden yararlanmakla birlikte farklı noktalara değinmiş ve kendi düşüncelerine de yer vermiştir. Bu da eserine orijinallik katmıştır.²⁷⁹

Türkiye kütüphanelerinde birçok nüshası bulunan bu eser İstanbul'da 1273/1856 yılında ve sonrasında defalarca basılmış olup Mekteb-i Sultani Hukuk mektebinde usul-i fıkıh derslerinde okutulmuş ve bu dersi veren Şirvanlı Ahmed Hamdi Efendi tarafından da *Levâmiu'd Dekâik Fi Tercemet-i Mecâmu'l-Hakâik* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Şirvanlı Ahmed Hamdi bu eserin tercüme ediliş sebebi ile ilgili olarak kitabın başında şunları söylemektedir: “(Ebû Saîd Hadimî) tâb-ı serah hazretlerinin gerek Hanefî gerek Şafii mezhepleri üzerine te'lif olunmuş olan *Mirât*,

²⁷⁸ Kahraman, a.g.m, s. 150; Gülten, a.g.t, s. 26; İlyasov, a.g.t,s. 28; Aydın,a.g.t, s.35.

²⁷⁹ Kamil Yaşaroğlu, “Mecâmu'l-Hakâik”mad., *DİA*,Ankara 2003, c. 28, s. 217; Çeker, a.g.m, s.43-44.

Tavdih ve *Cemü'l-Cevâmi'* ve emsali kitapların havi oldukları bi'l-cümle mesele-i mühimme ve kavâid-i nafiye-yi cami' olan (*Mecâmiu'l-Hakâyık*) nâm-ı kitab-ı menâfi' nisâb olmasıyla bunun mekteb-i mezburda²⁸⁰ marifet-i acizânemle tedrisine Dahiliye Nazırı devletlü (Cevdet Paşa) hazretlerinin Ma'arif-i Umumiye nezâret-i celilesinde bulundukları esnada karar verilmiş olduğundan tedrisine bed' ettiğim...²⁸¹

Bu eser ayrıca Hanif İbrahim Efendi tarafından *Tercüme-i Mecâmi'fi'l-Usûl* adı ile de Türkçeye çevrilmiştir.²⁸²

Hadimî'nin bu eseri, bir mukaddime, iki bab ve bir hatimeden meydana gelmektedir. Mukaddime kısmında usul ilminin (usul-i fıkıh) tanımı yapılmakta, konusundan ve amaçlarından bahsedilmektedir. Müellifimiz birinci babta fıkıh usulünün delillerinden olan kitap, sünnet, icma ve kıyası rükun başlıkları altında detaylı olarak ele almaktadır. İkinci bölümde ise şer'i hüküm bahsine geçmekte ve bu bölümü dört rükne(kısma) ayırmaktadır. Bu kısımlarda hükm, hâkim, mahkumun bih (hükme konu olan), mahkumun aleyh (hükümün muhatabı) konularına açıklık getirmiştir. Hadimî ayrıca bu bölüm içerisinde icthad konusunu da müstakil bir başlık altında işlemektedir. Son bölüme gelince yani hatimede Hadimî, 154 külli kaideye yer vermektedir. Bu kaidelerden birkaçı ise şunlardır: Haram şüphelerle sabit olur, zarurât mahzurâtı mübâh kılar, zulmün def-i vacib öylece bırakılması haramdır, cahil hakkında fetva müctehid hakkında icthad gibidir.²⁸³

²⁸⁰ Hukuk Mektebi

²⁸¹ Hadimî, *Levâmiu'd Dekâik Fi Tercemet-i Mecâmi'l-Hakâyık* . s. 2

²⁸² İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, ty., nr. 3692 numarada kayıtlıdır.

²⁸³ Hadimî, *Levâmiu'd Dekâik Fi Tercemet-i Mecâmi'l-Hakâyık*, çev. Şirvanlı Ahmed Hamdi, Hacı Mustafa Efendi Matbaası, İstanbul 1293, s. 1-317.

Bu eser, Hadimî deyince ilk akla gelen eserlerinin başında gelmektedir. Baskı sayısı ve Mecelle'nin temel kaynaklarından oluşu onun yazıldığı dönem ve sonrasında nasıl bir etki oluşturduğunu göstermesi açısından manidardır. Bu aynı zamanda müellifimizin bu sahadaki yetkinliğine de bir işarettir. O dönemin ilim dili olan Arapça ile yazılmış olmakla birlikte Türkçeye çevrilmiş olması, medreselerde ders kitabı olarak okutulması ve şerhler yazılması ilmi çevre üzerindeki etkisini göstermektedir. Bu kitabın, Hadimî'nin yazdığı en önemli eserlerden biri olduğunu söyleyebiliriz.

A.2.1.b. *Risâle Fi Hakkı'l-Kahve*

Kahve içmenin fıkhi hükmü ile ilgili yazılmış bir sayfalık bir risâle olup *Mecmuatu'r-Resâil* içerisinde basılmıştır.

Hadimî, bu risâlesinde kahvenin haram, helal, temiz ve pis olduğuna dair ortaya çıkmış olan 4 farklı görüşe yer vermiştir. Fakihimiz, kahveyi pis olarak gören ve onun haramlığına hükmeden görüş ile kahveyi temiz kabul edip onu içmeyi ibadet olarak gören iki görüşü aşırı görmekte ve eleştirmektedir. Hadimî, kahveyi afyona benzetmekte ve içmeye başlayınca bir daha bırakılamayacağı ifade etmektedir. Ancak akla ve bedene olumsuz bir etkisi yani sarhoşluk veren bir özelliği olmaması sebebiyle kahvenin mübah ve helal olduğu yönünde fetva vermiştir. Hadimî, bu görüşünü “Eşyada aslolan ibahadır” ilkesine dayandırmaktadır. Bununla birlikte fetva ve takva ayrımı yapmakta ve âlimlerin ihtilaf ettiği bu konuda ihtiyatlı davranmak gerektiğini söylemekten de geri durmamaktadır.²⁸⁴

Bir fakih olarak hüküm veren Hadimî, bir mutasavvıf olarak amel etmeyi tercih etmektedir. Şüpheli şeylerden kaçınarak ihtiyatla hareket etmeyi takva ehli için

²⁸⁴ Hadimî, *Mecmuatü'r Resâil*, s. 232.

gerekli görmüş ve kahve içmekten uzak durmanın daha iyi olacağına kanaat getirmiştir.

A.2.1.c. *Hâşiye Ale'd-Düreri'l-Hükkam*(*Hâşiye-i Dürer*)

Molla Hüsrev'in Hanefî fikhına dair yazmış olduğu *Dürer ü'l-Hükkam* isimli eserine Hadimî'nin yazmış olduğu bir hâşiyedir. 496 sayfa olup İstanbul'da basılmıştır.²⁸⁵

A.2.1.d. *Risâle Ala Hazeriyyeti'd-Duhan* (*Risâlet-üd-Duhan*)

Sigara içmenin fikhî açıdan ele alındığı iki ayrı risâledir. Hadimî, yazdığı bu risâlelerin kendi döneminde Şam'ın hadis bilginlerinden İsmail Ucduvanî ile 1156/1743 yılında tütünle yani sigara ile ilgili yaptığı münazaranın bir özeti olduğunu zikretmektedir.²⁸⁶ *Mecmuatu'r-Resâil* içerisinde basılmıştır. Birbirini tamamlayıcı nitelikte olan bu iki risâlede Hadimî, tütün konusunun birçok fetvanın ve kîl u kâlin (dedikodu) olduğundan söylemektedir. Ayrıca bu meseleye ilişkin uzun ve kısa risâlelerin kaleme alındığından ve kendi döneminde bununla alakalı ortaya konulan fikirlerden bahsetmektedir. Bu konuyla ilgili olarak ortaya atılan aşırı uç görüşlerin varlığına dikkati çeken Hadimî, halkın kafasının karıştığını beyan etmektedir. Fakihimiz, bu konuya ilişkin hüküm verenlerin delillerini ele alıp onların arasında delili en kuvvetli olanın görüşünü tercih etme yolunu tutmuştur. Tütün kullanmanın caiz olmayacağı görüşünü savunanların safında yer almaktadır. Bu fikrini “Şüpheye düşen harama düşmüştür”²⁸⁷ hadisiyle temellendiren Hadimî, “Haramlar şüphelerle sabit olur”, “Tearuz halinde haramlık helalliğe tercih olunur”, “Âlimlerin görüşleri bir şeyin helal ya da haram olduğu hususunda çatışırsa, konuyu

²⁸⁵ Hadimî,, *Hâşiye Ale'd-Düreri'l-Hükkam*, Dârü't-Tıbbâti'l-Âmire, İstanbul 1269.

²⁸⁶ Hadimî, *Mecmuatü'r Resâil*,s. 235.

²⁸⁷ Ebu Davud, Buyu 3, Hadis No: 3330, Kütüb-i Sitte, Kesb Bölümü, Hadis No: 5163.

daha iyi bilen ve takva sahibi olanların görüşü tercih edilir” fikhî kaidesiyle görüşünü savunmuştur. O, tütünün haramlığının savunmanın takvaya daha elverişli olduğu görüşündedir. Ayrıca o, amelde ihtiyat konusunda ittifakın varlığına da değinmektedir. Hadimî, sigara kullanımının daha çok fasıklarda görüldüğünü belirtmekte ve onlara benzemekten kaçınmak gerektiği için tütünün caiz olamayacağını ifade etmektedir.²⁸⁸

Hadimî bu konuya ilişkin görüşüne yer vermeden önce bu meseleye ilişkin ortaya konulan görüşleri tahlil etme yolunu tercih etmektedir. Daha sonra ortaya konulan görüşler içerisinde bir fıkıhçı gözüyle hükmünü vermektedir. Fikhî sahada hüküm verirken takva konusuna ayrıca bir önem vererek üzerinde durduğunu da söylememiz gerektiği kanaatindeyiz.

A.2.1.e. *Risâle fi Hakkı Mesnuniyyeti'l Misvak*

Fikhî açıdan misvak kullanımının ele alındığı bir risâledir. *Mecmuatu'r-Resâil* içerisinde basılmıştır.²⁸⁹ Hadimî, ilk olarak namazlardan önce misvak kullanma konusundaki ihtilafa değinmekte, fukahanın söylediklerini zikretmektedir. Daha sonra ise misvakla ilgili farklı kaynaklarda yer alan hadis rivayetlerine yer vermektedir. Müellifimiz, hükmünü vermeden önce diğer âlimlerin o konuya ilişkin görüşlerini ortaya koymuş ve değerlendirmiştir. Namazlardan önce misvak kullanmanın sünnet olduğu fikrini benimsemiştir.²⁹⁰

A.2.1.f. *Risâle Vezâ'ifi'l- Mevtâ/ Risâle Vazâ'if-i Cenaiz/ Vazâ'ifu'l-Bedia /Risâle fi Vezâifi İndel-İhtizâr*

²⁸⁸ Hadimî, *Mecmuatü'r Resâil*, s. 233-234.

²⁸⁹ Hadimî, *Mecmuatü'r Resâil*, s. 235-239.

²⁹⁰ Hadimî, *Mecmuatü'r Resâil*, s. 235-239.

Hastalık, ölüme hazırlık, ölüm sonrası defin, defin sonrası ve kabir ziyareti gibi bir Müslüman'ın başka bir Müslüman'a karşı görevleri hakkında bilgi veren bir risâledir. Bu risâle Hasan Özer ve Mehmet Çaba tarafından tahkik ve tercüme edilmiştir.²⁹¹

Bu risâlenin tesbit edebildiğimiz nüshaları şunlardır: Milli Kütüphane-Ankara Çankırı İl Halk Kütüphanesi, 18 Hk 339/2 vr. 62(b)-67(b); Milli Kütüphane-Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 1579/2, vr. 3(b)-5(b)²⁹²; Milli Kütüphane-Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 5431/3, v.r 134(b)-138(b); Kastamonu İl Halk Kütüphanesi 37 Hk 2477/2 vr. 15(b)-23(a); Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi- Konya İl Halk Kütüphanesi 42 Kon 4231/17; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Konya İl Halk Kütüphanesi 42 Kon 3529/2, vr. 24(b)-27(b), Milli Kütüphane-Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 1724/10, vr. 169b-176a; Süleymaniye – Denizli 389, vr. 82-86; Süleymaniye – Denizli, 414, vr. 12; Süleymaniye - Yazma Bağışlar 894, vr. 77-84; Süleymaniye - Reşid Efendi 544, vr. 128-133; Süleymaniye – Kasidecizade 721, vr. 260-266; Süleymaniye - Hacı Mahmud Efendi -1137, vr.1-10; Süleymaniye - Yazma Bağışlar 2688, vr. 63-69; GAL, S II, S. 664²⁹³.

A.2.1.g. *Risâle li-Def'i Ma Evrade İbn Kemal ale'd-Dürer fi'l-İstihlaf*

Hadimî, bu risâlesini İbn Kemal'in Molla Husrev'e ait *ed-Dürer'in* Cuma namazı babındaki yerine vekil bırakma konusuna yazdığı reddiyeye karşı yazmıştır.

²⁹¹ Hasan Özer, Mehmet Çaba, "Ebû Saîd Hadimî Ve Vazâif-u'l- Mevtâ Adlı Eserinin Tahkik Ve Tercümesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 13, 2009, s. 393-440.

²⁹² Eserin ismi *Muhtasarül-Meyyid* olarak geçmekte ve eserle ilgili olarak verilen bilgilerde eserin cenazeyle ilgili olduğu zikredilmektedir.

²⁹³ C. Brockelmann, GAL, E.J.Brill 1938, c. II., s. 664.

Eser, *Mecmuatü'r-Resâil* içerisinde 217- 219 sayfaları arasında yer almakta olup basılmıştır.²⁹⁴

A.2.1.h. *Risâle Şübühati'l-Mevrideti Ale's-Şeyh Muhammed Hayatî Es-Sündî El-Medenî*

Bu risâlede, Medineli Şeyh Muhammed Hayatî es-Sündî'nin şüphe başlığı altında altı soruya ve bu iki yazarın bu sorulara ilişkin cevaplarına yer verilmektedir. Bu altı soru hac, namaz sonrasında okunan Ayetel Kursi ve tesbihatlar, dua sonrasında Fatiha'nın alenen okunması, zayıf haberle hükmün sabit olmaması konusunda usul ulemasının takriri, “Şüphesiz ki zannın bazısı günahtır”²⁹⁵ ayetindeki bazı kavramının çokluk ifade etmesi ve Allah'ın birliğini ispatlamak için mütekelliminin ortaya koymuş olduğu burhan delili ile ilgilidir.²⁹⁶

Hadimî bu sorulardan kısaca bahsettikten sonra şüphe uyandıran bu konulara ilişkin kendi düşüncelerini belirtmekte ve Muhammed Hayatî'nin cevaplarını zikretmektedir. Bu risâle *Mecmuatu'r-Resâil* içerisinde 220-224 sayfaları arasında bulunmakta olup basılmıştır.

A.2.1.ı. *Risâle Şübühatün Ârizatün Fî Tarîki'l-Haccî's-Şerif*

Şeyh Muhammed Hayatî es-Sündî'nin namaz bittikten sonra okunan Ayete'l-Kürsi, Kur'an kıssaların tertip ve düzeni, binek üzerindeyken okunan secde ayetlerinin secdesinin ima ile yapılmasının caiz olup olmadığı, oturarak namaz kılan kişilerin ellerini ne şekilde tutmaları gerektiği v.b konularında düştüğü şüpheleri

²⁹⁴ Hadimî, *Mecmuatu'r-Resâil*, s. 217-219.

²⁹⁵ Hucurat Sûresi 49 /12.

²⁹⁶ Hadimî, *Mecmuatu'r-Resâil*, s. 220-221.

gidermek gayesiyle kaleme alınan bir risâledir ve *Mecmautu'r-Resâil* içerisinde basılmıştır.²⁹⁷

A.2.1.j. *Mizanü'l- Müdda'iyeyn Fi İkameti'l- Beyyineteyn*

Hacı Mahmud Efendi 1137/ 2'de 11(a)-47(b) varakları arasında bulunmaktadır. Eserin başına Osmanlıca bir giriş yer almaktadır. 2 varaklık girişten sonra eser Arapça olarak devam etmektedir. İddet, boşanma, iddet vakitlerinin hesabı ve mal taksimi konusunu fikhî açıdan ele almaktadır.

A.2.2. Tasavvufla İlgili Eserleri

A.2.2.a. *Risâle Nakşibendiyye*

Kataloglarda *Risâle fî sülûki'n-Nakşibendiyye*; *Risâle fî't-tarîkati'n-Nakşibendiyye* ve *Risâle (fî) şerâiti tarîkati'n-Nakşibendiyye* adıyla da geçmekte olan bu risâle, Nakşibendî tarikatı hakkında bilgi vermekte olup hakikat ehlinin adabından ve tarikatın şartlarından bahsetmektedir. Ayrıca Nakşibendîliğe mensup bir müridin sahip olması gereken özelliklere de değinmektedir.²⁹⁸ Kendisinden sonra Nakşibendilikle ilgili olarak yazılan eserler için bir örnek teşkil etmektedir. Hadimî'nin bu risâlesi yazıldığı dönemde kabul görmeyen yanı sıra bazı eleştirilere de maruz kalmıştır. Ayrıca bazı âlim tarafından bu risâleye şerhler yazılmıştır. Dervişzade, Hadimî'nin bu eserine şerh yazanlardan biri olup Arapça olarak kaleme aldığı şerhi oğlu Mehmed Münib tarafından bazı açıklama ve ilavelerle birlikte Türkçeye de çevrilmiştir. 1268/1851'de *Tuhfetü'l-mülûk fî irşâdi ehli's-sülûk* adıyla İstanbul'da basılmıştır.²⁹⁹ Bu risâleye şerh yazanlardan biri de El-Hac Ömer Bin Abdullah El-Akşehiri'dir. Arapçadan Osmanlıcaya çevrilip şerhi yapılan bu eser

²⁹⁷ Hadimî, *Mecmuatu'r-Resâil*, s. 211-214.

²⁹⁸ Süleymaniye ktp., Denizli nr.389, vr. 80-81.

²⁹⁹ Muslu, a.g.m, s. 204-205.

Maneviyat Yolcularına Hediyeler adıyla günümüz Türkçesine çevrilmiş ve yayınlanmıştır.³⁰⁰

Bu risâlenin tespit edebildiğimiz nüshaları şunlardır: Süleymaniye Kütüphanesi- Esad Efendi 3543/6, vr. 48(b)-51(a); Süleymaniye Kütüphanesi-Hacı Mahmud 1940, vr. 4-20; Süleymaniye Kütüphanesi- Yazma Bağışlar 71(b)-78(a); Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi - Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi 05 Ba 1733/14, vr. 112(b)-113(b); Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi- Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi 05 Ba 1539/4, vr. 136(b)-150(a); Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi- Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi 19 Hk 1701/8, vr. 152(b)-154(b); Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi- Isparta Şarkikaraağaç İlçe Halk Kütüphanesi 32 Şarki 43/6, vr. 50(a)-51(b); Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi- Gaziantep İl Halk Kütüphanesi 27 Hk 93/5, vr. 19(b)-20(a); Milli Kütüphane-Ankara- Çankırı İl Halk Kütüphanesi 18 Hk 561/1, vr. 1(b)-22(b); Milli Kütüphane-Ankara- Eskişehir İl Halk Kütüphanesi 26 Hk 782/6, vr. 55(b)-59(a); Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi- Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi 19 Hk 3222/2, vr. 8(b)-10(a); Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi- Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi 19 Hk 1701/4, vr. 7(a); Kastamonu İl Halk Kütüphanesi- Kastamonu İl Halk Kütüphanesi 37 Hk 738/2, vr. 27(b)-76(b) ; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi- Gaziantep İl Halk Kütüphanesi 27 Hk 149/4, vr. 11(b)-14(b); Balıkesir İl Halk Kütüphanesi- Balıkesir İl Halk Kütüphanesi 10 Hk 369/6, vr. 113(b)-117(a); Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi- Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi 43 Va 1461/1, vr. 45; Milli Kütüphane-Ankara- Tokat İl Halk Kütüphanesi 60 Hk 126/7, vr. 116(b)-117(b); Milli Kütüphane-Ankara- Ankara

³⁰⁰ Hadimî, *Maneviyat Yolcularına Hediyeler*, çev. Hasan Alakese, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.

Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi 06 Hk 2218, vr. 2; Manisa İl Halk Kütüphanesi-
Manisa İl Halk Kütüphanesi 45 Hk 3266/3, vr. 79(b)-83(b); Manisa İl Halk
Kütüphanesi- Manisa İl Halk Kütüphanesi 45 Hk 3267/4, vr. 56(a)-62(a); Milli
Kütüphane-Ankara- Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi 06 Hk 1744/5, vr.
121(b)-123(a); Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi- Çorum Hasan Paşa İl Halk
Kütüphanesi 19 Hk 788/1, vr. 1(b)-3(b9; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi-
Burdur İl Halk Kütüphanesi 15 Hk 1878; vr. 297; Milli Kütüphane-Ankara- Ankara
Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi 06 Hk 235/6, vr. 71(a)-74(b); Manisa İl Halk
Kütüphanesi- Manisa İl Halk Kütüphanesi 45 Hk 1622/2, vr. 35(b)-40(a); Manisa İl
Halk Kütüphanesi- Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyon 45 Ak Ze 1494/6, vr.
111(b)-113(a); Manisa İl Halk Kütüphanesi- Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyon
45 Ak Ze 1518/4, vr. 75(b)-91(a); Milli Kütüphane-Ankara- Ankara Adnan Ötüken İl
Halk Kütüphanesi 06 Hk 1451, vr. 4; Manisa İl Halk Kütüphanesi- Manisa Akhisar
Zeynelzade Koleksiyon 45 Ak Ze 575/7, vr. 79(b)-81(b); Milli Kütüphane-Ankara-
Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 8221/7, vr. 55(a)-57(a); Milli
Kütüphane-Ankara- Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 6641/2,
vr. 28(b)-33(a); Milli Kütüphane-Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu
06 Mil Yz A 3732/3, vr. 44(b); Milli Kütüphane-Ankara Milli Kütüphane Yazmalar
Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 1724/11, vr. 177(b)-180(b); Milli Kütüphane-Ankara-
Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 1444/3, vr. 30(b)-32(a); Milli
Kütüphane-Ankara- Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 1444/4,
vr. 32(a)-33(a); Milli Kütüphane-Ankara- Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu
06 Mil Yz A 2530/2, vr. 34(b)-38(a); Milli Kütüphane-Ankara- Milli Kütüphane
Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 2530/3, vr. 34(b)-38(b); Milli Kütüphane-

Ankara- Eskişehir İl Halk Kütüphanesi 26 Hk 959/5, vr. 37(b)-40(a); Milli Kütüphane-Ankara- Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 9007/4, vr. 46(b)-49(a); Milli Kütüphane-Ankara- Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 9183/2, vr. 12(b)-15(b); Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi- Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi 43 Va 1920/1, vr. 45; Balıkesir İl Halk Kütüphanesi- Balıkesir İl Halk Kütüphanesi 10 Hk 369/06, vr. 113(b)-117(a); Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi- Mehmed Asım Bey Koleksiyonu 34 Ma 188/1, vr. 1-7; Manisa İl Halk Kütüphanesi- Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyon 45 Ak Ze 575/7, vr. 79(b)-81(b); Manisa İl Halk Kütüphanesi- Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyon 45 Ak Ze 1494/6, vr. 111(b)-113(a); Manisa İl Halk Kütüphanesi- Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyon 45 Ak Ze 1518/4, vr. 75(b)-91(a); İstanbul Millet Kütüphanesi- Ali Emiri Koleksiyonu 34 Ae Arabi 1117/3, vr. 36-41; İstanbul Millet Kütüphanesi- Ali Emiri Koleksiyonu 34 Ae Arabi 4404/2, vr. 5-9; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi- Konya İl Halk Kütüphanesi 42 Kon 3165/6, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi- Konya İl Halk Kütüphanesi 42 Kon 3551/9, vr. 61(a)-62(b); Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi- Konya İl Halk Kütüphanesi 42 Kon 4782/6, vr. 50(a)-51(b); Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi- Konya İl Halk Kütüphanesi 42 Kon 4911/9, vr. 156(b)-159(a); Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi- Konya İl Halk Kütüphanesi 42 Kon 4708/22, vr. 201(b)-204(a).

Hadimî'nin bu risâlesi Ramazan Muslu tarafından tahlil edilmiştir.³⁰¹

³⁰¹ Ramazan Muslu, "Ebû Saîd Muhammed Hadimî Ve Nakşbendîlik Risâlesi'nin Tahlili", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4 /2001, s. 197-220.

A.2.2.b. *Risâle fî Mâhiyeti't-Tarîka /Risâle fî Beyâni Mahiyetit-Tarîkat /Risâle fî İsbâti Hakîkati Tarîkatin-Nakşibendîye*

Süleymaniye Esad Efendi 3543 numarada kayıtlı olup 53b-55b varakları arasında yer almaktadır. Hadimî, bu risâlesinde tarikatın mahiyetinden bahsetmektedir.

Tespit edebildiğimiz nüshaları şunlardır: Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi- Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi 19 Hk 1701/3, vr. 6a-6b; Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi- Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi 05 Ba 1733/14, vr. 112b-113b; Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi- Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi 19 Hk 3222/2, vr. 8b-10a.

A.2.2.c. *Risâlet Fî Hakî't-Tesbih ve't-Tahmid ve't-Tekbir*

Hadimî'nin bu eseri kataloglarda *Risâletü't- Tesbih Ve't-Tahmid Ve't-Tekbir Ala Selas Ve Selasi, Risâle Fi Hakî't-Tesbih Ve't-Tahmid Ve't-Tekbir Ala Selas, Fi Hakî't-Tesbihi ve't-Tahmid* adıyla da geçmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi Laleli 116, İzmir 1034, Tırnovalı 1842, İzmirli İsmail Hakkı 3651'de yer alan üç nüshası vardır. *Mecmaui'r-Resâil* içerisinde basılmıştır.³⁰²

Namazdan sonra çekilen 33 Sübhanallah(tesbih), 33 Elhamdulillah(tahmid), 33 Allahuekber(tekbir)'in hikmetinin ne olduğuna dair kendisine yöneltilen bir soruya cevap olarak bu Risâleyi kaleme almıştır. Bunun hikmeti Allah'ın 99 ismine işaret etmesidir. Esmâ'l-hüsna 3 kısma ayrılmaktadır: Tesbih, tahmid, tekbir. Bu tesbihlerden sonra 1 defa “lailaheillah vahdeulaşerikeleh lehu'l mülkü velehul hamdu vehu ala külli şeyin kadir “ tevhidin söylenmesinin hikmetine gelince 99 bu şekilde

³⁰² Hadimî, *Mecmuatü'r-Resâil*, s. 210-211.

100'e tamamlanmış olmakta ve bu Peygamber Efendimizin hatemu'l-nebiyyin oluşuna işaret etmektedir.³⁰³

A.2.2.d. *Risâle Vücudiyye \Risâle fi Mes'ele'l- Vücud \Risâle Vahdetül-Vücûd*

Hadimî, bu risâlesinden İslam Düşüncesi içerisinde çok tartışmalara sebep olan meselelerden biri olan vahdet-i vücud meselesini ele almaktadır.

Vahdet-i vücud fikrini sistemleştiren kişi İbn Arabî'dir. İbn Arabî'den önce de bazı sufilerde bu düşünce ile ilgili söylemlere rastlanmaktadır. Ancak bu düşüncenin en büyük temsilcisi şüphesiz ki İbn Arabî'dir. İbn Arabî ve onun yolundan giden sufilerin varlığa ilişkin olarak yaptıkları yorumlar birçok eleştiriye hedef olmuştur. Bazı dönemlerde bu eleştiriler aşırı uç bir noktaya getirilip bu kişileri tekfir etme boyutuna kadar ulaşmıştır. İbn Arabî'nin görüşünü eleştiren kişilerde biri de Taftazani'dir. Bu tartışmalar vahdet-i vücudcular ve ona karşı olanlar olmak üzere bir gruplaşmaya neden olmuştur. Hadimî'de bu meseleyi ele almak sûretiyle gruplaşmanın önüne geçmeyi hedeflemektedir. Daha öncede belirttiğimiz gibi Hadimî bir filozof olmanın yanında aynı zamanda bir mutasavvıftır. Bu meselede İbn Arabî'nin tekfirle suçlanmasına sebep olan sözlerinin zahir anlamlarını almamak gerektiği düşüncesindendir. İtidali tercih etmekte ve İbn Arabî'nin sözlerinde de bu çerçevede yaklaşmak gerektiğini düşünmektedir. Bu risâlesinde de genel hatlarıyla bu meseleyi irdelemektedir.

Bu risâlenin tespit edebildiğimiz nüshaları şunlardır: Süleymaniye - Reşid Efendi 1017/18, vr. 92-99³⁰⁴; Süleymaniye - Hacı Mahmud Efendi 2983, vr.10; Milli

³⁰³ Hadimî, *Mecmuatu'r-Resâil*, s. 210.

Kütüphane-Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi 06 Hk 2172/5, vr. 17b-21b; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi- Burdur İl Halk Kütüphanesi 15 Hk 730/1, vr. 1b-13b; Milli Kütüphane-Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 8221/3, vr. 10a-17b.

Hadimî'nin bu risâlesi üzerine Arapça nüshalarına tahkikinin yapıldığı bir Yüksek Lisans Tezi Ali Gülden tarafından 1997 yılında hazırlanmıştır.

A.2.2.e. İcazetnameler

Reşid Efendi 1017 numarada bulunan bu icazetnamenin başında Hadimî'nin ismine yer verilmiştir. 239a-b arasında yer almaktadır. Ahmet Tarsusi için düzenlemiş bir icazetname olup Hadimî, burada Ebu Bekir vasıtasıyla Hz. Muhammed'e dayanan icazet silsilesine yer vermektedir. Risâlenin sonuna 1169/1755 tarihi düşülmüş ve risâle “ben fakir Ebû Saîd Hadimî” sözleriyle sonlandırmıştır. Müstensih bu icazetnameyi Seyyid Ahmed b. Mustafa et-Tarsusi'nin mecmuasından yazdığını zikretmektedir.³⁰⁵

Yine Reşid Efendi 1017 239a-240b varakları arasında talebesi Halil Konevî'ye verdiği bir icazet daha bulunmaktadır. Bu icazetnamede de aynı tarih ve ibarelere yer verilmiştir.

Bir diğer icazet ise Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi- Konya İl Halk Kütüphanesi 42 Kon 5848/1, numarada kayıtlı olan icazetnamedir. Bu icazetnameyle ilgili www.yazmalar.gov.tr 'de verilen bilgilere göre bu icazetname Ebû Saîd Hadimî

³⁰⁴ Katalogda oğluna nispet edilmektedir. Bunun sebebini Aydın, Hadimî'nin eserlerinin birçoğunun oğlu Abdullah'ın kendi defterine kaydetmesi olarak açıklamaktadır. (Aydın, a.g.t, s. 70). Bizde birçok risâlede bunu görmekteyiz. Diğer nüsha ile karşılaştırdık ve oğluna nispet edilmesine rağmen Hadimî'ye ait olduğunu gördük.

³⁰⁵ Süleymaniye ktp., Reşid Efendi 1017, vr. 239a-b.

tarafından Abdullah b.Mustafa'ya 1173 tarihinde verilmiş olan ve Hadimî'nin kendi el yazısıyla yazdığı bir icazetnamedir.

Bunun yanı sıra Görkaş, Koyunoğlu Müze kitaplığında 10092/1 numarada kayıtlı olan ve 1160 tarihli bir icazetnameden bahsetmekte ve Hadimî'nin bunu Şeyh Muhammed'e verdiğini belirtmektedir. Ayrıca kayda göre talik yazısıyla yazılmış müellif hattı olduğunu zikretmektedir.³⁰⁶

Ebû Saîd Hadimî adına kayıtlı diğer icazetnameler ise şunlardır: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi- Isparta Uluborlu İlçe Halk Kütüphanesi 32 Ulu 183/2, vr. 34b, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi- Isparta Uluborlu İlçe Halk Kütüphanesi 32 Ulu 64/4, vr. 97b-98a.

A.2.2.f. *El-Adab Fi'z-Zikr*³⁰⁷

Yazma Bağışlar 2689\6 'da kayıtlı olan bir risâledir. 55a'da bulunan yarım varaklık bir risâle olup zikir edebinden bahsetmektedir. "Eller dizlere konur, gözler kapatılır, gece gündüz 70 bin kelime tevhid çekmekle meşgul olunur."³⁰⁸

Tespit edebildiğimiz diğer nüshaları ise şunlardır: Süleymaniye-Reşid Efendi 570\5, vr. 253b; Milli Kütüphane-Ankara- Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 2530/4,vr. 35b-36b;İstanbul Millet Kütüphanesi-Ali Emiri Koleksiyonu 34 Ae Şeriyye 760/2, vr. 6-7.

A.2.2.g. *Risâle Fi Fedailü'l-Ezkar*

Hadimî, bu risâlesinde zikrin faziletinden bahsetmektedir. En faziletli zikrin İslam'ın anahtarı, nübüvvetin unvanı ve menşuru velayet olan kelime-i tevhid ile

³⁰⁶ Görkaş, a.g.t, s. 35.

³⁰⁷ Eser kataloglarda yanlışlıkla Hadimî yerine Kadimi olarak kaydedilmiştir.

³⁰⁸ Süleymaniye ktp., Yazma Bağışlar, 2689, vr. 55a.

yapılan zikri olduğu belirtmekte, faziletlerinden bahsetmekte özellik kelime-i tevhid üzerinde durmakta kelime-i tayyibenin zikrinin adabına da değinmektedir.³⁰⁹ Bu risale kataloglarda *Risâle fî Kelîmeti't-Tevhîd*, *Tefsîru Kelîmeti't-Tevhîd*, *Risaletü fî fazileti'z-zikr ve hususi kelîmeti't-tevhid maa adabihi vesairi* adlarıyla kayıtlı bulunmaktadır. Bazı nüshalar üzerinde yaptığımız incelemelerde *Risâle fî Kelîmeti't-Tevhîd* ile *Risâle Fi Fedailü'l-Ezkar* risaleleri arasında önemli benzerlikler tespit ettik. Bu da bizi tevhid risalelesinin aslında zikrin faziletinden bahseden ve en faziletli zikri olarak ifade edilen kelime-i tevhidin ele alındığı risale olduğu fikrini uyandırdı. Ancak tevhid risalelerinin tamamının *Fedail-i Zikr*'in başka nüshaları olduğunu söylemek de güç görünmektedir. Çünkü Hadimî'nin *Mana-yı Kelime-i Tevhid* isminde başka bir risalesi daha mevcuttur. Bu risalenin kataloglarda *Risale Kelime-i Tevhid* olarak kaydedilmiş olması da muhtemeldir.

Tespit edebildiğimiz nüshaları şunlardır: Süleymaniye- Veliyüddin Efendi 3227, vr. 234b-236a; Süleymaniye- H.Hüsnü Paşa 257, vr. 421-439; Süleymaniye-Denizli 389, vr. 71-77³¹⁰; Süleymaniye-Kasidecizade 721, vr. 248-258; Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi- Mehmed Asım Bey Koleksiyonu 34 Ma 720/2, vr. 8-13, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi- Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi 05 Ba 1539/6, vr. 175b-181a; Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi- Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi 19 Hk 854/4; Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi- Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi 21 Hk 611/38, vr. 141b-151b; Kastamonu İl Halk Kütüphanesi- Kastamonu İl Halk Kütüphanesi 37 Hk 3769/2, vr. 171a-184b+1; Kastamonu İl Halk Kütüphanesi- Kastamonu İl Halk Kütüphanesi 37 Hk 3833/1, vr. 8b-12b; Kastamonu

³⁰⁹ Süleymaniye ktp. Kasidecizade 721, vr. 248-258.

³¹⁰ Kataloglarda *Kelime-i Tevhid Risâlesi* olarak geçmektedir. Risâlenin başında da bu ibare yer almaktadır. Yaptığımız kıyaslama sonucunda Kasidecizade 721 248-258 varakları arasında yer alan risâlenin farklı bir nüshası olduğunu tespit ettik.

İl Halk Kütüphanesi- Kastamonu İl Halk Kütüphanesi 37 Hk 500/4, vr. 100b-107a; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi- Burdur İl Halk Kütüphanesi 15 Hk 949/3, vr. 10a-14a, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi- Isparta Şarkikaraağaç İlçe Halk Kütüphanesi 32 Şarki 43/5, vr. 44b-49b; Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi- Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi 05 Ba 1539/6, vr. 175b-181a.

A.2.2.h. *Risâle Fi Bekai'l-Hıdır/ Risâle Fi Beyani Hızır Min Hayatihi Ve Mematihi*

Tek varaklık bir risâle olup Süleymaniye Kütüphanesi H.Hüsnü Paşa 70 numarada 244b'de kayıtlıdır. Hızır'ın yaşamı ve ölümü ele alınmaktadır. Risâlenin sonuna 1166 tarihi düşülmüştür. Ayrıca risâlenin son cümlelerinde “Bazı Gecelerde Hatırına Gelen Şeylerdendir” ibaresi yer almakta ve Ebû Saîd Hadimî yazmaktadır. Diğer bir nüshaya gelince bu da *Bekai'l-Hıdır* ismiyle kayıtlı olup Reşid Efendi 1017'de 199a-b varakları arasında bulunmaktadır.

Tesbit edebildiğimiz diğer nüshaları ise şunlardır: Süleymaniye- Şehid Ali Paşa 2787, vr.78-79³¹¹; Süleymaniye-Atıf Efendi Eki 1144, vr. 67-69; Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi-Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi 21 Hk 771/9, vr. 19b; Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi-Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi 21 Hk 611/6, vr. 40b-42a.

A.2.2.ı. *Risâle Fî Beyâni Çalab*

Allah'ın isimlerinden olan Çalab'la ilgili kaleme alınmış bir risâledir. Milli kütüphane 06 Mil Yz A 4468/12 numarada 86 a-b'de kayıtlı olup yazma halinde bulunmaktadır.

A.2.2.j. *Risâle Ubû-diyye ala Mutabakati's-Sünnet*

³¹¹ Bu nüshanın başında “Fadıl Hadimî'ye aittir.” ibaresi yer almaktadır.

Bu risâle Süleymaniye kütüphanesinde İbrahim Efendi 862/01 numarada kayıtlıdır. Eserin başında Lil Fâdili'l-Hadimî ibaresi yer almaktadır. Mecmuanın başında ise risâle-i Nakşibendi Lil-Hadimî Ve't-Trabzoni ibaresi bulunmaktadır. Bu risâle dört babdan oluşmaktadır: Birinci babda Marifetullah (Allah'ın bilinmesi), tövbe, ilm-i zahirin ilm-i batından daha faziletli oluşu, ehl-i yakînin akideti'l-beyanı ve tevhid-i mûkin, niyet ve ihlâs, sünnetin fazileti ve mutabakatı konuları işlenmektedir.

İkinci baba gelince nafile namaz ve oruç; haftanın belli günlerine ve aylardan bazılarına mahsus olan namazlar, namaz adabı, faziletli günlerde oruç meseleleri ele alınmaktadır.

Üçüncü babda ise zikirler, muhabbet, murakabe, kurb, müşahede ve vahdet-i vücûd; son olarak dördüncü babda ahlaku'l-hamidetü'l-muhammediyye; nefsin tanımı ve tezkiyesi; nefsî muhasebe ve evkaf; havatır, rüya konularına değinilmek sûretiyle risâle sonlandırılmaktadır.³¹²

A.2.2.k. *Risâle Huşû' Fi's-Salât*

Müellifimiz, bu risâlesinde öncelikli olarak namazın öneminden bahsederek bir giriş yapmıştır. Daha sonra ise abdest alırken okunacak duaları zikretmiştir. Temizlenme adabı hakkında bilgi verdikten sonra namazda iken olması gereken ruh hali olarak tanımlanabilecek olan “huşû”nun sağlanabilmesi için gerekli olan kalbin halleri, ezan, setr-i avret, taharet, istikbal-i kible vb. konuları işlemiştir.³¹³ 10 sayfalık bir risâle olup *Mecmuatü'r-Resâil* içerisinde basılmıştır. Hadimî, bu risâlesini *İhyâ*,

³¹² Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 862/01, vr. 1-92.

³¹³ Hadimî, *Mecmuatu'r-Resâil*, s. 199-209.

Bidâyetü'l-Hidâye, *Miftâhu'l-Ulûm* v.b eserlerden yararlanarak yazdığını belirtmektedir.³¹⁴

A.2.2.1. *Risale Sadatu'n- Nakşibendiyye*

Reşid Efendi 1017'de 175b-176b varakları arasında yer alan iki varalıklı risaledir. Nakşibendilik'ten ve Nakşibendilik'in hangi kanallardan geldiği konusunda bilgi vermektedir.

A.2.2.m. *Risâle Erbainiyye*

Şehid Ali Paşa 2787 'de bulunan bir varaklık bir risâledir. Risâlenin başında "Fadıl Muhammed Hadimî" ibaresi yer almaktadır. Hadimî bu risâlesinde *Camius-Sağır*'da yer alan "Ara vermeden kırk gün rabita yapan, anasından doğduğu gibi günahlarından arınır" hadisini açıklamaktadır. Risâlenin kenarına kısa kısa notlar düşülmüştür. Risâlenin yazılış tarihi olarak 1177 tarihi verilmiştir.

Bu risâlenin tespit edebildiğimiz diğer nüshaları şunlardır: Süleymaniye-Denizli 389, vr. 142b; Süleymaniye- Yazma Bağışlar 2689, vr. 55; İstanbul Millet Kütüphanesi- Ali Emiri Koleksiyonu 34 Ae Arabi 1117/4, vr. 41-42; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi- Konya İl Halk Kütüphanesi 42 Kon 5633/8, vr. 13a; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi- Konya İl Halk Kütüphanesi 42 Kon 3551/11, vr. 63b-64a; Milli Kütüphane-Ankara- Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 8221/9, vr. 70b; Milli Kütüphane-Ankara- Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 9183/3, vr. 16a-17b, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi-Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi 05 Ba 1545/2, vr.

³¹⁴ Hadimî, *Mecmuatu'r-Resâil*, s. 209.

5b-6a; Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi- Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi 19 Hk 1701/2, vr. 5b.

A.2.3. Hadisle İlgili Eserleri

A.2.3.a. *Risâlet Fi Hakki'l-Hadîsi'z-Zaif li İsbati Bihi'l-Ahkâm-ı Şer'iyye*

Zayıf hadislerin şer'î konularda delil olup olmayacağının ele alındığı bir risâledir. Hadimî, zayıf hadislerin itikadi konularda kesinlikle delil olarak kullanılamayacağını belirtmektedir. Ancak fezail yani amel ve ibadetlerin yapımını teşvik ve sevdirmek için bu zayıf hadislere başvurulabileceği ifade etmektedir. Bu risâle *Mecmuatu'r-Resâil* içerisinde yer almaktadır.³¹⁵

A.2.3.b. *Risâle Fi Lübsi'l- Hulleti'l-Hamra*

Hadimî, bu risâlede kırmızı elbise giymenin hükmü üzerinde durmaktadır. O, bu konuya ilişkin rivayet edilen hadisi değerlendirmektedir. Hadimî, kırmızı elbise giymenin caiz olduğunu belirtmektedir. Risâle “infak konusunda *Tarikat-ı Muhammediye*'de söylediklerimiz aynısıdır” sözüyle tamamlanmaktadır.³¹⁶

Tespit edebildiğimiz diğer nüshaları şunlardır: Süleymaniye-Reşid Efendi 998, vr.171-172; Süleymaniye-Denizli 389, vr. 87-88; Süleymaniye-Nafiz Paşa 212/1, vr.2³¹⁷; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi- Burdur İl Halk Kütüphanesi 15 Hk 161/3, vr. 56ab; Milli Kütüphane-Ankara- Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 5946, vr. 2a-2b.

³¹⁵ Hadimî, *Mecmuatu'r-Resâil*, s. 227-228.

³¹⁶ Bkz. *Risâle Fi Lübsi'l-Ahmer*, Süleymaniye Ktp., Denizli 389, vr. 87a; bu risâlenin başında Üstaz, Muhakkik, Müdekkik Ebû Saîd Hadimî ibaresi yer almaktadır. Ancak bu risale katalogda Abdullah Hadimî'ye nispet edilmektedir.

³¹⁷ Katalog'da *Şerhu Hadis: Ma Raeytu min Zi Lümme fi Hulle Hamra ve Ahsen* olarak geçmektedir.

A.2.3.c. *Risâle Fi'l-Kazâ Ve'l-Kader \ Risâle Fi Beyani'l-Hadi's-Sahih\ Risâle alâ Kavlin-Nebî (A.S.) Lâ Yeruddul-Kazâ\ Risâle fî Tefsîri Rusulallah la Yereddül*

Hadimî, bu risâlesinde kaza ve kader kavramlarına açıklık getirmeye çalışmaktadır. Kaza ile dua arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Duanın kazayı önleyebileceğine dair sahih hadisin tahkikini yapmaktadır. Risâlenin sonunda Müfti Hadimî yazmakta olup 1162 tarihi düşülmüştür.³¹⁸

H. Hüsnü Paşa numara 70'de 260-262 varakları arasında yer alan risâle ile karşılaştırdığımızda bu risâlenin farklı bir nüshası olduğunu fark ettik. Ancak kataloglara bu zikrettiğimiz risâle *Risâle Fi Beyani'l-Hadi's-Sahih* adıyla kayıtlıdır.

Bu risâlenin tespit edebildiğimiz nüshaları şunlardır: Süleymaniye - Reşid Efendi 1017 vr.230-233; Süleymaniye H.Hüsnü Paşa 70, vr. 260b-262b;İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı- Osman Ergin Türkçe Yazmaları 1267/2, vr. 66b-80b; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi- Burdur İl Halk Kütüphanesi 15 Hk 949/19, vr. 27b-29a; Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi- Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi 42 Yu 4893/62, vr. 141a-142b

A.2.4. İslam Ahlakıyla İlgili Eserleri

A.2.4.a. *Risâle Nesâyih ve'l- Vesâyâ*

Hadimî, bu risâlesinde oğluna, talebelerine, din kardeşlerine ve kendini sevenlere bazı nasihatlerde bulunmakta olup vasiyet tarzında ele aldığı hacimli bir risâledir. Hadimî, “Ey Salih Kardeş” hitabıyla başladığı bu risâlesinde nasihat edenle edilenin ve vaaz edenle vaaz edilenin bir olmadığını belirtmektedir. Nasihatın

³¹⁸ Süleymaniye ktp., Reşid Efendi1017, vr. 230-233.

önemine ilişkin ayetlere yer vermekte, “Din nasihattir” hadisini zikrederek nasihatın kendisi için de olduğunu ifade etmekte ve ilahi yakınlık için bunu gerekli görmektedir. Ayrıca o, kendisi, çocukları, öğrencilerinin tümü, dostları, sevenleri ve bütün Müslümanlar için vasiyetinin etkili ve nasihatının faydalı olmasını ve vaazının makbul olmasını dilemektedir.³¹⁹

Hadimî yukarıdaki açıklamalarından sonra vesaya-i mutlak diyerek vasiyetlerini sıralamaktadır. Öncelikli olarak heva ve bidat ehlinin itikadından uzaklaşıp doğru itikada sahip olmak gerektiğini belirtmekte daha sonra sadık tövbe ile doğru itikada girilebileceğini ifade etmektedir. Kefaret, adak ve kazayı eda etmesini söylemektedir. Bu şekilde önemli gördüğü noktaları vurgulamak sûretiyle vasiyetine devam etmektedir.³²⁰

Müellifimiz, bu risâlesini başlıklara ayırmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: Mutlak vasiyetler, bazı şeyhlerin vasiyetleri, Peygamber Efendimiz(s.a.v) ahlakından vasiyetler, camiaya vasiyetler, kardeşlere vasiyetler, sosyal ilişkilerle ilgili vasiyetler, nefsi yenmek için vasiyetler, zamanı muhafaza etmeye ilişkin vasiyetler.³²¹

Yukarıda zikrettiğimiz başlıklara göre Hadimî, bu vasiyet risâlesinde hem kişinin kendi nefesine yönelik nasihatlerde bulunmakta hem de insanın toplum halinde yaşadığını unutmayarak toplumsal ilişkiler konusunda da nasihatlere yer vermektedir.

³¹⁹ Hadimî, *Mecmuatu'r-Resâil*, s. 124-125.

³²⁰ Hadimî, *Mecmuatu'r-Resâil*, s. 125.

³²¹ Hadimî, *Mecmuatu'r-Resâil*, s. 124-149.

Kütüphanelerde birçok nüshası bulunan bu risâle, *Mecmuatu'r-Resâil* içerisinde basılmıştır. Ayrıca A.Fikri Yavuz tarafından “Öğütler ve Mübarek Vasiyetler Risâlesi” adıyla Türkçe’ye çevrilmiştir.³²²

A.2.4.b. *Risâle Vasiye Ve’n-Nasiha (Li Veleddihi’l-Aız Muhammed Said Ve Li Külli Min İhvanihi Ve Telamizihi Ve Ehıbbaihi)*

Bu risâle *Mecmuatu'r-Resâil* içerisinde basılmış olan 3 sayfalık bir risâledir. Hadimî, bu risâlesinde öncelikli olarak oğlu Muhammed Said olmak üzere kardeşlerine, öğrencilerine ve sevenlerine bazı vasiyetlerde bulunmakta ve nasihatler vermektedir. “Değerli Oğlum Said “diye başlayan Hadimî, nefsin hevaya olan meylinden bahsetmekte bu konuda dikkatli olmaya davet etmektedir. Takvanın öneminden değinmekte ve Peygamberimizin bazı dostlarına olan vasiyetinde takvayı tavsiye ettiği, her işin başının takva olduğunu belirttiği bir hadisini ve Allah’ın muttakilerle birlikte olduğunu belirten ayet-i kerimeyi naklederek takvanın önemine vurgu yapmaktadır.³²³

Hadimî, selevin nasihatlerinden yararlandığını ifade etmekte ve İmam-ı Azam ve Gazzâlî ’nin isimleri zikretmektedir. Babasının ve Gazzâlî ’nin öğütlerinden de yola çıkarak bu dünya hayatı için neler yapılması gerektiğinden ve neler yapılmaması gerektiğinden söz etmektedir.³²⁴

A.2.4.c. *Berîka*

Hadimî’nin önde gelen selevi âlimlerden biri olan *Birgivi’nin Tarikat-ı Muhammediyye ve Siret-i Ahmediyye* adlı eserine yazmış olduğu şerhtir. Eserin tam

³²² Hadimî, *Öğütler Ve Mübarek Vasiyetler Risâlesi*, çev. A.Fikri Yavuz, Yaylacık Matbaası, İstanbul 1969.

³²³ Hadimî, *Mecmuatu'r-Resâil*, s. 192-193.

³²⁴ Hadimî, *Mecmuatu'r-Resâil*, s.193-195.

ismi *el-Berikatü'l-Mahmûdiyye Fî Şerhi't-Tarikati'l-Muhammediyye Ve's-Şeriatî'n-Nebeviyye Fi's-Sireti'l-Ahmediyye*'dir. Hadimî'nin en önemli, en hacimli ve en çok şöhret bulan hatta Hadimî deyince ilk akla gelen eserlerinden biridir.

Kütüphanelerde birçok nüshası bulunan bu eser birçok kereler basılmıştır. Bu da toplumda ne kadar çok kabul gördüğüne bir delil olabilir. Bu eserin Hadimî'nin 1168\1754 yılında tamamladığı ilk nüshası Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesinde bulunmaktadır. İlk olarak 1168 yılında istinsah edilen bu eser, daha sonraları birçok defalar farklı zamanlarda istinsah edilmiştir. Sadece istinsah edilmekle kalınmamış Kahire'de Bahire Matbaasında¹²⁵⁷'de; İstanbul'da Matbaa-i Amire'de 1266,1287'de; Muharrem Efendi Matbaasında 1284, 1302'de, İkdam Matbaasında 1326; Matbaatu'l-Hilafe 1373'de birçok defalar basılmıştır. Yazılışından itibaren çok büyük bir etki uyandıran sadece kendi döneminde değil daha sonraki yüzyıllarda da etkisini devam ettiren bu eser Doç.Dr. Bedreddin Çetiner, Hasan Ege, Seyfeddin Oğuz tarafından 1989 yılında Türkçeye çevrilmiş ve kahraman yayınları tarafından 5. cilt olarak basılmıştır.

Hadimî, bu eserinin önsözünde hamdele ve salveleden sonra dünyanın fani olduğunu, insanların son elbiselerinin kefenleri olduğundan, asıl ebedi yurdun ahiret olduğundan, cehennemden dehşetinden ve cennetin güzelliklerinden bahsetmektedir. Dünya hayatından kurtulup ahiret hayatının güzelliklerine nail olabilmenin şartının İslami hükümleri uygulamakla ve sünnet-i seniyyeye uymakla mümkün olacağını belirtmektedir.³²⁵

Müellifimiz, bidatlardan, kötülüklerde kaçınıp güzel ahlakla bezenip kalıcı olan salih ameller işlemenin gerekliliğine değindikten sonra Birgivî'nin bu eserini

³²⁵ Hadimî, *Berîka*, s. 23-25.

şerh etme gayesini şu sözleriyle açıklamaktadır: “Sonra Tarîkat-ı Muhammediyye onların hepsini, gizlisini, aşıkarnı, üstüne alarak(garanti ederek) helak edicilerden hiçbir gizliliği, kurtarıcılardan da hiçbir katreyi ihmal etmeyip ancak ve ancak enteresan bir üslupla, garip bir tertiple, ahenkli bir tazda ortaya getirince, onun şerh ve beyan edilmesinde Peygamber(s.a.v) için vâ’d olunmuş bir hizmet olarak, Aziz, Celil ve Ker’im olan Allah’a kavuşmak ümidiyle şerhettim, açıkladım.”³²⁶

Hadimî ayrıca kitabın içeriğiyle ilgili olarak şunları zikretmektedir: “Allah Teala’ya hamd ederim ki, bu kitap, dini nükteler, Nebevi marifetler, kıymetli kaideler, parlak esaslar içerisinde büyük ziyadeler, güzel açıklamalar, derin düşünceler, hayret veren güzellikteki tetkikler, yüksek ayıklamalar, yüce süzmeler ve süslemeler, faziletli nokteler, iştah çeken ifadeler, kamil incilerle, muteber ve mutmed kitaplardan, enbiyanın sözlerinden, evliyanın nefeslerinden, ulemanın hazinelerinden, hukemanın defnelerinden, fazıl olan kişilerin fikirlerinden alınmıştır.”³²⁷

Hadimî, bu eserinde ele aldığı konularla birçok ilim dalının tartışmalı konularına da değinmiştir. Örneğin felsefenin önemli konularından olan akıl ve mertebelerini ele almıştır. Tasavvufun çokça üzerinde durduğu nefis terbiyesi, şeytanın hileleri ve korunma yolları üzerinde durmuştur. Fıkıh âlimlerinin üzerinde durduğu önemli meselelerden biri olan bidatlar konusuna geniş bir yer vermiştir. Ayrıca felsefî ve kelami sahada çokça tartışılan kulların filleri, Allah’ın sıfatları, cesetlerin haşrından da bahsetmektedir. Bununla birlikte taklidi iman- tahkiki iman, kıyamet alametleri, takva, ilmin fazileti, nehyedilen ilimler, küfür çeşitleri, güzel ahlak, irade gibi farklı ilmi sahalarda ele alınan konular hakkında da görüş beyan

³²⁶ Hadimî, *Berîka*, s. 27.

³²⁷ Hadimî, *Berîka*, s. 27-28.

etmektedir. Yazılış tarzı ve işlediği konular açısından Gazzâlî 'nin *İhya* adlı eserine benzetebiliriz.

A.2.4.d. Vasiyetname

Ünlü öğrencilerinden Halil Konevî için yazdığı bir vasiyettir. Yarım varak olup yazma halinde bulunmaktadır.

Tesbit edebildiğimiz nüshaları şunlardır: Süleymaniye H.Hüsnü Paşa 70, vr. 301, Hacı Mahmud 1301\4, vr. 206a .

A.2.4.e. Şerh Eyyuhel-Veled

İmam Gazzâlî 'nin *Eyyuhel-Veled* adlı eserine Hadimî'nin yazmış olduğu bir şerhtir. Kütüphanelerde birçok nüshası bulunan bu risâle kataloglarda *Sirâcu'z-Zulumât* olarak da geçmektedir. İstanbul'da Matbaa-i Amire'de 1305 yılında basılmıştır.

A.2.5. Kelam eserleri

A.2.5.a. Şerh Mübarek Li Ebû Saîd Muhammed Hadimî Ala Risâle Nukırru Li-İmam El Azam

İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin akaide dair yazmış olduğu risâleye Hadimî'nin yazmış olduğu bir şerhtir. Ebu Hanife risâlesine “Ey dostlarım ve kardeşlerim açıklıyoruz. Allah sizin için 12 haslet (özellik) üzerine olan ehl-i sünnet ve cemaât mezhebini uygun gördü. Sizden kim bu hasletleri yerine getirirse bidatçi ve hevâ ehlinden olmaz. Ey dostlarım sizin için bu hasletler kıyamet gününde Peygamberimiz Hz. Muhammed(s.a.v)'in şefaati vardır.”³²⁸ Bu sözlerinden sonra Ebu Hanife bu 12

³²⁸ Hadimî, *Mecmuatu'r-Resâil*, s. 150.

hasleti açıklamaya başlamıştır. Basılı haliyle 4 sayfa olan bu risâleye Hadimî,³²⁸ sayfalık bir şerh yazmıştır.

Hadimî, bu risâlesinde hamdele ve salveleden sonra Ebu Hanife'nin risâlesinde geçen her bir cümleyi tek tek tahlil etmektedir. Ebu Hanife'nin ashabi ve ihvaniden neyi kastettiğini, bu sözleriyle kimi muhatap aldığını açıklamaktadır. Daha sonra cümlede geçen ehl-i sünnet kavramına değinmekte ve peygamberimizin bu konuya ilişkin olarak söylediği birçok tartışmaya konu olan “Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan biri hariç hepsi cehennemliktir.”³²⁹ hadisine yer vermiştir. Ehl-i sünnet ve cemaatin fırka-i naciye olduğunu belirtmiştir.³³⁰

İmam-ı Azam bu kısa risâlesinde on iki esastan bahsetmektedir. Bunlardan bazıları şunlardır: “İman, ameller, 'Biennellahu Teala ala arşı istivâ' ayeti, Allah'ın keliması olan Kur'an, Peygamberimiz Hz. Muhammed(s.av.)'den sonra ümmetin en üstün olanları, istitaât (kudret ve gücü yeter olmak), mesh, Allah'ın kaleme emretmesi, kabir azabı, Allah'ın ölümden sonra nefislerin diriltmesi vb.”³³¹

Hadimî, yukarıda da zikrettiğimiz gibi İmam-ı Azam'ın bu konuya ilişkin olarak söylediklerini ayrıntılı olarak açıklamaktadır. Ebu Hanife kelamının, en temel konularını ele almıştır. Hadimî'de bu esere yazdığı şerhle bu sahadaki vukufiyetini göstermiştir.

A.2.5.b. *Risâle Fi Efâli'l-İbâd*

Kelamda en çok tartışılan meselelerden biri olan fiillerin kullara nispeti konusunda yazılmış bir risâle olup iki sayfadır ve *Mecmuatu'r-Resâil* içerisinde

³²⁹ Bu hadisin farklı şekillerde de yapılmış rivayetleri vardır. Mezheplerin oluşumunu daha çok bu hadisla açıklanmakta ve bazıları Peygamber Efendimizin bu hadisindeki sayıları tamamlamak için olmayan mezheplerin isimlerini bile zikredebilmektedir.

³³⁰ Hadimî, *Mecmuatu'r-Resâil*, s. 150-151.

³³¹ Hadimî, *Mecmuatu'r-Resâil*, s. 150- 191.

basılmıştır. Müellifimize göre konuyla ilgili olarak bilinmesi gerekenin kulun fiilinde müessir olan kulun hiç kudreti olmaksızın sadece Allah'ın kudretidir ki, bu cebriye mezhebidir. Hadimî, bu konuya ilişkin Eşari'nin, Mutezilenin ve Felasifenin görüşlerini kısaca vermiştir. Müellifimiz, fiillerde iki kudretin varlığını kabul eden fiilin aslında Allahın kudretinin tesiri olduğu ve nitelemede kulun kudretinin tesiri olduğunu savunan görüşü benimsemiştir.³³² Hadimî'nin görüşüne tercih ettiği ve üstad diye hitap ettiği âlim, Kızılkaya'ya göre İsfereyani'dir.³³³

A.2.5.c. *Risâle fi Ma'na Kelimet-i-Tevhid*

Hadimî'nin kelime-i tevhid ile ilgili kaleme aldığı 1,5 varaklık bir risaledir. Bu risâlenin tespit edebildiğimiz nüshaları şunlardır: Süleymaniye- Reşid Efendi 1017, vr. 128a-129a; Denizli 389, vr. 71-77³³⁴; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi- Konya İl Halk Kütüphanesi 42 Kon 4782/5, vr. 44b.

A.2.5.d. *Şerh Kelime-i Tevhidiyyeti'l-Mutasavvıfın Şerhu Bazı Kelimati'l-Birgivi'l Birgivi'nin Bazı Kelimelerin Şerhi*

Reşid Efendi 1017'de 217-220 varakları arasında yer alan nüshasının başında Hadimî'nin ismi yer almaktadır. Kenarlar kısa notlar düşülmüştür. Kelime-i Tevhid'in kelami ve tasavvufi açıdan ele almaktadır. Birgivi'nin kelime-i tevhid risalesine yazılmış bir şerhtir. Şerh ile asıl metin bazı nüshalarda kırmızı mürekkeble yazılarak bazılarında da üstü çizilerek şerhten ayrılmıştır. Lailaheillallah'ın hem nefy hem de ispatı içerisinde barındırdığından bahsetmektedir.

³³² Hadimî, *Mecmuatu'r-Resâil*, s. 195.

³³³ Ramazan Kızılkaya, a.g.e, <http://www.aladaglilar.com/blog.asp?id=178> (10.04.2010)

³³⁴ Bu nüshada risâle içerisinde "Ebu Sadi Hadimî'nin fikirlerini içermektedir" ibaresi yer almaktadır. Ayrıca risâlenin başında *Risâleti't-Tevhid Li'l-Muhammed Hadimî* yazmaktadır.

Tesbit edebildiğimiz diğer nüshaları şunlardır: Süleymaniye- H.Hüsnü Paşa 70, vr. 252b-255a; Yazma Bağışlar 6047\7, vr. 151-154; Süleymaniye -Yazma Bağışlar 2712,vr. 3a-4b; Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi-Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi 42 Yu 4875/5, vr. ; Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi-Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi 42 Yu 4893/86, vr. 240b-241b; Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi-Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi 42 Yu 4893/101, vr.263b- 276a ; Milli Kütüphane-Ankara- Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 8221/11, vr. 72b-74b; Milli Kütüphane-Ankara- Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 9667/7, vr. 55b-58b; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi- Konya İl Halk Kütüphanesi 42 Kon 3165/1,vr. 1b-3b; Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi- Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi 21 Hk 611/32, vr. 123b-126a.

A.2.5.e. *Risâle Fi Şerhi Kelimti't-Tevhid*

H.Hüsnü Paşa numara 70 de kayıtlı olan bu risâle 244-252 varakları arasında yer almaktadır. Risâlenin başında kelime-i tayyibenin tahkiki olduğu belirtilmektedir. Hadimî, bu risâlesini matluplara ve bahislere ayırmıştır. İlk olarak tevhid kelimesini 4 bahiste ele almıştır. risâlenin sonunda Ebû Saîd Hadimî yazmaktadır. Bu risale Birgivînin tevhid risalesine yazdığı bir şerh değildir. Nitekim yaptığımız incelemeler bizde bu risalenin Hadimî'nin *Manayî Kelime-i Tevhid* adlı risalesine yazılmış olan bir şerh olabileceği fikrini doğmuştur.³³⁵

Tespit edebildiğimiz diğer nüshaları şunlardır: Milli Kütüphane-Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 4558/42, vr. 223b-228b; Konya

Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi- Burdur İl Halk Kütüphanesi 15 Hk 949/2, vr. 4b-9b; Milli Kütüphane-Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 9570/2, vr. 2a-7a;

A.2.6. Arap Dili Ve Mantıkla İlgili Eserleri

A.2.6.a. *Şerh Kaside-i Muzariyyati'l-Mensubeti /Şerhu Kasidetil-Mudariye/ Şerhu Ala Kasideti'r-Raiyye*

İmam Busîrî'nin Peygamber Efendimizi övmek maksadıyla yazmış olduğu manzumeye Hadimî'nin kaleme aldığı bir şerhtir. Hadimî, bu eseri şerh etmedeki gayesinin Peygamber Efendimizin şefaatine nail olabilme ümidi olduğunu belirtmektedir.³³⁶ Risâlenin sonunda ve başında Ebû Saîd Hadimî'ye ait olduğu zikredilmektedir. *Mecmuatu'r-Resâil* içerisinde basılmıştır.³³⁷

A.2.6.b. *Risâle Fi Atfî'l-Cümletil İnşaiyye Ale'l-İhbariyye\ Cümletül-İnşaiye*

İki varaklık bir risâle olup sonunda Muhammed Hadimî ibaresi yer almaktadır. Arapçadaki inşa ve haber cümleleri konusunda bilgi vermektedir.

Bu risâlenin tespit edebildiğimiz nüshaları şunlardır: Süleymaniye –Reşid Efendi 1026, vr. 27-28; İstanbul Millet Kütüphanesi-Ali Emiri Koleksiyonu 34 Ae Arabi 4350/9 vr. 24-26; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi- Konya İl Halk Kütüphanesi 42 Kon 1076/27, vr. 101(a)-101(b)+2+3.

³³⁶ Hadimî, *Mecmuatu'r-Resâil*, s. 34.

³³⁷ Hadimî, *Mecmuatu'r-Resâil*, s. 34,53.

A.2.6.c. *Mevzuatu'l-Ulûm\ Risâle fi Beyani'l-Mukaddime ve Mevduati'l-Ulum\ Risâle Mukaddime*

Hadimî bu risâlesinde öncelikli olarak mukaddimenin tanımını yapmakta ve mukaddimenin harf ilmi olduğunu belirtmektedir. Akaid, fıkıh, usul, mantık, adab, usul-i hadis, tefsir, hesap, feraiz vb. ilimlerin konularından amaçlarından kısaca bahsetmektedir. Bir varaklık bir risâle olup yazma halinde bulunmaktadır.

Bu risâlenin tespit edebildiğimiz nüshaları şunlardır: Süleymaniye- Yazma Bağışlar 1292\6, vr. 34; Süleymaniye- Yazma Bağışlar 1284\ 13, vr. 46; Süleymaniye-Yazma Bağışlar607\15, vr. 125a-125b; Atıf Efendi-Atıf Efendi Eki 1144, vr. 24-25; Milli Kütüphane-Ankara- Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 495/2, vr. 45a-b; Milli Kütüphane-Ankara- Tokat İl Halk Kütüphanesi 60 Hk 385/3, vr. 115b-116a; Milli Kütüphane-Ankara-Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 2427/7, vr. 109b-111a, OM,I, 343.

A.2.6.d. *Risâle fi Kaziyye ve Eczaîha\ Risâle fi Eczâil-Kadiye \ Risâle Kadiye ve Eczâîha*

Müellifimiz bu risâlesini mukaddime, maksad ve hatime olmak üzere üç bölüme ayırmıştır. Kaziyelerden ve onun cüzlerinden bahsetmektedir. Varlığı gerçek ve zihni varlık olmak üzere ikiye ayırarak ele almaktadır. Yazma halinde bulunan bu risâlenin nüshalarının varakları arasında farklılıklar vardır.

Bu risâlenin tespit edebildiğimiz nüshaları şunlardır: Süleymaniye-Bağdatlı Vehbi Efendi 2046\18, vr. 318; Süleymaniye - Yazma Bağışlar 4164/23, vr. 151a-00; Süleymaniye - Fatih 5311\7, vr. 132-139; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi- Konya İl Halk Kütüphanesi 42 Kon 2391/6 vr. 116b-127a; Milli

Kütüphane-Ankara- Eskişehir İl Halk Kütüphanesi 26 Hk 1021/2 vr. 16a-21a;
Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi- Gaziantep İl Halk Kütüphanesi 27 Kilis
3421/6 vr. 119b-130a.

**A.2.6.e. *Araisü'l-Enzar ve Nefaisü'l-Ebkar fi'l- Mantık\ Nefaisü'l-Arais
\Arais Ven-Nefais\ Nafâis Fi İlm El- Mantık\ Risâle Mantık***

Hadimî, bu eserini padişahın huzurunda ilk dersini takrir ettiği zaman İstanbul ulemasının kendisi için fıkıh, feraiz vb. ilimlerden başka bir ilme sahip olmadığını yönündeki eleştirilerine karşı bu risâleyi kaleme almıştır.³³⁸ Kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan bu risâle Bolulu İbrahim Efendi matbaasında 1303 yılında basılmıştır.

A.2.6.f. *Münazara Maa'n-Nefs*

Denizli 389, 102b- 103b varakları arasında yer alan tek varaklık bir risâledir. Alem-i misalde nefsi ile konuşmalarına yer verdiği bu risâlenin sonunda şeyhimiz Mevlana Hadimî Müftü'den yazdım ibaresi bulunmaktadır.

Tespit edebildiğimiz diğer nüshaları şunlardır: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi- Konya İl Halk Kütüphanesi 42 Kon 4782/9, vr. 65b-66a.

A.2.6.g. *Risâle fi'l-İzafetü'l-Lafziye*

Yazma Bağışlar 4164\ 12'de 25b-26b varakları arasında yer alan bir risâledir. Hadimî bu kısa risâlesinde lâfzî izafetten bahsetmektedir.

³³⁸ İlyasov, a.g.t, s. 33.

A.2.6.h. *Fark Risâlesi*

Hacı Mahmud Efendi 1137/3 numarada kayıtlı olup 49-94 varakları arasında yer almaktadır. Aynı anlamda kullanılan kelimeler(ifrad, tefrid; ali ve ashabı; iman ve islam; ihtilaf ve hilaf; iktisâd ve ihtisâr; beyt, menzil; ta'zim, teksir;.....) arasındaki farkları ele alan bir risâledir. Eser, alfabetik sıraya göre babalara ayrılarak kelimeleri incelemektedir. Risâlenin başında veya sonunda Hadimî'nin ismi yer almamaktadır. Ancak mecmuanın başında “Hadimî merhumun kendi mecmuasıdır” ibaresi bulunmaktadır.

A.2.6.ı. *Risâle Fi Zarfü'l-Muhtasar*

Yazma Bağışlar 4164\4'de yer alan bir varaklık bir risâledir. Gramer açısından zarf konusunu ele almaktadır. Risâlenin sonunda Seyyidü's-Sani Ebu Sadi Hadimî yazmaktadır.

Tesbit edebildiğimiz diğer nüshaları şunlardır: Süleymaniye - Hacı Mahmud Efendi 1745, vr. 52-57; Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi -Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi 22 Sel 2217/7; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi - Konya İl Halk Kütüphanesi 42 Kon 1626/7, vr. 35a-36; Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi 22 Sel 2217/7; GAL,S II, 664³³⁹.

A.2.6.j. *Risâle fi Mukaddimeti İlmi's-Sarf*

Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar 607\15'de 135a 'da yer alan yarım varaklık bir risâledir. Sarf ilmiyle ilgili olarak kaleme alınmıştır. Risâlenin sonunda Muhammed Hadimî'ye ait olduğu zikredilmektedir.

³³⁹ *Risâletü'r- Zarfıyye* olarak geçmektedir.

A.2.7. Tefsirle İlgili Eserleri

A.2.7.a. *Risâle Besmele*

Besmelenin “lugat, vaaz, iştikak, sarf, nahiv, mea’ni, beyân, bedi’, kelâm, usûl, matik, adâb, fıkıh, tefsir, isnâd, kur’an\kıraat, hadis, tasavvuf” olmak üzere 18 ilim dalına göre yapılmış yorumlarından oluşan çok değerli bir risâledir. Kütüphanelerde birçok nüshasının bulmakla birlikte matbu bir eserdir.³⁴⁰

Kataloglarda *Besmele Şerhi* veya *Hezainül-Cevâhir ve Mehazinuz-Zevahir* olarak da geçmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi- Fatih 5311 numaralı eser kataloglarda besmele şerhi olarak kaydedilmiştir. Ancak *Risâletü’l-Besmele* ile karşılaştırdığımızda aynı risâle olduğunu gördük. Buna göre ayrıca bir besmele şerhinden söz edemiyoruz.

H.Hüsnü Paşa 70’de 206- 242 varakları arasında yer alan Hadimî’ye nispet edilen *Hâşiye Ala Şerhi’l- Besmele* adlı risâleyi incelediğimizde bunun oğlu Abdullah Hadimî’ye ait olduğunu tespit ettik.

A.2.7.b. *Risâle Fi Kavlihi Teâla “İnne Ba’da’z-Zanni İsmün”*

Bu risâle *Mecmuatu’r-Resâil* içerisinde basılmış olup yarım sayfadır. Hadimî, bu risâlesinde Hucurat sûresinin 12. ayetinde³⁴¹ geçen “zanın çoğu gûnahtır” ibaresindeki zan kavramını tahlil etmektedir. Zanın çoğundan kaçınmak için zikredilen nedenler Hadimî’ye göre talil (gerekçelendirme) mahiyetindedir.

³⁴⁰ Hadimî, *Risâle-i Besmele*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1304.

³⁴¹ “Ey iman edenler! Zannın çoğundan kaçın. Çünkü zannın bir kısmı gûnahtır. Birbirinizin kusurunu araştırmayın. Biriniz diğerinizi arkasından çekirtmesin. Biriniz, ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz. O halde Allah’tan korkun. Şüphesiz Allah, tövbeyi çok kabul edendir, çok esirgeyicidir”

Müellifimize göre burada hitap türü “hatâbî”³⁴² makamından olup burada zan geçerlidir. Çünkü lüzûmî külli mevcut olmadıkça hatabi yöntemlerde zanni gereklilik mümkün olabilir.³⁴³ Hadimî, bu konuya ilişkin *Şerhu'l- Mevakıf*’a bazı atıflarda bulunmakta ve bazı kelimesinin çokluk anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. Müellifimiz, bu düşüncesini şu sözleriyle açıklamaktadır: Bazı zanlar ekseriyet içerisinde gerçekleşir. Bu anlamda ayetin manası zanın çoğu günahdır. Her günah ondan kaçınması gerekendir. Nasıl ki her günahdan kaçınmak gerekiyorsa zannın çoğu da günah olduğu için ondan da kaçınmak gerekir. İstisnai yoldan zannın çoğunluğu günah olmuşsa, o kendisinde kaçınılması gerekendir.”³⁴⁴

A.2.7.c. *Risâle Fi Hakkı 'Mâşâ Allahu Kâne..." İza Dumme Bi Kavlihi Teâlâ "Vemâ Teşâune İllâ En Yeşâ Allah" \ Risâle Fi Tahkiki Kavli'n-Nebi Aleyhi's-Selam Ma Şae'llahu*

Müellifimiz, bu risâlesinde “Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz” hadisi ile “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz”³⁴⁵ ayetinin şerhini yapmaktadır. İrade ve oluş meselesinden kısaca bahsetmektedir. *Mecmuatu'r-Resâil* içerisinde basılmış olup bir sayfalık bir risâledir. Risâlenin sonunda Ebû Saîd Muhammed Müfti Hadimî ismine yer verilmektedir.³⁴⁶

A.2.7.d. *Risâle Fî Tefsîri Sûretu'n-Nâziat*

Hadimî, bu risâlesinde 46 ayetten oluşan Nazi'at sûresinin tefsirini yapmaktadır. Kıyamet gününe temas eden sûrelerden birdir. Amme sûresi

³⁴² İslam düşüncesinde kelami dellillendirme yöntemlerinden biri olup zan ifade eden delillerden olan Hatabi delil, zanni önermelerden yapılan kıyasa dayalı dellillendirme türü içersine girmektedir. Ş.Ali Düzgün, “Kelamda Deillendirme Yöntemleri”, *Sistematik Kelam* içerisinde, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 2005, s.144.

³⁴³ Hadimî, *Mecmuatu'r-Resâil*, s. 225, İlyasov, a.g.t, s. 26.

³⁴⁴ Hadimî, *Mecmuatu'r-Resâil*, s. 225.

³⁴⁵ İnsan Sûresi\ 30.

³⁴⁶ Hadimî, *Mecmuatu'r-Resâil*, s. 241.

çerçevesinde tefsiri yapılmıştır. Bunlardan biri de Hadimî'ye aittir.³⁴⁷ Nefis kavramı üzerinde durulan bu risâlenin sonunda şeyhimiz, üstadımız ve hocamız Hadimî'nin mecmuasından ibaresi yer almaktadır. Bu risâle, Süleymaniye kütüphanesinde Reşid Efendi bölümü 1017 numarada 134-135 varakları arasında bulunmktadır.

A.2.7.e. *Hâşiye ala Tefsiri Cüz'i'n-Nebe' li'l-Beydavi \Hâşiye alâ Tefsîri Sûreti'n-Nebe\ Hâşiye 'alê Tefsîri Cüz'i 'Amme*

Beydavi'nin Nebe sûresi tefsirine yazmış olduğu bir hâşiyedir. Ancak Süleymaniye'de bulunan nüshalardan sadece Reşid Efendi 74 numarada bulunan mecmuanın başında Beydavi'nin ismi geçmektedir. Diğer nüshalarda risâlenin başında veya sonunda Beydavi'nin Nebe sûresi tefsirine yazılmış bir hâşiye olduğunu belirten bir ibareye rastlayamadık. Hadimî, hamdele ve salveleden sonra direkt olarak tefsire başlamıştır.

Nüshaların varak sayıları arasında önemli farklar var. Bu risâlenin tespit edebildiğimiz nüshaları şunlardır: Süleymaniye - Reşid Efendi 74, vr. 142; H.Hüsni Paşa 70\05, vr. 47-138; Milli Kütüphane-Ankara Adana İl Halk Kütüphanesi 01 Hk 594/3, vr. 22b-130a; Milli Kütüphane-Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 7045, vr. 253; Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi- Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi 19 Hk 3428/3, vr. 107a-122a; Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi- Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi 19 Hk 4065/5, vr. 181b-134a; Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi-Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi 05 Ba 1539/15, vr. 341b-343b; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi- Konya İl Halk Kütüphanesi 42 Kon 4903/5, vr. 39b-144b; OM, I, 343.

³⁴⁷ Abdülhamit Biricik, "Naziat"mad., *DİA*, Ankara 2006, c. 32, s. 450.

**A.2.7.f. Tefsîru Kavlihi Te'âla ve Lev Âlîmallahu Fîhim Hayram\ Tefsir'i
Velev Âlîmallahü Fihim Sûretu'l-Enfal\ Def'u'l-İşkâli'l-Vakî fi Kavlihi Teala ve
Lev Âlime'llahu**

Enfal sûresinin 23. ayeti³⁴⁸ dilsel ve mantıksal acıdan ele alınmaktadır. 2 varaklık bir risâle olup başında Ebû Saîd Hadîmî'ye ait olduğu belirtilmektedir.³⁴⁹

Bu risâlenin tespit edebildiğimiz nüshaları şunlardır: Süleymaniye- Reşid Efendi 1017, vr. 78-80; Süleymaniye- H.Hünû paşa 70\1, vr. 2-3³⁵⁰; Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi- Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi 21 Hk 611/2, vr. 31a-34a; Balıkesir İl Halk Kütüphanesi- Balıkesir İl Halk Kütüphanesi 10 Hk 319/8, vr. 157b-161a; Konya Karatay Yusufâğa Kütüphanesi- Konya Karatay Yusufâğa Kütüphane 42 Yu 4893/7, vr. 29a-30a; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi -Konya İl Halk Kütüphane 42 Kon 3000/9, vr. 27a-28b.

A.2.7.g. Adâb Kırâ'ati'l- Kur'ân\ Risâle Tertîli'l-Kur'an

Bu risâle Kur'an tilavetinin faziletinden bahsetmektedir. Kur'an-ı Kerim okuma adabına da değinen bu risâlede kıratla ilgili vecihlerden ziyade kıraatin fazileti üzerinde durulmakta ve Kur'an okunacak mekanın nasıl olması gerektiği, hangi vakitlerde Kur'an okunacağı, kıraat ahkamı, Kur'an'ı dinleme ahkamı, faziletli sûreler ve ayetler gibi konuları ele almaktadır.³⁵¹ Bu risâle Yüksek Lisan tezi olarak tahkik edilmiştir.³⁵²

³⁴⁸ “Allah onlarda bir hayır (hakka yöneliş) olduğunu bilseydi, elbette onlara işittirirdi. Onlara işittirseydi dahi mutlaka yine yüz çevirerek dönüp giderlerdi.”

³⁴⁹ Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi 1017\ 11, vr. 78-80.

³⁵⁰ Katalogda bu risâle *Tefsiru Ayet* olarak kaydedilmiştir. Ancak Reşid Efendi'deki nüsha ile kıyasladığımızda Enfal Sûresinin tefsiri olduğunu tespit ettik.

³⁵¹ Süleymaniye ktp. H.Hüsni Paşa 70\6, vr. 139-150.

³⁵² Yavuz Fırat. *Ebû Saîd El-Hadîmî Ve Risâletu Tertîli'l-Kur'an*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1991.

A.2.7.h. *Risâle fî Tefsîri “Ellezîne Yahmilûne’l-Arse...”*:

Hadimî, bu risâlesinde Mümin sûresinin 7. ayetini³⁵³ yorumlamaktadır. Süleymaniye Reşid Efendi 1017 136-137 varakları arasında yazma olarak bulunmaktadır. Risâlenin sonunda şeyhim üstadım Müfti Muhammed b. Şeyh Mustafa Hadimî'nin mecmuasından yazılmıştır notu düşülmüştür. Ayrıca risâlenin son kısmında hakir Muhammed b. Mustafa'nın kaleminden ibaresi yer almaktadır.

A.2.7.ı. *Risâle Fi Kavlihi Te'âlâ” Kuli'l-lahümme Mâlik al- Mülk”*

Hadimî'nin Al-i İmran sûresi 26. ayetiyle³⁵⁴ ilgili yaptığı yorumu içeren bir risâledir. Müellifimiz, bu ayetin faziletiyle ilgili hadislere yer vermektedir. Risâlenin devamında Hadimî sahih haberden, ravinin yalancı olmasından ve şüpheden kurtulma meselelerine de değinmektedir. *Mecmuatu'r-Resâil* içerisinde basılmıştır.³⁵⁵

A.2.7.j. *Risâle Nasih ve Mensuh*

Süleymaniye Denizli 389'da 213-217 varakları arasında bulunmaktadır. Bu risâle katalogta Hadimî'nin oğlu Abdullah'a nispet edilmektedir Ancak risâlenin sonunda nasih ve mensuh risâlesi ile ilgili olarak Muhammed.b. Süleyman b. Ali'nin hocası Müftü Hadimî'nin huzurunda yazıldığını belirttiği bir ibare bulunmaktadır.³⁵⁶

Bu risâlede tartışmalı konulardan biri olan nasih ve mensuh meselesine açıklık getirilmeye çalışmaktadır.

³⁵³ “Arş’ı taşıyanlar ve onun çevresinde bulunanlar (melekler) Rablerini hamd ederek tespih ederler, O’na inanırlar ve inananlar için (şöyle diyerek) bağışlanma dilerler: ‘Ey Rabbimiz! Senin rahmetin ve ilmin her şeyi kuşatmıştır. O hâlde tövbe eden ve senin yoluna uyanları bağışla ve onları cehennem azâbından koru.’

³⁵⁴ De ki: "Ey mülkün sahibi olan Allah'ım! Sen mülkü dilediğine verirsin. Dilediğinden de mülkü çeker alırsın. Dilediğini aziz edersin, dilediğini zelil edersin. Hayır senin elindedir. Şüphesiz sen her şeye hakkıyla gücü yetensin."

³⁵⁵ Hadimî, *Mecmuatu'r-Resâil*, s. 229-231.

³⁵⁶ Süleymaniye ktp., Denizli, 389, vr. 217.

A.2.7.k. *Hâşiye Ala Envari't-Tenzil Ve Esrari't-Tevil*

Kadı Beydavi'nin tefsirine yazılmış bir hâşiyedir. Milli kütüphane Afyon Gedik Paşa İl Halk kütüphanesi 03 Gedik 18433'da kayıtlı bulunmaktadır. Yazmalar.ogv.tr'de bu nüshanın müellif nüshası olduğu belirtilmekte ve bitiş tarihi olarak h.1160/ 1746 tarihi gösterilmektedir. Yaptığımız incelemede Hadimî'ye ait olduğunu gördük.

Tespit edebildiğimiz nüshaları şunlardır: Beyazıt Devlet Kütüphanesi 739, vr. 140; Millet Kütüphanesi-Ali Emiri Arabi 136; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi- Isparta Uluborlu İlçe Halk Kütüphanesi 32 Ulu 183/5, vr. 39b-144b; Balıkesir İl Halk Kütüphanesi- Balıkesir İl Halk Kütüphanesi 10 Hk 406/3, vr. 79b-191a; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi- Burdur İl Halk Kütüphanesi 15 Hk 2095; vr. 1-37; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi- Burdur İl Halk Kütüphanesi 15 Hk 1030/1, vr. 1b-75b; Balıkesir İl Halk Kütüphanesi- Balıkesir İl Halk Kütüphanesi 79b-191a.

A.2.8. Felsefe İlgili Eserler

A.2.8.a. *Risâle Fi'-Ruh*

Kelamın ve felsefenin en tartışmalı konularından biri olan ruh ile ilgili yarım varaklık bir risaledir. Ruh ile ilgili yöneltilen soruya bir cevap tarzında yazılmıştır. Süleymaniye- Yazma Bağışlar 003672/6 'da 107b varakları arasında kayıtlıdır.

A.2.8.b. *Risâle Fi'l-Ervâh*

Ruh kadim mi hadis midir? sorusunu ele alan bir risaledir. Yazma Bağışlar 003672/7'de 108a-114a'da bulunmaktadır. Risalenin sonunda 'Ben fakir kul Hadimî Ebû Saîd' yazmaktadır.

A.2.9. Hadimî'ye Nisbet Edilen Eserleri

Hadimî'nin yukarıda zikrettiğimiz eserler dışında www.yazmalar.gov.tr ve bazı kataloglarda Hadimî adına kayıtlı olan diğer eserler isimlerini zikredeceğiz. Şunu da belirtmek gerekir ki bu bölümde verdiğimiz eserlerin Hadimî'ye kesin olarak ait olduğunu söyleyemeyiz. Nitekim çoğunluğu tek nüsha halinde bulunan bu eserleri kontrol etme şansına sahip değildik. Bu sebeple sadece isimlerini vermekle ve bulabildiğimiz nüshalarını belirtmekle yetineceğiz.

- 1) *Risâletü'l-Hazfiyye* (GAL,S II, 664)
- 2) *Risâle fi kavlihi te'âlâ "ve yü'minûne bihi ve-yestaafirûn....."*³⁵⁷
- 3) *Risâle fi Ziyarati Kuburi'l-Evliya*(Süleymaniye- Nafiz Paşa 1502, vr.19-21)
- 4) *Risâletü'l-Kıyasiye* (Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 9694/5, vr. 91b-111b)
- 5) *Risâle fi'l-halâsi 'ani'l-fetreti'l-mehâliki'l-zîme ve fi'l-vusûli ilâ saltanati'l-memâliki'l-cesîme* (İstanbul Millet Kütüphanesi Ali Emiri Koleksiyonu 34 Ae Arabi 4354/8, vr. 48-51)
- 6) *Şerh Kasideti't-Tantaraniyye*³⁵⁸
- 7) *Risâle İstihrac* (Milli Kütüphane-Ankara Adana İl Halk Kütüphanesi 01 Hk 953/127, vr. 79b-81b; Konya Karatay Yusufâğa Kütüphanesi 42 Yu 7004/5, vr. 43a-43b)³⁵⁹

³⁵⁷ Sarıkaya, a.g.e, s. 106.

³⁵⁸ Sarıkaya, a.g.e, s. 106.

³⁵⁹ Gizli ilimlerle ilgili bir risale olduğu belirtilmekte ve bitiş cümlesiyle ilgili verilen bilgi bu risalenin Hadimî'ye ait olduğunu göstermektedir.

- 8) *Şerhü İhtilâfî Beynel-Maturidiye vel-Eşâriye* (Milli Kütüphane-Ankara Adana İl Halk Kütüphanesi 01 Mü 1075/4, vr. 61a-78a)
- 9) *Risâle fî Rafî Reddil-İstihlaf* (Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi 21 Hk 771/24, vr. 71b-72b)
- 10) *Tahmîsü Kasîdeti Yakulul-Abd* (Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi 05 Ba 1759/8, vr. 125b-127a)
- 11) *Risâle fî Havaşil-Kutub* (Milli Kütüphane-Ankara Adana İl Halk Kütüphanesi 01 Hk 953/13, vr. 80b-81b)
- 12) *Risâle Necât min Şerris-Sîfât* (Milli Kütüphane-Ankara-Eskişehir İl Halk Kütüphanesi 26 Hk 782/4, vr. 23b-42b Milli Kütüphane-Ankara-Eskişehir İl Halk Kütüphanesi 26 Hk 614/3, vr. 72b-88b)
- 13) *Risâle fî İhtilâfîl-Felâsife vel-Mütekillimin* (Balıkesir İl Halk Kütüphanesi 10 Hk 1209/4, vr. 15a-16a)
- 14) *Risâle fî Tahikati Acibe ve Tedkikati Garîbe* (Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi 21 Hk 611/34, vr. 130b-134b)
- 15) *Risâle fî İlmi-Bedî* (Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi- Malatya Darende İlçe Halk Kütüphanesi 44 Dar 657/4, vr. 119b-130b)
- 16) *Risâle İrâbiye* (Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi- Burdur İl Halk Kütüphanesi 15 Hk 1777/1, vr. 1b-4b)
- 17) *Risâle fî İlmi-Meânî* (Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi- Burdur İl Halk Kütüphanesi 15 Hk 1777/2, vr. 6b-16b)

- 18) *Mevize* (Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi 42 Yu 4893/48, vr. 128b-129a)
- 19) *Risâle fîl-Ecvibe vel-Esile li-Ehlil-Kubûr* (Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi- Burdur İl Halk Kütüphanesi 15 Hk 949/30, vr. 39a)
- 20) *Risâle fî Sibuhil-Anna* (Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi 42 Yu 4893/51, vr. 130b-13a)
- 21) *Risâletül-Îzaîye* (Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi 42 Yu 4893/66, vr. 150a)
- 22) *Risâle fîn-Nahv* (Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi 42 Yu 4893/98, vr. 259b)
- 23) *Silsiletüz-zeheb* (Kastamonu İl Halk Kütüphanesi 37 Hk 3956, vr. 9-2)
- 24) *Ticaret-nâme* (Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi 42 Yu 7004/4(a), vr. 42a-42b)
- 25) *Mecâlis* (Kastamonu İl Halk Kütüphanesi 37 Hk 230/1, vr. 1b-187b)
- 26) *Marûzât* (Almanya Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları Hs.or.oct.938 Staatsbibliothek, Berlin, vr. 3b-20a; Almanya Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları Ms.or.oct.1935, vr. 43-49)
- 27) *Şerhu Risâle fîl-Akâid* (Milli Kütüphane-Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 4558/45, vr. 232a-233a)
- 28) *Risâle fîl-Hikemîye* (Milli Kütüphane-Ankara Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 9363/5, vr. 44b)

29) *Mektubun Minel-Hadimî* (Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Konya İl Halk Kütüphanesi 42 Kon 4671/13, vr. 15a-b)

30) *Telhis et-Tenkih* (Usul-i Fıkıh) (Konya Karatay Yusufaga Kütüphanesi 42 Yu 671, vr. 70)

A.2.10. Hadimî'ye Nisbet Edilen Veya Ona Aidiyeti Kesin Olmayan Eserler

A.2.10.a. *Risâle Fi Tefsiri Kavlihi Teala Ve Hüve'l- Gafurü'l-Vedud*

Bir bucuk varaklık bir risâle olup Buruc sûresinin 14. ayetini “ve hüvel gafurun vedud” yorumlamaktadır.³⁶⁰ Kataloglarda Hadimî'ye ait eserler arasında yer almaktadır. Süleymaniye- Reşid Efendi 1017'de bulunan nüshayı incelediğimizde nüshanın sonda öğrencisi hocası Hadimî'nin mecmuasından yazdığını belirtmekte ancak bu risâlenin müellifinin kim olduğunu bilmediğini de eklemektedir. Hadimî'nin eserlerinden bir olabileceğini ifade etmektedir.

A.2.10.b. *Risâle Fi't-Tasavvuf*

Bu risâle kataloglarda Hadimî'ye nispet edilmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi Reşid Efendi 1017'de 153-154 varakları arasında yer almaktadır. Risâlenin sonunda müstensih Hafız Abdurrahman bu risâleyi hocası ve şeyhi Hadimî'nin mecmuasından yazdığını ifade etmektedir.

Yaptığımız katalog taramasında Hadimî'ye nisbet edilen *Risâle fit-tasavvuf* adlı bir risâleye daha rastladık. H.Hüsnü Paşa numara 70 de 263-264 varakları arasında yer alan bu risâleyi Reşid Efendi'deki risâle ile karşılaştırdığımızda bir

³⁶⁰ Süleymaniye Ktp. *Reşid Efendi 1017*, vr.130-131.

benzerlik tespit edemedik. Ayrıca bu risâlenin başında veya sonunda Hadimî'nin ismi de zikredilmemiştir.

Bu risâlenin tespit edebildiğimiz nüshaları şunlardır: Süleymaniye- Reşid Efendi 1017, vr. 157-158; Milli Kütüphane-Ankara- Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 4056/2, vr. 89b-92b; Milli Kütüphane-Ankara-Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 4041, vr. 1b-5a; Milli Kütüphane-Ankara- Sivas Gürün İlçe Halk Kütüphanesi 58 Gürün 11370/5, vr. 67b-76a; Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi- Zeytinoğlu Koleksiyonu 43 Ze 473/6, vr. 85-86b; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi- Konya İl Halk Kütüphanesi 42 Kon 3551/10, vr. 62b-63b;

A.2.10.c. *Hidayetü'l-Talibin*

Nakşibendiyye-i sadıkiyyenin usul ve furusuyla ilgili bilgiler veren bir risâledir. Bağdatlı Vehbi Efendi 1236/4'de 54-104 varakları arasında bulunmaktadır. Eseri Farsça olarak kaleme alınmıştır. Bu eser Arapçaya ve Osmanlıcaya çevrilmiştir.³⁶¹

Risâle kataloglarda Hadimî'ye nispet edilmektedir. Osmanlıcaya çevrilmiş nüshaya baktığımızda risâlenin başında Mevlana Ebû Saîd Müceddidi diye yazmaktadır.

³⁶¹ Hadimî, *Hidayetü't-Talibin*, Esad Efendi Matbaası, İstanbul 1298.

A.2.10.d. *Fatiha Sûresi Tefsiri*

Bir varaklık bir risâledir. Hadimî ile ilgili olarak kaleme alınan eserlerden bazılarında çokça zikredilen bu risâlenin Hadimî'nin Ayasofya Cami'inde devlet ricaline yaptığı vaazı içerdiğini belirtilmektedir.³⁶²

Süleymaniye Reşid Efendi 1017'de kayıtlı olan 87/114(b)-88/114 ile 42 Yu 4893/67'da 150b-151a varakları arasında bulunan nüshanın başından ve sonundan verilen kesitlerle kıyasladığımızda benzerlikler göze çarpmaktadır. Ancak Reşid Efendi'deki nüshayı incelediğimizde baş kısmında “noktasız olarak divanu'l-eşar ve mesneviyat sahibi Şeyh Feyzi Efendi'nin tefsirinden nakledildiği” zikredilmektedir. Risalenin sonunda ise müstensih “Şeyhim üstadım Ebû Saîd Hadimî'nin mecmuasından yazdım” diye not düşmüştür. Bu sebeple bu risalenin Hadimî'ye aidiyeti şüphelidir.

Ayrıca bazı kaynaklarda Hadimi'nin bu eserinin Süleymaniye kütüphanesi Giresun yazmaları 45/135b'de bulunduğu belirtilmektedir.³⁶³ Ancak yaptığımız araştırmalarda katalogda bu eser hadimi ismine kayıtlı olmamakla birlikte risale içersinde Hadimi'ye aidiyetini belirten herhangi bir ibareye rastlayamadık.

Bunun yanı sıra www.yazmalar.gov.tr/de yaptığımız katalog taramasında Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi, *Tefsîru Sûreti'l-Fatiha*, 42 Yu 4893/67, vr. 150b-151a; Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi, *Hâşiyat Tafsir Sûrat el- Fâtihat*,

³⁶² Bu tefsirle ilgili olarak Bursalı Hadimî'nin hayatından bahsederken şunları zikretmektedir: “...kısa zamanda ufuklara yayılan şöhreti ve fazileti dolayısıyla padişahın daveti gereğince ikinci defa hilafet merkezine gelip devrin âlimleriyle beraber bizzat padişahın hazır bulunduğu halde Ayasofya camii şerifinde takrir ettiği Fatiha tefsiri umumi takdiri mucip olmuştur.” Bursalı, Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, s. 343. Ayrıca Zirikli, a.g.e, s. 68.

³⁶³ Şimşek, a.g.e, s. 74.

42 Yu 8218/6, vr. 70 iki nüshaya ulaştık Ancak burada yer alan eserlerin kesin olarak Hadimi'ye ait olup olmadığını bilmemekteyiz

A.2.10.e. *Şerhu Risâle fi'l-'Akâ'id*

Milli kütüphane Samsun İl Halk Kütüphanesi koleksiyonunda 67b-80b varakları arasında yer almaktadır. Kataloglarda Hadimî'ye nispet edilmektedir.

A.2.10.f. *Alem-i İslam ve Japonya'da İntisar-ı İslamiyet*

İslam aleminin durumundan ve Japonya'da İslam'ın yayışından bahsetmektedir. Dokuz Eylül üniversitesinde bulunan bu eser Ahmed Saki Bey Matbaasında 1328 yılında basılmıştır. Ancak bu eser aynı zamanda Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşamış olan Abdürreşid İbrahim'in eserleri arasında zikredilmektedir. Bu da bu eserin Hadimî'ye ait olmadığını göstermektedir. İsmi de bu konudaki bilgimizi kesinleştirmektedir. Abdürreşid Efendinin eserinininde de 1328'de basılmış olması bu görüşümüzü netleştirmektedir. Katologlarda yanlışlıkla bu eser Hadimî'ye nisbet edilmiştir.

A.2.10.g. *Şerhu Evrâdi'l-Bahâ'î*

Milli kütüphane'de 06 Mil Yz A 4959/1 numara kayıtlı olup 1a-37a varakları arasında yer almakta olup katalogta Bahailikle ilgili olduğu belirtilmektedir.

Görkaş, bu risalenin Şeyh Muhammed Bahaeddinin'nin yazmış olduğu vird ile ilgili kaleme alınan bir şerh olduğu belirtilmekte ve nüsha içerisinde Hadimî'nin isminin geçmemesine karşın nüsha başında Hadimî'nindir notunun yer aldığını söylemektedir.³⁶⁴

³⁶⁴ Görkaş, a.g.t, s. 44.

A.2.10.h. *Risâle Fi Usul-i Hadis*

Reşid Efendi 1026'da 25a-26b varakları arasında yer alan 1,5 varaklık bir risâledir. Risâlenin sonuna Muhammed Hadimî notu düşülmüştür. Hadimî bu eserinde sünnetin taksimi meselesini ele almaktadır. Öncelikli olarak bu konuda usuliyyunun ve hadis âlimlerinin sünneti bazı kısımlara ayırdıklarını belirtmektedir. Usuliyyuna göre sünnetin mürsel ve müsned olmak üzere iki çeşit olduğunu belirttikten sonra mürselden başlayarak diğer hadis çeşitlerini açıklamakta ve yapılan farklı taksimlere de yer vermektedir.

Bu risale katalog'da Muhammed b. Abdullah'a yani Hadimî'nin torununa nisbet edilmiştir. Dedesiyle aynı ismi taşıyor olması bu eser konusunda bizi tereddüde düşürmektedir. Nitekim Hadimî, genellikle yazdığı risalelerde daha çok Müfti Hadimî ve Ebû Saîd Hadimî nisbelerini kullanmaktadır. Ancak Muhammed Hadimî nisbesini de az da olsa kullanıldığı görülmektedir. Bu sebeple bu risalenin ona aidiyeti biraz tartışmalı gözükmektedir.

A.2.10.ı. *Şerh Risâleti'l-Kıyâsiye*

Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi 19 Hk 2546/1 numarada 1b-7b varakları arasında yer alan bir risaledir. Katalogda Ebû Saîd Hadimî'ye nisbet edilmekle birlikte eserin başından ve sonunda alınmış olan kesitlerde Muhammed b. Abdullah b. Sait Hadimî ismi geçmektedir. Bu da bu eserin Hadimî'ye aidiyetini şüpheli hale getirmektedir.

A.2.10.j. *Risâle Fi Kavlihi Te'alâ "Lev Kânnê Fihimâ Alihe ..."*

Enbiya sûresinin 22. ayetinin³⁶⁵ yorumunu içermektedir. Süleymaniye kütüphanesi Reşid Efendi 1017 132a-b varakları arasında yer alan bu risalenin sonunda Üstadın mecmuasından yazdım ibaresi bulunmaktadır.

Tespit edebildiğimiz nüshaları şunlardır: Süleymaniye- Reşid Efendi 1017, vr 132a-b³⁶⁶; Süleymaniye- Hacı Mahmud 1940³⁶⁷, vr. 3, Süleymaniye-İbrahim Efendi 813, vr. 1.

B. HADİMÎ HAŞİYESİ'NİN TERCÜMESİ³⁶⁸

Bismillahirrahmanirrahim (Rahman ve Rahim Allah'ın adıyla)

Doğurmamış ve doğmamış, eşi ve benzeri olmayan, Bir ve Samed Allah'a hamd olsun. Salat ve Selam onun nebisi Muhammed(s.a.v)'e ve ezelden ebede onun ehline olsun. Bundan sonra Büyük Filozof Şeyh Ebu Ali'nin *İhlâs Sûresi Tefsiri*'ne gelince ayetlerin müfred hükümlerini, önermelerin gerçeklikleri ve açıklamalarının inceliklerini kuvvetlendirmede üslubu bedî ve metodu bircik bir eserdir. Bu kitap faydalı sırları havî, eşsiz meziyetleri camîdir. Ancak bazı maksadları şeriat kaidesine uygun olmayan bir tarzda kusurlu felsefi asla mebnîdir. Yine onun maksadları kusurlarının açıklığı, önermelerin arasındaki bağların zorluğu, maddelerinin

³⁶⁵ "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu. Demek ki, Arş'ın Rabbi Allah, onların nitelemelerinden uzaktır ve yücedir."

³⁶⁶ Üstadın mecmuasından yazdım ibaresi bulunmaktadır.

³⁶⁷ Risalenin sonunda Muhammed b. Abdullah b. el-Hadimî ibresi bulunmaktadır.

³⁶⁸ Hadimî'nin bu risalesinin tercümesinde Süleymaniye kütüphanesi Reşid Efendi 1017 numarada 66(b)-75(b) varakları arasında yer alan nüsha esas alınmıştır. Bunun yanı sıra Süleymaniye kütüphanesi H.Hüsnü Paşa 70 numarada 38(b)-46(a), Kasideczade 671 numarada 48(b)-57(b) ve Denizli 389 numarada 220(b)-227(b)'de bulunan nüshalardan da yararlanılmıştır. Gerekli görüldüğü durumlarda da eldeki diğer nüshalara başvurmak suretiyle tercüme yapılmıştır. Ayrıca şarihin metnin yan kısımlarına düştüğü notlara ve metin içerisinde geçen bazı kitap isimleri ve terimlerle ilgili açıklamalara da dipnotta yer verilmiştir.

Hadimî, İbn Sinâ'nın bu eserini şerh ederken İbn Sina'ya ait cümlelerin üzerini çizmiştir. Tercüme esnasında İbn Sinâ'ya ait olan bu cümleler İbn Sinâ'nın İhlas Suresi risalesinin tahkikli neşrinden kontrol edilmek suretiyle tırnak içerisinde gösterilmiştir.

müşkilliği, kıyasların tasvirlerinin gizliliği ve delillerinin tertibindeki mücmelliğe mebnîdir. Yakın dostlarım benden kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymayacak bir şerh yapmamı istediler. İlk aklıma gelenleri karışıklığı engellemek için kolay ibarelerle yazdım. Yine Yüce Allah’a, ki o en güzel vekil olarak bize yeter, dayanarak zor, yüksek manaları çözmek, ihtilaflı konuları belirtmek, mücmel olanları tevil etmek, delillerini ayıklayarak açıklamak, delillerini sonuçlandırmak, kıyaslarını tasvir etmek için yazdım.

Hüve(o), yani kullanıldığı yere uygun şekilde vacibül-vücûd’un zatı, Mutlak’tır, yani öyle bir zattır ki, onun için herhangi bir kayıt söz konusu değildir, üzerine zaid başka bir varlık olması yönünden.

O öyle bir zattır ki, zatıyla O, O’dur. Hatta vücûdu Zatı’nın aynıdır. Açıktır ki bu hükmü içeren bir kaziyedir. Müsnedin açık bir marife olması hasebiyle, müsnede hasredilmiştir. Burada iki kaziye vardır. Birincisi³⁶⁹ zikrettiğimiz gibi lafzen dile getirilmiştir, yani zatıyla vacib olan O, O’dur. Hatta O’nun zatı varlığının aynıdır. İkincisi ise kasr manasında anlaşılan şeydir, yani vacib olmayan zatıyla O, O değildir. Bilakis varlığı başkasındandır. Mutlak varlığın bu manada açıklanması bazı risalelerinde Arif Cami’nin (Molla Cami) dediği gibi, garizi değildir: O’nun zihnen ve haricen ayn’ı olan varlığı, mutlak varlıktır. Başka bir yerde[şöyle der:] “Vacip Teala’nın hakikati O’nun mutlak varlık oluşudur.” Açığa çıkmıştır ki burada Mutlak’tan murad mevcudat arasındaki manevi müşterek olan meşhur mana değildir. Burada murad edilen, var olan’ın (mevcudun) varlığın(vücudun) ayn’ı olmasıdır. Bunun karşılığı olarak kayıtlanan (mukayyed) [varlık için] şu karşılık zorunlu olarak

³⁶⁹ Burada dört kaziye olduğu açıktır. Bunlardan ikisi söylenmiştir. Diğer ikisi ise mefhum olarak iki neviden her birinin diğerini gerektirmesidir. Bu şekilde dörtlü bir açıklamanın faydası daha sonra gelecek olan furulardan ortaya çıkar.

gerekir. Mümkindede varlık, mevcud üzerine zaidir ve bu da hükemanın görüşüdür, bazı faziletli kişiler [bu görüşü] muhakkiklere de nispet etmişlerdir. Burada cumhur kelimcılara bir red söz konusudur. Çünkü onlara göre varlık hepsinde zaidir. Eşari de böyle düşünür. Çünkü ona göre hepsinde ayn'ıdır.³⁷⁰

Sonra açıktır ki, bu söz, kendisinden sonra gelen 'ilahi hüviyet olduğunda" sözünün mazmunu ile birlikte mebdaiyyet anlamında bir başlangıçlık ifade eder. Böylece zımminde şunu ifade etmiş olur: nazm-ı celil'deki Hüve hüve (O,O'dur) lafzı ve mutlak lafzı mezkur manadaki yukarıdaki mezkur zamire racîdir. Bu tefsirde [İbn Sinâ] "hüviyeti olanlar..." Sözünde müstefad (faydalanmış) kendisinden sonraki sözünün illeti kılmıştır.

"Hüviyeti olanlar", yani kendisiyle başkasından başka yönlerle ayrılan şahsiyeti hüve olmaz yani hüve onun varlığı olmaz, yani zatının aynı olmaz. Bu önerme, küçük ve büyük önermeyle birlikte içi içe girmiştir. Zikredilen bu ikinci kaziyenin delili hüviyeti başkasından olan vacibin dışındakilerdir. Hüviyeti başkasından olanın, hüviyeti zatından olamaz, hatta hüve hüve olamaz. Netice olarak vacip'in dışındakiler için zatıyla hüve hüve olamaz, yani hüviyeti başkasından olur istenilen de budur. "Hüviyeti zatından olan her şey" sözü başkasından bir şey almaz [demektir], [bu söz] mütekelliminin mezhebinde olduğu gibi zatının oluşu, varlığı için tam bir illettir manasında değildir. " O, O'dur"a gelince, tefsiri geçti. Yine zikredilen metoda göre ilk kaziye ile ilgili delildir. Yani, vacib, hüviyeti zatından olandır, hüviyeti zatından olan da hüve hüvedir. Vacib'in hüve hüve olması [demek] bize göre hüve Mutlak'tır, yani Vücut-ı Mutlak ile mevcud olan vacibtir.

³⁷⁰ Buradaki üslupta hepsi şerh yazan için bir yönden red anlamındadır. Hatta iki vechin bir de vecihlerden birinin iyice düşünülmesiyle açığa çıkan vecihlerden dolayı red anlamındadır.

İkinci delil ilkinin önüne geçti, umulur ki ikincisi birincisinin mukaddimesi gibidir. Bil ki, eğer denilirse ki bu iki mukaddimenin, “hüviyeti başkasından olanın hüviyeti zatından olmaz” sözünden dolayı şartlara ve sonuca bağlı ikinci şeklin sûreti olduğu açıktır. Buradan açığa çıkar ki bu mefhum kaziyenin kendisidir, yani ikincisidir. Demek istiyorum ki bu zikrettiğim gizli ihtimalli olanın, sarih kuvvetli olana tercihidir. Derim ki zatında olduğunun sıhhatini kabul ettikten sonra, burada esas dava ve asıl maksat bu olduğu için ve bunun açıklıkta diğerinden daha az olmadığından uzak olmaması sebebiyle söylenmiş olan ilk kadiyenin delilsiz olarak bekası gerekir (Vacip, hüviyeti zatından olan O, O’dur). Bu da tercih eden olmaksızın bir tercihi gerektirir. Şu da belirlenmiştir ki eğer lafız bir şeydir mana başka bir şeydir iddiası ortaya çıkarsa bilhassa akli ilimlerde mana yönü tercih edilir. Evet bu neticeye diğer mukaddime eklenirse, zikredilecek şeye benzer olarak, bu kadiyyenin istintacı mümkün değildir. Fakat bu durum zikrettiğimizden daha büyük külfet getirir. Velhasılı buradaki kasıt bu ikisinin bir kıyas değil iki kıyas olmasıyla ilgiliyse bazı Enfâl ayetlerinin vücuhlarındaki gibi³⁷¹ lafızda ittifak edilmiş olur. Böylece sen geçmişten öğrendin ki, istenilen şey o şeyin cüzünün ispatıdır. Daha sonra o, daha fazla açığa çıkarmak için başka bir yolla ispatını diledi ve dedi ki, “Lakin her mümkün varlığı başkasından olandır”, yoksa devir veya teselsül veyahut da tercih eden olmaksızın tercih gerekir ki o zaman madumdan varlığın olması gerekir bu ise yerinde yazıldı. Fakat yokluk şartı ile zatının varlığının vücubiyetinin cevazını ve varlığın mümkünde vücubiyet derecesine ulaşmaksızın tercih edilmiş olmasının cevazını nakletti. Gayet açıktır ki, vücubiyet derecesine ulaşmamış olan bir şey, varlığı mümteni olandır. Ve yine eğer yokluk ve varlık gibi iki ucun eşitliği

³⁷¹ “Allah, onlarda bir hayır (hakka yöneliş) olduğunu bilseydi, elbette onlara işittirirdi. Onlara işittirseydi dahi mutlaka yine yüz çevirerek dönüp giderlerdi” Enfâl 23. Birinci şekil emrin neticesiyle birlikte muhaldir. Cevap ise 12’ye ulaşır .tıpkı müstakil bir risalede açıkladığımız gibi.

hususunda mümkünün manası mülâhaza edilirse buna bir şey söylenmez. Sonra ona göre (musannıfa göre) burada illet illete muhtaçtır bir ima söz konusudur ki bu da imkândır. Denilirse ki bu hudus veya mecmu'dur, haydi sözü tadında bırakalım. Buradaki önermenin küçüğü büyüğü içindir. Bu ise bizim sözümüzdür. Her varlığı başkasından olanın, şeyin suretinin başkasından oluşu yönünden dolayı varoluş hususiyeti de başkasındandır. Varoluş hususiyetinden murad, onun ve zalike (işte) sözünden anlaşılan şeydir ki buradaki zalike sözü, söz konusu hususiyete işaret eder. Bu onun hüviyetidir, yani vücudu'l-hâs'sıdır. Buradaki, her vücudu başkasından olanın hüviyeti başkasındandır mukaddimesinin manası, açığa çıkar ki vücudu'l evveli'l-has'dan muradım budur. Bu ifade olmaksızın bir hezeyandır. Önermenin kendisi olan mutlak yasaklanmıştır, çünkü mutlak mevcud değildir. Ve kendisinden başkasına illet olmak dışında kendisinin bir illeti yoktur. Düşün ki bu iki önerme birinci şekilden neticelenir: o halde her mümkün hüviyeti başkasından olandır, sözümüz. Ve bu da ikinci kadiyyeye eşittir. Çünkü vacip olmayan, mümkünden başka bir şey değildir. Mizaniyye'de yazıldığı üzere takrib³⁷², neticenin istenileni gerekli kılan oluşuna göre tamdır, bu ister eşit, ister ehas, isterse kendisine münakis osun fark etmez. Bununla yetinmezsen Kübra olan bu neticeyi müsellemlerle olan suğraya eklersin. Vacib olmayan mümkündür sözümüz, istenilenin aynısı olan birinci şekilden bir sonuç olarak ortaya çıkar. O halde hüviyetten murad, öğrendiğin gibi, vücuddur. Sonra suğra olan bu neticeye mukaddem müsellim kübra olanı ekleriz, yani şu, "her hüviyeti başkasından olan zatı bakımından hüve hüve değildir" sözümüz, mefhum kadiyyeyi kapsayan diğer kadiyyeyi sonuç olarak ortaya çıkarır. Sonra bu neticeyi, ilk kadiyyenin cüzlerinden biri olduğundan dolayı müntecin delili

³⁷² "Takrip, matlubu ifade edecek tarzda mukaddimleri serdetmek." (Ebherî, a.g.e, s. 125.)

için mukaddime kılarız, yani bazı maksatların diğer bazılarının ilkeleri oluşundan imtina edilmez, ifadesi gereği.

Öyleyse deriz ki, eğer mümkünün vücudu zatından olmazsa hüve hüvesi zatından olan vacibül vücuddur. Fakat zikrettiğimiz gibi mukaddem haktır, devamı da böyledir. Ve bunu eşit olarak vacibul vücud zatı hüve hüve olandır sözümüze çeviririz, bu da istenilen şeydir. O halde bu söylenen mukkadimenin ilk cüzüdür. Lakin bu mülazemetin açıklanması bedihi bir mukaddimeyledir ki, işaret ettiğimiz gibi bu, bütün mevcutlarda varlığının zatından olması mutlaka devr, teselsül, tercih ve benzerlerini gerektireceği durumudur. Bu delilin tertibinde sana düşen şunu söylemektir: vücudu zatından olan ya mümkündür ya da vacibtir, ilki batıl diğeri haktır, bu da istenilendir. Çünkü her mümkün, hüviyeti başkasından olandır. İlk netice, ikincisinin batıllığına delildir. Sonra söylenen birinci mukaddimededen ikinci cüzün istintacını istedi ve “her mümkün” sözüne ve peşinden gelen “her mahiyeti varlığından başka olanın varlığı başkasındandır” sözüne atfen “aynı şekilde” dedi. Biz de buna “her varlığı başkasından olan, varlığı mahiyetinin aynı olmaz ve her mahiyeti varlığından ayrı olan varlığı mahiyetinin aynı olmaz” sözlerini ekleriz. Eğer dilerse bu Kübra neticeye kolay bir metodla sugrayı ilave edebilirsin. Her mümkün mahiyeti varlığından ayrı olandır sözümüzün sonucu her mümkün varlığı mahiyetinin aynı olmayandır şeklindedir. Önceki yolla söylersek eğer mümkünün varlığı mahiyetinin aynı olmazsa, Vacibin varlığı mahiyetinin aynıdır. Fakat ilki haktır diğeri de aynı şekildedir. Bu durumda “o halde Vacibin vücudu mahiyetinin aynıdır” sözü haktır, bu da istenendir. Mukaddimelerin asıllarındakine benzer bir şekilde delillerin sûretlerinin ihtimallerini de göz önüne alırız. Sonra o, bu dördünü sarahaten ve zımnen açığa çıkarınca ki, O, içinde, mefhum ve lafız olarak mutlaktır

sözünü barındırır, o zaman istenilende olduğu gibi, bunların hepsini tek bir lafızla ifade etmeyi amaçladı ve özetle şöyle dedi: “Kuşkusuz Vacibü’l-Vücut kendisinden başka olmayandır”. Onun mutlak olduğu sözümüzün manası ise, Onun tefsirinin “O’nun dışındaki her şey” sözüyle işaret ettiği gibi, dört açık kaziyenin furuudur. Bu da hüve hüve olmak bakımından Vacib olmayan sözümüzün manasıdır. Bu, Vahdet-i Vücut anlayışının peşinden gidenlerin dediği gibi Vacib’in aynısı oluşu durumundan sakınmaktır denilirse ben derim ki, Kadimir’de ve sufilerde olduğu gibi bu muhakkiklerin³⁷³ sözüdür. İhtiraz, uygun değildir ancak meşhur olduğu zaman (kabul edilir). Bu ihtiraz musannıf tarafından da kabul edilmez, zahir ehline göre olduğu gibi. Hatta bazıları bunu küfür dahi addeder. “Zatından dolayı hüve hüve olmayan” (sözü) ikinci defa onun “öyleyse her mümkün...” sözünden anlaşılandır. “Hatta hüviyeti başkasından olan” sözü de bu sözün aynısıdır. Ve “Vacibü’l-Vücut zatından dolayı hüve hüvedir” sözü bizim zatından olması muhaldir sözümüzün aksidir. Hatta onum zatı hüve dir sözü, o zatı mahiyetinin aynıdır manası ile “vacibin vücudu mahiyetinin aynıdır” sözünün mazmunudur. Ve “başkası değil sözü ise öncesindeki tekittir. “İşte bu hüviyet” zatı dolayısıyla hüve hüve olandır ve zatı vücudunun, zamir için merci oluşu muhtemel olan el-Mutlak manasında aynıdır. “Onun manası”, yani hakikati, mahiyetinin tamamı, isimsizdir, yani kendisine delalet eden bir lafız yoktur. “Veyahut da Onun şerhi mümkün değildir”. Belki de zikredilen bu kasırla birlikte (anlaşılan şudur ki) varlığının zatından olmasından ve zatının aynı olmasından dolayı onu önceleyen her şeyin onu oluşturmasının imkansızlığındandır. Çünkü bu durum

³⁷³ Muhakkikler dedi ki, vücut, oluşu yönüyle Vacib’in aynısıdır, mevcudatın heykellerine yayılmıştır ve eşyadan hiçbir şey dışarıda kalmamak üzere ortaya çıkmıştır. Hatta o, eşyanın hakikati ve aynıdır. Onlar itibari takyidler ve taayyünler ile imtiyaz eder ve taaddüd eder. Merhum Ahmed el-İlmi bunu söyleyen vücudiyyenin küfürde olduğunu inkar etti. O, sözlerinin sonunda “ umulur ki onların maksatları sözlerinin zahirlerinden başka bir tarafa çekilmiştir. Bu ise sözlerinin üslupları hakkındaki bir teemmülle anlaşılır.

basit olması ve ortağı olmamasını gerektirir ki bu da tarife mani olan bir husustur. Eğer kendisinden öncekilerden faydalanma durumu söz konusu olursa işte o zaman şerh ya da hadd-i tam³⁷⁴ ile olur veya şeyin zatına bina edilen ilimle olur. Beyzavi'nin tercih ettiği bu olduğundan uygundur ki, celalet bir vasıftır özel isim değildir. Çünkü Onun yüce Zatı insan için gayr-ı makuldür. Lakin bilinmektedir ki varlığının tasfiye yoluyla veya zaruri yaratılışla enbiyanın en mükemmeli gibi bazı beşer için makul oluşunun caiz olduğu da variddir. Eğer bu kabul edilirse onun için, hüvenin Allah için konulmasının caiz olmasından dolayı mutlak olarak bir lafızla delalet etmesi gerekir. Bu da onun künhüyle bilinmesinin gayri vaki' olduğunun söylenmesine mebnidir. Hatta onlardan bazılarına, filozoflara göre bu mümteni'dir. Çünkü künhü (tanımlamanın) yolu Allah-u Teala'da bulunmayan cins ve faslı gerektiren tam tariftir. Cüzinin bilinmesinin yolu ise havastır. Burada böyle bir soyutlama mümkün değildir. Fakat *Şerhu'l-Mevakıf*'ta şöyle denilmiştir, Allah-u Teala'nın hakikatinin kısmen anlaşılması için yaratması caizdir. *Şerhu'l-Adud*³⁷⁵'da da "resmin ifadesi mersumun künhünü caiz kılar". Bil ki, tarifler küllilerdir ve bundan dolayı da, *Tavdih*³⁷⁶'de söylendiği gibi, Şahsi olan tarif edilemez ve cüzileri (tanımlamanın) yolu havas iledir denilir. Burada cüzinin varlığı mücerreddir ve cismani bir aletle idrak edilemez. *Telviḥ*³⁷⁷'te de denilmiştir ki, tahkik, makamına

³⁷⁴ "Bir şeyin yakın cinsi ile yakın faslından bir aray gelen tariflerdir. misal insanı tarfi ederken 'o hayvanı natıktır'(düşünebilen canlıdır) dediğimizde tarifte geçen 'hayvan' mefhumu insanın yakın cinsidir. Yani insanla 'hayvan' mefhumu insanın yakın cinsidir. Yani insanla 'hayvan' mefhumu arasında başka bir cins girmemiştir. 'natık' mefhumu ise insanın 'yakın faslı'dır. Yani insanla 'natık' arasında başka bir fasıl girmemiştir." (Ebherî, a.g.e, s. 41.)

³⁷⁵ Devvanî'nin Adudiyye Şerhi'nde

³⁷⁶ *Tavzih*, Sadruşşerîa diye bilinen Ubeydullah b. İshak el-Buharî(ö.1274) 'nin *Tenkîhu'l-Usûl* adlı eserine yazmış olduğu şerh olup medreselerde okutulan temel fıkıh usulü kitabıdır. (Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 17, Sayı: 1, 2008, s. 38.)

³⁷⁷ "İleri düzeyde Usul-ü Fıkıh kitabıdır. İmam Taftazânî'nin (ö. 1389), Sadruşşerîa'nın *Tenkîhu'l-Usûl* adlı kitabına gene kendisi tarafından yapılan *Tavhîd* adlı şerhe yaptığı şerhtir. Eserde sık sık Sadruşşerîa'nın eseri tenkid de edilmektedir. (Bazı kaynaklar, bu eserin Şerafeddin Ahmet (ö.1369)

ancak (hüviyetin) levazımıyla, yani resmleriyle hamledilebilir. Varid olmamıştır ki, şeyin lazımı bazen umumi olur o zaman da umumi araz olur, bazen de açık olmaz ve (bu durumda) bu ikisiyle tarifiñ cevazının ademine karar verilir. Akıl onun levazımının idrakine kadirdir, velev ki (hüviyetin) künhü(nün anlaşılması) mümkün olsa da. “(Hüviyetin levazımlarından bazıları da izafidir”, buradaki izafiyet, mütekellimler nazarında söylenen Kadir ve Âlim gibidir. Fakat buradaki murat ileride ortaya çıkacağı üzere bu değildir. “(hüviyet için) selbi olana nispetle izafiyet en kuvvetli tariftir. Ona göre-İbn Sinâ’ya göre de, Selbiyyet, cismen ve cevher olarak O’nun künhünün yokluğu gibidir. Açıktır ki, burada başka bir şey murad edilmektedir. Varid olmuştur ki, lazımdan kastedilen şey mahiyetin lazımıdır o da küllidir. Kastedilen lazımiyet onun buradaki tarifiñin şahsi ve cüzi oluşudur ki bu mutabık değildir. Lazım onun vücududur ve varlığını kabul ettikten hemen sonra yerinde ifade edildiği gibi varlığın lazımı araz-ı mufarık³⁷⁸ kabilindendir. Bu durumda da tarif uygun olmaz. Allah-u Teala’nın zatının, değişik tariflerden biriyle hasıl olmayan en az bir şekilde, bilinmesi konusundaki yeterlilik davası, oldukça uzak bir davadır. Bu konuda en mükemmel olan (tarif), yani her iki türü, selbler ve izafetlerin lazımlarından iki türü biraraya getiren lazımın tarifi olandır. Bu iki türü toplayan tarif, zikredilen haricî ve husuûsî olan bu hüviyetin ilah oluşudur. Açıktır ki yani mabud oluşudur. Veyahut da onun daha sonra zikrettiği ıstalahta mabud manasındaki şey oluşudur. Bu ilah odur ki başkası kendisine intisap edilendir, yani kendisi dışındaki her şeyin istiğrak yoluyla izafet oluşudur, bu intisabın vasıtalı veya

tarafından yazılan *Tenkih el-Ahdâs fî Ref’ el-Teyemmüm el-Ahdâs* adlı kitaba Taftâzânî’nin yaptığı *el-Telvîh fî Keşf Hakâik el-Tenkih* adlı şerh olduğunu belirtiyorlar.”). Mustafa Ergün, “Ders Programları Ve Ders Kitapları Tarihi - I Medreselerde Okutulan Dersler Ve Ders Kitapları”, *A.K.Ü. Anadolu Dil-Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, Afyon 1996, <http://egitim.aku.edu.tr/moders.htm> (02.02.2011)

³⁷⁸ “Araz-ı Mufarık: Hakikatten ayrılması mümkün olan arazlardır. Misal: ‘Fiilen gülen’ gibi. Bilfiil gülmek insanda her zaman bulunmaz. Ancak gülmeyi mucib bir şey akabinde olur. Yani bilfiil gülücülük insanın hakikati olan ‘düşünebilen canlı’dan ayrılabilir.” (Ebherî, a.g.e, s. 34.)

vasıtasız oluşu birdir ve bu varid değildir. Gayrı'dan kasıt cemi' ise filozofa göre bu kabul edilmez. Aksine filozoflar nazarında O'ndan akl-ı evvel dışında başka bir şey sadır olmaz. Bazısına göre mutlak ilah oluşu kabul edilmez. Fakat varid olmuştur ki, Hakim'e (İbn Sinâ'ya) göre buradaki intisab iradi ve ihtiyari değildir (icabîdir), eğer icabî ise bunun da ilah oluşu kabul edilmez. Bu ise Hakim'in (İbn Sinâ'nın) yanıldığı meselelerden biridir. Buradaki bu mesele muteber bir kabuldür, ancak açıklanması ince bir derinliğe muhtaçtır. Bu ise isbat-ı vacibin delilleri konusuna racidir. “aksi olmaksızın” yani o başkasına intisap etmez, bu da açık bir mukaddimedir, hatta iki tarafın tasavvurundan sonraki bir evveliyettir(önkabuldür). “İlah-ı Mutlak'a gelince”, yani gayb ve şehadet alemindeki mücerred, maddi, cevher ve arazların tamamı(na gelince), veyahut da mutlaktan murad, harici ferdin zımnında tahakkuk etmesinden kat-ı nazar etmekle ortaya çıkan külli olan mefhumdur. “O ki böyledir”, onun başkasına intisap etmemesinde ve başkasının ona intisabı hususunda (böyledir). “Başkasının ona intisabı izafidir(e gelince)”, çünkü intisab izafetin mekullerindendir hatta kaidelerini korumak için onlarla has kılınmıştır. Basit,bir olması yönüyle çokluk için kaynak olamaz. Onun başkasına intisap edilmezliği selbidir. Çünkü onda intisap selbedilmiştir. Sonra ilah meselesi konusunda bu delillerin tertibi, burada kastedilen izafî ve selbinin birlikteliğinin lazımıdır. Aynı şekilde ilah, öyle bir şeydir ki başkası ona aksi olmaksızın intisap eder. Onun gibi olanların hepsi de böyledir, yani o, selbi ve izafiyi biraraya getiren lazımıdır. Ve böylece düşünüldüğünde istenilen şey ortaya çıkar ki o da; “bu, hüviyetin ilah olmasıdır” sözünün mazmunu olan şeydir. Suğra ise (yukarıdaki) sözümüzdeki ilah odur ki.... (ifadesidir). Kübra önerme suğranın açıklamasını ihtiva eder. Buradaki ilah, mutlak ilahtır. Mutlak ilah ise bu şekildedir. Bu delilden dolayı, ikinci olarak zikredilen mukaddime kübradır ve

onun suğrası da içindedir. Kübranın beyanı başkasının intisabı sözüyle gerçekleşir. Sana düşen onun tasviri mürekkep davaların ispatı yoluyla. Sonra istersen ilah en mükemmel tariftir diyebilirsin, çünkü o, (bütün özellikleri) toplayan lazımdır. Sonra buraya yazılıandan iki şey açığa çıkmıştır; hüveden başka hüve olmaması ve onun tarifindeki en mükemmel oluşun onun ilah oluşu olmasıdır. Bu ikisinden kastedilen zikretmiş olduğu şeye temhiddir. Bunda kastedilen maksattan sonra hüve ile başlangıç olarak ispat-ı Teala'nın açıklanması vardır, sonra celalet (Allah), sonra ise ehad. İlahi hüviyete gelince, O'nun başkası tarafından zatının akledilemezliği sebebiyle O'ndan bir tarif veya özel isim yoluyla ibare ile bahsetmek mümkün değildir, daha önce geçtiği gibi. Aksine açıklığı(celalet) ve azametinden dolayı akledilemez. Çünkü, O, zikredilen manada hüveden başka bir şey değildir. Yine O'nun şanındandır ki O, celaletin en yücesinde ve ilk azametinin son noktasındadır. Yukarıda geçtiği şekliyle bu illetin zikredilmesiyle söz konusu illetlendirmenin, yani (anlatılma) zorluğunun gerektirdiği gaye gizli kalmaz. İstenilen nasıllığından imtinadır ve en doğru olan bu şekilde görüş muhakkik sufilerin ve İbn Abbas, Ebu Zer, Ka'b b. El-Ahbar, Hasan el-Basri, Şafii ve Hanbeli'nin mezhebidir. Ebu hureyre ve İbn Mesud'un rivayetlerinden birine göre, Peygamberimiz (s.a.v.)'in Miraç gecesi Rabbini baş gözüyle gördüğü ve yine *Camii's-Sağir Şerhi*'nde baş gözüyle görmeyle ruhi görmeyi birleştirdiği (belirtilir). Bu konuda meşhur olan, Hz. Aişe'nin, onun sadece basiretle gördüğü şeklindeki sözüdür. "Ancak O'nun hüve oluşu", isimle ifade edilemeyeşine nispetle istisnadır. O'nun bilinmesi Hüveden başka hüve yoktur sözüyle olmuştur. Sanki bu sözle zatını tabir ediyor. Böylece O O'dur şeklinde ima ile ifade edilen bir zamir oluyor. "Sonra bu hüviyetin şerhi" açıktır ki bu, istisnaya dahildir ve O(hüve) bir tarif ile tabir edilememesine nispetledir. "Bu açıklama, ancak

lazımlarıyla olur (açıkladığımız gibi bu levazımlar O'ndandır) ve bu açıklama izafidir ve selbidir, ve açıkladık ki bu konuda en mükemmeli budur, hüviyetin tarifi ve şerhinde bu ikisi zikredilir", yani izafilik ve selbilik. "Allah ismi bu ikisiyle kullanılır", hatta bu Allah ile ilahın eş anlamlı olmasına veya eşitliğine mebnidir. Ancak bu ikisi arasındaki fark açıktır, istilzam açık değildir. "Devam etmiştir" yani Allah Subhanehu ve Teala (lafzı) hüvenin cevabı için, yani zatına raci olan hüve lafzı için (gelmiştir). Bu konuda makamı taşımayan şeklinde bir söz vardır. (Bu sözü kaldırmak için) "kul hüvella" şeklinde Allah zikredilir ki "bu Allah lafzı hüveyi açıklar gibi olsun". Çünkü keşfin hakikati bildiğin gibi tasavvur edilemez. Hüve lafzı O'na delalet ettiğinde hüve Vacip Teala'nın zatıdır. Kararlaştırıldığı ve yazıldığı üzere. Bu sûrede peygamberimize emirden sonra Allah lafzıyla başlanması ona delalet eden bir isim olmadığından onun zatını ima eden bir zamirledir. Daha sonra Allah lafzıyla devam edilmiştir ki, onun mahiyetini açıklama konusunda en mükemmel lazımı olduğu için. Burada aşağıdan yukarıya doğru tedrici bir yükselişin seçildiğine işaret vardır. Bu da süluk yoluna girmiş olan arifin hangi tavırdan hangi tavra gitmesi gerektiğini gösterir. "bu konuda başka latfeler de vardır" yani bu takip hususunda çok latifeler vardır. "Bunlardan birisidir ki onun tarifini bildiğinde" yani hüviyetin tarifini bildiğinde onun oluşturan cins ve fasıl gibi mukaddimelerin yokluğunu bir çeşit işaret yoluyla işaret edersin. Eğer bu işaret böyle olursa yani tarif onun peşinden onu kuvvetlendirmek için ve delaletinin gizli oluşundan dolayı olursa cüzi bir özel ismi temele alarak işaret lafzıyla tabir edilir yoksa o şeyden mülazemet gerekir. Akli basit olanın sübutu konusunda delilin imkansızlığına hükmettiler. Bu latifelerden bir tanesi de, onun cüzlere ayrılmasıdır ki, bu diğer zikredilen latifelerin ötesinde onun çokluğa izafesidir. Hatta yine bu latifelerdendir ki biraz önce zikrettik.

Ve yine bu latifelerdendir ki buna layık olan süluk yolundaki arife bir tenbih vardır ki, o marifet şekillerinden kendisine görülene ikna olmaz bilakis gücü oranında bunu tahsile çalışır. “Ve yine bu latifelerdendir ki o açıklandığında”, yani hüviyet levazımları itibarıyla O’nunla yani Allah lafzıyla açıklandığında bu Allah lafzını ahad lafzı takip eder ki, bu vahdetteki son noktadır. Çünkü onun vahdeti geçtiği gibi iltizam yoluyla bilinince sonrasını açıklamada yaraşan bir nükte ile tabir etmek uygun olur ki faydadan hali olmasın diye. Ve bu son sınırın (gaye), yani O’nun, haricen, zihnen, zati olarak, sıfatları bakımından, nev’ bakımından ve şahsen vahid olduğunun manasını da ifade etsin diye. Ahadın diğer mücerredlerle birlikte cinsteki müşareketi zarar vermez, bilakis buradaki mücerredin manası başkalarındakine mugayirdir, tıpkı vücut gibi vahide gelince o da aynı şekildedir. Burada şöyle bir uyarı vardır. “Olduğunda” yani Vacip Teala söz konusu olduğunda “en son derecesinde”, yani vahdetin son derecesindedir. Onun için, illetin malule atfı veya aksi yönünden mukavvimleri yoktur. Mezkur hüviyetin lazımlarıyla, yani mukaddimeleriyle “tarifi imkansızdır”. Mukaddimelerden kasıt illetler ve zihni şartları umumileştiren şey değildir. Aksine murad, zati bir cüz olmasıdır, yoksa tarif-i mutlak ortadan kalkar(nefyedilmiş olur) ki bu da boştur. Çünkü daha önceden geçtiği üzere tarif-i mutlakın gerçekleşmesi, yani resmi ve menfi oluşu O’nun zati oluşudur. Bu ise nefyi gerektirmez. Yine bu latifelerdendir ki, Mebdeü’l-Evvel’in hüviyeti için pek çok lazım vardır, vücudun vücubu, külli mebdeiiyyet ve ileride işaret edileceği üzere, ilahilik gibi. “Ancak bu levazımlar bir tertip dahilindedir ve bu lazımlar maluldürler ve her yönden basit hak ve vahid olan şeyden vahidden başka çokluk gibi bir şey sadır olmaz”. Bu da O’nun varlığında murad edilendir ve letaif cümlesindendir. Bu takip yani “Birden çokluğun çıkması ancak O’nun katından aşağı

doğru inen bir tertiple olur” (şeklindeki takip) şu demektir: yani mebde varid olur ve bu onun hariçteki mevcudun malulüdür. Ve zahirdir ki bu malullerin, akl-ı evvel gibi, harici vücudları yoktur. Ancak bu malullerin nefsu’l-emirde vücudları vardır denilirse illet³⁷⁹ yönünden buna riayet kaçınılmazdır, tıpkı haricideki gibi. Ve yine varid olmuştur ki, bu durumda, malulün vasıta olması durumunda söz konusu malul kendisinden sonraki için müessir illet olarak tasavvur edilir. Tıpkı misal olarak akıllar tertibinde ortaya çıktığı üzere. Bu sözden açığa çıkmıştır ki, mecmuun mebdeden suduru bir tertip iledir ancak söz, her şeyin Allah’a dyanması bakımından, bu mecmuun tahkiki üzerine bina edilmiştir(Şifâ’dan da böyle nakledilmiştir). Onların zikrettikleri şey şartlar ve aletler münasebetiyledir. Ancak onlara getirilen, Vacibin de selbler ve izafetler gibi itibari cihetleri olduğu şeklindeki hususlara gelince, bu cihetler itibarıyla feyyaz olan mebdeden müteaddid umurun suduru caiz olur. Ve onun, hakiki vahid zatı için müteaddid umurla birlikte hususiyeti caiz olur. O zaman bu umur onun tamamen hususiyetiyle sadır olur. Burada yine düşün. Delilinin tasviri ise bu müteaddid umurun onun suğra olan malulleri olmasıdır. Kübra sadır olmaz sözünün mazmununa gelince çünkü o lazımdır, her malul onun için müretteptir sözümüzden dolayı. Bu da evvelden lazımların bir tertiple çıkışını netice verir. Dilersen bu kübra için delil sadır olmaz sözüyle, kübra kuşatıcıdır da diyebilirsin. Ancak basitin malulleri bu şekilde açığa çıkar ki ya ondan sadır olmadan ya da tertip üzere sadır olarak. Birincisi batıldır. Bu da mebde-i evvelin hüviyetinin birçok levazımı vardır sözünün mazmunundan çıkar. Diğer basitin malullerinin tertip üzere sadır oluşu haktır ve bu da kuşatıcı kübraya eşdeğerdir. Yine bu

³⁷⁹ Yani harici basit harici bir malulun çokluğunun kaynağı olmadığı gibi aynı şekilde nefsu’l-emir yönünden basit olan çokluğun kaynağı olmaz, bu şekilde anla.

latifelerdendir ki, levazımlardan karib olan tarif, yani resmi tarif³⁸⁰, olarak daha kuvvetlidir veya daha güçlüdür. VeleVKi bu, hadd-i tam³⁸¹daki gibi gizli de olsa onun husulü zordur. Ve o mahiyetin kühüne ulaştırıcıdır. Yakınlılığın artması tarifin daha şiddetli olmasını gerektirmez. Tıpkı insanın lazımlarında olduğu gibi. Onun için(insan için), Karibden murad zihne nispet edilen şeydir demek veyahut da asıl murad bu şekilde olmasıdır demek mümkündür. İnsanın hüviyeti gibi lazımları hakkında mahallinde cevap verilmiştir ki mühendisler bu hüviyetle ilmi nazarın ifadesizliğine delil getirmişlerdir. “Mebde-i evvel için gerekmez, yani onun için vücudu vücubundan daha yakın ve daha kadim olan lazım yoktur. Çünkü diğer lazımlar, küllinin mebdeinin kendisiyle aynı kökten gelmesi gibidir. Bu çok açıktır, zira eğer zati vücub olarak vacip olmasaydı bütün mümkünler ondan sadır olmazdı, tıpkı vacibin ispatının delillerinde olduğu gibi. Akl-ı evvelin lazım oluşu, diğer akıllara nispetle izafetin ilkidir, veyahut da yani küllün ona intisabıdır, akılların levazımında müstakil bir vücud, asil bir zat vardır. Sonra bu benzerlik izafi لازمın bu uygunluğudur, yani küllün ona intisabıdır. Ancak burada onun sözü muhaliftir. Ve işte buradaki onun şiddetli bir tariftir sözü bu muhalefeti içerir. Ve şeyhin şu “vücudunun vücubuyla vasıta oluşu onun mebdeü’l-küll olmasını gerektirir” sözü selbi için uygundur ki bu da onun başkasına intisap edilmezliği manasındadır. Çünkü onun küllün mebde oluşu bunu gerektirir ki ikisinin (selbilik ve izafilik) toplamı uluhiyettir. Bu da daha önce geçtiğı üzere Allah manasındadır. Bundan dolayı, burada açığa çıkmıştır ki, (hüve) denilmesi, yani hakikatinin ifadesizliğiyle beraber zatının tarifinin son noktası o şeyle zikredilmesinden dolayı (hüve denilir). Ve bu ona

³⁸⁰ Muarrafı arazları(vasıfları, dış görünüşleri) itibariyle tanıtan tarif olup bununla muarraf yabancı mefhumlardan seçilip ayrılmış olur. (Esiruddin Ebherî, *Açıklamalı İsagoci Tercemesi(Kırık Mana) Mantık Terimleri Sözlüğü İlaveli*, çev. Talha Alp, Kurtiş Matbaacılık, İstanbul, s. 41.)

³⁸¹ “Bir şeyin yakın cinsi ile yakın faslından bir araya gelen tariftir.” (, s.41.)

terettüp eden mahiyetinin açıklanmasıdır. “hüve ile sırf basit hüviyete işaret etti” sözü doğrudur. Böylece işaretin, “isimsizliği ve tabirin imkansızlığı” sözünün mazmunu kılınışı makam olarak daha uzaktır. Eğer rabten, hatmen ve kat’an yakın olsa açıktır ki basitlik kaydı “Öyle bir hüviyet ki onu tabir etmek hüveden başka bir şeyle mümkün değildir” sözünü kuvvetlendirir. Yine bu latifelerdendir ki, “hüviyetin tarifi için lazımlardan bir şey mutlaka gereklidir”. Ancak açığa çıkmıştır ki, hüviyetin levazımlarla tarifi, çünkü ilah ile tarifi yani Allah ile tarifi, daha önceden geçtiği gibi, tarifte son noktadır. Ve bu da levazımlardır. Ve bu tarif, hepsini içinde toplayan ilahlık tarifi icab yoluyladır, yani küllilerin kendisine intisabıyla tabir edilen vücudun vücubudur, işaret edildiği gibi. Selb ise mebdeu’l-küll manasındadır, yani başkasına intisabının olmayışıdır. Levazımlarla tarifin zorunluluğu hususu daha önce açmış olduğu “isimsizdir, açıklanması mümkün değildir” sözüne mebnidir. Çünkü burada zikredilen şey tasvir ettiği latifelerin tamamı için temhiddir. Vacip zattır, şerhi mümkün değildir. Onun hüviyetinden söz etmek ve şanından bahsetmek mümkün değildir. O, lazımlardır, anlayış tarzlarından çıkışın başlangıcı olan bu söze zamirin ircayıdır.

“Burada bir şüphe vardır: Allah’ın mahiyetinin bilgisi başkasıyla değil basitlik ve ululuğundan dolayı ancak selb ve izafet levazımlarıyla, yani ancak O, yani Vacip Teala nazm-ı celildeki hüve ifadesiyle bilinirse, yani O’nun mahiyetiyle bilinirse bu mahiyet niçin açıklanmayıp da levazımlarıyla yetinildi? Şüpheyi ortaya çıkaran hüve kelimesi Mutlaka ve Allah’a nispetle şerhin imkansızlığının söylenmesiyle oluşan tekrarın menidir. Burada suğra kabul edilmez, çünkü Vacip mahiyetiyle bilinirse o mahiyeti açıklamak onun için mümkün olur. Sadece başkasına olsa da. Suğraya gelince o müsellemdir, lakin kübrada memnu’dur. Suğrada

ubudiyyete olan nispet kübrada Allah’a ise bu durumda bu iki mukaddime müsellemdir. Lakin orta terim tekrarlanmaktadır. Bu da memnu’dur. İstersen kübrada veya takribde tekrara gidersin. O halde şunu anla biz deriz ki, mebd-i evvelin aslen mukavvimi yoktur deriz, daha önce tekrar tekrar öğrendiğin gibi. İşte şu “o, çokluktan münezzeh olan sırf basit mücerred bir vahdettir”, tıpkı her şeyden müstağni olması gibi, sözüyle açık olan cevabın hasıl olması memnu’ mukaddimenin ispatıdır. Yani demek istiyorum ki, suğra şu şekilde olur: Vacip aslen mukavvimi olmayan zattır. Şe’ni ise bu türden şeylerle açıklanamaz. Suğranın selbini madulün³⁸² veya mahmulun³⁸³ salibesı (olumsuz önermesi) olarak farzederiz. Veyahut da salibe-i suğranın mahmulu ile salibe-i kübranın mevzuu birinci şekilden sonuçlanır. Dava edenin dayanağını iptal yönünden onu eşit kılmak da mümkündür. Bunun üzerinde düşün. Cevabın tahkiki mahiyetin şerhinin zati olarak mümteni olmasıdır. Böyle olduğunda da kudret ona taalluk etmez, acizlik ve eksikliğini gerektirmez, tıpkı diğer mümteni’lerde olduğu gibi ve ism-i yüce olan Barinin ortağı gibi. Mahiyeti bilmek mutlak olarak şerhi doğrulamaz, fakat sualde itibar olunan şey isimsizliktir. Yani geçtiği gibi. Özel ismin olmayışı ismin de bulunmamasını gerektirir. Yine sualde buna itibar edilirse cevap onu müdafaa etmez. Cevapta Allahu Teala’nın Kur’anî hitaplarda adeti muhatabının gücüne göre hitap etmesidir denilmesi mümkündür. Muhataplar avam da olsa hatta cahil de olsa şerhi anlamaya güç yetiremezler. Eğer şu şekilde ibarelendirilirse: Allah onlara kudretinden vermeye kadirdir denilirse biz de deriz ki: Bunun imkanı kabul edilirse Hakim ve Habir olan hikmet sahibinin

³⁸² “Madüle: taraflarından (mevzu ve mahmul) birinde veya ikisinde nefi edatı bulunan kaziye-i mücibeler(olumlu kaziyeler)dir. Olumsuz kaziyelerden farkı salibelerde nefi edatı taraflardan birini dahil olmadığından kaziyenin bir cüzü değildir. Fakat madülede bu durum tam aksidir.” (Ebherî, a.g.e, s. 56)

³⁸³ Kaziye-i hamliyyelerin (her iki cüzü yani mahkûmün aleyh ve mahkûmü bih müfred olan kaziye) ikinci cüzlerine mahmul (yüklem) denir. (Ebherî, a.g.e, s. 48)

küçültülmesidir. Eğer lafzi vazifesi hitabet yoluyla bir benzetme olsa da. Ancak bu çerçevede Kur’ani nükteler vardır. Açıktır ki, “Hüviyeti zikredince onu hususi varlığına işaret eden yakın levazımlarıyla açıkladı” sözü cevabın tetimmesidir(tamamlayıcısıdır). Yani hususi varlığına olan işaret, ancak hüviyetin zikriyledir. Demek istiyorum ki, hüve ve onun levazımlarıyla şerhidir. Yani imkan bulunmaksızın başka şey değil Allah’tır. “Ve bundan dolayı” yani Vacip Teala’nın levazımlarla bilinmesinin iktisarından dolayı bu, hikmette aslolandır. Bunda önemli bir incelik vardır, bu gizli kalmaz. Basitlerin kemalde yakın levazımlarıyla tarifi yani kemal açısından basitlerin tarifi, ancak onun yakın levazımlarıyla olur. Onun levazımlarıyla sözü müpteda için bir kayıttır. Fil kemali sözü ise açık olduğu üzere hüvenin haberidir. Eğer kamil bir tarif lazımlarıyla olursa, onun için mukaddimelerle bir tarif söz konusu değildir. Hasr(tahdid) ise tarifi mefhumudur ve yine şu sözün tekabülüdür: “Mürekkebat varlıkların mukavvimatlarıyla, yani akli cüzlerle yapılan tarifi gibidir” ve yine (bu tarif) harici cüzlerle de caiz olur ki burada (kef harfini) gibi sözünü bunun için zikretmiştir. “Ve levazımlarıyla” yani mürekkeplerin için levazımlarıyla hakikiyat ile ve levazımlarla tarifleri vardır. Basit varlıklara gelince, onlar için ise sadece ikincisi (levazımlarıyla tarif) vardır. “Ehad³⁸⁴ vahdette mübalağadır”, sen öğrendin ki, O vahdette son noktadır ve bu mübalağa ancak vahidiyet daha kuvvetli olduğunda gerçekleşir. Son nokta şiddetle gerçekleştiğinde onun için şiddette bir derece söz konusudur. Vahidde de bir şiddet derecesi vardır. Mizaniyye’nin başlarında yazıldığı gibi birliğin bu üç derecesi bütün nevileriyle teşkiki bir sözdür (yani altındaki bütün nevileri için aynı anlamı taşımaz). Ve bu (ehad), Vacip Teala ve nokta gibi bölünme kabul etmemek yönünden, hakiki olarak

³⁸⁴ Evla olan zikredilen peşpeşe gelen sözlerin üzerine yapılan bu açıklamanın öncelikli olarak ve söz konusu açıklamanın inceliği olarak sunulmasıdır.

aded yönünden vahid gibi aslen bölünme kabul etmez. Denilmiştir ki mücerred akıllar için de böyledir, ancak bu konuda muhakkik Devvanî'nin aleyhte bir sözü vardır. (Bu yüzden ehad sözü) “vahdet için daha evladır”. Bölünen aleyhine söz varid olunca istenilen şey söz konusu bu şiddettir. Bu beyanın gerektirdiği şey evveliyettir. Ve bu evveliyet bundan dolayı itibari olarak mugayirdir. Çünkü her ikisi de (şiddet ve evveliyet) vahidin kısımlarındandır ve ancak he ikisi de, denildiği gibi, lazımlarıyla ifade edilir veyahut da onlarından birisinden murad tecevvüz yoluyla diğeridir. Böyle olunca mukaddimelerin sonucu bu şekilde ortaya çıkar ki, bu şekilde ehad³⁸⁵ vahdette mübalağadır. Vahdette mübalağa, ehadde vahidiyetin daha şiddetli olmasıdır, ehadde vahidiyet daha şiddetli olunca³⁸⁶, şiddetteki evveliyetin teviliyle aslen bölünmez. Ve aks-ı müstevisi ile de kolaylıkla hamledilebilir. Bu da ehad'ı ortaya çıkarır ki bu ehad aslen bölünme kabul etmeyen bu mevzuda vaki' olan ehaddır. Bu da istenendir.”Vahid'e gelince” sözü ve devamı teşkiki olarak vahid demek birinci mukaddimenin tazammun ettiği şeyin illetidir. Teşkikle ifade burada daha kuvvetlidir. Bilki vahid kendi altındakileri teşkiki olarak ifade eder sözünde zikrettiğimiz gibi vahdetin şiddetliliği ve zayıflığı kabil olduğu sabit olduğunda ona ihtiyaç duymaz. “Vahdette en mükemmel olan vahdette kendisinden daha güçlüsü olmayandır” sözü belki de “bölünme kabul etmeyen” sözünden çıkarılır. “Ehad'e gelince³⁸⁷ (bu söz) işaret edildiği ve geçtiği üzere zihnen ve haricen bütün yönlerden birliğine delalet ettiğinin cevabıdır. “Burada aslen çokluk yoktur, akli cüzleri olan

³⁸⁵ Ehad sözü, ilk olarak ve açıklık olarak zikredilmiştir. Mübalağa sözü ise ikinci olarak ve tevilen zikredilmiştir, vahidiyete gelince sözü bu söz kendi lazımnın döndürülmesiyle bölünmeyendir sözünün mazmunudur. Çünkü cüzi olduğu için ters çevirme kübrayı doğrulamaz. Eğer döndürülmezse ikinci şekilden icabilerin bir araya gelmesi lazım olur . Bu şekilde tevil yapmak zikrettiğimiz gibi daha uygun değildir.

³⁸⁶ İstersen bu mukaddimeden sonra şöyle dersin: Aslen bölünme kabul etmeyen vahdette mübalağadır. Böylece ehad vahdette mübalağa olarak ortaya çıkar. Ve bu da istenendir.

³⁸⁷ “Feehad” sözüne gelince onun hülasası mufred delilin neticesine delalet etti. “Sabit olunca” sözü bu delil için bir hatırlatmadır tıpkı kendisinden sonra doğru bir düşüncenin açığa çıktığı gibi.

mütekessir mürekkep mahiyetlerde varolan cinsler ve fasıllar gibi mukavvimlerinin çokluğu da yoktur. “Kef(gibi)” sözü ise onun açıklamasıdır, tıpkı *Kur’an*’da ve *Ayniyye*’de (muhtemelen İbn Sinâ’nın Kasideti’l-Ayniyyetü’r-Ruhiyye fi’n-Nefs adlı risalesi) söylendiği ve bazı yerlerde geçtiği üzere. (Yine onun) “Cüzlerinin çokluğu yoktur”, yani harici cüzlerinin çokluğu yoktur tıpkı heyulani madde ve sûret gibi. Açıktır ki cismi sûret, kendisini ve nevilerini umumileştiren şeye hamledilir. İşte zikredilen tarzdaki bu vahdet, cins ve fasıllardan münezzehe oluşu tazammun eder. Sanki (burada) en uzak cinsi ile mutlak faslını murad etti ve bundan dolayı ilk olarak müfredle söylemekle birlikte cem’ sigasıyla beyan etti. Cins ve fasıldan oluşan zihni cüzlerden münezzehe olmayı tazammun edince harici cüzlerden tenzihinin mutazammının olması daha evladır. “Teşbih tarzlarının diğerlerinden (de münezzehtir)” sözüne gelince, (bu söz) zahirinden çekilmez ve buradaki ehad sözü Vacib Teala’nın kemal-i tenzihini gerektiren hakikatine vaki’dir. Mezkur vahdet’in kastedtiğinden de hariçtir. Sonra bu sözden murad, burada başka bir delille kastedilen vahdetin ispatıdır, yoksa o, geçtiği üzere, delilden müstağni olurdu. Şu sözü bunu kasteder: Burhan, Vacibin zihnen ve haricen cüzi olmayışına münderiçtir. Ehad³⁸⁸ lafzı altında bu kastedilir. Eğer hüviyeti zihnen veya haricen cüzlerin biraraya gelmesinden oluşursa, o zaman hüviyeti bu parçalara bağlı olur. Ve hüviyeti cüzlerine bağlı olan her şey, zatı açısından hüve hüve olmaz. Bu durumda hüviyeti cüzlerinden oluşan şey zatı açısından hüve hüve olmaz sözümüz birinci şekilden sonuçlanır ve bu neticeyi suğra olan şu sözümüze kübra yaparız: Mebdeu Evvel zatı açısından hüve hüve olandır. Böylece ikinci şekilden sonuç açığa çıkar ki, Mebdeu’l Evvel cüzlerin birleşmesinden oluşmaz. Daha sonra bu neticeyi ters çeviririz ve

³⁸⁸ Burada ehadın manası olur ve ona yüklem olur, ileride geçeceği üzere.

olumlu bir teville şöyle deriz: Cüzlerin birleşmesinden oluşmayan şey Mebdeu'l-Evvel'dir. Buna göre Mebdeu'l Evvel ehaddır ve bundan da onun, yani ehadin cüzlerinin olmayışı sonucu çıkar ki bu da matluptur. Yine sen ikinci şekilden bir kıyas için, birinci neticeyi suğra ve ikinci mukaddimeyi de kübra yapabilirsin, çünkü şahsiyyet ancak külli makamda bulunursa o zaman kübranın suğranın önüne geçirilmesine ihtiyaç duyulmayışı sonucunu doğurur. Böylece neticenin de ters çevrilmesine ihtiyaç kalmaz. Zikredildiği üzere “Hüve Allahu'nun ona delalet ettiği gibi” sözü son mukaddimenin delilidir.

Sonra sen anladın ki, cüzlerden murad, zihni ve haricinin her ikisini de kapsayan şeydir. Hatta her ikisinin yalnızca zihni olmaması bakımından toplamıdır. Ve bu mukaddime şu sözün işaret ettiği gibi onun açıklaması geçen şey üzerine mebnidir: “Hüve Allahu buna delalet ettiği gibi”. Ve bu başlangıçta terkinin lüzumuna mebni değildir. Lazım olan şeyin bu zihni terkip olduğu varid değildir ve mümteni' de değildir. Mümteni' harici olandır ve akli basitlerin ispatı konusunda söylenen şey için geçerli değildir. Taayyün yani hüviyet nefis-i hakikat olduğunda, bu mahiyetin nevi zaruri olarak şahsa münhasırdır. Ve bu *Hikmetü'l-Ayn*'ın şarihi allame Kutbeddin'in (Razi) zikrettiği şu şeylere yakındır: Varlığın zorunluluğu mahiyetin kendisi olursa, yani tamamı olursa faslını ayırmak mümkün değildir, aksi taktirde vücudun vücubu mahiyetin kendisinden olamyan cüzü olurdu. Ve biz diyoruz ki her yönden harici basit kabul edilirse, akli basit ispat edilir, yoksa basitin taaddüdünün kıyamı veya basit-i haricinin basit-i akliden suduru gerekir. Eğer onun aynı'dır dersen kıyam ve sudur başkalığı gerektirir. Eğer dersen ki, müteaddid vahidin ve kendisinin aynı olmazsa bunun meydana gelişi terdide racidir. Bil ki, hepsi değerlendirildiğinde senin için tam bir cevap imkanı doğar ki Akli basitin

sübutuna veyahut da akli terkinin imtinainına yönelik burhanın olmayışı sözünden (bu imkan doğar). Bil ki, “huwallahu ehad” sözünde zımnen ve sarahaten dört hüküm vardır: 1. Vacibü'l-Vücud oluşu, 2. Küllilerin mebdai oluşu, 3. Mahiyetin ondan selbedilmiş olması ve ehad oluşu. Böylece musannıf Allah-u Teala'nın “Samed” sözünü açık olarak evvelkilere, zımnen de sonrakilere delil kıldı. “O boşluğu kabul etmeyendir” sözü ehad oluşu için zımni delildir. Çünkü boşluk cüzlerin kapsamasıyla ve üç tanımla (en, boy ve derinlik) tasavvur edilebilir, yani hüve, yani mebde ehad'dır, çünkü o boşluk kabul etmeyen anlamıyla sameddir, boşluk kabul etmeyen ise ehaddır. (samedin diğer bir anlamı) Seyyid, yani ihtiyaçlarda kendisine yönelilen, samed olandan başkası kastedilmeyen ve bu mutlak anlamda samedin mevsufuysa kendisi dışındakilerden müstağnidir. Ve onun dışındaki her şey her yönden ona muhtaçtır Kadımir'deki gibi. Birinciye göre onun manası mahiyetin nefyine işaret eden selbiliktir, yani basit olmasından dolayı başkasıyla ilgili olmayışıdır, tekrar tekrar öğrendiğin gibi. Mahiyetin selbolunuşuna dair zımni delillik, bu şekilde boşluğu, derinliği olmayan mebde'dir, yani basittir, boşluğu olmayandır, mahiyeti olmayan, yani bağlantısı olmayandır. Ancak mütekellim ve hukemanın sünnetinde Vacib'in mahiyeti ve Bârî'nin mahiyeti sözü meşhur olmuştur. Evet O'nun neliği ve mahiyetinden söz edilemez, lakin onların bunu açıklama sadedinde söyledikleri bizim söylediğimizin dışında değildir. Sonra birinci mukaddime, yani samed boşluğu olmayandır sözü, boşluğu olmayan mevcuttur mevcut olduğu halde cevfi ve içi olmayan şeyin ise zatında vücuddan başka bir itibar ve ciheti yoktur şeklindeki kübra olan sözle birlikte suğradır, vücuddan başka bir ciheti olmayan şeyin yok olması kabil değildir sözüyle birlikte ise ikinci kübradır. Sarih delil ise o halde gerçek samed, Vacibü'l vücuddur sözümüzdür ki, bu ademi kabul etmeyen şey neticelerin

fasıllara ayrılmasıyla Vacibü'l-Vücut'dur sözümüz olan üçüncü kübrayı içermesiyle gerçekleşir. Açıktır ki bu iki mukaddime, özellikle birincisi açıklamaya muhtaçtır. İkinci tefsire göre samedin seyyid manasında oluşu izafidir ki o da eşyanın küllisi için Zat-ı uluhiyetin mebde olmasıdır. Sen seyidin manasından onun başkasına muhtaç olmaması ve başkasının ona ihtiyaç duymasını öğrendin. Böylece biz deriz ki Samed Seyyiddir ve Seyyid Mebde-i Küll'dür. Ayeti kerimede umum-ı müşterেকে bina edilerek her iki mananın da murad olunmuş olması ihtimali vardır. Ya da bu bina Şafii mezhebinde olduğu gibi bütün müşterek manaların caizliği üzerine kurulmuştur. Musannıfın mezhebi olan Hanefi mezhebinde meşhurdur ki bu kabul edilmez, çünkü Hanefiler, bu bütün müşterek manayı mutlak anlamda caiz görmezler. İlkine gelince geçtiği şekliyle o, cevfi ve içi olmayan veya vav'a bedel olan ev ile, seyyid olarak söylenirse bunun manası Allah bu şekilde olandır, yani Vacibü'l-vücut ve küllilerin mebdeidir şeklindedir. Mesela bu, açıkça, zikredilen neticelerin mecmuu gibidir, onun şu sözüyle teyid ettiği gibidir: "İlahiyyet, kendisi dışındakilerin vücudu için mebdeiyyet teşkil eden ve vücudun zorunluluğu manasına gelen selb ve icabdan ibarettir". Bu neticeye müsellemlen olan suğranın eklenmesi itibarıyla zikredildiği gibi onun vücubul vücud oluşu neticedir. Hatta Kübra olan neticeler bu şekilde Allah sameddir ve Hak olan samed Vacibü'l-Vücuddur. Mesela Allah bu şekilde olan olunca, yani nefsiyle Vacibü'l-Vücut olunca samed delil olur, hatta daha önce geçen hükümlerin itibarlarıyla delillerdir, daha önce öğrendiğin gibi. Sonra denilir ki, samedin tarifiyle birlikte ehadin tenkirinde bu delilerin çeşitli şekilleri vardır. İster Zât-ı Mukaddes'in tarifi gayr-i mümkün olsun, isterse ehadin isterse ehad gerçekte eliflamla başlamasın, ister istisna olarak sayılsın şüphesiz ki Allah hüve için haberdır. Eğer hasr ifade ederse o zaman bu cümlelerin hasr için müfid

oluşuna nisbettir. Haberin ona uygun oluşunu öğrendiğinde, seyyid manasına takdirle samed kelimesiyle daha çok açığa çıktığı gibi “her şeyin ona ihtiyaç duyduğunu açıklamak üzere doğurmamış ve doğmamıştır” (sözü) onun feyyazü’l vücud olduğu manasındadır. Feyzden murad, failin fiilinin (*Metali*’ haşiyesinde olduğu gibi) bir karşılık (ivaz) veya bir amaç(garaz) için değil daimi bir iş için olduğunu açıklamak içindir. İzafî manasından anlaşıldığı üzere celalet için de aynı şey geçerlidir (daha çok açığa çıktığı gibi sözüne atfen). Ve bu onun şu sözüne daha uygundur: “kendi hüviyeti, yani hüviyet-i ilahiye bütün mahiyet üzerine vücud ifaza eden, yok iken onları var eden ve hepsini icad manasına olan uluhiyeti iktiza edince kendi vücudundan kendisinin bir misline de vücud ifaza etmesi ve bu surette kendisi için bir oğlu olması da tevehhüm edildiği için Hak Subhanallahu Teâlâ hazretleri lem yelid ve lem yuled kavli şerifiyle kendisinden misli tevellüd etmeyeceğini beyan buyurmuştur”. Çünkü O’nun mebde olması doğum yoluyla olursa belki bu vehim görünürde olmayanın görünüre kıyası münasebetiyledir, çünkü görünürdeki mebdeiyet bu şekilde tasavvur edildiğinde Allah’tan O’nun mislinin doğmuş olduğu vehmi hasıl olur. Çünkü o, küllün mebdeidir ve mebde kendinden misli doğandır. Çünkü o cevap için illet olduğunda dahildir. Allah birincinin cevabını, O’nun kendi mislini doğurmadığını söylemek için, doğurmadı sözüyle açıkladı, sonra ona delil getirmek istedi ve şöyle söyledi: “O’ndan misli doğan her şeyin mahiyeti, kanenin isminin merfu olmasıyla açıktır ki, kendisiyle, yani doğuran şahıs ile, O’ndan başkası, yani doğan şahıs, arasında müşterektir. Meselâ, iki şahısta benzerlik olursa, örneğin nevide benzerlik olursa, maddeyle teşahhus etmiş olur. Açıktır ki, maddeden murad heyuladır, tefri’de ise gizlilik vardır. Eğer mahiyette iştirakten bahsedersen, heyulanın sübutu için gerektirici ittisal, infisal ve infikakin kabulü gerekir. Bu da çok

uzak bir ihtimal olur. Çünkü Vacip, onlara göre nevi mahiyettir. Açıktır ki, vahid bir fertte ve başkasında hasretmek yoluyla tefrik bir şey ifade etmez. Umulur ki buradaki vecih madde ve maddi sözüyle irad edilen şu manadır: O, bütün şahısların teşahhusunda gereklidir, yani maddeye nispet edilen şeylerle taayyününde ve imtiyazında (gereklidir). Bu da şahsi arazlardır. Fakat, onun “maddi olan yahut maddeyle alakası bulunan her şeyin maddeden doğmuş olması lazımdır başkasından doğandır” sözüyle külli murad ediliyorsa bu müselleme değildir. Çünkü açıktır ki, maddiyatın çoğunluğu bir şeyden doğmuş değildir. Cüziyyet ise uygun değildir. “O, doğurmamıştır, takdirine gelince belki bu başkasından doğmamıştır sözü makamındadır, tıpkı illetin malule atfedilmesi yoluyla “çünkü O doğurmadı ve Çünkü O, doğmadı” ayetindeki makam gibi. Çünkü O, doğanlardan olsaydı küllilerin mebde-i olmazdı ve her şey O’na muhtaç olmazdı. O halde yukarıda, hatta birkaç kez, kararlaştırdık ki, O, böyle değildir tıpkı aşağıdaki cevapta bir kısmına işaret edildiği edildiği gibi.

Bu takdirden sonra senin için, sual de cevaba hacet de yoktur demek de mümkündür. Bil ki, sonra biz bu delilin tasvirinde deriz ki, O’ndan misli doğmuş olsaydı, o zaman mahiyeti müşterek olurdu. Müşterek olursa maddeyle teşahhus etmiş olurdu, maddeyle teşahhus ederse de maddi olurdu. Maddi olunca da başkasından doğardı. O’ndan misli doğarsa O da başkasından doğar. İkincisi batıldır, çünkü takdir tersidir. Çünkü O, doğmadı. Önergelerin zahirindeki şartsızlığa bakacak olursan şu şekilde söylersin: O, kendisinden misli doğan olursa O da başkasından doğar. Eğer Allah’tan misli doğarsa O da başkasından doğar. Birincisi Hak’tır, çünkü kendisinden misli doğanın mahiyeti müşterektir. Müşterek mahiyet maddeyle teşahhus eder, maddeyle teşahhus eden de maddidir, maddi olan da

başkasından doğmuştur. O halde kendisinden misli doğan başkasından doğmuştur, ikincisi de haktır. Yani diyorum ki, eğer Allah'tan misli doğmuş olsaydı O da başkasından doğmuş olurdu. Sonra onu, yukarıda geçen üslupla, istisnai bir kıyas için, daha sonra gelecek nakiz bir istisnayla şartlı mukaddime kıldık. Eğer, doğurulmamış olduğu ne ile sabittir, bu surede ona delalet eden bir şey, yani bir işaret var mıdır? denilirse, yani sen lem yuled (doğurulmamış) sözüne delil olarak lem yelid (doğurmamış) sözünü delil getirirsin ki burada birincisi ikincisine bağlıdır. Burada ihtiyaç tekid edilmiştir. “Madem ki, surenin evvelinde zikrolunan hüve hüveden başka kendisi için bir mahiyet ve itibar yoktur ve hüviyeti de zatından dolaydır, yani zatı ayn-ı vücududur, şu halde O’nun başkasından doğmamış olması da vaciptir”. Biz diyoruz ki, Allah vücudu zatının aynı olandır veya küllilerin mebdeidir, seni de bu şekildedir. Cevap için illet oluşuna dahil olmasının hükmüyle başkasından doğmamıştır. “Aksi taktirde hüviyeti gayrıdan müstefad olurdu, zatıyla hüve hüve olmazdı” sözüne gelince bu söz bu iki önermeden birinin delilidir, lakin manaya göre zahir olan ilk istenen üzerine başka bir delil olmasıdır ve bu da açıktır ki, kıyas-ı hulf³⁸⁹ yoluyladır.

“Hiçbir şey onun dengi değildir, ne kendisinin bir benzerini, dengini doğurdu ne de bir benzerinden doğmadığını açıkladıktan sonra bu ayet ile de hiçbir şeyin O’na denk olmadığı açıklanmıştır, yani varlık kuvveti bakımından hiçbir şey O’na denk olamaz”, nevi bakımından da cins bakımından da, yani bir doğum ilişkisi olmaksızın da. Ancak nevi mahiyetteki müsavi varlığa gelince onun şu sözü bunu iptal etmektedir: “doğmadı”. Nevi mahiyetteki müsavi varlık için ise, mahiyetinin

³⁸⁹ “Bir kesin ile bir istisnai kıyastan yapılan ve saçma yolu ile isbat da kullanılan bir kıyastır. İsbat edilmesi istenenin karşıt halinin saçmalığını göstermekle isbat edilmesi istenenin doğruluğuna hükmetmektedir. Böyle bir isbatta zihin ‘hulfı kıyas’ı kullanır.” (Necati Öner, *Klasik Mantık*, Bilim Yayıncılık, Ankara 1998, s.145.)

varlığı müşterektir. Mahiyeti müşterek olan ise varlığı maddi olan ve başkasından doğmuş olandır. O zaman nevi mahiyetteki müsavi vücut, maddi ve başkasından doğmuş olandır sözümüz kuşatıcı olan suğranın eklenmesiyle ortaya çıkar. Sonra deriz ki başkasından doğan her maddi, “doğmadı” sözünü çürütür, o zamanda istenen ortaya çıkar. “Veya cinsi mahiyette olursa, ve o, yani cins vücudun vücubudur”. Cinsiye sözünden anlaşılan şey, vücudun vücubudur. Bu takdirde de söz konusu ayet, yani “doğmamıştır” sözü, bunu çürütmüş olur. İbn Sinâ’nın liennehu ve devamındaki sözü de bunu tekid ettiği gibi, yani öyle olduğu zaman onun cinsi ve faslı olması gerekir, çünkü cinste müsavilik cinsi gerektirir, cinsi olan her şeyin faslı vardır, çünkü cins faslı gerektirir. Onun cinsi ve faslı olduğunda da onun varlığı, yani mahiyetinin tamamı birleşmeden oluşur, yani sanki onun annesi gibi olan cins ile sanki babası gibi olan fasıl arasında gerçekleşen bir eşleşmeyle. Ve onun (faslın) asaleti kuvvetlidir, fasıl mahiyetin mukavvimidir ve mahiyetin intisabında aslolanıdır. Akli terkipteki bu kelamı cerh ve tadil ederek işittin, böylece cinsi mahiyetteki müsavi vücudun delilinin şekli, O’nun için cins ve faslı gerektirmesidir. Cins ve faslı olan da izdivaçtan hasıl olur. İzdivaçtan hasıl olan ise başkasından doğmuştur. Başkasından doğmuş olan da “doğmadı” sözünü çürütür. Böylece cinste müsavi varlığı ayet iptal eder, bu da kastedilendir. Genel karar bu iki delilin toplanmasıdır ve böylece birinci matlubu sonuç verir. Onun için vücuda müsavi olan şey ya nevide müsavidir, ya da cinste müsavidir. Nevide müsaviyi, delilde geçtiği gibi, ayet iptal eder. Cinste müsavi ise, önceki delilden sonra gelen şeyle ayet bunu iptal eder. Böylece mukassim kıyas³⁹⁰ yoluyla neticelenir ki vücuda müsavi olan şeyi ayet çürütmüştür. Ve bu “varlık kuvveti bakımından hiçbir şey ona eşit olamaz” sözünün

³⁹⁰ İkillem (Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, Ankara 2005, s. 518.)

manasıdır, istenen de budur. Cinsteki müsaviyi “iptal eder” sözü açık olduğu üzere surenin başlangıcıdır. Çünkü mahiyeti cins ve fasıldan oluşan (nüshamda minha geçmesine rağmen burada açıktır ki minhuma olacaktır) zatiyla hüve hüve olamaz. Takriri şudur ki, cinste müsavi, mahiyeti cins ve fasıldan oluşandır, mahiyeti ikisinden oluşan ise zatiyla hüve hüve olmaz. Zatiyla hüve hüve olmayanı ise surenin evveli çürütmüştür. Dolayısıyla surenin evvelinin cinste müsaviliği çürüttüğü sonucu çıkar ki bu da istenendir. Ancak bu önermelerdeki bir çeşit müsamaha iledir ki delillerin tertibinde önemli değildir.

Hatime,yani sonuç, hülasa: Geçtiği üzere çünkü bir şeyin neticesi o şeyden sonra gelir ve bu da hatime de olur. (İbn Sinâ) işaret etti kelimesiyle işaretten ve açıklıktan daha genel manada kullanarak hüveyi kastetmiştir. Hüveden murat budur. Ya da açıklıkla değil, zamirle bu kinaye söylenmiştir. Hüve sözüyle ilk olarak lazımlardan soyutlanmış sırf hüviyetine işaret etmektedir. İşaret sözünün varid olmasının sebebi onun hüve sözünün dışında başka bir isminin olmamasından dolayıdır ki sen onun isimsiz ve şerhsiz olduğunu biliyorsun. “Sonra onu levazımlarının en yakını ve tarif noktasında en kuvvetlisi olan uluhiyetin izlemesi” pek uygundur ki geçtiği üzere uluhiyet levazımların en kuvvetlisi ve en mükemmelidir. “Onun akabinde ehadiyetin gelmesi mukavvimat ima edilmesin diyerdir.”. Söz konusu imayı def etmek için hadd-i tam gibi Allahu Teala’nın zatının künhü üzerine delalet eden bir ibare ile ibarelendirilmesinin caiz olmamasından dolayı lem gibi bir sözle söylenir. Çünkü böyle bir durum ancak kendisini oluşturan cüzlerin varlığı durumunda tasavvur edilebilir, bu da nefyedilmiştir. Çünkü hüve ehaddir, onun için cüzler yoktur, harici cüzler söz konusu olmadığı gibi zihni olarak da cüzler söz konusu değildir. Tıpkı şu sözün işaret ettiği gibi, “her yönden vahid olduğuna delalet etsin diye” sözünün işaret

ettiği gibi, yani geçtiği üzere zihnen ve haricen. Yine burada ehadda kendisi ve kendisi dışındaki iki faideye işaret vardır. Bil ki ehadiyyet, uluhiyetten yani celaletten sonraya konulmuştur, başka değil, yani o birdir Allah şeklinde denilemez. “Çünkü uluhiyet istiğna(başkasına ihtiyaç duymama)dan ibarettir.” Selbi bir manada olan “her şey ona ihtiyaç duyar” sözündeki gibi izafî bir manadadır. “Böyle olduğunda” yani her şeyden müstağni olma ve her şeyin ona ihtiyacı sabit olunca “mutlak vahid oldu. Yoksa cüzlerine muhtaç olurdu”. İkincisi batıldır. Çünkü biz onun her şeyden müstağni olduğunu ve her şeyin ona muhtaç olduğunu fark ettik. Belki külliler dışında cüzün olmayışına veya aynını olmayışı üzerine mebnidir. Yoksa bu katılık işi gerçekleşir. Butlan konusunda denilmesi mümkündür ki iftikâr(ihtiyaç duyma) imkânın lazımlarındandır. Açığa çıkmıştır ki bu manadaki kelam sunulan şey üzerine mebnidir. Tam olursa tam olur yoksa olmaz. Kendisine ihtiyaç duyulan ve kendisi her şeyden müstağni olmaktan ibaret olan uluhiyet delilinin asıl takririnden uzaklaşılmasını gerektireceğinden onun mukaddimelerinden bahis olarak söz etmekte yine bir çıkmazdır. Hepsi böyle olunca o, vahdeti gerektirir. Onun şu sözünden şöyle bir sonuç çıkar ki “O, vahdeti gerektiricidir.” Bu söz kuşatıcı olan kübranın delilidir. “Sonra şöyle devam etti” yani samedlik yoluyla birlik(şeklinde devam etti).

Yukarıda geçtiği gibi “kendisi dışındakiler için mebediyyet ve varlığın vücubiyeti manasına işaret eden uluhiyetin anlamının tahkikini” daha iyi temsil etti. Sonra samediyet olarak devam etti demek kendisinden başkasının doğmaması demektir. “Çünkü o kendisi de başkasından doğmamıştır. O, her şeyin ilahı ise, varlığa feyiz verense varlığı feyiz yoluyla olmadığı gibi onun feyiz alması da caiz değildir. Doğum yoluyla başkasına da varlık vermesi caiz değildir. Sonra devam

etti". Doğum olmaksızın demek "onun için kendisinde eş değer ölçüde bir varlığın olmaması demektir." Bunun tafsili geçti, hatimenin hûlasasının tekrara gerek yok.

Onun has hüviyetine ve hakikatine delalet isim ve şerh anlamında bir tabirinin imkansız olmasından dolayı, hüve ile başladı. Hüvenin makamı zatından bahseden bir tabirle bahsetmeyi gerektirdi. Akabinde Allah sözüyle onu takip etti. Çünkü onun zatiyla tarifi mümkün değildir, lazımlarıyla mümkündür. Eğer birincisi olsaydı bu tarif ettiğin şey ondan daha güçlü olurdu. Bu yüzden izafî ve selbî lazımları her ikisini de toplayan bir şekilde olabilirdi. Bu da ikisini toplayan uluhiyyet oldu. Bu yüzden de peşinen onun devam ettirdi. Mukavvimat ile tarifinin imkanı varmış zannedilmesin diye onun akabinde ehad gelmektedir. Allah sözü ehad sözünden önce geldi. Çünkü uluhiyet ehadiyyeti gerektirir. Sanki onun onun illeti gibidir. Sonra uluhiyet için delil olması açısından samedle devam etti. Çünkü her şeyin mebdeiiyeti ve varlığın vücubiiyeti uluhiiyete hastır. Doğum yoluyla mebdeiiyetin var olduğu zannedilmesin diye onun akabinde doğurmadığı getirdi. "O, doğrulmamıştır" kavli onun öncesinde olan şey için delil gibi olmaktadır. Sonra doğumsuz onun için eşitliğin varlığı zannedilmesin diye "ona hiçbir şey denk değildir" sözü söylenmiştir.

Surenin başından doğurmadı sözüne kadar hüve lafzının hükmüyle mahiyetinin açıklaması gerçekleşmiştir. Böyle olunca da mahiyet ile hüviyet velev ki itibari olarak ayrı düşseler de zati yönüyle birleşmiştir. Allah lafzı ile levazımlarının, ehad sözüyle hakiki vahdetin beyanı ve samed sözünün hükmüyle de onun aslen terkip olmadığının beyanıdır. Doğurmamıştan surenin sonuna kadar şöyle bir açıklama gelmiştir ki ondan başkası doğmadığından cin ve nevide ona eş değer bir şeyin yokluğunun beyanıdır. Yani başkası ondan mütevellid (doğmamıştır) sözü diğer söze tehir edilmiştir. O başkasını doğurmamıştır sözüne. Çünkü birincisi lem

yüled sözüyle ikincisi lem yelid sözüyle sabittir. Ehad olması sözü varlıkta ona eş değerin olmaması anlamındadır ki bu da o hiçbir şeye muhtaç değildir sözüyle anlaşılır. Birincisi ba ile olunca yani surede mahiyetin beyanıyla ilgili zikredilenlerin toplamı, levazımları ve başka şeyleri ve kendisi hakkında anlatılan şeylerin toplamı ile elde edilir. Bir beşerin elde etmesi mümkün olan tarzda onun zatına ait olan bilgisi tamamlanmış olur. Yoksa sen öğrendin ki onun marifetinin tamamlanması nefsü'l-emre olan nispetiyledir ki hadd-i tammin imkansızlığından dolayı bu da beşer için mümkün değildir.

Asli garaz gerçekleşince Allahu Teala'nın şu sözü onlara ancak Allah'a ibadet etmeleri emredildi. Ancak ibadet etsinler ayetinin gereğince onun zatiyla ilgili ilim talep etmekten asıl maksad gerçekleşmiş oldu. Her şey onun hüviyetine, mahiyetine döner. Subuti sıfatlar hayat ilim gibi, ihtiyar, müessir kudret gibi çıkış keyfiyeti bütün bunlar mahiyetine döner. Bu sure amacın üçte birine delalet eder. Çünkü bu sure nen az ölçüyü açıklamakla ima ve tarize delalet eder. Surenin bu bahsi zatını bahsetmekle³⁹¹ ilgili bütün her şeyi kuşatacak şekilde açık bir delaleti vardır.

Zatının mebhasları, ya onun ispatıyladır ya da zatının diğer zata muhalif olmasıyla da vücudunun mahiyetinin kendisi olmasıyla da. Bu sure bunu garanti etmektedir.

Nebiyu(s.a.v) bu sureyi Kur'an'ın üçte biri kılmıştır. İki şeyh(Buhari ve Müslim) de Ebu Hüreyre'den tahrir etmişlerdir. De ki: Allah birdir sözü Kur'an'ın üçte birine denktir. Bu denkliğin tercihiyle ilgili denilmiştir ki peygamberimiz Kur'an'ın üçte birini okuyan bir kimseyi işitti ve ondan uzaklaştı. Bu hadisin zahirine

³⁹¹ Zatının ahvalinden bahseden. İşte bu ahvallerde meselelerin yüklemidir. Zati da onun konusudur. Çünkü kelime(bahis kelimesi) de bu mahmule dahildir, bahin gelişi hatadan bedeldir. Şüphe yoktur ki zatının mebhasları bu üç şeyin üçte biridir.

ve diğ er rivayetlerine muhaliftir. Denilmiştir ki        Kur'an'da k ssalardan, ş   iden(ş eriatlar) ve s fatlardan bahsedilir. Ve bu sure s fattan bahsedilir. "Gazali'den" rivayet edilmektedir ki "ş  phesiz Kur'an tevhid, sırat-ı m stakim ve ahreti bilmekten ibarettir. Bu surede birincisini vermektedir." Razi'den nakledilmiştir ki; "       Kur'an, Allahu Teala'nın varlığının, vahdaniyetinin ve s fatlarının delilleri  zerine inmiştir. S fatları hakiki s fatlarıdır veya fiili veyahut da h kmi s fatlarıdır. Bu surede de hakiki s fatlardan bahsettiği i in    te biridir."

Denilmiştir ki Kur'an halikten haber, mahl ktan haber ve inş dır. Bu surede birincisidir. Yine denilmiştir ki Kur'an tevhid, h k m ve haber  zerine kuruludur. Ve b yle b yle denilmiştir.

Fakat denk olma sevabı y n nden mi yoksa değil mi? Denilmiştir ki Zelzele, Nasr ve Kafirun surelerinin hadislerinin zahirlerinin ş hadetiyle evet ve yine varid olan diğ er haberler ile bazı sure ve ayetlerin faziletleriyle ilgili varid olan haberlerin ş ahitliğiyle peygamber(a.s) ş u s z nden dolayı: " Kim Kur'an okursa her harfi on sevap vardır." s z nden dolayı hayır denilmiştir.  hl s'ın okunması Itri'nin nizamı dikkate alınmadan mana itibariyle sevabın    te birini vacip kılar. G rm yor musun hangi lafızla s ylenirse s ylensin sevap ş arttır. Karş  değildir Kur'an'ın nazmı a ısından eda edilmesi bunu engellemek sevabı gerektirmesi bakımından birinciden daha fazla sevap vacip olmasını engellemez. Bazıları bu konuda durdular. Ahmed  bn Hanbeli'den nakledilen yakındır.  bn Hasad ibn Abd sselam'dan nakledilen faziletin tercihini vacip kıldı. Tatarhaniye'den anlaşılan ise ademi tafdilini tercihini vacip kıldı. Bu bazı fetvalara muvafıktır. Bir hatim 500 kere okunan  hl s'tan daha faziletlidir. D n ş n kendisine olduğu y ce melik'in yardımıyla durumun irtic i ile s ylediğimiz son s z budur.

C. HADİMÎ'NİN FELSEFEYE İLİŞKİN DÜŞÜNCELERİ

18. yy'da yetişmiş önemli âlimlerden biri olan Hadimî, felsefenin eleştirildiği, hatta göz ardı edildiği ve Katip Çelebi'nin medreselerdeki fikri gerilemenin sebebi olarak felsefe derslerinin kaldırılıp yerine *Hidâye* ve *Ekmel* derslerinin getirilmesini gördüğü dönemden sonra yetişmiş bir âlimdir. Şunu da belirtmek gerekir ki Kâtip Çelebi'nin dediği anlamda bir gerileme maalesef söz konusudur. Ancak bu gerilemenin sadece Kâtip Çelebi'nin bahsettiği sebeple olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira Osmanlı'da 16. yy sonrasında felsefenin bulunmadığından veya okunmadığından bahsedilemez. Aslında muhtemelen Katip Çelebi'nin bahsettiği husus, felsefeye karşı bir zihniyetin oluşmaya başlamasıdır. Ama bununla birlikte felsefe tamamen dışlanmamış, Osmanlı düşüncesinin yapısının bir gereği olarak, sentezci bir zihniyetle diğer alanların içerisine girdirilmiştir. Hatta bazen kapalı bir üslupla felsefi meseleler irdelenmiştir. Nitekim 18. yy'la geldiğimizde Birgivî'nin *Tarikat-ı Muhammediye* adlı eserine şerh yazan ve daha çok bu yönüyle ön plana çıkıp Birgivî şarihi olarak tanınan Hadimî, fakihtik yönü ağır basan bir âlim olmanın yanı sıra İbn Sinâ'nın varlık felsefesini temellendirir nitelikte kaleme aldığı *İhlâs Sûresi Tefsiri*'ne bir hâşiye yazmıştır. Bu da Hadimî'yi şarihi olduğu Birgivî gibi felsefe aleyhtarı, selefi akıma mensup bir âlim olarak değerlendirmemizi engellemektedir.

Hadimî'nin en önemli eserlerinden biri olan *Berika*'ya da baktığımızda bazı konularda filozofları eleştirmenin yanında bazı meselelerde onlarla aynı görüşü paylaştığını görmekteyiz. Buradaki filozoflardan kastımız tabii ki İlahiyatçı İslam filozoflarıdır. O, tabiatçı filozofları (materyalist), özellikle bu şekilde isimlendirmek sûretiyle, tenkit etmektedir.

Hadimî'nin bu eseriyle ilgili olarak Reşad İlyasov, şöyle bir değerlendirmeye yer vermektedir: “Osmanlı düşüncesinde Kur'an'ın anlaşılması konusunda gittikçe artan bir felsefileşme söz konusu olmuştur. Örneğin bu durum Birgivi'nin *Tarikat-ı Muhammediye*'yesine yapılan şerh ve hâşiyeler üzerinden takip edilebilir. Nitekim eserin kendisi bazı konularda derlenmiş ayet ve hadislerden oluşmuş gibi gözükse de, bu esere yazılan şerhlerden Hadimî'nin şerhi neredeyse ayetlerle irtibatlı bir biçimde yazılmış felsefe eseridir.”³⁹² Bu ifadelerde de görüleceği üzere söz konusu eseri farklı bir gözle ele almamız gerekmektedir. Nitekim müstakil bir başlık altında olmamakla birlikte Hadimî, ilimleri sınıflandırırken, akılla ilgili yapılan tanımlarda, hikmet tanımında filozofların görüşlerinden yararlanmıştır. Bunu bariz bir şekilde zikretmese de İslam filozoflarının görüşlerinden etkilendiğini söylememiz mümkündür. O, eserinin bazı kısımlarında filozofları eleştirir bir tavır takınırken Gazzâlî'nin çizgisini takip eden bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla son dönem Osmanlı düşünürlerindeki sentezci yapı Hadimî'de de kendini hissettirmektedir. Düşünce yapısındaki bu sentezci niteliğin göz önüne alınarak değerlendirilmesi onun görüşlerini daha iyi anlamamız açısından önemlidir diye düşünmekteyiz.

C.1. Hikmet

Hadimî, sentezci fikri çizgisini hikmet ve felsefe kavramlarının tanımında da ortaya koymakta ve bu iki terimi farklı olarak ele almaktadır. O, peygamberlerin insanlara gönderilmesi konusuna açıklık getirirken bunda beşer için bir hikmetin var olduğundan bahsetmekte ve buradan hareketle hikmet kavramına açıklık getirmektedir. “Hikmet var”dan kastın “maslahat, menfaat ve övülecek bir

³⁹² Reşad İlyasov, *Ebû Saîd Hadimî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2008, s. 7; Tahsin Görgün, *Anlam Ve Yorum*, Gelenek Yayınları, İstanbul 2003, s. 144.

akıbetin”³⁹³ varlığı olduğunu belirten düşünürümüz, hikmetin diğer anlamlarından birinin de adalet ve ilim olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca kamustaki anlamına da yer vermekte ve onun dilde “ihkâm etmek (hükmetmek), itkan etmek (sağlamlaştırmak), fesaddan (bozulmaktan) men etmek”³⁹⁴ anlamında kullanıldığını da belirtmektedir.³⁹⁵

Hadimî, *Berîka*’da hikmeti elde etmek başlığı altında “Kime hikmet verilmişse o kimseye çok hayır verilmiş demektir”³⁹⁶ mealindeki Bakara Suresi’nin 269. ayetine yer vermekte ve hikmeti, “ilmin gerçeği” ve “amelin en sağlamı” olarak tanımlamaktadır. Ayrıca bu ayetteki hikmet kavramına tefsircilerin yüklediği anlamlara da yer vermektedir. Buna göre “Hikmet, insanı amele ulaştıran faydalı ilimdir. Hikmet, Kur’an, ilim ve fıkıhtır. Hikmet, eşyanın manalarını bilmek ve onları anlamaktır. Hikmet, Kur’an ve onu anlamaktır. Hikmet, ilim ve onda doğruya ulaşma, doğruyu elde etmedir. Belki de ilimde doğruyu elde etmekten maksat ancak ameldir. Hikmet, ilm-i ledündür. Hikmet, hakkı bütün haller üzerine şahid tutmaktır. Hikmet, ilham geldiği için sırrı tecrid etmektir. Hikmet, ilham ile vesvese veren şeytanın arasını ayıran bir nurdur.”³⁹⁷ Hikmet ile ilgili tanımlamaların çokluğuna dikkati çeken Hadimî, tefsircilerin bu görüşlerinin, farklılıkları sebebiyle, delil olamayacağını ifade etmektedir. Nitekim ona göre ihtimal ile birlikte hüccet hasıl olmaz.³⁹⁸

³⁹³ Hadimî, *Berîka*, c.2, s. 43.

³⁹⁴ Hadimî, *Berîka*, c.2, s. 43.

³⁹⁵ Hadimî, *Berîka*, c.2, s. 43.

³⁹⁶ Hadimî, *Berîka*, c. 2, s. 249. İbn Sinâ nezdinde bu ayetin muhatapları hikmetin iki türünü yani hem nazarı hem de ameli hikmeti mükemmel bir şekilde öğrenip yetkinliğe erenlerdir. (Servet Doğan, *İslam Düşüncesinde Hikmet Kavramı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1998, s. 77)

³⁹⁷ Hadimî, *Berîka*, c. 2, s. 249-250. Ayrıca diğer hikmet tanımları için bkz. Hadimî, *Berîka*, c.2, s. 385-386.

³⁹⁸ Hadimî, *Berîka*, c. 2, s. 250.

Hadimî'nin hikmet tanımlarına yer verdiği tefsirciler hikmeti, daha çok ilim veya amel olarak açıklamayı tercih etmişlerdir. Ancak düşünürümüz ise hikmeti, “ilmin hakikatini ortaya koymak ve onu ispat etmek, yani sabit kılmak”³⁹⁹ olarak tarifi etmeyi tercih etmiştir. Bunun yanı sıra o, hikmeti nazari ve ameli olmak üzere ikiye ayırmakta, ayrıca bazılarına göre hikmetten ilm-i ledunnî'nin, bir görüşe göre ise şariat ilimlerinin kastedildiğini de sözlerine eklemektedir⁴⁰⁰. Hadimî'nin bu ayrımı, klasik felsefi ayırmadan başkası değildir.

Düşünürümüz, *Berîka*'da yer yer hikmet kavramından bahsetmektedir. Birgivî'nin *Tarikat-ı Muhammediyye*'de “nefsin bir melekesi olup onunla doğru yanlıştan ayır edilir”⁴⁰¹ diyerek tanımladığı hikmete de eserinde yer vermektedir.⁴⁰² Birgivî, hikmeti nefsin mutedil idrak melekesi olarak görmekte ve onunla doğru bilginin elde edilebileceğine dikkati çekmektedir. Hadimî bu tanıma bilginin yanında eylemi de eklemekte ve şu şekilde bir tanım yapmaktadır: “ O bir melekedir ki, ondan vasat yani orta yolu takip eden fiiller ve davranışlar sâdır olur.” ve yine “O, kuvveyi nutkiyye dediğimiz konuşma kuvveti, hasıl olan orta hal, mutedil bir heyettir ki, onunla idrak olunması gereken işler anlaşılmış olur.”⁴⁰³ Hadimî, bu tanımlarından da görüldüğü gibi hikmet, tanımında ilim amel birlikteliğini ön plana çıkarmakta ve nazari ve ameli olarak ayırdığı hikmeti, bu iki yönü de içerisine alacak şekilde tanımlamayı tercih etmektedir. Yani şarihi olduğu Birgivî'den bir adım daha öteye gitmekte ve hikmeti sadece idrak etmeye yarayan bir meleke olmaktan çıkarmakta ona fiili boyutunu da kazandırmaktadır.

³⁹⁹ Hadimî, *Berîka*, c.1, s. 59.

⁴⁰⁰ Aynı yer.

⁴⁰¹ Birgivî, *Tarikat-ı Muhammediyye*, trç., Celal yıldırım, Demir Kitabevi, İstanbul 1996, s. 97.

⁴⁰² Hadimî, *Berîka*, c.2, s. 385.

⁴⁰³ Hadimî, *Berîka*, c.2, s. 385.

Bu tanımlara müteakip Hadimî, farklı kaynaklara başvurmak sûretiyle hikmet tanımlarını ele almaktadır. *Mevakıf*'ta ilimde mübalağa olarak tanımlanan hikmetin, İbn Arabî tarafından ilimde en son mertebeye ulaşmak olarak tarif edildiğine değinen⁴⁰⁴ düşünürümüz, hikmetin terim anlamına da vurgu yapmaktadır. Hikmetin ıstılahı anlamı olarak vermiş olduğu ilk tanımlama şudur: “İnsanlığın nefsi; bilfiil nazari ve ameli olarak beşerî insanî takat miktarı üzere, kaldırabileceği son olgunluk mertebesine, kemale erdirilmesidir.”⁴⁰⁵ Hadimî'nin, burada yer vermiş olduğu bu hikmet tanımı, ismini zikretmemiş olmakla birlikte, İbn Sinâ'nın tanımıyla önemli ölçüde benzerlikler mevcuttur. Bu aynı zamanda İbn Arabî'nin felsefe tanımına da benzemektedir.⁴⁰⁶ Bunun yanı sıra hikmetin üç ayrı başlık altında üç farklı tanımına yer vermektedir. Bunlardan ilkinde yukarıda zikrettiğimiz “Hikmeti dilediğime verir ve kime hikmet verilirse çok hayır verilmiş demektir”⁴⁰⁷ mealindeki ayeti ele almakta ve bu ayetten yola çıkarak hikmeti Allah tarafından verilmiş hayır olarak tanımlamaktadır. Ve burada kastedilen hikmetin şariat ilimleri olduğunu da ifade etmektedir.⁴⁰⁸

İkinci tanım olan eşyanın mahiyetine vakıf olmak⁴⁰⁹ olarak tanımlanan hikmetle anlatılmak istenen ise ilm-i ledünnidir.⁴¹⁰ Hadimî, bu tarifi yaparken

⁴⁰⁴ Hadimî, *Berika*, c.2, s. 385

⁴⁰⁵ Hadimî, *Berika*, c. 2, s. 385-386. İbn Sinâ'nın hikmet tanımı ise şöyledir:” Beşeri gücün elverdiği nisbette insani nefsin kavramları tasavvur etmek, nazari ve ameli doğruları tasdik etmek sûretiyle kemale ermesidir.” (İlhan Kutluer, “Hikmet”mad., DİA, İstanbul1998,c.17, s.507, İbn Sinâ, *İbn Sinâ Risaleleri = Les opuscules d'İbn Sinâ : Uyunü'l-Hikme*,haz. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul Üniversitesi edebiyat fakültesi yayınları, TTK, Ankara 1953, s. 13.)

⁴⁰⁶ İrfan Görkaş, “Ebû Saîd Hadimî'nin Hikmet Anlayışı ve Felsefeye Bakışı”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, s. 236. İbn Arabî felsefeyi şu şekilde tanımlamaktadır: “ Nesnelerin hakikatlerini oldukları gibi bilmek ve onların varoluşları ile hüviyetleri konusunda hüküm vermek sûretiyle, insan ruhunun olgunlaşmasıdır.” <http://www.enfal.de/sosyalbilimler/f/009.htm> (01.10.2010)

⁴⁰⁷ Bakara süresi/269.

⁴⁰⁸ Hadimî, *Berika*, c. 2, s. 386.

⁴⁰⁹ Burada yapılan tanım ilk İslam filozofu olma vasfına sahip olan Kindi'nin felsefe tanımını andırmaktadır. Nitekim Kindi, felsefeyi, “insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesidir” diye tanımlamaktadır. Hikmeti'nin nazari ve ameli iki boyutundan da bahsetmektedir.(Servet Doğan,

Peygamber Efendimizin “Ey Allah’ım eşyayı olduğu gibi göster” sözüne ve “Ey Allah’ım bize eşyayı, mahiyeti üzere göster” duasına yer vermektedir.⁴¹¹ Hadimî, burada da hikmeti eşyanın hakikatini anlamaya yarayan bir meleke olarak görmekte ve Peygamber efendimizin bu duasına da yer vererek görünen ile gerçek hakikat arasındaki perdenin ancak hikmet ile kalkacağını ifade etmektedir.

Hadimî, hikmetin üçüncü bir tanımını daha yapmaktadır. Bu tanım diğerlerinden önemli ölçüde farklılıklar içermektedir. Hadimî, bu tanımları hikmetin manalarından, felsefe ilimlerinin konularından olan cerbeze⁴¹² ve beladet⁴¹³ başlığı altında ele almaktadır. Cerbeze ve beladet, hikmette ifrat ve tefridi ifade etmektedir.

İslam Düşüncesinde Hikmet Kavramı, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1998, s. 77, Kindi, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s.1, 66-67. Kindi ayrıca bu eserinde hikme kavramına değinmekte ve bilgelik anlamına gelen bu kavramı “düşünme gücüne ait bir fazilettir. Bilgelik külli varlıkların hakikatini bilme ve bu bilgiyi hakikat doğrultusunda gerektiği gibi kullanmadan ibarettir.” (Kindi, a.g.e, s. 71) diye tanımlamaktadır. Hikmet ve felsefeyi nazari ve ameli olarak ayıran Kindi’nin, hikme kavramını da bu çerçevede tarif ettiğini görmekteyiz.

⁴¹⁰ İlm-i Ledün diğer bir ismiyle Bâtın ilmi, ‘gizli hakikatleri konu alan ve bu yolla insanı manevi kurtuluşa ulaştırdığına inanılan ilim’ olarak tarif edilmektedir. Bu tarif aslında İslam’da Şiiler tarafından ilk defa olarak dile getirilen zahir ve batın olmak üzere iki tür bilginin varlığı düşüncesine dayanmaktadır. Şiiler batîni ilmin sadece Hz. Ali’de olduğu düşüncesiyle bu ilim anlayışları imamet ve siyaset bağlamında ele alırken mutasavvıflar buna çok farklı bir anlam yüklemişlerdir. Hatta ilimleri zahir ve batın olmak üzere iki kısma ayırarak incelemişlerdir. Onlara göre halkın tamamına öğretilecek bir ilim olmayan batın ilmi zeki, yetenekli, istekli ve kalp gözü açık kimselere öğretilmekte olup başlangıçta bu öğretim işaretle yapılmıştır. Bu ilmi sözle anlatan ilk sufi Zünnûn el-Mısıri’dir. Genellikle gizli olarak öğretilen bu ilim mutasavvıflar nezdinde İslam’dan ayrı bir ilim olarak algılanmamaktadır. Hatta Cüneyd-i Bağdâdî, Hz. Musa’nın Hızır’dan öğrendiği ‘ledün ilmi’ ile Hz. Ali’nin bildiği batın ilminin aynı şeyler olduğunu belirtmektedir. Ayrıca sufilere göre batın ilmi keşf yoluyla elde edilmekte olup onlara göre batın ilmi, ‘belli bir silsile ile Hz. Peygamber’den gelen veya özel bir yolla naslardan çıkarılan bilgiler gibi keşf ve ilham yoluyla Allah’tan vasıtasız olarak alınan bilgiler’den oluşmaktadır.

Gazzâlî, İbn Arabî ve Davudü’l Kayseri gibi düşünürlerin ardından söz konusu terim felsefî bir boyut kazanmış ve bu konuda risaleler kaleme alınmıştır. Gazzâlî hikmet kavramını Allah’ın bazı kullarına bahşettiği bir ilim olarak görmekte ve hikmetin gerçek anlamını ledünni ilim olduğunu söylemektedir. Ona göre hem beşeri hem de rabbani öğrenimi gerçekleştirenler bu ilme vakıf olabilirler ve ancak bu kimseler hakîm olarak nitelendirilmeye layıktırlar. (Bkz. Davud el-Kayseri, *Ledünni İlim ve Hakiki Sevgi*, çev. Mehmet Bayrakdar, İstanbul 2009; İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İz Yayınları, İstanbul 2001, s. 163-164.)

⁴¹¹ Hadimî, *Berika*, c. 2, s. 387.

⁴¹² Cerbeze, hikmetin ifradıdır, yani aldatıcılık, hilebazlık ve fesada çalışmak anlamına gelmektedir. Hadimî’nin bir idrak melekesi olarak tarif ettiği cerbeze, sahibini idraki mümkün olmayan şeylere muttali olmaya çağırma (Hadimî, *Berika*, c. 2, s. 389). Yani buna, insanı bilinmesi mümkün olmayan konularda beyanda bulunmaya çağırma veyahut da insanın sınırlı idrak melekesiyle sınırsız olanı tam olarak idrak etmeye çalışması denilebilir.

⁴¹³ Hikmetin noksan kılınmasına yani tefridine denmektedir. Akılsızlık budalalık anlamına gelmekte olan bir melekedir ki sahibinin hayrı ve şerri, faydayı ve zararı ayırt edememesidir. (Hadimî, *Berika*, c. 2, s. 389)

Buradaki hikmetten, sözleri yerlerinden oynatanların (tahrif edenlerin) felsefî ilimler içerisinde zikrettikleri ve hikmet adını verdikleri ilim kastedilmektedir. Hadimî, bu tanımlamayı kör bir insanı gören bir insan olarak tarif etmek olarak algılamakta ve bu anlamdaki hikmeti şiddetle eşleştirmektedir. Bunun sebebini ise onların Âlemin kıdemi, Allah'ın asla kendisi için ihtiyar olmayan mucib-i zat olması, gök için açılıp kapanmanın mümkün olmaması gibi fuhşî sözler sarf etmeleri olarak açıklamaktadır.⁴¹⁴ İşte Hadimî'nin eleştirdiği hikmet bu olup onun mütefelsife anlamında kullandığı, eleştirdiği, ilhadla ilişkilendirdiği filozofların fikirlerini içermektedir.⁴¹⁵ Bu noktada Hadimî, Gazzâlî 'yi takip etmekte ve onun filozofları eleştirdiği konularda o da eleştirmekte ve onların bu sözlerinin safsatadan ibaret olduklarını söylemektedir. Yani bu anlamda Gazzâlî 'yi takip etmektedir. İşte Hadimî'nin eleştirdiği hikmet budur.

Hadimî'ye göre hikmet, aslı bazı peygamberlere verilen ilahi vahiydir ve şeriata muhalif olmayan hikmet budur.⁴¹⁶ Görkaş'a göre, Hadimî'nin hikmet anlayışı İbn Arabî-Gazzâlî -İbn Sinâ-Fârâbî çizgisidir, bir 'teo-sophia'dır, ilahi hikmettir."⁴¹⁷ Hadimî, bir tarafta vahdet-i vücudun savunucusu İbn Arabî; diğer tarafta filozoflara ağır eleştirilerde bulunan ve bunu yaparken de aslında felsefe yapan Gazzâlî ve İslam dünyasının yetiştirmiş olduğu iki önemli filozof olan Fârâbî ve İbn Sinâ'nın hikmet tanımlarını içeren bir sentez yapmak sûretiyle bir hikmet anlayışı ortaya koymuştur. Bu anlamda Osmanlı düşüncesinin sentezci yapısının tezahürlerini Hadimî'de de görmek mümkündür.

Hadimî, hikmeti 7 şubeye ayırmaktadır:

⁴¹⁴ Hadimî , *Berîka*, c. 2, s. 389.

⁴¹⁵ Görkaş, a.g.m, s. 238.

⁴¹⁶ Hadimî, *Berîka*, c.2, s. 213.

⁴¹⁷ Görkaş, a.g.m, s. 239.

1. “Zekanın iyi oluşudur. Bu nefsin matlubu, karıştırmaksızın neticeye varma, mana çıkarma ve anlama istidadıdır.
2. Anlayışın iyiliğidir. Bu melzumdan lazıma intikalin sıhhatıdır.
3. Zekanın neticelere sūratle intikalidir.
4. Hüsn-ü tasavvurdur. Bu eşyanın üzerine bulunduğu değer kadarıyla hakikatarın araştırmaktır.
5. Öğrenme kolaylığıdır. Bu, ziyade çalışmaksızın matlubun kelim ile idrakine nefsin kuvvetidir.
6. Hıfz’dır. Yani idrak olunan sūretleri ziyade ve noksansız zabt etmektir.
7. Zikirdir. Kalpte ve lisanda muhafaza olunanları yani hafızaya verilen şeyleri hazır bulundurmaktır.”⁴¹⁸

Hadimî hikmet sahibi olan anlamına gelen hâkimi, bir şeyi layık olduğu şey üzere bilen kimse olarak tarif etmektedir. Bu bilme olayının da ferasetle, tecrübeyle ve âlametlerle veya keşifle mümkün olacağını da söylemektedir.⁴¹⁹ Burada zikrettiği bilgi edinme yolları İslam filozoflarının kabul ettiği bilgi edinme yollarına benzemektedir. Akıl, tecrübe, sezgi gibi üç farklı bilgi edinme yolundan bahsetmektedir. Müellifimiz burada ayrıca felsefecilere değinmekte ve onları kelimeleri yerlerinden tahrif eden kimseler olarak tarif etmekte ve onların kendilerini hakîm olarak tanımladıklarını vurgulamaktadır.⁴²⁰ Ayrıca yukarıda da belirttiğimiz üzere bir şeyi layık olduğu şey üzere bilenlerin bu vasfa layık olduğunu ifade eden

⁴¹⁸ Hadimî, *Berîka*, c.4, s. 328. Ayrıca bkz. aynı eser c. 2, s. 392.

⁴¹⁹ Hadimî, *Berîka*, c.5, s. 86.

⁴²⁰ Hadimî, *Berîka*, c.5, s. 86.

Hadimî, bu vasıfları kendinde bulundurmeyen filozofların hakîmler olarak kendilerini adlandırmalarının doğru olmayacağını düşünmektedir.

Görkaş, yukarıda kendisini hakîm olarak nitelendiren filozoflardan kastın tabiatçı filozoflar olduğunu söylemekte ve buna Hadimî'nin *Eyyühel Veled* şerhinden örnek vermektedir: “Filozoflardan kasıt belki de ‘tabiatçı filozoflardır (tabiiyyun)’. Çünkü filozofların bir kısmı bunlardan hariçtir. Onlar hikmeti teorik ve pratik hikmet olmak üzere ikiye ayırdılar ve nefsin kemalinin ancak ikisiyle olduğunu iddia ettiler.”⁴²¹ Gerçekten de Hadimî'nin bu sözleriyle eleştirdiği filozofların tabiatçılar olduğunu sonucunu çıkarabiliriz. Ayrıca hikmeti, nazari ve ameli olarak ikiye ayıran- bu ayrım ilk olarak Fârâbî ve İbn Sinâ'da görülmektedir- filozofları ayrı tuttuğu da gözlemlenmektedir. Buradan da onların hakîm olarak isimlendirilmeye layık olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

Ayrıca o, *Berîka*'nın bazı bölümlerinde filozoflar için hükema kavramını da kullanmaktadır.⁴²²

C.2. Felsefe

Hadimî felsefe ilmini, “nefsin ilim ve amel ile kemale erdirilmesi” veya “mevcud aynların hallerini nefis-i emir üzerine olduğu şey ile bilmek”⁴²³ olarak tarif etmektedir. Hadimî'nin felsefe ilminin tanımı ile İbn Sinâ'nın felsefe/hikmet tanımları arasında benzerlikler göze çapmaktadır. Nitekim İbn Sinâ, çoğu zaman hikmetin eş anlamlısı olarak kullandığı felsefeyi, “insanın eşyanın hakikatine vakıf olmak sûretiyle yetkinleşmesi” şeklinde tanımlamakta ve felsefenin amacının “öncelikle insanın bilme gücü ölçüsünde bütün ‘var olanlar’ın hakikatlerinin bilgisini

⁴²¹ Görkaş, a.g.m, s. 248, Hadimî, *Eyyühelveled*,s.12.

⁴²² Hadimî, *Berîka*,c.1, s. 72.

⁴²³ Berîka, a.g.e, c.2, s. 213.

edinmek” olarak ifade etmektedir.⁴²⁴ Filozofumuz, bütün bu kavramları içine alacak genel bir tanım yapmakta ve felsefeyi, doğru bilgiyi, buna bağlı olarak gerçekleşen doğru davranışı ve bunun doğal sonucu olan yetkinleşmeyi kapsayan bir çaba olarak tarif etmektedir.⁴²⁵ Hadimî’nin yukarıda zikrettiğimiz, nefsin ilim ve amel ile kemale erdirilmesi diye yapmış olduğu felsefe tanımında İbn Sinâ’dan izler taşıdığını söyleyebiliriz. İkisinin de felsefe tanımlarında hem ilim hem de amel birlikteliği söz konusudur.

Düşünürümüz felsefe ilminin tarifine ilimleri sınıflandırırken yasaklanmış ilimlerden olan kelimadan bahsettikten sonra felsefecilerin diğer ilimlerinden biri olarak felsefe ilmini açıklamaktadır. Ancak bunun öğrenilmesinin yasaklandığına dair herhangi bir açıklamaya yer vermemektedir. Ayrıca *Tarikat-ı Muhammediyye*’ye baktığımızda orada selefi çizgide bir âlim olan Birgivî, filozofların diğer ilimlerinin mantık ve kelam ilmine dahil olduğunu söylerken, Hadimî, şerhinde bu bilgiye yer vermemekte ve felsefe ilminin tanımını yapmaktadır.⁴²⁶ Buradan şu sonucu çıkarabiliriz ki, Hadimî, aslında felsefenin tamamına karşı bir tavır içerisine girmemiştir. Hatta felsefeyi desteklemektedir diyebiliriz. Çünkü onun yaptığı tanımlarda İbn Sinâ’nın felsefe tanımının izlerinin görülmesi ve benzeri hususlar fikrimizi güçlendirmektedir. Onun karşı olduğu husus materyalist felsefedir. Bu sebeple ki Hadimî, “her felsefe, dine muhalif değildir” demektedir ve heyetlerin bilgisi, tıp, bazı yıldızlarla ilgili bilgiler bu türdendir diyerek bu düşüncesini örneklendirmektedir.⁴²⁷ Sadece bununla sınırlı olmayıp bu ilimleri hatta mantık ve

⁴²⁴ Ömer Mahir Alper, *İbn Sinâ*, İSAM, İstanbul 2008, s.49.

⁴²⁵ Alper, a.g.e, s. 50.

⁴²⁶ Birgivî, *Tarikat-ı Muhammediyye*, s. 68, Hadimî, *Berika*, c. 2, s. 213.

⁴²⁷ Görkaş, a.g.m, s. 241, Hadimî, *Berika*, Ar, Matbaaatu el-Hac Muharrem Efendi, 1302, c. 1, s. 340. *Berika*’nın Türkçe tercümesinde bu kısım tamamen tersi bir şekilde tercüme edilmiş ve ‘Her felsefe

hikmet-i ilahiyyeyi(din felsefesi) mendup ilimler arasında sayması da bu düşüncemizi desteklemektedir.

Hadimî, yukarıda zikrettiğimiz sözleriyle felsefeye yeşil ışık yakmakla birlikte kitabında yaptığı alıntılarda bazen felsefeye karşıtı bir profil çizdiğini görmekteyiz. Nitekim yukarıdaki fikirlerinin yanında *Eşbah* adlı eserden şu alıntıyı yapmaktadır: “Felsefe, şabeze, (hokkabazlı), yıldızlar(fal), reml ilmi ve dehrîlerin (tabiatçıların) ilimleri ise haramdır.”⁴²⁸ Diğer bir alıntıyı ise *Hülâsa* adlı eserden yapmakta ve şunları zikretmektedir: “ Astronominin namaz vakitleri ve kıblenin bilineceği kadarında bir beis yoktur. Fazlası haramdır.”⁴²⁹ Buradan da anlaşılacağı üzere Hadimî, felsefe karşısındaki tavrını felsefecilerin ortaya koymuş olduğu düşünceleri dikkate alarak belirlemektedir. Tabiatçı ve materyalist filozoflar onun eleştirdiği filozof kitlesini teşkil etmektedir.

C.2.1. Felsefecilere Yönelttiği Eleştiriler

Hadimî, *Berîka*’da felsefecilerin şeriata muhalif olduğunu düşündüğü görüşlerine yer vermekte, bunlardan kaçınılması gerektiğini vurgulamakta onları şer’i meselelere çok karışmakla itham etmektedir. Gazzâlî *Tehafüt*’ünde bunları 3’ü küfrü gerektiren 20 maddede değerlendirirken Hadimî, filozoflarının bu görüşlerini 62 madde halinde sıralamaktadır. Ancak bu görüşlerin kime ait olduklarını belirtmemekte, hatta Devvanî’nin onları, küfürden kurtarmak için, başkasıyla delil getirmek sûretiyle savunduğunu da zikretmektedir.⁴³⁰ Hadimî’nin burada zikrettiği maddeler de; varlık, Zorunlu Varlık, Allah’ın bilmesi, Allah’ın sıfatları, felekler,

şeriata muhaliftir’ ibaresi kullanılmıştır. Burada bir tercüme hatası göze çarpmaktadır. Halbuki bu cümleden önceki kısımların tercümesinde bir hata yoktur. (Bkz. Hadimî, *Berîka*, c. 2, s. 216.)

⁴²⁸ Hadimî, *Berîka*, c.2, s. 242. Görkaş, bunu Arapça aslından şu şekilde tercüme etmiştir. “ Felsefe, yıldızlar ilmidir, ateistlerin(dehriyyun) ilmidir, haramdır.” Görkaş, a.g.m, s.241.

⁴²⁹ Hadimî, *Berîka*, c.2, s. 242.

⁴³⁰ Hadimî, *Berîka*, c.2, s. 177-180.

mucize, teselsüs, nefis, bilgi, kaza ve kader, ölüm, kulun fiilleri, haşr vb. konulara ilişkindir.⁴³¹ Sadece bunları maddeler halinde saymayı tercih eden Hadimî, bu görüşlerin hangi filozoflara ait olduğuyla ilgili herhangi bir açıklamaya yer vermemektedir.

Hadimî'nin sergilediği bu tavrı Görkaş, şu şekilde değerlendirmektedir: “Hadimî, Gazalî'den hareketle filozofların görüşlerinde bir ayırıma gider. Bu üç iddiaya yapacağı atıflarda filozofları “felasife” kavramıyla anar, kendi tanımına uygun atıflarda daha doğrusu hikmet anlayışına uygun olan görüşlerde “hakîmler (hükema)” kavramını tercih eder. Bununla birlikte Hadimî, Celalettin Devvanî'nin⁴³² (ö.908/1502) delillerle filozofları küfürden kurtarmak için teviller yaptığını da ilave eder. Hadimî'nin bu konuda hem Gazalî'ye hem Devvanî'ye yer vermesi, filozofları üç konuda felasife, diğerlerinde hükema olarak isimlendirmesi düşüncemizi filozoflar konusunda iki düşünürün arasında bırakmışa benzemektedir.”⁴³³

Devvanî'nin düşünce yapısına baktığımızda İbn Sinâ çizgisinden gitmenin yanı sıra, Hadimî gibi 16.yy İslam âlimlerinde de görülen sentezci yapıya onda da rastlamaktayız. Nitekim onda da kelam-felsefe ve tasavvufun bir uzlaştırmasına şahit olmaktadır. Ayrıca eserlerinden Meşşai filozofları alemin kıdemi gibi bazı konular dışında tenkit edici sert ibarelere yer vermemektedir.⁴³⁴ Düşüncelerini çoğu zaman birbiri içine giren bu üç farklı çizgiyi dikkate alarak şekillendiren Devvanî, Hadimî gibi, aynı zamanda İbn Sinâ'nın eserine şerh yazan bir simadır.

⁴³¹ Hadimî, *Berîka*, c.2, s. 177-180.

⁴³³ Görkaş, a.g.m, s. 246.

⁴³⁴ Harun Anay, “Devvanî”mad., *DİA*, İstanbul 1994, c. 9, s. 258-259.

Hadimî'nin felsefe konusunda etkisinde kaldığı Gazzâlî , hayatının önemli bir bölümünde felsefeyle uğraşan, daha sonrasında hakkı arama sürecinde felsefeye karşı bir tavır sergilediği zannedilmekle birlikte filozofları eleştirirken bile felsefe yapan, hatta eserlerinde Müslüman filozofların görüşlerine yer veren bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte Hadimî de, belki de Gazzâlî gibi, felsefe karşıtı bir tavır sergiliyormuş gibi gözükmekle birlikte eserinin içerisinde felsefî argümanlara yer vermeyi ihmal etmemektedir. Nitekim Hadimî'nin yaşadığı dönem felsefeyle haşır neşir olunmasına zihniyet olarak izin verilmeyen bir dönemdir. Bunun için o, belki doğrudan İslam filozoflarının görüşlerine yer verme imkanına sahip olamamıştır. Ancak eserinin içerisinde isimsel olarak bahsetmemekle birlikte onların fikirlerine yer vermiştir. Bu da dönemindeki felsefe karşıtlığının bir sonucu olarak görülebilir.

Hadimî, Ehli Sünnet ve'l-Cemaatin itikad ettiği meseleler başlığı altında Allah'ın sıfatları konusundan bahsederken Allah için kadim sıfatlar vardır demek ve felsefecilerin bu görüşe muhalefet ettiklerini ve sıfatların Allah'ın zatıyla aynı olduğunu savunduklarını ve buna sebep olarak da kadimleri ve vacipleri çoğaltmamak için bu görüşü tercih ettiklerini ifade etmektedir. Ancak felsefecilerin ve Mutezilenin bu görüşüne katılmamaktadır. Sıfatlar onun ne aynıdır, ne de gayrıdır görüşünü savunmaktadır.⁴³⁵ Burada Hadimî kelamcılarının görüşlerine meyiletmektedir.

Ayrıca Hadimî, cesetlerin haşri konusunu ele alırken bu konuya ilişkin görüş belirtenlerin mezhebinin beş olduğunu ifade etmekte ve onları şu şekilde sıralamaktadır: Sadece cismani haşri kabul edenler, sadece ruhani haşri kabul edenler, ikisinin birlikte haşır olunacağını kabul edenler, bu ikisinin haşrini kabul

⁴³⁵ Hadimî, *Berîka*, c.1, s. 450-451.

etmeyenler, bu konuda kesim hüküm vermeyenler. Hadimî sadece ruhani haşri kabul edenleri eleştirmekte ve onların ilahlık iddiasında bulunan felsefeciler olduklarını söylemektedir. Bu iki haşri de kabul etmeyenlere gelince onların kadim tabiatçı filozoflar olduğunu belirtmektedir.⁴³⁶ Hadimî'nin eleştiri oklarından nasibini bu anlamda İslam filozofları da almaktadır. Nitekim o, bu konuda Gazzâlî 'nin çizgisini takip etmektedir.

C.3. İlim

Hadimî ilimleri dinle ilişkisi açısından değerlendirmekte ve fıkhi tabirlerle isimlendirdiği üç kategoride incelemektedir:

a) Kendileriyle İlgilenilmesi Emr Olunmuş İlimler

Hadimî, farz kılınmış ilimler hakkında birbirinden farklı hatta birbiriyle çelişen yirmi farklı görüşün mevcudiyetinden bahsettikten sonra, Kadı Beydavi'ye atıf yapmak sûretiyle öğrenilmesi gereken bu ilimlerin öğrenilmesi mümkün olamayacak kadar geniş kapsamlı ve çok olduğunu ifade etmektedir. Kadı Beydavi'nin bu görüşüne yer verdikten sonra ise Gazzâlî 'ye bir atıfta bulunmakta ve onun bunlar içerisinde zorunlu kabul ettiği bir ilmin olduğu ve bu ilimle kastedilmek istenilenin de kendisinden kâlbî bilginin neşet ettiği “Allah'ın zatı ve sıfatlarının bilgisi (marifet)” olduğunu söylediğini aktarmaktadır. Bu bilgi, yani Görkaş'ın da isabetle yorumladığı gibi, metafiziktir⁴³⁷ ve bu ilmin bilgisi Kelam ilminden elde edilemez. Hatta Kelam ilmi bu bilgiye perde bile olabilir. Bu bilgiye ancak mücahede ve müşahade ile ulaşılabilir.⁴³⁸

⁴³⁶ Hadimî, *Berîka*, c.1, s. 481.

⁴³⁷ İrfan Görkaş, buradaki bilgiden metafizik bilginin kastedildiği kanaatindedir. (İrfan Görkaş, *Ebû Saîd Muhammed Hadimî'de Bilgi Meselesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Konya 2005,s.185.

⁴³⁸ Hadimî, *Berîka*, c. 2, s. 184.

1. Farz-ı Ayn ilimler (tevhid ilmi, ahlak ilmi ve fıkıh ilmi)
2. Farz-ı Kifaye olan ilimler (tefsir ve hadis, tevcid ve kıraat, hesap ve feraiz, Arapça ve Kur'an-ı Kerim)

b) Kendileriyle İlgilenilmesi Nehy Olunan İlimler/Yasaklanmış İlimler

Bunlar, ihtiyaç kadarından fazlasının öğrenilmesi yasak olan ilimlerdir.

1. İlm-i kelam (Hadimî, bu ilimde derinleşmeyi felsefecilerin kuyruklarına takılmak olarak tasvir etmektedir. Burada da felsefecilere bir eleştiri yöneltmektedir.⁴³⁹)
2. Yıldızlar ilmi/astronomi⁴⁴⁰

c) Öğrenilmesi Mendub Olan İlimler

1. Mantık ilmi

Hadimî bu ilmi kelam ilmine dahil bir ilim olarak görmektedir. Onun felsefe ilmi içerisinde zikredilmesinin sebebinin Aristo tarafından ortaya çıkartılmış olduğundan kaynaklandığını ifade etmektedir. Ancak bunun mantığı kelam ilmi içerisinde bir cüz olarak görmeye bir engel teşkil etmeyeceğini zikretmekte ve kelam ilminin aslında bulunan akli nazar ve hakiki istidlalin ancak mantık ilmiyle gerçekleşebileceğini söylemektedir. Onun sayesinde elde edilen malumatlarla meçhul bilgiler ve ilimlere ulaşıldığı için farz-ı kifaye olduğuna değinmektedir.⁴⁴¹ Mantıkla ilgili yaşanan ihtilaflara değinirken başka bir yerde mantık ilminin

⁴³⁹ Hadimî, *Berika*, c. 2, s. 199.

⁴⁴⁰ Hadimî, *Berika*, c. 2, s. 181,191-213.

⁴⁴¹ Hadimî, *Berika*, c.2,s. 213.

Memduh (övülmüş) bir ilim olduğundan onu kötülememenin nedenin onun arızalarından kaynaklandığını da eklemektedir.⁴⁴²

2. Hendese İlmi

3. İlahiyat İlmi/Din felsefesi

4. Tabii İlimler (Tıp ilmi)

Müellifimizin ilimleri sınıflandırma şekline baktığımızda dini yönü ağır basan bir sınıflama göze çarpmaktadır. Hadimî, övülmüş ilimler arasında zikrettiği ilahiyat ilimlerine, yani metafiziğe bu ilimler içerisinde yer vermek sûretiyle felsefeye bir ışık yakmıştır diyebiliriz. Ancak bu ilimlerde aşırı derinleşmeyi ise sakıncalı görmektedir. O, aşırı derinlere dalmak sûretiyle şeriata aykırı düşüncelere varılabileceğini düşünmektedir.

C.4. Akıl

Hadimî, felsefecilerin çokça ele aldığı konulardan biri olan akıl meselesine de *Berîka*'da yer vermekte ve aklın yedi ayrı tarifini yapmaktadır:

“1. Akıl, mücerred (soyut) bir cevherdir, bedene tedbir ve tasarruf tealluku ile müteallik değildir.

2. Akıl, kendisiyle insani nefsin gerçeklerin idrakine vardığı bir kuvvettir.

Belki de bu ‘akıl, nefis için bir kuvvettir ki, nefis onunla ilim ve kavranabilen şeylere ulaşabilme istidadına sahip olur’ şeklinde tarif edilmiştir.

3. Akıl, bir garize ve tabiattır ki, o tabiatta zaruretleri bilme lazım gelir. Veya
bu

zaruretleri bilmenin kendisi gerekir.

4. Akıl, güzel ve çirkin şeylerin arasını ayırt eden bir kuvvedir.

5. Akıl, insan için ve onun kelamı ve benzeri için övülmüş bir olgudur.

6. Akıl, nefis için bir kuvvedir ki; nefis onunla zaruriyyattan nazari bilgilere intikal eder.

7. Akıl, zatı itibariyle, maddeden ayrı bir cevherdir, fiilinde ise maddeye yakınlık vardır. Bu ise, her bir kimsenin ‘ben sözüyle kendisine işaret ettikleri nefis-i natıkadan ibarettir. Belki de bu denilen şey şudur: Akıl, vasıtalarla gaib olanların; müşahade ve duygularla algılanabilen şeylerin, kendisiyle idrak edildiği bir cevherdir.”⁴⁴³ Hadimî’nin bahsettiği bu akıl kavramlarında İslam filozoflarının izlerini görmek mümkündür.

Müellifimiz akıl tanımlarına yer vermekle birlikte onun nefsin bir kuvvesi olduğundan bahsetmektedir. Bunun yanı sıra aklın mertebeleri olduğunu ifade etmekte ve akıl için dört mertebenin var olduğunu şu sözleriyle ortaya koymaktadır: “ Nefis yaratılışının başlangıcında ilimlerden yoksundur. Ama idrak’e hazırlıklı ve kabiliyetlidir. Buna; ‘heyûlanî akıl’ ismi verilir. Nitekim; küçük çocukta böyledir. Sonra nefis için zaruri olanları idrak ettiği nazariyata kabiliyetli olduğu zaman ona ‘meleke itibariyle akıl’ isimi verilir. Nazariyatı idrak ettiği ve onların dilediği zaman, kavramaya ve elde etmeye güç ve kudret kazandığı zaman ‘bil-fiil akıl’ diye

⁴⁴³ Hadimî, *Berika*, c. 1., s. 69-70. Hadimî’nin burada yer vermiş olduğu tanımların bir kısmı filozofları yaptıkları tariflerin aynısıdır. Özellikle ilk tarif İbn Sinâ’nın *Hudud*’da Faal Akıl ile ilgili tarifidir. Verilen son tanım ise Fârâbî’nin insanın bir objeyi zihniyle kavramasına vasıta olan bir şeyi ifade ettiği gibi aynı zamanda insanın idrak etmesinin gerçekleşmesinde de vasıta olan şey olarak yapmış olduğu akıl tanımını andırmaktadır. (Bkz. İbn Sinâ el-Hudud, Goichon Neşri, Kahire 1963, s. 11-13; Kemal Sözen, “Fârâbî’de Akıl ve Aklın Önemi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl:1998, Sayı:5, s. 66.)

isimlenir. Sonra nazari şeyler, o nefis yanında hazır ve müşahede altında bulundurma kabiliyetine yükselince ‘akl-i müstefad’ adını alır.”⁴⁴⁴

Hadimî’nin akıllı sınıflandırmasının temellerinde Fârâbî’nin teorik akıl sınıflandırması yatmaktadır. Nitekim Fârâbî, akıllı teorik ve pratik olarak ikiye ayırmaktadır. Ona göre teorik akıl birçok mertebeleri bulunmakta olup o bazen heyulani akıl, bazen meleke halinde akıl olduğu gibi bazen de müstefad akıl olabilmektedir. Bununla birlikte o, heyulani akıl, bil-fiil akıl, müstefad akıl ve faal akıl olmak üzere dördü bir tasnifte yapmaktadır.⁴⁴⁵ Bununla birlikte İbn Sinâ da üstadının yaptığı tarzda bir ayırım yapmakta, ancak aklın mertebeleri arasına bil-meleke akıllı da eklemektedir. Fârâbî ise aklın bu mertebesinden bahsetmekte birlikte yaptığı sıralamada yer vermezken İbn Sinâ, heyulani akıldan sonra bil-meleke akla yer vermektedir.⁴⁴⁶ Bu sınıflamalar Hadimî’nin felsefenin en önde gelen konularından biri olan akıl meselesinde kavramsal sahada İslam filozoflarının etkisinde kalmış olduğunu göstermektedir.

Düşünürümüz, bu eserinde bilgi meselesine de ele almakta ve bizi bilgiye ulaştıracak olan yollardan bahsetmektedir. Bilginin iki kaynağı olarak görülen akli ve nakli deliller arasında göz ardı edilemeyecek kadar sıkı bir ilişkinin olduğunu düşünmektedir. Nitekim ona göre akıl ve naklin müstakil birer delil olduğu düşüncesine katılmayan Hadimî, akıl ve naklin toplamının bir delil olduğu kanaatindedir. Buna “eğer onlardan ikisi de kat’i ise ikisinden biri kafi olmaz mı? Eğer ikisi de zanni ise onlardan kesinlik hasıl olmaz” diye yöneltilecek eleştiriye

⁴⁴⁴ Hadimî, *Berika*, c. 1, s. 71.

⁴⁴⁵ Kemal Sözen, “Fârâbî’de Akıl ve Aklın Önemi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta 1998, Sayı:5, s.69.

⁴⁴⁶ Ömer Mahir Alper, *İbn Sinâ*, İstanbul 2008, s. 62-71; Kamil Cihan, “Ebu’l-Berekat El-Bağdadi’nin Akıl Görüşü”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı:28, Yıl:2010/1, s.4-5.

diğerine duyulan ihtiyacın kesin bilginin yüksek mertebesine ulaşmak için olduğunu ifade etmektedir.⁴⁴⁷ Hadimî, burada ayrıca kesin bilginin yani yakîn bilginin İbrahim Aleyhisselam’a atfedilen “Fakat kalbin mutmain olsun”⁴⁴⁸ ayetinden yola çıkarak yakîn’in ilme’l-yakîn, ayne’l-yakin ve hakka’l- yakin olarak isimlendirildiğini zikretmektedir.⁴⁴⁹

Aklı da kati deliller arasında zikreden Hadimî, onun bazen zan ile karışabileceğini belirtmekte ve buna felsefecilerin alemin bekasındaki şüphelerini örnek olarak göstermektedir. Aklın bulanıklıktan uzak olamayacağına işaret eden düşünürümüzün aklı 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, nakilden kasıt sadece kitap ve sünnet olmayıp daha geniş bir alanı kapsamaktadır.⁴⁵⁰

Ona bilgi edinme yolları da hisler, duyular, akıl ve haber-i sadık (doğru haber)ı görmektedir.⁴⁵¹ Nitekim bunlar Kur’an’ın dikkati çektiği bilgi yolları olmanın yanı sıra

Hadimî’nin yine bu eserinde bazı felsefî kavramlara değindiğini görmekteyiz. O, bu eserin şariat adlı bölümde onun dışında yaratıcı yoktur başlığı altından şu ibarelerle yer vermektedir: “Alemler ihdas eden kimsenin lizatihi(zatıyla) vacib olması şart olur. Yok eğer böyle olmazsa eşit şeyin tercihi lazım gelir. Zira bütün mümkünatta birbirine üstünlük yoktur. O halde şayet onların bir kısmı hariç yani dış bir sebep olmaksızın illiyete teayyün etse müsaviyi tercih lazım gelir. Eğer imkandan

⁴⁴⁷ Hadimî, *Berika*, c. 1, s. 73.

⁴⁴⁸ Bakara süresi, 2/260.

⁴⁴⁹ Hadimî, *Berika*, c. 1, s. 73.

⁴⁵⁰ Hadimî, *Berika*, c. 1, s. 74.

⁴⁵¹ Hadimî, *Berika*, c. 1, s. 74.

hariç bir sebeple olursa işte o imkanın haricindeki sebep vacibu'l-vücut'dur."⁴⁵² Müellifimiz burada İslam filozoflarının ileri sürmüş oldukları alemin kıdemi fikrine katılmamakta ve alemin hadis olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte İslam filozoflarında yani Fârâbî ve İbn Sinâ'da görülen mümkün ve Zorunlu Varlık ayrımını onda da görmekteyiz. Yani bu meseleyi açıklığa kavuştururken felsefî bir yorum yapmakta ve alemi ihdas edenin zatıyla vacib olması şartını koymaktadır. Ayrıca yine İbn Sinâ'nın Allah için kullandığı vacibu'l-vücut kavramını kullanmaktadır. Bu da bize Hadimî'nin kavramsal sahada filozofların görüşlerine yer verdiğini göstermektedir diyebiliriz.

Yaptığımız tespitler sonrasında Hadimî'yi tamamen felsefe karşıtı bir düşünür olarak görmemiz mümkün gözükmemektedir. Çünkü o felsefe karşıındaki tavrını felsefe karşıtı olan Birgivi'nin bu eserine yazdığı şerhte bile tam net olarak ortaya koymamaktadır. Hikmet, akıl, ilimler sınıflaması gibi felsefenin en temel konuları hakkında ortaya koyduğu düşüncelerine baktığımızda isimlerini vermemekle birlikte onların fikirlerini paylaştığını görmekteyiz. Gazzâlî'ci bir tavır takınmakla birlikte o eleştiri oklarını daha çok tabiatçı filozoflara yönlendirmektedir. Ayrıca akıllı da bilgi edinme de önemli vasıtalarından biri olarak görmenin yanı sıra onun bazen hataya düşebileceğini ifade etmekte ve kesin bilginin akıl ve naklin birleşmesinin sonucunda ortaya çıkacağını belirtmektedir. Akıl ve nakil doğru bilgiye ulaştıran iki yol olmakta birlikte bu ikisinin bir arada bulunmasıyla kesin bilginin yüksek mertebesine ulaşılabilirliğini düşünmektedir. Burada onun akıl ile nakil arasındaki uzlaştırmacı tavrı felsefe ile din arasını uzlaştırma çabasının bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

⁴⁵² Hadimî, *Berîka*, c. 1, s. 463.

III. BÖLÜM

HADİMÎ HAŞİYESİ IŞIĞINDA İBN SİNÂ VE HADİMÎ’NİN GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

A.İBN SİNÂ VE HADİMÎ’DE VARLIK ANLAYIŞI

İbn Sinâ’nın düşünce sisteminin temelinde varlık anlayışı yatmaktadır. Nitekim felsefenin en önemli konularından biri de şüphesiz ki varlık meselesidir. Üzerinde en çok durulan, Allah’ın varlığını da konu alan ve metafiziğin en mühim meselelerinden biri olan varlıkla ilgili düşüncelerine İbn Sinâ, birçok eserinde yer vermektedir.

Şunu da belirtmek gerekir ki Allah’ın zatından bahseden yegane sûre olan İhlâs sûresini felsefi olarak yorumlayan İbn Sinâ ve onu takib edenler, zat-ı ilahiyenin bilinip bilinemeyeceği, mahiyeti, birliği, sıfatları ve diğer varlıklarla olan ilişkilerini ele almışlardır. Yani bu felsefi tefsirlerin temelini hüviyet-i ilahiyeyeyle ilgili yorumları oluşturmaktadır.⁴⁵³

Buradaki temel hedefimiz İbn Sinâ’nın varlık anlayışı ile onun İhlâs sûresi tefsirini şerh eden Hadimî’nin varlık anlayışını bu şerhten yola çıkarak karşılaştırmaktır. Varlık anlayışını üç başlık halinde incelemeyi uygun gördük. İlk olarak vacip-mümkün ayrımını ele alacağız.

A.1.Vacip- Mümkün İlişkisi

İbn Sinâ varlığı zorunlu ve mümkün olarak iki kısma ayırmaktadır. Nitekim *Kitabu’ş-Şifâ* adlı eserinde bunu şu şekilde dile getirmektedir: “Zorunlu ve mümkün her varlığın kendine özgü özellikleri vardır. Şöyle deriz: Varlık kazanan şeyler, aklen

⁴⁵³ Güney, a.g.t, s. 142.

iki kısma bölünebilirler. İlki, zatı dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayandır. Onun varlığı imkansız da değildir, yoksa var olamazdı. Bu şey, imkan sahasındadır. İkincisi, zatı dikkate alındığında varlığı zorunlu olandır. Deriz ki; varlığı zatı gereği zorunlu olanın illeti yoktur. Varlığı zatı gereği mümkün olanın ise, illeti vardır. Varlığı zatı gereği zorunlu olanın varlığı bütün yönlerden zorunludur. Varlığı zorunlu olanın varlığının bir başka varlığa denk olması, böylece her birinin varlığının zorunluluğunda eşit olmaları ve birbirlerini gerektirmeleri mümkün değildir. Zorunlu Varlık'ın varlığının, bir çokluğun toplamı olması kesinlikle mümkün değildir. Zorunlu Varlık'ın hakikatinin herhangi bir yönden müşterek olması da mümkün değildir. Zorunlu Varlık ne görelidir, ne değişkendir, ne çokluktan oluşmuştur ve ne de kendine özgü varlığından başka varlıkla ortaktır.”⁴⁵⁴

İbn Sinâ, yukarıda da görüldüğü gibi, varlığı zatı yönüyle zorunlu ve mümkün olarak ele almaktadır. Mümkün varlık, zatı gereği mümkün olup illete ihtiyaç duyarken; Zorunlu Varlık zatı gereği zorunlu olup onun için böyle bir şey söz konusu değildir. Ayrıca Zorunlu Varlık'a zorunluluk yönünden eşit olan başka bir zorunlunun varlığı da düşünülemez.

Şifâ'daki benzer değerlendirmelere İbn Sinâ'nın İhlâs sûresi tefsirinde de rastlamaktayız. O, İhlâs sûresinin ilk ayetinde yer alan hüve kavramını mutlak olarak tanımlamakta ve Zorunlu Varlık için o, hüve hüvedir demektedir. Ayrıca hüviyeti zatından olanın Vacibu'l-Vücud(Zorunlu Varlık) olduğunu da ifade etmektedir.⁴⁵⁵

⁴⁵⁴ İbn Sinâ, *Kitabu'ş-Şifâ(Metafizik I)*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s.36.

⁴⁵⁵ İbn Sinâ, “Tefsiru Sûreti'l- İhlâs li-Şeyh Ebi Ali b. El-Hüseyn b. Abdillâh b. Sina”, *Mecelletü's-Şeria ve'd-Dirasati'l-İslâmiyye* içerisinde, Tahkik Eden: Abdullah el-Abdurrahman el-Hatib, Câmiatü'l-Küveyt (Kuwait University), Kuveyt 1423\2002, c. 17, Sayı: 51, s. 71, Ahmet Hamdi Akseki, “İhlâs Sûresi Tefsiri ve Haşiyesi”, *Selamet*,c. IV, Sayı: 11(36), s. 8, Hadimî, *Hâşiye ala Tefsiri Sûreti'l-İhlâs li'İbn Sinâ*, Reşid Efendi 1017, vr. 93(b).

“Varlığı başkasından olan her varlığın varoluş hususiyeti başkasındandır.”⁴⁵⁶ diyerek açıklamalarına devam eden İbn Sinâ, her mümkünün hüviyetinin başkasından olacağını belirtmekte ve hüviyeti zatından olanın Vacibu’l-Vücud olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁵⁷

Hadimî, İbn Sinâ’nın İhlâs sûresinin ilk ayetindeki hüve kavramına verdiği anlamı geniş bir şekilde açıklamaktadır. O, buradaki hüve kavramından Vacibu’l-Vücud’un zatının kastedildiğini ifade etmekte, bunun da mutlak olduğunu sözlerine eklemektedir. Ayrıca mutlak kavramı ile onun vücudu için herhangi bir kaydın düşünülemeyeceğini vurgulamakta ve buradaki kaydın bulunmayışından, üzerine zaid başka bir varlığın olmayışının kastedildiğini belirtmektedir. Onun zatiyla hüve olduğunu ve varlığının zatının aynı olduğunu söyleyen Hadimî, bunun dışında kalanların zatiyla hüve(Vacibu’l-Vücud) olamayacaklarını zikretmekte ve onların varlıklarının başkasından olduğuna da değinmektedir.⁴⁵⁸ Düşünürümüz, ayrıca Vacibu’l-Vücud’un zati için kullanılan mutlak kavramının bilinen anlamından farklı olarak mevcut ile vücudun aynılığını ortaya koymak üzere kullanıldığını da söylemektedir.⁴⁵⁹

Mümkünü vacib’den farklı kılan bir diğer özelliği ise mümkünde varlığın(vücud) mevcut üzerine zaid oluşudur. Hadimî, bu görüşün hükemaya-yani Fârâbî ve İbn Sinâ- ait olduğu söylemekte ve kelamcılar ile Eşari’nin görüşünden farklılığını vurgulamaktadır.⁴⁶⁰ Nitekim Gazzâlî sonrası kelamcılar ayırım yapmadan

⁴⁵⁶ İbn Sinâ, “Tefsiru Sûreti’l- İhlâs”, s. 71, Hadimî, a.g.e, vr. 93(a).

⁴⁵⁷ Okumuş, a.g.e, s.248.

⁴⁵⁸ Hadimî, a.g.e, vr. 92(b).

⁴⁵⁹ Hadimî, a.g.e, vr. 92(b).

⁴⁶⁰ Hadimî, a.g.e, vr. 92(b).

bütün varlıklar için varlığın mevcud üzerine zaid olduğunu söylerken, Eşari de ayrım yapmadan hepsinde aynıdır diyerek hükemanın bu görüşünü karşı çıkmaktadır.⁴⁶¹

Hadimî, İbn Sinâ'nın vacib-mümkün ayrımını mantık çerçevesinde ele almakta ve kıyaslara yer vermektedir. Hüve ve mutlak kavramlarından yola çıkarak şu kaziyeleri zikretmektedir:

Birinci kaziye: Zatıyla vacip olan O, O'dur.

İkinci kaziye: Vacip olmayan zatıyla O,O değildir.⁴⁶²

Hadimî, burada hüveden kastın vacibu'l-vücud olduğunu bu kaziyeleri belirtmek suretiyle ifade etmekte ve zatıyla vacip olanın ancak hüve hüve olabileceğini söylemektedir. Hadimî, açıklamalarına devam etmekte ve bu kaziyeleri delillerle kuvvetlendirmektedir. Birinci kaziyeyle delil olarak "hüviyeti başkasından olanın hüviyeti zatından olmaz."⁴⁶³ sözünü getirmekte ve bu kaziyeden ve delilden yola çıkmak sûretiyle vacibin dışındakilerin hüve hüve olamayacağı sonucuna varmaktadır. İkinci kaziyeyle ise "vacib, hüviyeti zatından olandır."⁴⁶⁴ sözünü delil olarak sunmakta ve buradan da "hüviyeti zatından olan hüve hüvedir"⁴⁶⁵ neticesine ulaşmaktadır. Ayrıca bu kıyaslamaları yapıp bu sonuçlara ulaştıktan sonra Hadimî, burada gizli ihtimali olanın açık olana tercihinin söz konusu olduğunu belirtmektedir. Yani sarıh olanın yerine ihtimali içerisinde barındıranın tercih edilmesinden söz etmektedir. Ancak buradaki gayenin vacibin hüviyetinin zatından olduğunu ispatlamak olduğunu da sözlerine eklemektedir. Bununla birlikte şarihimiz, hüviyetin zatından olduğunu belirttikten sonra gizli bir ihtimali barındıran bu kaziyeyi kabul

⁴⁶¹ Hadimî, a.g.e, vr. 92(b),

⁴⁶² Hadimî, a.g.e, vr.92(b).

⁴⁶³ Hadimî, a.g.e, vr.93(a).

⁴⁶⁴ Hadimî, a.g.e, vr.93(a).

⁴⁶⁵ Hadimî, a.g.e, vr.93(a).

etmenin bir sakıncası olmadığını vurgulamakta ve sarîh olanla bunun arasında açıklık yönünden bir farkın bulunmadığını da söylemektedir.⁴⁶⁶

Düşünürümüz, değerlendirmesine devam etmekte ve vacibin hüviyetinin zatından olduğunu kabul etmenin, “zâtıyla vacib olan o’o’dur”⁴⁶⁷ kaziyesinin delilsiz bekasını gerektirdiğini söylemektedir. Bu durumun tercih eden olmaksızın bir tercihi gerektirdiğini belirtmekle birlikte Hadimî, yapılacak başka çıkarımların bizi istenilen bu kaziyeye ulaştırmayacağı için daha büyük zorluklara sebep olacağını zikretmekte ve buradaki asıl amacın o şeyin cüzünün isbatı olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁶⁸

Hadimî, İbn Sinâ’nın vacib-mümkün ayrımını tefsirinin devamında netleştirmek için başka argümanlar da kullandığından söz etmektedir. “Lakin her mümkün varlığı başkasından olandır” diyen İbn Sinâ’nın sözünü şerh eden Hadimî, bu şekilde olmadığı takdirde tercih eden olmaksızın bir tercih veya devir veya teselsülün ortaya çıkacağını zikretmektedir. Bu da yok olandan varlığın çıkması gerektiği sonucunu doğurmaktadır.⁴⁶⁹ Ancak bu da ona göre mümkün değildir. Bu sebeple ki devir veya teselsülün ortaya çıkmaması için İbn Sinâ varlıklar arasında böyle bir ayrıma gitmekte ve mümkün varlıklardan farklı olarak zâtıyla zorunlu olan Vacibu’l-Vücut ile bu teselsülün önüne geçmektedir. Hadimî de bu anlamda bu ayrım sayesinde ancak bu sakıncalı durumların ortadan kalkacağını söylemektedir.

Hadimî, İbn Sinâ’nın sözlerinden yola çıkarak mümkünde varlığın vücutiyet derecesine ulaşmaksızın tercih edilmesinin cevazının varlığından bahsettikten sonra vücutiyet derecesine ulaşmamış olan şeyin mümteni olduğunu söylemektedir. Ancak Hadimî, mümkünden kasıt yokluk ile varlık gibi iki ucun eşitliği şeklindeyse bunun

⁴⁶⁶ Hadimî, a.g.e, vr.93(a).

⁴⁶⁷ Hadimî, a.g.e, vr.93(a).

⁴⁶⁸ Hadimî, a.g.e, vr. 93(a).

⁴⁶⁹ Hadimî, a.g.e, vr.93(a).

kabul edilmesinde bir sakınca olmadığını da ifade etmektedir. Ve burada musannıfın illetin illete muhtaç olduğunu ima ettiğini belirtmekte ve bunun da imkanla yorumlanacağını sözlerine eklemektedir.⁴⁷⁰ Şarihimiz bu şekilde İbn Sinâ'nın vacib-mümkün ayırımına ışık yakmaktadır. Bunun yanı sıra Hadimî, buradaki illetin hudus olarak kabul edilemeyeceğini de belirtmek suretiyle kelimcileri eleştirmektedir. Bu konuda İbn Sinâ'yı destekler bir tavır takınmaktadır.⁴⁷¹

Sonuç olarak baktığımızda vacib, zatıyla hüve hüve olan, hüviyeti zatından olan, zatı varlığının aynı olan, bir illete ihtiyaç duymayan, kendisi dışındakilerin illeti olandır. Mümküne gelince zatıyla hüve hüve olmayan, varlığı zorunlu olmayan, varlığı başkasından olan ve illete ihtiyaç duyan, varlığı mevcut üzerine zaid olandır.

Hadimî, bu konuda şarihi olduğu İbn Sinâ'nın görüşlerini destekler bir tavır takınmakta ve vacib-mümkün ayırımına katılmaktadır. Bunun yanı sıra şerhinde İbn Sinâ'nın bu konudaki fikirlerini zatıyla vacip olan o, o'dur, zatıyla vacip olmayan zatıyla o,o değildir vb. mantık kaideleri üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır.

A.2. Zat- Sıfat İlişkisi

İbn Sinâ, Zorunlu Varlıktaki zat ve sıfat ilişkisini *Arş* adlı risalesinde ele almaktadır. Öncelikli olarak zorunlu varlığının olurlu yani diğer bir ismiyle mümkün olan varlıktan ayıran niteliklerine değinmektedir. Zorunlu Varlık yani Vacibu'l-Vücud, herhangi bir sebebe ihtiyaç duymadan var olan, varlığı herhangi bir nedene bağlı olmayan aksine diğer varlıkların varlık nedeni olan, mahiyeti ile varlığı aynı

⁴⁷⁰ Hadimî, a.g.e, vr. 93(b).

⁴⁷¹ Hadimî, a.g.e, vr. 93(b).

olan, ayrıca bir mahiyetinden bahsedilen maddi varlıklardan farklı özelliklere sahip olan, bir, tek ve benzersiz olandır.⁴⁷²

İbn Sinâ, bu eserinde onun Zorunlu Varlık oluşunu kesinlikle herhangi bir nedene ihtiyaç duymayışından yola çıkarak açıklamaktadır. Onun ne fail neden, ne gaye neden, ne maddi, ne de formel neden olmadığını belirtmektedir. Onun maddi ve kabul edici bir neden olmadığını, çünkü kabul edici nedenin varlığın yetkinliği kabule hazır olan şey için gerekli olduğunu dile getirmektir. Nitekim ona göre varlığı zorunlu olan, salt bilfiil yetkinlik olup herhangi bir eksikliğin ona bulaşması söz konusu değildir. İbn Sinâ, onun için kabul edici nedenin var olmayışından yola çıkarak onun için hiçbir şeyin bil-kuvve olmayacağını, henüz gerçekleşmemiş bir sıfatının olmadığını zikretmektedir.⁴⁷³ Bunu şu sözleriyle daha net olarak ortaya koymaktadır: “Onun yetkinliği bilfiil gerçekleşmiştir. Ve onun maddi nedeni de yoktur. ‘Bilfiil’ sözümüz ortak bir kavramdır. Yani her yetkinlik, başkası için (önceden) yok(madum) ve(ya) henüz gerçekleşmemiş olmasına rağmen, O’nun için el’an mevcuttur. O’nun bütün varoluş tarzlarını(itibârât) önceleyen yetkin zatı taktır. Ve bununla ortaya çıkıyor ki, O’nun sıfatları zatına zaid(özüne sonradan katılmış)değildir. Çünkü onlar zatına zaid olsalardı, sıfatları zatına nispetle bilkuvve olurdu ve zat bu sıfatların sebebi olurdu.”⁴⁷⁴

İbn Sinâ’nın yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere o, Zorunlu Varlık için zat-sıfat ayrımını kabul etmemekte ve sıfatların zata zaid olduğu düşüncesini reddetmektedir. Çünkü bu zaidlik bilkuvveliği de içinde barındırmakta olup bilfiillığe geçip yetkinlik kazanması gerekmektedir. Bu ise Zorunlu Varlık’ın

⁴⁷² İbn Sinâ, “Arş Risalesi-Allah’ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”,çev. Enver Uysal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:9, c. 9, Bursa 2000, s. 639.

⁴⁷³ İbn Sinâ, “Arş Risalesi”, s. 642-643.

⁴⁷⁴ İbn Sinâ, “Arş Risalesi”,s. 643.

zorunluluğuna, yetkinliğine, hiçbir şeye muhtaç olmayışına ve sebebe ihtiyaç duymama özelliğine halel getirmektedir. Ayrıca zata zaid bir sıfatın varlığı Zorunlu Varlık'ta çokluğu gerektirmektedir. Bu da zorunlu varlığın birliğine, ehadiyetine zarar vermektedir.

Zorunlu Varlık'ın sıfatlarının zatı üzerine zaid olmadığını, övgü ve yetkinlik sıfatlarıyla sıfatlanmış olduğunu belirten İbn Sinâ, onun sıfatlarını selbi, izafî ve hem selbi hem de izafî olanlar olmak üzere üçe ayırmaktadır. Ayrıca İbn Sinâ buraya bir not düşmekte ve sayı bakımından bu sıfatların artmasının birliği bozmayacağını ve zorunlulukla çelişmeyeceğini de sözlerine eklemektedir.⁴⁷⁵

İbn Sinâ'nın sıfatlar konusundaki tavrı daha çok Mutezile'ye yakındır. Çünkü O, Allah'a insana benzer sıfatlar vermemeye çalışmakta ve onun mücerred külli varlığını teşbihten uzak menfî sıfatlarla anlatma yolunu seçmektedir. Ayrıca filozofumuz, Mebde-i Evvel'de bütün sıfatların selbi veya izafî olarak bulunduğu ve bunların onun için sadece mecazi olarak kullanılabileceği görüşünü benimsemektedir. Bunun yanı sıra zat-ı ilahinin idrak edilemeyeceğini söylemekle birlikte sıfatlarıyla bilinebileceğini de ifade etmektedir.⁴⁷⁶

Allah'ın sıfatlarına ilişkin Mutezile'nin görüşlerine yakın fikirler ortaya koyan İbn Sinâ, ilahi sıfatların varlığını bir tek sığata indirgemektedir. Allah'ın bir tek ilim sıfatı olduğı görüşünde olan filozofumuz, diğeri ilahi sıfatları ilim sıfatına irca etmektedir.⁴⁷⁷

⁴⁷⁵ İbn Sinâ, "Arş Risalesi", s. 646.

⁴⁷⁶ Okumuş, a.g.e, s. 140.

⁴⁷⁷ Okumuş, a.g.e, s. 141.

İbn Sinâ, zat- sıfat konusuna ilişkin görüşlerine İhlâs sûresine yazdığı tefsirde de yer vermektedir. Bilindiği üzere İbn Sinâ bu konuya ilişkin görüşlerine yaptığı bu tefsirde geniş bir şekilde yer vermiştir.

Sûrenin ilk cümlesinden itibaren Allah'ın zatından bahsedilmeye başlanmıştır. İlk olarak hüve lafzının kullanılması da dikkat çekicidir. İbn Sinâ İhlâs sûresi şerhindeki bu sözleriyle onun mahiyetinin olmayışını yani vücudu ile zatının aynılığı ortaya konmuştur. Daha sonra ise O'nun Vacibu'l-Vücut olduğu zikredilerek varlığı için bir illete ihtiyacı olmadığı diğer mevcudatın illeti olduğu onun tarafından belirtilmiştir. Devamında gelen Allah lafzı ise İbn Sinâ'ya göre hüvenin bir açıklaması olarak gelmekte ve selbi ve izafî lazımlarının ikisini de barındırmaktadır. Çünkü ona göre onu tarif etmek için kullanılabilecek en yakın lazım olması sebebiyle, hüvenin hemen akabinde Allah lafzına yer verilmiştir. Ondan sonra gelenler ise Allah lafzının bir tezahürü ve ilahiyetin bir gereği olarak karşımıza çıkmaktadırlar.⁴⁷⁸

İbn Sinâ, Vacibu'l-Vücut'un vücudu ile mahiyetinin aynı olmasından yola çıkarak şu sözleriyle onun lazımları dışında başka bir şeyle şerh ve tarifinin mümkün olmadığını ifade etmektedir: “Lizatihi (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.”⁴⁷⁹ Burada yukarıda da söylediğimiz gibi filozofumuz sıfat kavramı yerine levazım kavramını kullanmayı tercih etmektedir. Ve levazımların selbi ve izafî olduğunu söylemekte, bu ikisini içine alan tarifi en mükemmel tarif olacağını dile getirmekte ve Allah lafzının da buna delalet

⁴⁷⁸ Hadimî, a.g.e, vr. 95(a)-95(b).

⁴⁷⁹ İbn Sinâ, “Tefsiru Sûreti'l- İhlâs”, s. 72; Akseki, a.g.m, Sayı: 17(85), s. 8.

ettiği vurgulamaktadır. Özellikle de hüve lafzından sonra kullanılmasının dikkat çekici olduğunu da dile getirmektedir.

Hadimî’ye gelince o İbn Sinâ’nın bu sözlerini açıklarken “Vacibu’l-Vücud’un hakikatının, mahiyetinin tamamının isimsiz olduğunu” belirtmekte, burada kastedilmek istenenin ona delalet edebilecek bir lafzın olmayışı olduğunu sözlerine eklemektedir. Ve onun şerh edilemeyişinin sebebinin varlığının zatından olması, varlığının zatının aynı olması ve bunu bir sonucu olarak onu önceleyen hiçbir şeyin olmaması olabileceğini söylemektedir. Ayrıca ona göre, basit olması ve ortağı olmaması da tarifinin yapılamayışının sebeplerindendir.⁴⁸⁰ Hadimî de İbn Sinâ gibi Vacibu’l-Vücud’un tarif edilemeyişiyle ilgili aynı argümanları ortaya koymakta ve bu görüşünü onun zatı ile varlığının aynı oluşundan, ayrı bir mahiyetinin olmayışından ve varlığın mevcut üzerine zaid olmayışından yola çıkarak açıklamaktadır. Ayrıca Hadimî, İbn Sinâ’dan farklı olarak buna basit oluşunu ve ortağı olmayışını da eklemektedir.

Hadimî, zorunlu varlığın şerhinin mümkün olmayışına dair açıklamalarına devam etmekte ve şerhin hadd-i tam⁴⁸¹ ile veya şeyin zatına bina edilen ilimle olacağını ifade etmektedir. Allah’ın Yüce Zatı’nın insanın için gayr-i makul olması sebebiyle Hadimî, celaletin özel isim değil, bir vasıf olduğunu düşünmektedir. Ancak Hadimî, burada bir parantez açmakta ve peygamberlerin en mükemmeli için bunun mümkün olabileceğinden bahsetmektedir. Bununla birlikte onun künhüyle⁴⁸² bilinmesinin gayr-i vaki olması sebebiyle hüvenin Allah için kullanılmasının caiz

⁴⁸⁰ Hadimî, a.g.e, vr. 94(a).

⁴⁸¹ “Bir şeyin yakın cinsi ile yakın faslından bir araya gelen tariflerdir. Misal: insanı tarifi ederken ‘o hayvanı natıktır’(düşünebilen canlıdır) dediğimizde tarfite geçen ‘hayvan’ mefhumu insanın yakın cinsidir. Yani insanla ‘hayvan’ mefhumu arasına başak bir cins girmemiştir. ‘Natık’ mefhumu ise insanın ‘yakın faslı’dır. Yani insanla ‘Natık’ arasında başak bir fasıl girmemiştir.” (Ebherî, a.g.e, s. 41)

⁴⁸² “Bir şeyin özü, çekirdeği, cevheri”.(Ebherî, a.g.e, s. 142.)

olabileceğini söylemektedir. Filozofların ise onun kühüyle bilinmesini mümteni olarak gördüklerinden bahseden Hadimî, bunun sebebi olarak da kühünü açıklamanın cins ve faslı gerektiren tam tarif ile mümkün olmasını göstermektedir.⁴⁸³ Gerçekten de Allah'ın cins ve faslı olmadığı için onun kühü ile tarif edilmesi mümkün değildir. Çünkü kühüyle tarif cins ve faslın bulunması durumlarında geçerli olmaktadır.

Hadimî, cüzilerin tarifi meselesiyle ilgili *Şerhu'l-Mevakıf*, *Şerhu'l- Adud*, *Telviḥ* ve *Tavdiḥ*'ten örnekler vermekte ve şahsi olanın tarif edilemezliğinden, cüzlerin havas ile tarifinin yapılacağından bahsetmektedir. *Telviḥ*'ten alıntı yaptığı 'tahkik, makamına ancak (hüviyetin) levazımlarıyla, yani resmleriyle hamledilebilir.'⁴⁸⁴cümlesi ile İbn Sinâ'nın görüşünü tavsif ettiğini ortaya koymaktadır. İnsan için onun zatının idrak etmenin gayr-i makul olduğunu zikreden Hadimî'nin, aklın onun levazımını idrak edebileceğini ifade etmek suretiyle onun levazımlarla tarifinin mümkünlüğüne işaret ettiği söylenebilir.

Şarihimiz, levazımların izafi ve selbi olduğunu söyledikten sonra burada bir ayrıma gitmekte ve izafi levazımlarla kastedilenin Mütakellimin düşündüğünden farklı olduğunu yani İbn Sinâ'nın izafi levazımlar konusundaki fikrinin kelamcılarinkiyile örtüşmediğine işaret etmektedir. Nitekim ona göre, kelamcılar izafi sıfatlar dediklerinde Âlim, Kadir sıfatlarını kastederken İbn Sinâ, başkasının Vacibu'l-Vücud'a intisab edişinin izafi oluşunu kastetmektedir. Hadimi'ye göre, O,

⁴⁸³ Hadimî, a.g.e, vr. 94(a)-(b).

⁴⁸⁴ Hadimî, a.g.e, vr. 94(b).

selbi levazımlarla da cismen, cevher olarak onun kühünün yokluğunu, başkasına intisabının olmayışını anlatmak istemektedir.⁴⁸⁵

İbn Sinâ'nın ifade ettiği üzere en mükemmel tarif selbi ve izafî levazımların bir arada bulunduğu tarif olup bu da o hüviyetin Allah olmasıyla ifade edilmektedir. Hadimî, de burada en mükemmel tarifi mabud oluşu yani harici ve hususi olan hüviyetin ilah oluşu olduğunu söylemekte ve buna da başkası kendine intisab edilen olarak açıklık getirmektedir. Başkasının ona intisabi izafî iken onun başkasına intisab edilmezliği de selbi levazıma işarettir.⁴⁸⁶ Nitekim hüve lafzından sonra Allah lafzı getirilmek suretiyle en mükemmel tarif yapılmıştır. İlahlık, mabudluk bütün lazımları içinde barındıran bir tarif olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam âlimleri de buna Esmâ'l-Hüsna, yani Allah'ın güzel isimlerini ifade ederken işaret etmekte ve Allah lafzının bütün diğer isimleri içerisinde barındırdığını dile getirmektedirler.

Hadimî, Vacibu'l-Vücud'dan bir tarif veya özel isimden oluşan bir tabir ile bahsedilememesinin sebebini O'nun diğer varlıklar tarafından akledilemeyeşine dayandırmakta ve azametinin ve celaletinin bunu gerektirdiğini vurgulamaktadır. "O, hüveden başka bir şey değildir." sözüyle de buna işaret etmektedir.⁴⁸⁷

İbn Sinâ, Hüviyet-i İlahiyyenin azamet, celalet ve basit-i hakiki olması sebebiyle hüve'den başka bir şeyle tarifinin mümkün olmayacağını belirttikten sonra onun en mükemmel tarifinin selbi ve izafî levazımlarla olacağına işaret etmektedir. Bu iki tür levazımın her ikisini de bulunduran tarifi Allah olduğunu söylemektedir. Allah, lafzı hem tarifi en mükemmeli olup hem de hüve lafzının işaret ettiği Zat-ı

⁴⁸⁵ Hadimî, a.g.e, vr. 94(b).

⁴⁸⁶ Hadimî, a.g.e, vr. 94(b).

⁴⁸⁷ Hadimî, a.g.e, vr. 95(a).

Mutlak ve Basit-i Hakiki'nin izahını içermektedir.⁴⁸⁸ Hadimî, İbn Sinâ'nın bu değerlendirmesini daha detaylı bir şekilde açıklamıştır. Özellikle emirden sonra hüve ile başlanmasının sebebini Allah lafzına delalet eden bir ismin olmaması olarak görmekte ve hüve lafzının geliş nedenin onun zatını ima etmek için olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre Allah lafzı, onun mahiyetini açıklayan en mükemmel lazım olması sebebiyle hüve lafzından sonra getirilmiştir. Hadimî'ye göre burada aşağıdan yukarıya tedrici bir yükseliş söz konusudur.⁴⁸⁹ 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. Devamında gelen 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, doğurmamış ve doğrulmamış ilahiyetin gerektirdiği levazımlar arasında zikredilebilir.

İbn Sinâ, hüviyetin yalnızca lazımlarla tarif edilişinden yola çıkarak onun oluşturuçu unsurları olmadığı sonucuna varmaktadır. Eğer oluşurcu unsurları olsaydı onları zikretmeden sadece lazımlarla bir tarifi yapılsaydı bu eksik bir tarif olurdu. Zaten ona göre hüviyet-i ilahiyyeyi açıklayan Allah lafzından sonra gelen ehad lafzı da buna işaret etmektedir.⁴⁹⁰

İbn Sinâ, lazımlarla tarif konusunda bir noktaya dikkati çekmekte ve yakın lazımlarla yapılan tarifi uzak lazıma kıyasla daha kuvvetli olduğuna işaret etmektedir. Yani eğer bir şeyin mahiyeti tarif edilecekse bunda yakın levazım

⁴⁸⁸ İbn Sinâ, "Tefsiru Sûreti'l- İhlâs", s.72; Akseki, a.g.m, Sayı: 17(85), s. 8.

⁴⁸⁹ Hadimî, a.g.e, vr. 95(b).

⁴⁹⁰ İbn Sinâ, "Tefsiru Sûreti'l- İhlâs", s. 73; Akseki, a.g.m, Sayı: 21(89), s. 8.

kullanıldığında onun tarifi daha açık ve anlaşılmaktadır. Dolayısıyla yakın lazımlar dururken mahiyetin uzak lazımlarla tarifi eksik olmaktadır. Filozofumuz, bu durumun Mebde-i Evvel içinde geçerli olduğunu söylemekte ve onun en yakın lazımının varlığının vacib olması olduğunu zikretmektedir. Ve ona göre vacib olması bütün mevcudatın mebde-i olmasını gerektirmektedir. Sonuç olarak bu iki lazımı kendinde toplayan ise ilahiyyet(Allah) lafzıdır. Bu sebeple ki İbn Sinâ'ya göre buradaki hüve Allah lafzı dışında başka bir şeyle tarif olunamazdı.⁴⁹¹ Hadimî, İbn Sinâ'nın bu sözlerine açıklama getirmekte ve varlığının vacib olmasına mümkünlerin ondan sadır oluşunu delil olarak göstermekte ve bunun izafî lazım olduğunu ifade etmektedir. Küllün mebde-i oluşunun ise selbi lazım olduğunu ve onun başkasına intisabının olmayışı anlamında kullanıldığını belirtmektedir. Bu iki tür lazımı da kendinde toplayan ulûhiyet olması sebebiyle hüviyeti açıklayan en kadim lazım da Allah lafzıdır.⁴⁹² Buradan şu sonucu çıkarabiliriz ki Hadimî'nin de dediği üzere "Vacib zattır, şerhi mümkün değildir."⁴⁹³ Yani onda zat-sıfat ayrımı olmaması sebebiyle onun şerhi de mümkün olmamaktadır. Ancak selbi ve izafî levazımlarla açıklanabilmektedir. Sûrenin başında emir cümlesinden hemen sonra hüve zamirinin kullanılması bu sebeptir. Daha sonra gelen Allah lafzı selbi ve izafî levazımları içinde bulundurmakta olup hüve'yi açıklamaktadır.

Sûrenin devamında gelen samed lafzı da hüveyi açıklayan lazımlardandır. İbn Sinâ, samed'e iki anlam vermektedir. İlki hiç cevfi, derinliği olmayıp içi dolu olan, diğeri ise seyyid olup ulu, her mühim işte kendisine başvurulandır. Bunlardan ilki ile mahiyetin olmayışına işaret etmek üzere selbiliği ortaya koyarken, ikincisi ile ise her

⁴⁹¹ İbn Sinâ, "Tefsiru Sûreti'l- İhlâs", s. 73-74; Akseki, a.g.m, Sayı: 23(91),s. 8.

⁴⁹² Hadimî, a.g.e, vr. 96(a).

⁴⁹³ Hadimî, a.g.e, vr. 95(b).

şeyin kendisine muhtaç oluşuna işaret etmektedir⁴⁹⁴ ki bu onun izafiliğinin göstergesidir. Bütün bunlar onun ilahiyetinin bir gereğidir. Yani devamında yapılan açıklamalar onun vacibu'l-vücut oluşu ve mebde-i küll oluşunun bir sonucudur, yani hüve lafzının diğer levazımlarla açıklanmasıdır diyebiliriz.

A.3. Mahiyet-Vücut İlişkisi

Mahiyet-vücut ayrımı İslam düşüncesi içerisinde varlık meselesi kapsamında tartışılan en önemli tezlerden biridir. Bu konuya ilişkin olarak ortaya konulan fikirleri üç kategoride ele almak mümkündür:

1. Her şeyin varlığı zatının aynıdır. Zorunlu ve mümkünde de aynıdır. Bu görüş Ebul Hasan el- Eşari'ye aittir. 2. Varlık Vacibu'l-Vücut'da mahiyetin, zatın aynıdır; mümkün de ise varlık- mahiyet ayrıdır. Bu hükemanın (Fârâbî ve İbn Sinâ) görüşüdür. 3. Varlık hem Vacibül-Vücut hem de mümkün de mahiyetten ayrı olup zata artık bir sıfattır. Bu da kelamcıların görüşü olup onlar burada vacib ile mümkün arasında bir farklılığın mevcut olduğunu da zikretmekte ve bu sıfatın vacib olan Allah'ta zattan ayrılmayacağını, mümkün olan varlıklarda ise zattan ayrılacağını belirtmektedirler.⁴⁹⁵

İbn Sinâ'nın bu konuya ilişkin fikirlerini daha detaylı olarak ele almak gerekirse O, varlığı mümkün ve vacib olmak üzere iki kısımda incelemekte, varlığını bir başkasından almayan onun nazarında Zorunlu Varlık iken, varlığını başkasından alan yani bir sebebe ihtiyaç duyanın varlığı ise mümkün varlık olarak isimlendirilmektedir. Ona göre Tanrı dışında bütün var olanlar ise özünde mümkün varlıklar olup bir sebebe ihtiyaç duymaktadır. Filozofumuz, yapmış olduğu bu

⁴⁹⁴ Hadimî, a.g.e, vr. 98(b).

⁴⁹⁵ Hüseyin Atay, *İbn Sinâ'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001,s. 91; ayrıca bkz. Hadimî, a.g.e, vr. 92(b).

ayırma metafizik düşüncesinin temel taşı oluşturarak mahiyet-varlık ayrımından yola çıkarak varmaktadır. Nitekim varlıkları; mahiyet ve özlerine ‘inniyyet’lerine göre değerlendirmektedir. Çünkü, mahiyeti ile varlığı aynı olan varlığın ayrıca bir mahiyetinden bahsedilemez, ancak özünden bahsedilebilir. Bu varlık Vacibu’l-Vücud’tur.⁴⁹⁶

Felsefî bir terim olarak mahiyet somut bir varlığı(mevcut) ne ise onu o yapan özü anlamında kullanılmakta ve somut bir varlık olarak ağacın ne olduğuna ilişkin olarak ağaca has olan ve onu ağaç olmayanlardan ayıran özü ifade etmekte kullanılan bir tabir olarak karşımıza çıkmaktadır. Mahiyet meselesi çok eski zamanlardan beri tartışıla gelmiştir. Aristo’da vücut-mahiyet ayrımını net bir şekilde göremezken Fârâbî, varlık-mahiyet ayrımını net bir şekilde ortaya koyan ilk filozof olma vasfını taşımaktadır. O, varlık düşüncesini de bu ayırmadan yola çıkarak açıklamıştır.⁴⁹⁷

İbn Sinâ’da ise bu ayırım daha da sistemleşmektedir. Ona göre mantıkta ‘o nedir? veya nedir o?’ sorusunun cevabı, mahiyeti teşkil etmekte olup bu sorunun doğru cevabı ancak mahiyetin söylenmesiyle ortaya çıkmaktadır. Mahiyetin zihnî bir kavram olduğunu ve her nesnenin bir mahiyetinin var olduğundan söz eden İbn Sinâ’ya göre “Aklık, karalık, renk, insanlık, mantıkça cins, tür, fasıl, bunların kendileri olarak ne iseler o olmaları yönünden mahiyet sahibidirler. Mahiyetleri, hakikatleri ne ise o olduklarıdır.”⁴⁹⁸ İbn Sinâ mahiyet ilişkin açıklamalarını daha da detaylandırmakta ve şunları zikretmektedir: “Mahiyetler tümel anlamlıdır.

⁴⁹⁶ Hayrani Altıntaş, *İbn Sinâ Metafizigi*, Elis Yayınları, Ankara 2008, s. 60-61, Alper, a.g.e, s. 91.

⁴⁹⁷ Tahsin Görgün, “Mahiyet” mad., *DİA*, Ankara 2003, c. 27, s. 336; ayrıca bkz. Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sinâ’ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi Basım Evi, Ankara 1974, s. 15.

⁴⁹⁸ Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sinâ’ya Göre Yaratma*, s. 17. İbn Sinâ, *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 Sinâ, *Kitabu’ş-Şifâ*, s. 29.) Bu sözlerinden net bir şekilde varlık-mahiyet ayrımı görülmektedir.

Dışarıda bulunmaları, görünmeleri, daha doğrusu var olabilmeleri için bir şey muhtaçtır. Bu muhtaç oldukları şey varlık(vücut)'tır. Böylece varlık, mahiyetlere sonradan arız olan bir sıfattır.”⁴⁹⁹ Buradan mahiyetin varlığa ihtiyaç duyduğu sonucunu çıkarabiliriz.

İbn Sinâ, bu ayırmadan yola çıkarak varlık anlayışını ortaya koymuştur. Burada karşımıza iki tür varlık çıkmakta ve bunlardan birincisi mahiyeti ile varlığı ayrı olarak düşünülebilen varlık, diğeri ise mahiyeti ile varlığı ayrı düşünilemeyen yani mahiyetiyle varlığı aynı olan varlıktır. Bunlardan birincisi mahiyeti varlığına katılması için sebebe ihtiyaç duymakta olan mümkün varlık iken, diğeri ise mahiyeti ile varlığı aynı olan, mahiyetinin varlığına ilişmesi için bir sebebe ihtiyaç duymayan, varlığı kendisi olan İbn Sinâ'nın ifadesiyle “onun hakikati, özü, inniyyeti yani varlığı kendisidir, kendisi mutlak ve soyut varlık (mücerredul-vücut)”⁵⁰⁰ olan Zorunlu Varlıktır.

İbn Sinâ'nın varlık- mahiyet ayrımını İhlâs sûresi tefsirinde de görmekteyiz. O, bunu şu sözleriyle ifade etmektedir: “Her varlığı başkasından olanın, şeyin sûretinin başkasından oluşu yönünden dolayı, varoluş hususiyeti başkasındadır.”⁵⁰¹ Hadimî, burada hususiyetten kastedilenin onun hüviyeti⁵⁰² yani vücudu'l-hassı

⁴⁹⁹ Atay, *Fârâbî ve İbn Sinâ'da Yaratma*, s. 18.

⁵⁰⁰ Atay, *Fârâbî ve İbn Sinâ'da Yaratma*, s. 22.

⁵⁰¹ İbn Sinâ, “Tefsiru Sûreti'l- İhlâs”, s. 71; Akseki, a.g.m, Sayı: 13(81),s. 8; Hadimî, a.g.e, vr. 93(b)

⁵⁰² “Hüviyet bir nesnenin varlık alanında bir birim ve şahsiyet olarak görülmesini ve durumuyla başka şeylerden ayrılmasını ifade eden felsefe terimi” olarak tanımlanmaktadır. Arapçaya yapılan tercümeler esnasında Aristo'nun ‘to on’(mevcut) kavramı karşılığında türetilmiş olup Aristo tarafından değişik manalarda kullanılan bu terimi İslam filozofları mevcud, hakikat, inniyet, mahiyet ve bunların yanı sıra var olanın özünü ve kimliğin, 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 mevcud lafzına yer veren Fârâbî, özel bir anlamı kastedeceği durumlarda hüviyeti kullanmıştır. İbn Sinâ'ya gelince onun eserlerinde hüviyet kavramı çok fazla bir yer işgal etmemektedir. O da hocası gibi mevcud kavramı yer vermektedir. İhlâs sûresine yazmış olduğu tefsirde hüviyet kavramına Tanrı dışındaki diğer

olduğunu ifade etmektedir. Ve açıklamasına “her varlığı başkasından olan vacibin dışındakiler olup onlar zatiyla hüve hüve olamazlar” diyerek devam etmektedir. Bunun sebebini de hüviyetlerinin başkasından olmasıyla açıklamaktadır. En son olarak da “Vacib, hüviyeti zatından olup hüve hüvedir yani hüve mutlaktır” demektedir.⁵⁰³ Şarihimiz, mümkün- vacip ayrımından yola çıkarak mahiyet- vücud ayrımını açıklamakta ve bu açıklamayı yaparken de İbn Sinâ’nın tefsirinde geçen ifadeleri temel alarak ve onun ortaya koyduğu önermelerden yola çıkarak bu sonuca varmaktadır. Varoluş hususiyetiyle kastedilenin hüviyet olduğunu belirten Hadimî, daha önce zikrettiği mukaddimleri dikkate alarak hüviyetten muradın vücud olduğunu zikretmekte ve bunu mümkünün vücudu zatından olmazsa hüve hüvesi zatından olanın vacibu’l-vücud olacağı sonucuna bağlamaktadır.⁵⁰⁴ Yani hüviyeti zatından olan vacibu’l-vücuddur. Mümküne gelince hüviyeti zatından olmayandır.

Müellifimiz, İbn Sinâ’nın vacibu’l-vücud’un özelliklerine ilişkin ortaya koyduğu şeylerin mümkün varlıklar için geçerli olmadığını zikretmektedir. Nitekim böyle olsaydı yani bütün mevcudlarda varlık zatından olsaydı devr, teselsül, tercih ve benzerlerine ihtiyaç duyulacaktı. Bu sebeple ki onu, herhangi bir şeyin etkisinde kalmayan, tercihe veya tercih edilene ihtiyaç duymayan olarak nitelendirmektedir. Hadimî, buradan yola çıkarak vücudu zatından olanın vacib olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Buna bağlı olarak da vacible mümkün arasındaki fark her mümkünün hüviyetinin başkasından oluşunu netice vermektedir.⁵⁰⁵

varlıklar için ‘başkalarından tefrik edilebilir birimler olarak cüz’i varlıklar’ı karşılar tarzda yer vermektedir.(Ali Durusoy,”Hüviyet” mad., *DİA*, İstanbul 1999, c.19, s. 68-69.)

⁵⁰³ Hadimî, a.g.e, s. 93(a).

⁵⁰⁴ Hadimî, a.g.e, vr. 93(b)

⁵⁰⁵ Bkz. Hadimî, a.g.e, vr. 93(b)

İbn Sinâ, İhlâs sûresindeki açıklamalarına devam etmekte ve şöyle söylemektedir: “Her mahiyeti varlığından başka olanın varlığı başkasındandır.”⁵⁰⁶ Müellifimiz ise onun bu sözünü şu şekilde şerh etmektedir: “Her varlığı başkasından olan, varlığı mahiyetinin aynısı olmaz ve her mahiyeti varlığından ayrı olanın varlığı mahiyetinin aynısı olmaz.”⁵⁰⁷ Buradan şu sonuca varılabilir ki varlığı başkasından olan mümkündür. Dolayısıyla mümkünün varlığı mahiyetinden ayrıdır. Yani buradan Hadimî’nin varlık-mahiyet ayrımında İbn Sinâ’nın görüşüne katılıp varlık ve mahiyeti aynı olan tek varlığın Zorunlu Varlık olduğunu kabul ettiği sonucuna ulaşabiliriz. Dolayısıyla varlığı başkasından olan mümkün olup onun varlığı ile mahiyeti ayrıdır.

Hadimî, sadece bu açıklamaları yapmakla kalmamakta yukarıda zikrettiği mukaddimelerden yola çıkarak vücudu mahiyetinin aynı olan varlığın vacib olduğunu da sözlerine eklemektedir. Ayrıca İbn Sinâ’nın “Vacibu’l-Vücut,(la hüve illa hüve= kendisinden başka bir (hüviyet) olmayan) hüviyettir.”⁵⁰⁸ sözünün bütün bunları içine alır nitelikte olduğunu söylemektedir.

Şarihimiz, burada bir konuya daha vurgu yapmakta ve muhakkiklerin, yaptıkları bu mahiyet-vücut ve zorunlu-mümkün ayrımıyla vacibin mümkünün aynısı oluşundan bir sakınma gayesi güttüklerini belirtmektedir. Ancak böyle bir ihtirazın uygun olmadığını ve İbn Sinâ’nın da bunu kabul etmediğini söylemektedir.⁵⁰⁹ Zaten yaratanla yaratılan arasında bir farkın olması gerekmektedir. Vacib-mümkün, mahiyet vücut ayrımı bu durumun bir açıklaması niteliğindedir.

⁵⁰⁶ İbn Sinâ, “Tefsiru Sûreti’l- İhlâs”, s. 71; Akseki, a.g.m, Sayı: 14(82), s. 8; Hadimî, a.g.e, vr. 94(a)

⁵⁰⁷ Hadimî, a.g.e, vr. 94(a)

⁵⁰⁸ İbn Sinâ, “Tefsiru Sûreti’l- İhlâs”, s. 71-72; Akseki, a.g.m, Sayı: 15(83),s. 8; Hadimî, a.g.e, vr. 94(a)

⁵⁰⁹ Hadimî, a.g.e, vr. 94(a)

Hadimî, daha önce geçen “vacibu’l-vücud zatından dolayı hüve hüvedir.” sözünün de vacib için mahiyet-vücud ayrımının olmadığına işaret olduğunu ifade etmektedir.⁵¹⁰ Nitekim bu söz, “vacibin vücudu mahiyetinin aynıdır” sözünün açıkça değil de, zımnen ifade edilmiş halidir. Bu da göstermektedir ki vacib-mümkün ayrımı ile mahiyet-vücud ayrımı iç içe girmiştir. Nitekim Hadimî de buna işaret ederek vacibi mümkünden ayıran özelliklerinden yola çıkarak varlığı ile mahiyetinin aynı olduğunu sonucuna ulaşılabilceğini söylemektedir. Zaten vacibin en belirgin özelliği olan varlığının zatından oluşu ayrı bir mahiyetinden bahsedilemeyeceği anlamına gelmektedir.

İbn Sinâ, İhlas suresi içerisinde bu ayrıma Samed lafzını açıklarken de yer vermekte ve Samed kavramını iki farklı anlamda kullanmaktadır. Ancak mahiyetle ilgili olan birinci tariftir. Filozofumuzun Samed’e 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.”⁵¹¹ İbn Sinâ, Samed sözünden yola çıkarak bu ayrımı temellendirmiştir. Zatin mahiyete eklenebilmesi için cevfi ve içi olması gerektiğini belirtmektedir. Ancak vacibu’l-vücud cevfi, derinliği ve içi olmayan olduğu için onun ayrıca bir mahiyetinin varlığından söz etmek de mümkün olmamaktadır. Yani mahiyeti zatının aynıdır, mahiyet ona sonradan eklenmiş bir şey değildir. Bu cevfi, derinliği ve içi olan mümkün varlıklar için söz konusu olmakta ve onların zatı ile mahiyetleri ayrı bulunmaktadır.

⁵¹⁰ Hadimî, a.g.e, vr. 94(a)

⁵¹¹ İbn Sinâ, “Tefsiru Sûreti’l- İhlâs”, s. 79; Akseki, a.g.m, Sayı: 35(103),s. 6.

Hadimî'ye gelince o, İbn Sinâ'nın bu tanımlamasından yola çıkarak Samed kelimesiyle mahiyetin nefyine işaret edildiğini belirtmektedir. Burada kastedilenin, "basit olması sebebiyle başkasıyla ilgili olmayışı" olduğunu zikretmektedir. Şarihimiz, burada Vacib'in mahiyeti, Bari'nin mahiyeti sözünün hükema ve mütekellim arasında meşhur olduğunu belirtmekte ve ancak bunun vacibin varlığı ile mahiyetinin ayrı olduğu anlamına gelmediğini vurgulamakta ve hukemanın onun neliği ve mahiyetinden söz edilemez olduğuna ilişkin görüşüne katıldığını zikretmektedir.⁵¹²

Sonuç olarak Hadimî, varlık-mahiyet ayrımı konusunda İbn Sinâ ile aynı fikirleri paylaşmakta ve Vacibu'l-Vücut için varlığından ayrı bir mahiyetinin olamayacağı fikrine katılmaktadır.

B.İBN SİNÂ VE HADİMÎ'DE YARATMA(SUDUR) DÜŞÜNCESİ

İbn Sinâ'nın yaratmaya ilişkin düşünceleri yine onun varlık anlayışı temelinde ortaya çıkmaktadır. Yani bu düşüncesinin merkezinde zorunlu-mümkün varlık ilişkisi yer almaktadır. Burada Zorunlu Varlık yani Vacibu'l-Vücut, İbn Sinâ'ya göre Allah'tır. Şunu da belirtmekte fayda vardır ki İbn Sinâ, yaratmaya ilişkin olarak ortaya koyduğu ve sudur teorisi olarak isimlendirdiği bu teorisiyle, yaratmada zorunlu varlığı mümkün varlıktan ayıran özelliklerine hâlel getirmeden, O'nu bütün noksanlıklardan uzak tutmayı gaye edinmiştir. Onun en çok eleştiriye tabi tutulan düşüncelerinin başında da sudur teorisinin geldiği bir gerçektir.

İslam düşünürlerinden bazıları yoktan yaratma anlayışını savunmuştur. Yani yaratılış yoktan varlığa geçiş ile olmuştur. Bütün bunları yapan da sonsuz kudret sahibi olan Allah'tır. Allah'ın özgür bir iradeye sahip olduğunu ve onun için bir

⁵¹²Hadimî, a.g.e, vr. 98(b).

gerekliliğin, yükümlüğün olmadığı düşüncesinde olan bu düşünürler, öncelikle de kelamcıların önemli bir kısmı yaratılışa dair düşüncelerini bu çerçevede temellendirmişlerdir. İslam öğretisi içerisinde ortaya çıkan yoktan yaratma düşüncesinin karşısına alemin ezeliliğini savunan, Yunan ve Helenistik felsefeden ilham alan bir düşünceyle çıkmışlardır. İşte burada Müslüman filozoflar, bu iki öğreti arasında tercih yapmak yerine onları uzlaştırmayı seçmişlerdir. Bu konuda en büyük çabayı sarf eden ise İbn Sinâ olmuştur. Bunun bir sonucu olarak sudur nazariyesi ortaya atılmıştır.⁵¹³

İbn Sinâ, yaratma konusundan bahsederken daha çok yoktan yaratma anlamında kullanılan ancak sözlükteki kök anlamından ise bu mananın çıkarılamadığı ‘halk etme’ kavramı yerine ‘ibda’ kavramını kullanmaktadır. O, ibda kelimesini “aracısız ve yoktan bir nesneyi var etmek” ve “aracısız bir nedenden herhangi bir nesnenin –hem şeklinin hem de sûretinin, yani nesnenin tümünün- meydana gelmesi” anlamında kullanmaktadır. Bu ikinci tanımı hükema, mutlak yokluktan bir nesneyi var etmek olarak anlamaktadır. İbn Sinâ, bu kavrama üçüncü bir anlam daha vermekte ve bunu hükemaya ait olduğunu zikretmektedir ki o da şudur: “Hiçbir vasıta olmadan, yani doğrudan doğruya var edilenin varlığının devam ettirilmesidir.”⁵¹⁴ İbn Sinâ’nın bu tarifi manevi üstadı Farabî ile örtüşmektedir.

Hüseyin Atay, İbn Sinâ’nın, ‘ibda’ ile ilgili yapmış olduğu bu tanımlamaların içerisinde üç önemli noktaya vurgu yaptığı kanaatindedir. Bunları şu şekilde açıklamaktadır: “1. Birinci akıl var edilmiş(mubde)dir. Bu, zorunlu varlığın, var etmek ve tesir etmek yönünden kâinata önceliğini ve kainatın kaynağı olmasını

⁵¹³ Altıntaş, a.g.e, s. 92-93.

⁵¹⁴ İbn Sinâ, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât (İşaretler ve Tenbihler)*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 134-142; Atay, a.g.e, s. 120-121.

gösterir. 2. Varlığından önce maddenin geçmemiş olması, yani yoktan var edilmesini gösterir ki, bu da İbn Sinâ'nın yoktan var etmeyi kabul etmesi demektir. Bu yoktan yaratılışı kabul edişinde onun ezeli olanla ilgili bir fikri saklıdır. Şöyle ki, eğer yoktan değil de bir nesneden var edilmiş olsa, yani bir varlık ve yeni bir oluşma olacak ve ondan önce maddesi ezeli olarak bile bulunmuş olsa, o madde kendinden önce geleceği ve kendisi ondan sonra vücut bulacağı için kendisi bizzat ezeli olamayacaktır. Bu nokta ile İbn Sinâ Aristo'nun yaratılmamış ezeli madde görüşünü, birinci aklı yaratık olarak kabul etmekle reddettiği gibi yoktan var edildiğini kabul etmekle de zorunlu varlığın, onu kendi varlığından yaratmış olduğunu ileri süren tek varlıkçılarını(pantesim, vahdet-i vücud) da reddetmiştir. 3. İbda'dan önce zaman da geçmemiştir. İbda' zamanla eşit değildir. Bu bakımdan da ezelidir.”⁵¹⁵

Atay'ın bu açıklamaları İbn Sinâ'nın bu teorisinin altında nelerin yattığını anlamada kullandığı kavramların ne kadar önemli olduğunu bize göstermektedir. Yoktan yaratmanın savunuculuğunu yapanların kullandığı 'halk' kavramının kelime anlamından bunun çıkarılamaması buna güzel bir örnektir. Ayrıca İbn Sinâ, Aristo'nun yaratılmamış ezeli madde görüşünü birinci aklı yaratılmış olarak kabul etmek suretiyle reddetmiştir. Bu yönüyle İslam'ın yaratılış öğretisine uygun bir açıklama getirmiştir.

Ayrıca İbn Sinâ'nın yaratılış teorisini anlatırken kullandığı ibda kavramının içerdiği anlamlara baktığımızda aracısız bir nedenden nesnenin var edilmesi anlamı İhlâs suresinde geçen samed kavramını çağrıştırmaktadır. Her şeyin kendisine muhtaç olduğu, hiçbir şeye muhtaç olmayan anlamındaki bu kavram ile işaret edilen anlamı İbn Sinâ'nın yaratmaya ilişkin kullandığı ibda kavramıyla ilişkilendirebiliriz

⁵¹⁵ Atay, a.g.e, s. 121-122.

ki, bu aracısız olarak nesnelere varlık veren Allah'tır. Var olmak için bütün varlıklar Allah'a muhtaçtır. Yani O, kâinatın kaynağıdır.

İbn Sinâ'nın sudur teorisinin temelinde 'birden ancak bir çıkar' düşüncesi yatmaktadır. Onun bu anlayışı belirli ilkelere dayanmakta olup bu ilkelerden bazıları şunlardır:

1. "İlk, Zorunlu Varlık(Vacibu'l-Vücud) varlığı sabit olunca diğer varlıkların ondan meydana gelişi zorunlu olur; ve o diğer varlıkların nedenidir.
2. Diğer varlıkların Zorunlu Varlık'tan meydana gelişi çıkış(sudur), taşma(feyz) yoluyla olur.
3. Zorunlu Varlık diğer varlıklar için var olmadığından, kendinden meydana gelen varlıklar hiçbir sûretle kendi varlığının nedeni olamazlar.
4. Zorunlu Varlık, başkasına varlık vermekle de kendinde bulunmayan bir yetkinliği(kemali) elde etmeye muhtaç değildir."⁵¹⁶

Sudur teorisinin hareket noktası olarak 'birden ancak bir çıkar' prensibini benimseyen İbn Sinâ'ya göre, Zorunlu Varlık yani Allah kesinlikle bir olup, özünün kendisi dışında bir başka varlıkla hiçbir ortak yanı yoktur. Ve yukarıdaki prensibin bir sonucu olarak da kesinlikle bir olan Allah yalnız bir, tek ve basit bir varlık yaratabilmektedir. İşte burada filozofumuz, Allah'ın tabiatında herhangi değişiklik yapmadan, ondan nasıl diğer varlıkların sudur edeceği sorusunu açıklamak için ilk malul kavramını ortaya atmaktadır. Yani birden çokluğun nasıl çıktığını açıklamak için ilk malul kavramına başvurmaktadır. Bu ilk malul Allah'tan yukarıda bahsettiğimiz "birden ancak bir çıkar" prensibi gereği yayılan tek varlık olup maddi bir şekil değil, akli bir şekildir. Nitekim ona akıl da denmektedir. Bu tek ve bir olan

⁵¹⁶ Atay, a.g.e, s. 107-108.

akıl, Allah'ın kendi özünü düşünmesinin bir sonucu olarak o'ndan çıkmakta ve âlemdaki çokluk da diğer varlıkların yine O'ndan Allah'tan bir derecelendirme ile taşarak yavaş yavaş ortaya çıkmalarıyla açıklanmaktadır. Şunu ifade etmek gerekir ki mutlak birden ancak ilk akıl çıkar, hepsinin birden çıkması söz konusu değildir.⁵¹⁷

Allah'tan önce ilk akıl veya külli akıl çıkmakta ve zorunludan doğrudan doğruya aracasız olarak meydana gelen tek çıkış bu olmaktadır. Allah'tan, kendi özünü düşünce yoluyla, çıkan ilk akıl, diğer akılların çıkışını da sağlamaktadır. Bu da düşünceyle vuku bulmaktadır. Özüyle mümkün, zorunlu varlığa nispetle vacip olan ilk akıl, yaratılmış ve birleşik olarak iki farklı türde düşünme gerçekleştirmektedir. Kendini fiil halinde düşündüğünde bir nefis ve en uzak feleğin şekli ondan sudur ederken, güç halinde düşündüğünde ise ondan feleğin cismi çıkmaktadır.⁵¹⁸ İşte bu iki farklı düşünüş tarzı çokluğu meydana getirmektedir. Bu süreç onuncu akıl olan faal akla kadar devam etmektedir. Faal akılda ayaltı âlem ile ay üstü âlem arasındaki ilişkiyi sağlamaktadır. Bu akılların onuncu akılda durmasını ise İbn Sinâ, bu akıllar süreci sonsuza kadar götürülemeyeceği için her aklın sahip olduğu niteliklerden farklı özellikleri olan ve kendisinden başka akılların çıkmadığı bir akılda durmak gerekmektedir. Bu da faal akıldır. Bu faal akıl, göğe ait hareketlerin yardımıyla ay altı âlemi meydana getirmekte ve alıcı maddelerin şekillerini kendinde fiil halinde bulundurması yönüyle diğer akıllardan ayrıldığı için ve başka bir akla ihtiyaç duyulmadığından dolayı doğuş yine kendisinde son bulmaktadır.⁵¹⁹

⁵¹⁷ Altıntaş, a.g.e, s. 98-99; ayrıca bkz. Alper, a.g.e, s. 96; Mohammed Noor Nabi, "Plotinus ve İbni Sina'nın Felsefi Sistemlerinde Sudur Nazariyesi", çev. Osman Elmalı,H. Ömer Özden, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:33, Erzurum 2010, s.225; Ali Durusoy," İbn Sinâ-Felsefesi" mad., s.327.

⁵¹⁸ Altıntaş, a.g.e, s. 100; ayrıca bkz. Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2004,s. 131-132.

⁵¹⁹ Altıntaş, a.g.e, s. 102-103.

İbn Sinâ, bu teorisiyle zorunlu ve mümkün varlık arasındaki uçurumu akıllar aracılığıyla kapatmaya çalışmakta ve zorunlu varlığa çokluk gibi eksiklik ifade ettiği düşünülen bir vasfın bulaşmasını istemediği içinde birden ancak bir çıkar prensibini ortaya atmakta ve yaratma anlayışını şekillendirmektedir. Tabi bu teori birçok düşünür tarafından anlaşılamamıştır. Bazı net olmayan yönleri olmakla birlikte İbn Sinâ, bu teorisiyle bir nevi din ve felsefeyi de uzlaştırmaya çalışmıştır.

Bu açıklamalardan sonra İbn Sinâ'nın İhlâs sûresindeki yaratmaya ilişkin düşüncelerine ve Hadimî'nin yaptığı şerh ile onun fikirlerine katılıp katılmadığına değineceğiz.

Yukarıda da zikrettiğimiz gibi İbn Sinâ'nın yaratmaya ilişkin düşünceleri onun vacib ve mümkün kavramlarına yüklediği anlamlarla yakın ilişki içerisindedir. Vacibu'l-Vücud'un mahiyeti ile vücudunun aynı olmasına, yani ayrı bir mahiyetinden söz edilememesine, mebd-i küll olmasına, samed lafzı ile ifade edilen, hiç cevfi, derinliği olmayıp, içi dolu olan sözüyle mahiyetinin olmayışına vb. yapılan işaretler O'nu diğer mümkün varlıklardan ayıran en önemli nitelikler olup İbn Sinâ, sudur teorisiyle Zorunlu Varlıktan ona herhangi bir noksanlık bulaşmadan mümkün varlıkların nasıl meydana geldiğini anlatmaya çalışmıştır.

Varlık-mahiyet ayırımında İbn Sinâ, her mahiyeti varlığından başka olanın varlığı başkasındandır diyerek varlığa geçebilmek için başka bir varlığa ihtiyaç duyduğunu söylemekte yani onların yaratılmış olduğunu ifade etmektedir. Ve vacibin varlığı ile mahiyetinin aynı olduğunu söyleyerek de onun mümkün varlıkların mebd-i olduğuna işaret etmektedir.

İbn Sinâ, İhlas suresinin ilk ayetlerini felsefi açıdan yorumladıktan sonra bu felsefi yorumla birebir ilişkili olarak yaratılış teorisine ilişkin şu açıklamayı yapmaktadır: “Mebde-i evvelin hüviyetinin birçok lazımı vardır ve lazımların hepsi(illet ve malûl olarak, yani sonraki evvelkinin malûlû olmak, evvelkinden dolayı var olmak suretiyle) bir tertip dâhilindedir. Çünkü lazımlar malûllerdir. Halbuki her yönden basit, hak ve vahidden ancak vahid sudur eder. Yani hakiki vahid, ancak bir malûle illet olabilir. Meğer ki kendisinde tûlen(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(yani bu akıllardan muhtelif haysiyetlerle silsile-i havadis sudur etmekle) inen tertip üzere olsun!”⁵²⁰ Hadimî’nin İbn Sinâ’nın bu sözlerine ilişkin yaptığı değerlendirmelere baktığımızda o da mecmuun mebde’den sudurunun bir tertip üzere olduğu görüşünü kabul ettiğini görmekteyiz. Hadimi, bu sudurun bir tertip üzerine olmasının her şeyin Allah’a dayandığı gerçeğini değiştirmeyeceğini söylemekte ve İbn Sinâ’nın *Şifa*’daki sözlerine atıfta bulunmaktadır.⁵²¹ Şarihimiz, mümkünlerin ondan sadır olmasının onun Vacibu’l-Vücut oluşunun bir sonucu olduğunu söylemekte ve bu durumun vacibin ispatının delillerinden olduğunu zikretmektedir.⁵²²

Yine Hadimi, 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

⁵²⁰ İbn Sinâ, “Tefsiru Sûreti’l- İhlâs”, s. 73; Akseki, a.g.m, Sayı: 21(89), s. 16.

⁵²¹ Bkz. Hadimî, a.g.e, vr. 95(b)-96(a).

⁵²² Hadimi, a.g.e, s.96(a).

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. Hadimî, burada İbn Sinâ'nın yanıldığını düşündüğü bir meseleye dikkati çekmektedir. Nitekim İbn Sinâ'ya göre intisab iradi ve ihtiyari değil, icabidir. Ancak Hadimî, bunun kabul edilemeyeceğini, ilah oluşuna halel getireceğini söylemekle birlikte bunun muteber bir kabul olduğunu söylemekten de geri durmamaktadır. Ve İbn Sinâ'nın bu sözünün ince bir derinliği olduğunu zikretmekte ve açıklanması gerektiğini düşünmektedir.⁵²³ Yani Hadimî, tam olarak söylememekle birlikte sudur teorisi konusunda İbn Sinâ'yı aşırı derecede eleştirmemiştir. Bazı açık olmayan noktaların olduğuna dikkati çekmekle birlikte onun sözlerinde ince bir derinliğin bulunduğunu söylemek suretiyle onu destekler bir tavır takındığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Hatta o, Allah'ın yaratmada Mucibü'n-bi'z-Zat olduğu konusunu bile gerçekte desteklemektedir. Nitekim onun bu şekilde bir destekte bulunuşu aslında yeni değildir. Meşhur Osmanlı düşünürü İbn Kemal, bu konuya hasrettiği *Tehâfüt* haşiyesinin ilgili bölümünde⁵²⁴ İbn Sinâ'yı destekleyerek Allah'ın yaratmada Mucibü'n-bi'z-Zat oluşunu O'nun iradesini yok saymak anlamına gelmediği ve buradaki zorunluluğun tabi değil, O'nun hikmetinden kaynaklanan bir zorunluluk olduğunu belirtmektedir.⁵²⁵

⁵²³ Hadimî, a.g.e, vr. 94(b).

⁵²⁴ İbn Kemal, bu düşüncelerine *Tehâfüt* haşiyesinin "Tanrı'nın özü gereği mucib olduğu hakkında filozofların iddialarının çürütülmesi üzerine" adlı bölümde yer vermektedir. (Kemal Paşazâde, *Tehâfüt Hâşiyesi-Haşiye alâ Tahâfüt al-Falâsifa*-, çev. Ahmet Arslan, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987, s. 34-36.)

⁵²⁵ Ömer Mahir Alper, *Varlık Ve İnsan*, Klasik Yayınları, İstanbul 2010, s. 90; Remzi Demir, *Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi = Philosophia Ottomanica: Eski Felsefe*, Lotus Yayınevi, Ankara 2005, s. 64-66. İbn Kemal'in bu düşüncesi ondan önce gelen *Tehâfüt Haşiyesi* sahibi

Sonuç olarak baktığımızda İbn Sinâ, sudur teorisini ortaya okuyup on aklın Vacibu'l-Vücut'dan nasıl sudur ettiğini açıklarken kesinlikle Allah dışında başka hiçbir varlığa yaratıcılık vasfı atfetmemiş, bütün alemlerde tek müessir olarak Allah'ı görmüştür. Akıllar tertibini yaparken de bu düşüncesine ters bir fikir ortaya koymamıştır. Akl-ı evvel ondan vasıtasız olarak sudur ederken akl-ı evvel dışındakiler ondan vasıtalı olarak sudur etmektedir. Yaratmak yalnızca ona mahsustur. Akseki'nin de dediği gibi , “hâlbuki onlara göre de hakikat ve nefsu'l-emirde Allah'tan başka müessir yoktur. Aradaki vasıtalar; bir takım şartlar ve sebepler demektir, ibda, icad ve yaratma işi ise ancak Allah'a aittir. Hatta daha da incelenirse onların ileri sürdüğü şeylerdir.”⁵²⁶ İbn Sinâ, bu düşüncesini *Şifa* adlı eserinde şu şekilde 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 feyezana etmiştir. Vacibu'l-vücut her şeyin lizatıhi failidir. Yani her var olan, onun zatına mübayin bir feyezana ile kendisinden varlık ifaza eden bir mevcuttur. Ancak ilk malûlün feyezana vasıtasız diğerleri ise vasıta ileler ve fakat hakikatte hepsi bizatihi vacibu'l-vücut'a müstenittir.....”⁵²⁷. İbn Sinâ'nın bu cümlelerine bakmak bile onun sudur teorisinden dolayı ona yönelttikleri

Hocazâde'de kısmen görülmektedir. Hatta Hocazâde bu konuya *Tehafüt*'ünde “İlk İlke'nin Mucibu'n-bi'z-Zat Olduğu Sözlerinin İptali” başlığı altında ele almaktadır. Filozoflar tarafından benimsenen Mucibu'n- bi'z-Zat karşısına Failun bi'l-lhtiyar düşüncesiyle kelamcılarının bulunduğunu belirten Hocazâde, aslında bu iki düşünce sahiplerinin Allah'ın Kadir-Muhtar olduğu konusunda aynı fikirleri paylaştıklarını belirtmektedir. Ayrıca Hocazâde, filozoflardan “Tanrı'da kuvve halinde akıl bulunmadığı, fakat yalnızca fiil halinde olduğunu itiraf etmeyen tek kimse yoktur. Halbuki zaten filozoflar doğru olarak, Tanrı'nın akıl ve iradesinin özünden asla ayrılmış olmadığı ve bunun tek ve aynı şey bulunduğunu kabul ettikleri için, bundan şu sonuç çıkar ki fiil halinde başka bir akıl ve başka bir irade bulunmuş olsaydı, zorunlu olarak başka bir öz bulunmuş olacaktı...eğer şeyler Tanrı tarafından başka türlü ve olduklarından başka meydana getirilmiş olsalardı, Tanrı'nın akıl ve iradesi artık aynı olmayacak, yani sahip olduğundan başka bir özü olacaktı ki bu da saçmadır” şeklinde yaptığı değerlendirme ile filozofların bu konuya ilişkin düşüncelerinin makul bir açıklamasını yapmakta ve onların bu düşünceyle Tanrı'nın özünde bir değişimin olmaması gerektiğini anlatmak istediklerini belirtmektedir.(Süleyman Hayri Bolay, *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Nobel Yayınları, Ankara 2007, s.148-150)

⁵²⁶ Akseki, a.g.m, Sayı:22(90), s. 8.

⁵²⁷ Akseki, a.g.m, Sayı:22(90), s. 8.

eleştirilerin birçoğunun yersiz olduğunu göstermekte ve ayrıca onun İslami öğretide Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu düşüncesine tamamen bağlı olduğunun en büyük kanıtı oluşturmaktadır. Buradaki vasıtalı vasıtasız oluş ilk insan ve ikinci insanın yaratılışında da ortaya çıkmaktadır.

C.İBN SİNÂ VE HADİMÎ'DE BİRLİK ANLAYIŞI

İbn Sinâ'nın felsefesinin temelini varlık anlayışı üzerine kurduğunu daha önce de zikretmiştik. Zorunlu-mümkün varlık ayrımından yola çıkan İbn Sinâ, zorunlu varlığı tanıtırken onun diğer varlıklardan farklı olduğunu, bir, tek ve benzersiz olduğunu vurgulamaktadır. Zorunlu varlığın bu vasıflarını da birlik düşüncesi çerçevesinde açıklamaktadır. Zorunlu varlığı tanıtırken sıklıkla üzerinde durduğu birlik konusuna ilişkin fikirlerine, Allah'ın varlığından ve birliğinden müstakil olarak bahseden yegâne sûre olan İhlâs sûresine yazmış olduğu tefsirde daha sistemli bir şekilde yer vermekte ve ayetler ışığında düşüncelerini temellendirmektedir.

İbn Sinâ, bir kavramını üç farklı kategoriye –zati bir, arazi bir ve sayısal bir- ayırmak sûretiyle değerlendirmekte ve bu kavramı ne ise o olması yönüyle bölünemez olan ve çoğalmayan olarak tarif etmektedir.⁵²⁸ Üç tür birden bahseden İbn Sinâ, zati bir'in yani hakiki bir'in yalnızca bil-kuvve çokluğundan bahsedilebileceğini ve bölünemez olma özelliğinin de hakiki bir'e ait olduğunu zikretmekte⁵²⁹ 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.”⁵³⁰ Bundan zatî bir, sadece sayısal anlamda bir olanı değil; biricik, tek, eşsiz, benzersiz ve bölünemez

⁵²⁸ İbrahim Maraş, “İbn Sinâ Felsefesinde Bir(Vahid) Ve Birlik (Vahde) Anlayışı”, *Dini Araştırmalar*, c.10, Sayı:30, Ocak-Nisan 2008, s. 45.

⁵²⁹ Maraş, a.g.m, s. 47.

⁵³⁰ Maraş, a.g.m, 47.

olan anlamlarını da içerisinde barındırmaktadır.⁵³¹ Nitekim Zorunlu Varlık için kullanılan zati bir yani hakiki birliktir. Arazi ve sayısal bir zorunlu varlığı niteleyecek düzeyde değildir. Çünkü içerisinde çokluğu barındırmaktadır.

Genel olarak İbn Sinâ'nın birlik kavramına yüklediği anlamdan ve kısaca da olsa birlik anlayışına değindikten sonra İhlâs sûresi tefsirinde 'ehad' kavramına da vurgu yapmak sûretiyle ortaya koymuş olduğu birlik anlayışını ele alacağız. Ayrıca Hadimî'nin bu tefsire yazdığı şerh ile onun birlik anlayışında İbn Sinâ'yla aynı fikirde olup olmadığını ortaya koymaya çalışacağız.

İbn Sinâ, İhlâs sûresinde hüve lafzından sonra Allah kelimesinin gelmesinde ince hikmetlerin olduğunu ifade etmektedir. Nitekim İbn Sinâ 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."⁵³² derken bunun hemen akabinde birlik/tek olma anlamında ehad kelimesinin gelmesi ise ayrıca manidar bulmaktadır, İbn Sinâ, bu kelimeyi vahdette en son nokta olarak tanımlamaktadır.⁵³³ Hadimî de vahdette son sınır(gaye) "O'nun, haricen, zihnen, zati olarak, sıfatları bakımından, nev' bakımından ve şahsen vahid"⁵³⁴ manasında kullanıldığını söylemektedir. Ve açıklamasına devam ederek diğer mücerredat ile cinsten birlikteliğin onun birliğine zarar vermeyeceğini düşünmektedir. Bu düşüncesini mücerredin manasından yola çıkarak açıklamaktadır. "Bilakis

⁵³¹ Maraş, a.g.m, s. 48; Abdurrahim Güzel, "Kelam Ve Tasavvuf Açısından Tevhid", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı : 11, Kayseri 2001, s. 195-196

⁵³² İbn Sinâ, "Tefsiru Sûreti'l- İhlâs", s.73; Akseki, a.g.m, Sayı:21(89), s. 8.

⁵³³ Hadimî, a.g.e, s. 95(b)

⁵³⁴ Hadimî, a.g.e, s. 95(b)

buradaki mücerredin manası başkalarinkine mugayirdir, tıpkı vücut gibi vahide gelince o da aynı şekildedir. ”⁵³⁵

Hadimî, İbn Sinâ'nın tefsirini şerh ederken onun yukarıda zikretmiş olduğumuz birlik tanımlarından olan zati birliğin özelliklerini dikkate alarak 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.

Hadimi, İbn Sinâ'nın ehad kelimesiyle ilgili olarak yaptığı açıklamalarda bir teşbih'in varlığından söz etmekte, bunun vahdetin en son noktası olduğuna değinmekte ve oluşturucu unsurları yani mukavvim'i olmayanın kastedildiğini ifade etmektedir. Hadimî, kendisi de burada, illetin malule bir atfının olduğunu zikretmektedir.⁵³⁶

Ehad'ın vahdette mübalağa olduğunu ifade eden İbn Sinâ'nın bu sözünü değerlendiren Hadimî, bunun ancak Vahidiyet daha kuvvetli olduğunda gerçekleşeceğini düşünmektedir. Hadimî, açıklamalarına devam etmekte ve 'son nokta şiddetle gerçekleştiğinde onun için şiddette bir derecenin söz konusu olacağını' söylemektedir. Bu şiddet derecesinin vahide de bulunduğunu belirtmektedir. Ancak birliğin bu üç derecesi, ona göre, neviler arasında farklılıklar arz etmektedir.⁵³⁷ Ona göre ehad vahdette mübalağa olup vahidiyette daha güçlü olanı ifade etmektedir. Vahidiyette güçlü olan ise aslen bölünme kabul

⁵³⁵ Hadimî, a.g.e, s. 95(b)

⁵³⁶ Hadimî, a.g.e, s. 95(b)

⁵³⁷ Hadimî, a.g.e, s. 97(a)

etmeyendir.⁵³⁸ Hadimî, bu sözleriyle ehad ve vahdeti birbirinden asla bölünme kabul etmeme yönüyle ayırmaktadır.

Görüldüğü üzere Hadimi de tıpkı İbn Sinâ gibi, vahdet ile ehad kavramını birbirinden ayırmakta 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. Hadimî, filozofumuzun “Vahdetin en mükemmel olan vahdette kendisinden daha güçlüsü olmayandır”⁵³⁹ sözündeki ehad’ın bölünme kabul etmeyen ve zihnen ve haricen onun bütün yönleriyle vahid olduğuna delalet ettiğini zikretmektedir.⁵⁴⁰ Yani ehad kavramı, zihnen, haricen bütün yönlerden birliği yani aslen çokluğun olmayışı, cins ve fasıllar gibi oluşturuç unsurların olmayışı yönünden ve cüzlerin(heyulani madde ve suret gibi) çokluğunun olmayışı yönünden birliğe işaret etmektedir.

İbn Sinâ, ehad ile cins ve fasıllardan münezzehliğin de kastedildiğini söylemektedir.⁵⁴¹ Hadimî ise, burada cins ve fasıl gibi mukavvimlerin mürekkep mahiyetlere ait olduğu açıklamasını yapmaktadır. Müellifimiz, ehad’da İbn Sinâ’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.⁵⁴² Hadimi bunları belirttikten sonra ehad sözüyle ilgili açıklamalarına devam etmektedir. Ona göre ehad sözü, daha önce geçen

⁵³⁸ Hadimî, a.g.e, s. 97(b)

⁵³⁹ İbn Sinâ, “Tefsiru Sûreti’l- İhlâs”,s. 77-78; Hadimî, a.g.e, s. 97(b).

⁵⁴⁰ Hadimî, a.g.e, s. 97(b)

⁵⁴¹ İbn Sinâ, “Tefsiru Sûreti’l- İhlâs”,s. 78.

⁵⁴² Hadimî, a.g.e, s. 97(b).

açıklamalarla birebir ilişki içerisindedir. 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 ehaddır. O halde Mebde-i Evvel cüzlerin birleşmesinden oluşmaz.⁵⁴³ Buradan da anlaşıldığı üzere mebde-i evvelin 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, oluşturuca unsurlardan, zihni ve harici cüzlerden münezzehtir.⁵⁴⁴

Hadimi, İbn Sinâ'nın ehad'dan sonra gelen samed lafzını Mebde-i Evvel'in ehad oluşu için zımni bir delil olarak gösterdiğini düşünmektedir.⁵⁴⁵ Hadimî, bunu şu şekilde açıklamaktadır: “Çünkü cevfi ve derinliği olmak cüzlerin kapsamasıyla 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.”⁵⁴⁶ O halde en, boy ve derinlik cüzlerin birleşmesinden oluşanlar için geçerlidir. Ancak Mebde-i Evvel bu özelliklerden münezzehe olması yönüyle ehad olması gereklidir.

Hadimi, Sadece samed lafzı değil ayetin devamında gelen doğrulmamış ve doğurmamış lafızları 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

⁵⁴³ Hadimî, a.g.e, vr. 98(a).

⁵⁴⁴ Hadimi, a.g.e, vr. 97(b).

⁵⁴⁵ Hadimi, a.g.e, vr. 98(b).

⁵⁴⁶ Hadimî, a.g.e, vr. 98(a)

ortak olması anlamına da gelmektedir. Bu ortaklık ise, ona göre O'nun ehadiyetine zarar vermektedir.⁵⁴⁷

Hadimi, ayrıca, son ayette geçen İbn Sinâ'nın "varlık yönünden hiçbir şey onda eşit olamaz"⁵⁴⁸ sözünün de O'nun ehadiyetini tasdik ettiğini belirtmektedir. Ona göre her yönden müsaviliğin reddedilmesi suretiyle O'nun ehadiyeti tasdik edilmiştir.

⁵⁴⁷ Hadimi, a.g.e, vr. 99(a)-99(b).

⁵⁴⁸ İbn Sinâ, "Tefsiru Sûreti'l-İhlâs", s. 82; Hadimî, a.g.e, vr. 100(b).

SONUÇ

Osmanlı düşüncesi bilindiği üzere karmaşık ve farklı bir yapıya sahiptir. Bu düşünce içerisinde adı geçen isimleri kategorik olarak sınıflama konusunda bu farklı yapı sebebiyle bazı güçlüklerle karşılaşilmektedir. Bu farklılığın temel sebebi Osmanlı düşüncesinin kelimeler, tasavvuf ve felsefenin bir sentezinden oluşuyor olmasıdır. Bu sebeple ki mutasavvıf olarak nitelendirdiğimiz birçok düşünürün ismi aynı zamanda mütekellim ya da fukaha ya da felsefeciler arasında da zikredilmektedir. Bu durumu, birçok düşünürün bu alanların hepsinde eser verebilecek düzeyde aldıkları eğitime bağlı olarak, bu alanda kayda değer eserler kaleme almaları ile de açıklamak mümkündür.

Osmanlı düşüncesinin terkipci yapısına güzel bir örnek olmak üzere 18yy.'da taşrada yetişmekle birlikte merkez de tanınan ve ilim çevrelerinde önemli bir yere sahip olan Hadimî'yi zikretmek mümkündür. Daha çok fıkıhçılık yönüyle tanınan Hadimî, selefi akımın temsilcilerinden olan Birgivî'nin eserine yazmış olduğu *Tarikat-ı Muhammedîye* şerhi ile akıllarda yer edinmiştir. Ancak Birgivî'nin şarihi olması onun düşüncelerini aynen kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Nitekim *Berika*'yı incelediğimizde birçok yerinde felsefe karşıtı Birgivî'nin düşüncelerin yanında her türlü felsefenin şeriata aykırı olmadığını söylemek suretiyle ondan farklı düşündüğünü göstermektedir. *Berika*'nın birçok bölümünde ismini zikretmemekle birlikte Müslüman filozofların düşüncelerine yer vermektedir. Hatta akıllar tarifinin, ilimler tasnifinin Müslüman filozofların tariflerinden izler taşıması da bu düşüncemizi kuvvetlendirmektedir.

Osmanlı düşüncesi üzerinde İbn Sinâ'nın kayda değer bir etkisi ve yeri mevcuttur. Kendisinden sonra düşünceleri üzerine kurulan İbn Sinâ geleneği, onun

düşünce dünyası içerisinde ne kadar mühim bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Oluşan İbn Sinâ geleneği farklı yollarla onun öğrencileri ve öğrencilerinin öğrencileri vasıtasıyla sürdürülmüştür. Osmanlı düşüncesi içerisinde yer alan âlimler arasında da bu geleneğe mensup olanlar bulunmaktadır. Molla Fenari, Molla Lutfî, Meybudî, İbn Kemal, Kınalızade Ali Efendi gibi isimler bunlardan bazılarıdır. Bu gelenek, Osmanlı düşüncesinde İbn Sinâ'nın eserlerine yazılan şerhlerle de kendini göstermektedir. Varlık felsefesinin temellendirecek tarzda kaleme aldığı, hatta İbn Sinâ'nın din ile felsefeyi uzlaştırma gayretin güzel bir örneği olarak da görebileceğimiz İhlâs sûresi tefsirine yazılan şerhleri burada zikretmek gerekmektedir.

Bizim temel aldığımız ve incelediğimiz İhlâs suresi şerhi, yukarıda da kendisinden bahsettiğimiz Hadimî şerhidir. Hadimî, felsefe karşıtı Birgivî'nin şarihi olarak nitelendirilmekle birlikte, yazmış olduğu bu şerh onun felsefecilik boyutuna ışık tutmaktadır. Nitekim yazdığı şerhte, İbn Sinâ'nın bu tefsirine, üslubuna övgüler yağdırmaktadır. Bazı müşkülleri gidermek üzere dostlarının isteği üzerine bu şerhi kaleme aldığını söylemektedir. Ayrıca yaptığı şerhte hemem hemen İbn Sinâ ile aynı görüşü paylaşmaktadır.

Yukarıda da ele aldığımız gibi bu surenin üzerinde durduğu ve felsefenin en önemli konularından biri olan varlık meselesinde İbn Sinâ ile aynı görüşleri paylaştığını söylememiz mümkündür. Vacib-mümkün ayrımında onun fikirlerini güzel bir şekilde açıklamakta ve yaptığı bu ayrımı kabul ettiğine dair bazı imalarda bulunmaktadır. Böyle bir ayrım yapılmadığı takdir de daha büyük sorunların ortaya çıkacağını söylemek suretiyle bunu ifade etmektedir. Mahiyet-vücut ayrımına gelince orada da kelimcilerin ve Eşari'nin görüşlerine yer vermekle birlikte zorunlu-

mümkün ayrımının temelini oluşturan bu ayrımı kabul ettiğini söylemek mümkün gözükmemektedir.

Yaratma meselesine gelince sudur teorisinde bazı müşküllerin olduğunu belirtmekle birlikte, onun bu teoriyi tamamen reddettiğini gösteren bir cümle bulunmadığı gibi kesin olarak kabul ettiğini söyleyen bir ibaresine de rastlayamadık. Ancak ince bir derinliğin bulunduğunu söylemek suretiyle bu teoriye ışık yaktığını söyleyebiliriz. Nitekim her şeyin Allah'tan bir tertip üzere sudur etmesinin her şeyin Allah'a dayandığı gerçeğini değiştirmeyeceğini ifade etmesi buna güzel bir örnektir. Bunu yanı sıra Hadimî, İbn Sinâ'nın bir konuda yanıldığına dikkati çekmektedir ki bu da Allah'ı yaratmada Mucibü'n-biz-Zat olarak görmesidir. Bunun Allah'ın mutlak ilah oluşuna hâlel getireceğini söylemekle birlikte, İbn Sinâ'nın bu sözünün ince bir derinliği olduğunu söylemeyi de ihmal etmemektedir. Bu şekilde aslında yaratma konusunda İbn Sinâ'yı eleştirir gibi gözükmeyle birlikte aslında Mucibü'n-biz-Zat konusunda bile onu destelediğini söyleyebiliriz.

Birlik anlayışına gelince orada da hemen hemen İbn Sinâ'yı takib 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 Sinâ'nın bu konudaki görüşlerini paylaşmaktadır.

Sonuç olarak baktığımızda bu tez bize Hadimî'nin felsefe karşıtı bir âlim olmadığını göstermekle birlikte şarihi olduğunu Birgivî'den bazı konularda ayrıldığını, onun fikirlerini tamamen kabul etmediği sonucuna da ulaştırmaktadır. Zaten o, İbn Sinâ'nın felsefi olarak yorumladığı İhlâs suresine yazmış olduğu şerhiyle de 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 Sinâ geleneğine mensup bir âlim arasında zikredebiliriz.

KAYNAKÇA

....., *İslam Âlimleri Ansiklopedisi*, Türkiye Gazetesi Yayınları, İstanbul (Basım Tarihi Yok) , c. 1-16.

....., *Evliyalar Ansiklopedisi*, İhlâs Matbaası, İstanbul 1992, c.1-12.

....., *Yeni Rehber Ansiklopedisi*, İhlâs Matbaası, İstanbul 1993, c. 1-20.

....., *Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*, İhlâs Matbaacılık, İstanbul (Basım Tarihi Yok), c.1-6.

....., *Türk Dili Ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Dergah Yayınları, İstanbul 1981, c. 1-8.

....., “Araştırma Merkezi Müdürü Hüseyin Atay’ın Açılış Konuşması”, Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu Tebliğ ve Tartışmalar(Tokat 26-29 Haziran 1985), TDV Yayınları, Ankara 1986.

.....,“Hadimî”,*Hicran Dergisi*, Eylül 2009, <http://www.hicrandergisi.com/evliyalar/Hadimî.html>(02.03.20101)

....., *Meydan Larousse Büyük Lügat Ve Ansiklopedi*, Meydan Yayınları, İstanbul 1971, c.5, sa. 508.

AKA, İsmail, “ İbn Sinâ’nın Tarihteki Yeri”, İbn Sinâ Kongresi Tebliğleri, Kayseri 1984, sa. 10-16.

AKBAY, Cevdet, *Celaleddin ed-Devvanî ve Tefsir-u“Kul ya Eyyuhel Kafirun”* (edisyon kritik), Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1987.

AKGÜÇ, Ahmet, *İsmail Gelenbevî’de Varlık Düşüncesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2006.

AKİF-ZADE, Amasyalı Abdürrahim, *Kitabü'l-Mecmû Fi'l-Meşhûdi Ve'l- Mesmû*, çev. Hikmet Özdemir, Türkiye İlmî, İçtimai Hizmetler Vakfı Yayınları, İstanbul 1998.

AKSEKİ, Ahmed Hamdi, “İslam-Türk Filozofu İbn Sinâ'nın İhlâs Tefsiri, Tercüme ve Şerh", *Selamet*, c. IV, Sayı: 11(36)-79(104)(23 Mart 1949- 2 Kasım 1949).

_____, “Ruhîyat, Mabaddettabie”, *Büyük Türk Mütefekkeri İbn Sinâ* içinde, İstanbul 1937, 2. Baskı, sa. 191-233.

ALİMOĞLU, Ethem, “Ahmet Hamdi Akseki'nin Hayatı”, *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu*, TDV, Ankara 2004, sa. 3-6.

ALPER, Ömer Mahir, *İbn Sinâ*, İSAM, İstanbul 2010.

_____, “İbn Sinâ”mad., *DİA*, İstanbul 1999, c. 20, sa. 319-322.

_____, *Varlık Ve İnsan Kemalpaşazade Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, Klasik Yayınları, İstanbul 2010.

ANAY, Harun, “Devvanî”mad., *DİA*, İstanbul 1994, c. 9, sa. 257-262.

_____, *Celaleddin Devvanî Hayatı, Eserleri, Ahlak Ve Siyaset Düşüncesi*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1994.

ARSLAN, Ahmet, “Kemal Paşazade'nin Felsefî Görüşleri”, Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu Tebliğ ve Tartışmalar(Tokat 26-29 Haziran 1985), TDV Yayınları, Ankara 1986.

ASİ, Hasan, *et-Tefsiru'l-Kur'ânî ve Lüğatu's-Sufiyye fi Felsefet-i İbn Sinâ*, Müessesetü'l-Câmiyye, Beyrut 1403/1983.

AŞKAR, Mustafa, “Osmanlı Devletinde Âlim-Mutasavvıf Prototipi Olarak; İlk Şeyhülislam Molla Fenari Ve Tasavvuf Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara1997, , c. 37, sa. 382- 401.

ATAR, Armağan, *Kâdî Mîr el-Meybudî'nin Felsefî Görüşleri-Şerhu Hidâyeti'l-Hikme'nin Metafizik Kısımının İncelenmesi-*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2010.

ATAY, Hüseyin, *İbn Sinâ'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.

ATLAŞ, Eşref, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sinâ Yorumu Ve Eleştirisi*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2009.

AYDIN, Mehmet, *Ebû Sâid Muhammed el-Hadimî' nin Hayatı, Eserleri Ve Tasavvufî Görüşleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2006.

AYDÜZ, Sâlim “Lale Devrinde Yapılan İlmi Faaliyetler”, *Divan*, 1997/1,sa. 143-170.

AYVALI, Ramazan “Hadimî'nin İlmi Şahsiyetinin Teşekkülüne Tesir Eden Amiller”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Konya 1993/2.

BABANZADE, Bağdatlı İsmail Paşa, *Esmâü'l Müellifin Hediyeü'l-Arifin*, MEB, Ankara 1955.

BAYRAKTAR, Mehmet, *Kutlu Müderris İdris-i Bitlisî*, Biyografi Net Yayıncılık, İstanbul 2006.

BEKİRYAZICI, Eyüp, “İşrak Felsefesinin Oluşumunda İbn Sinâ'nın Etkisi

(Sühreverdî Örneği)”, İbn Sinâ Sempozyumu Bildirileri II(22-24 Mayıs 2008), İstanbul 2009, sa. 358-366.

BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, Ankara 1955, c. 1-2.

BİNGÖL, Abdülkudüs, *Gelenbevî İsmail*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988.

BİRİCİK, Abdülhamit “Naziat”mad., *DİA*, Ankara 2006, c. 32, sa. 450- 451.

BİRGİVİ, *Tarikat-ı Muhammediyye*, trç., Celal yıldırım, Demir Kitabevi, İstanbul 1996.

BOA, Bâb-ı Âlî Evrak Odası, Maliye, Dosya No:537, Gömlek No:40262.

BOLAY, Süleyman Hayri, “Akseki, Ahmed Hamdi”mad., *DİA*, İstanbul 1989, c. 2, sa. 293-295.

_____, *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Nobel Yayınları, Ankara 2007.

BOYALIK, M.Taha, *Molla Fenari'nin Aynu'l-Ayân Adlı Tefsirinin Mukaddimesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007.

BROCKELMANN, Carl, *Geschichte Der Arabischen Litteratur: Zweite Den Supplementbanden Angepasste Auflage*, E.J.Brill 1938, c. 1-2.

BURSALI, Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (Sad: A.F. Yavuz-İsmail Özen), Meral Yayınları, İstanbul 1972-1974, c. 1-3.

_____, *Ulema-i Osmaniyeden Altı Zâtın Tercüme-i Hali*, Kitabhane-i İslam, İstanbul 1321.

_____, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1998, c. 1-2.

CEVİZCİ, Ahmet *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2005, c.1-2.

CİHAN, Kamil, “Ebu’l-Berekat El-Bağdadi’nin Akıl Görüşü”,*Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı:28, Yıl:2010/1, sa. 1-17.

CORBİN, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd’ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 2010.

CROMBİE, A.C. “Ortacağ Bilim Geleneği Üzerine İbn Sinâ’nın Etkisi”, çev. Mübahat Türker- Küyel”, *Türk Tarih Kurumu Yayınları*, Sayı: 7, Ankara 1984, sa. 21-40.

ÇALDAK, Süleyman, “Taşköprülüzâde’nin Mevzû’âtı’l Ulûm’undaki İlimler Tasnîfi Üzerine, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 15, Sayı: 2, Elazığ-2005, sa. 115-146.

ÇEKER, Orhan, “Ebû Saîd Muhammed el-Hadimî’nin Mecâmiu’l-Hakâik Adlı Eseri”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, Yıl: 1998, Sayı: 8, sa. 43-52.

ÇUBUKÇU, İbrahim Agah, “İbn Sinâ’nın İslam Felsefesindeki Yeri”, İbn Sinâ’nın Doğumunun Binici Yılı Armağanı, *Türk Tarih Kurumu Yayınları*, Sayı: 80, Ankara 1984, sa. 13-19.

DALKIRAN, Sayın, *İbn-i Kemal Ve Düşünce Tarihimiz*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 1997.

DEMİR, Remzi, *Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi = Philosophia Ottomanica: Eski Felsefe*, Lotus Yayınevi, Ankara 2005.

DEMİRKOL, Murat, *Nasiruddin Tûsî’nin İbn Sinâcılığı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2007.

DEMİRLİ, Ekrem, “İslam Metafizik Düşüncesinin Serüveni: Sadreddin Konevî Ve Takipçilerinde İbn Sinâ Etkisi”, İbn Sinâ Sempozyumu Bildirileri(22-24 mayıs 2008), İBB Kültür A.Ş., Yayınları, İstanbul 2009, sa. 353-358.

_____, “Sadreddin Konevî ve İslam Düşünce Tarihindeki Yeri”, Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri(27 Kasım 2004), Konya 2005, sa.49-73.

DEMİRPOLAT, Enver, “Harputlu İshak Hoca’nın Hayatı ve Eserleri”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Konya 2003, Sayı: 9, sa. 397-412.

DEVELİOĞLU, Abdullah, *Büyük İnsanlar(3000 Türk Ve İslam Müellifi)*, Yayıncılık Matbaası, İstanbul 1973.

DİHHUDÂ, Mirza Ali Ekberhan, *Lugatname*, Tahran 1345.

DODURGALI, Abdurrahman, *İbn Sinâ Felsefesinde Eğitim*, İFAV yayınları, İstanbul 1995.

DOĞAN, Servet, *İslam Düşüncesinde Hikmet Kavramı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1998.

DURUSOY, Ali, “İbn Sinâ(felsefesi)”mad., *DİA*, İstanbul 1999, c. 20, sa. 322-331.

_____, “Hüviyet” mad., *DİA*, İstanbul 1999, c.19, sa. 68-69.

DÜZGÜN, Ş.Ali, “Kelamda Delillendirme Yöntemleri”, *Sistemantik Kelam* içerisinde, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 2005, sa. 143-157.

EL-KAYSERİ, Davud, *Ledünni İlim ve Hakiki Sevgi*, çev. Mehmet Bayrakdar, İstanbul 2009.

EL-MENNÂN, Ebu’l-Kasım Muhammed b. Abdurrahman, *Tefsiru Sûreti’l-İhlâs li Şeyhi’r-Reis Ebu Ali b. Abdillâh eş-Şehîr bi-İbn Sinâ maa’t-Tercümeti ve’l-Havâşi*

el-Fâika eş-Şâika es-Seniyye el-Behiyye, Delhi 1311.

EL-HATİB, Abdullah el-Abdurrahman, “*Tefsiru Sûreti’l- İhlâs li-Şeyh Ebi Ali b. El-Hüseyn b. Abdillâh b. Sina*” *Mecelletü’ş-Şeria ve’d-Dirasati’l-İslâmiyye* içerisinde, Kuveyt 1423\2002, Câmîatü’l-Küveyt (Kuwait University), c.17, Sayı: 51, sa. 71-75.

ERDEM, Sargon, “Abdülvahid el-Cüzcânî” mad., *DİA*, c. 1, İstanbul 1988, sa. 277-278.

ERDOĞAN, İsmail, *İbrahim Kasabbaşızade’nin Felsefî Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2000.

ERGİN, Osman, *İbn Sinâ*, Osman Yalçın Matbaası, İstanbul 1956.

_____, “İbni Sina Bibliyografyası”, *İbni Sina, Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içerisinde, TTK, Ankara 1937, sa. 85-147.

ERGÜN, Mustafa, “Ders Programları Ve Ders Kitapları Tarihi - I Medreselerde Okutulan Dersler Ve Ders Kitapları”, *A.K.Ü. Anadolu Dil-Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, Afyon 1996, <http://egitim.aku.edu.tr/moders.htm> (02.02.2011)

ERTAN, Veli, *Ahmet Hamdi Akseki*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1988.

_____, “Vefatının 211. Yılı Münasebetiyle Büyük Hadimî Hz. Hayatı, Eserleri ve Tesirleri”, *İslam Medeniyeti*, Temmuz 1973, sa. 39-40

ES-SADIK, Müessesetü’l-İmam, *Mevsuatu Tabakati’l-Fukaha*, (Basım Yeri Yok) 1422(h.), c. 12, sa. 315-316.

FAZİLOĞLU, İhsan, “Türk Felsefe Bilim-Tarihi’nin Seyir Defteri(Bir Önsöz), *Divan İlmi Araştırmalar*, Sayı: 18, 2005/1, sa. 1-57.

_____, “EsadEfendi”, <http://www.ihsanfazlioglu.net/EN/publication/articl/1.php?id=108>(23.07.2011)

FIRAT, Yavuz, *Ebû Saîd El-Hadimî ve Risâletu Tertili'l-Kur'an*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1991.

GOİCHON, A.M., *İbn Sinâ Felsefesi Ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, çev. İsmail Yakıt, Ötüken Yayınları, İstanbul 1993.

GÖKAY, Orhan Şaik – ÖZEN, Şükrü, “Molla Lutfî” mad., *DİA*, İstanbul 2005, c.30, sa. 255-258.

GÖKTAŞ, İrfan, *Cemaleddin Aksarayî'nin Hayatı, Eserleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 1995.

GÖKTAŞ, Salih, *Ebû Saîd Muhammed el-Hadimî ve Hadim*, Mibaş Basımevi, Konya 1985.

GÖLCÜK, Şerafettin, YURDAGÜR, Metin, “Gelenbevî”mad., *DİA*, İstanbul 1996, c.13, sa. 552-555.

GÖRGÜN, Tahsin *Anlam Ve Yorum*, Gelenek Yayınları, İstanbul 2003.

_____, “Mahiyet” mad., *DİA*, Ankara 2003, c. 27, sa. 336-338.

_____, “Molla Fenari(Düşüncesi)” mad., *DİA*, İstanbul 2005, c. 30, sa. 247- 248.

GÖRKAŞ, İrfan “Ebû Saîd Muhammed Hadimî'nin Hikmet Anlayışı ve Felsefeye Bakışı”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 25, Konya 2009(Bahar), sa. 229- 257.

_____, *Ebû Saîd Hadimî'de Bilgi Meselesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Konya 2005.

GÖZÜBÜYÜZADE, İbrahim Efendi, Risâletü'n Fi Hakk-il Besmele, çev. Osman Keskiöglü, Sevinç Matbaası, Ankara 1977.

GÖZÜBÜYÜK, İbrahim Nesibi, “Gözübüyükzâde İbrahim Efendi” mad., *DİA*, Ankara 1996, c.14, sa.160- 161.

GUTAS, Dimitri *İbn Sinâ'nın Mirası*, çev. M.Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.

GÜLDEN, Ali, *Ebû Saîd Muhammed Hadimî ve Vahdet-i Vücut Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1997.

GÜLE, İsmail, “Gelibolulu Musluhiddin Sürûrî, Hayatı, Kişiliği, Eserleri ve Bahrü'l-Ma'ârif İsimli Eseri”, *Osmanlı Araştırmaları*, Sayı: XXI, 2001, sa. 211–236.

GÜNEY, Faruk Ahmet, *İbn Sinâ'dan Elmalılı'ya İhlâs Sûresi Felsefî Tefsir Geleneği: -Bir Varlık İdrakinin Zemini Olarak İhlâs Sûresi Tefsiri-*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2008.

GÜZEL, Abdurrahim, “Kelam Ve Tasavvuf Açısından Tevhid”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 11, Kayseri 2001, sa. 193-209.

HADİMİ, *Berîka*, Ar, Matbaaatu el-Hac Muharrem Efendi, 1302, c. 1-2.

_____, *Berîka*, çev. Bedreddin Çetiner, Hasan Ege, Seyfeddin Oğuz, Kahraman Yayınları, İstanbul 1989, c. I-V.

_____, *Hâşiye Ale'd-Düreri'l-Hükkam*, Dârü't-Tıbbâti'l-Âmire, İstanbul 1269.

_____, *Levâmiu'd Dekâik Fi Tercemet-i Mecâmi'l-Hakayık*, çev. Şirvanlı Ahmed Hamdi, Hacı Mustafa Efendi Matbaası, İstanbul 1293.

_____, *Maneviyat Yolcularına Hediyeler*, çev. Hasan Alakese, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.

_____, *Öğütler Ve Mübarek Vasiyetler Risâlesi*, çev. A.Fikri Yavuz, Yaylacık Matbaası, İstanbul 1969.

_____, *Risâle-i Besmele*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1304.

HADİMOĞLU, Numan, *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası*, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1983.

HATİPOĞLU, İbrahim, “İsrâiliyyatı” mad., *DİA*, İstanbul 2001 ,c. 23, sa. 195-199.

HIZLI, Mefail, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 17, Sayı: 1, 2008, sa. 25-46.

İBN SİNÂ, “Arş Risalesi-Allah’ın Birliği ve Sıfatları Üzerine-”, çev. Enver Uysal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:9, c. 9, Bursa 2000, sa. 639-654.

_____, *el-Hudud*, Goichon Neşri, Kahire 1963.

_____, *İbn Sinâ Risaleleri = Les opuscules d’İbn Sinâ : Uyunü’l-Hikme*, haz. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, TTK, Ankara 1953.

_____, *el-İşârât ve’t-Tenbihât (İşaretler ve Tenbihler)*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

İLYASOV, Reşad, *Ebû Saîd Muhammed Hadimî’nin Kur’ân’ı Yorumlama Yöntemi*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2008.

KAHRAMAN, Abdullah, “Ebû Said El-Hadimî’nin Hayatı, Eserleri, İlmi Kişiliği ve Bazı Fıkhî Görüşleri”, *D.E.Ü. ilahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XVIII, İzmir 2003, sa.147-168.

KAHYA, Esin, “el-Kânûn fi’t-Tıb”. mad., *DİA*, İstanbul 2001, c. 24, sa. 331-332.

_____, Esin, “On Beşinci Yüzyılda Osmanlılarda Bilimsel Faaliyetlerin Kısa Bir Değerlendirilmesi”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 14, Kayseri 2003, sa. 11-21.

KARLIĞA, Bekir, “Ali Kuşçu (Mevlana Alaeddin İbn Ali Muhammed Kuşçi, ö. 1470)”, Tarihi, Kültür ve Sanatıyla VI. Eyüp Sultan Sempozyumu(10-12 mayıs 2002), sa. 120-127.

_____, “Doğu-Batı Düşüncelerinde On Üçüncü Yüzyıl Dönüşümü”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Yıl: 8, Sayı: 33, Ekim 2005, sa. 161-174.

_____, “İbn Sinâ”, *DİA*, İstanbul 1999, c. 20, sa. 343-353.

_____, “İbn Sinâ Çizgisinde Osmanlı Düşüncesinin Gelişimi”, *İslam Felsefesi Sorunları*, Elis Yayınları, Ankara 200, sa. 9-17.

_____, *İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 1995.

_____, *İslam Düşüncesi’nin Batı Düşüncesi’ne Etkileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.

_____, “Osmanlı Düşüncesi’nin Oluşumu”, *Yeni Türkiye*, Osmanlı Özel Sayısı III (Düşünce ve Bilim), Sayı: 33, Ankara 2002, sa. 31-40.

KATİB ÇELEBİ, *Keşfu’z-Zunun ‘an Esami’l-Kutubi ve’l-Funun*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2007, c. I-V.

KAYA, Dursun, “Hadimî”, *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 2004, c. 4, sa. 328.

_____, “Behmenyâr b. Merzuban”mad., *DİA*, İstanbul 1992, c. 5, sa. 355

KAYA, Mahmut, “İşrâkiyye” mad., *DİA*, İstanbul 2001, sa. 435-438.

KEHHALE, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifin: Teracimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Mektebetü'l-Müsenna, Beyrut 1957, c. 1-15.

KEMAL PAŞAZÂDE, *Tehâfüt Hâşiyesi-Haşiye alâ Tahâfut al-Falâsifa-*, çev. Ahmet Arslan, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.

KILIÇ, Cevdet Kılıç, “Ebherî'nin Metafizik Terminolojisinde İbn Sinâ'daki Kaynaklar”, *Felsefe Dünyası* 2006/2, Sayı 44, sa. 86-132.

KIZILKAYA, Ramazan, *Ebû Saîd Muhammed Hadim Hayatı ve Eserleri*,

<http://www.aladaglilar.com/blog.asp?id=178> (10.04.2010)

KİNDİ, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.

KOCA, Ferhat “Hadimî, Abdullah” mad. , *DİA*, Ankara 1997, c.15, sa. 24.

KOÇ, Emel, “Türkiye’de Felsefe Dilinin Gelişimi ve Çeviri Faaliyetlerine Genel Bir Bakış”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Aralık 2009, Sayı:20, sa.103-120.

KOÇİN, Abdülhakim, “Çağını Aşanlar: Gevrekzade Hasan Efendi”, <http://www.biltek.tubitak.gov.tr/bilgipaket/biliminsanlari/caginiasanlar/S-266-56.pdf> (03.05.2010)

KONEVİ, M.İhsan “Ebû Saîd Mehmet Hadimî Hazretleri(1701-1762)”, <http://www.memleket.com.tr>.(25.02.2010)

KORLAELÇİ, Murtaza, “Taşköprülüzade ve Katip Çelebi’ye Göre Türk Kültüründe Felsefenin Yeri”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 7, Ankara Mart 1993, sa. 26-34.

KUTLUER, İlhan, “Hikmet”mad., DİA, İstanbul1998, c. 17, sa. 503-511.

_____, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İz Yayınları, İstanbul 2001.

MARAŞ, İbrahim, “Tokatlı Molla Lütü: Hayatı, Eserleri Ve Felsefesi”, *Divan İlmî Araştırmalar*, Sayı:14(2003/1), sa. 119-136.

MARDİN, Ebül’ulâ *Huzur Dersleri*, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1966, c. 1-2.

MERAGİ, Abdullah Mustafa, *El-Fethü'l-Mübin Fî Tabakati'l-Usuliyin*,(basım yeri ve tarihi yok), c. 1-3.

MUSLU, Ramazan, “Ebû Saîd Muhammed Hadimî ve Nakşbendîlik Risâlesi’nin Tahlili”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 4, Sakarya 2001, sa. 197- 220.

NABİ, Mohammed Noor “Plotinus ve İbni Sina”nın Felsefî Sistemlerinde Sudur Nazariyesi”, Çev. Osman Elmalı,H. Ömer Özden, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:33, Erzurum 2010, sa. 221-227.

NASR, Seyyid Hüseyin *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 1985.

OKUDAN, Rifat, *Gelenbevî Ve Vahdet-i Vûcud*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2006, sa. 42-43.

OKUMUŞ, Mesut, *Kur’an’ın Felsefî Oknuşu-İbn Sinâ Örneği*-,Araştırma Yayınları, Ankara 2003.

ÖÇAL, Şamil, *Kemalpaşazade'nin Felsefî Ve Kelami Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1998.

ÖNDER, Mehmet *Büyük Âlim Hz. Hadimî Hayatı Ve Eserleri*, Güven Matbaası, Ankara 1969.

ÖNER, Emine Saadet, *Augustinus'un Tanrı Devleti*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2008.

ÖNER, Necati, *Klasik Mantık*, Bilim Yayıncılık, Ankara 1998.

ÖZ, Mustafa “Kazabadî”, *DİA*, c. 25, Ankara 2002, sa. 120-121.

ÖZDİL, Mahmut Sami Özdi, *Ebû Saîd Hadimî'nin Mantık Görüşleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 2010.

ÖZER, Hasan, ÇABA, Mehmet, “Ebû Saîd Hadimî Ve Vazâif-u'l- Mevtâ Adlı Eserinin Tahkik Ve Tercümesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 13, 2009, sa. 393-440.

ÖZÖNDER, Hasan, *Konya Velileri*, Kuzucular Ofset, Konya 1990.

RZAYEVA, Roida “Doğu ve Batı Kültürlerinin Etkileşimi ve İbn Sinâ”, Uluslararası İbn Sinâ Sempozyumu Bildirileri II (22-24 Mayıs 2008), İ.B.B Kültür A.Ş., Yayınları, İstanbul 2009, sa. 337-351.

SADREDDİN, Muhammed b. İbrâhim b. Yahya Kavami Şirazi Molla Sadra, *Şerhü'l-Hidayeti'l-Esiriyye*, Aka Mirza Hasan Matbaası, Tahran 1313/1895.

SAK, İzzet, “Osmanlı Döneminden Günümüze Hadim”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 4, Konya 1997, sa. 169-180.

_____, “Şehdi Osman Efendinin Hadim Kütüphanesine Vakfettiği Eserler”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 10, Konya 2003, sa. 83-132.

SARAÇ, M.A. Yekta, *Şeyhülislam Kemalpaşazade Hayatı, Şahsiyetleri, Eserleri ve Bazı Şiirleri*, Risale Yayınları, İstanbul 1995.

SARIKAVAK, Kazım, *XVIII. Yüzyılında Bir Osmanlı Düşünürü Yanyalı Esad Efendi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1997.

SARIKAYA Yaşar, *Ebû Saîd El - Hadimî; Merkez İle Taşra Arasında Bir Osmanlı Âlimi*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2008.

SAVA PAŞA, *İslam Hukuk Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*, çev. Baha Arıkan, Yeni Matbaa, Ankara 1955.

SEBTİ, Meryem, Daniel de Smet, “Avicenna’s Philosophical Approach to the Qur’an in the Light of his Tafsîr sûrat al-İhlâş”, *Journal of Qur’anic Studies*, 11. 2 (2009), sa. 134-148.

SERDAR, M. Törehan, *Mevlana Hakimüddin İdris-i Bitlisî*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2008.

SİDDİQİ, Bakhtyar Husam, “Celaleddin Devvanî”, çev. Emrullah Yüksel, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6, Erzurum 1986, sa. 175-180.

SOMAKCI, Pınar, “Türklerde Müzikle Tedavi”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 15 Kayseri 2003, sa. 131-140.

SÖZEN, Kemal, “Fârâbî’de Akıl ve Aklın Önemi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl:1998, Sayı:5, sa. 65-80.

_____, “İbn Sinâ Okulu Ve İslam Düşüncesindeki Etkisi”, *Tabula Rasa-felsefe & teoloji*, Yıl:4, Sayı: 11, Mayıs- Ağustos 2004, sa. 167-181.

_____, *İbn Kemal’de Metafizik*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001.

ŞİMŞEK, Halil İbrahim, *Muhammed Hadimî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, SADAV(Sosyal Araştırma ve Dayanışma Vakfı), Konya 2010.

TAŞKÖPRÜLÜZADE, *Osmanlı Bilginleri(eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye)*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.

TAYŞİ, Mehmet Serhan, “Feyzullah Efendi, Seyyid” mad., *DİA*, İstanbul 1995, c. 12, sa. 527-528.

_____, “Ali Dede, Bosnevi” mad., *DİA*, İstanbul 1989, c. 2, sa. 386.

TOKSÖZ, Hatice “Osmanlı’nın Klasik Döneminde Felsefe ve Değeri”, *Değerler Eğitim Dergisi*, 5(13)İstanbul 2007, sa. 123- 154.

TOKTAŞ, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.

UĞUR, Ahmet, *İbn-i Kemal*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İzmir 1987.

USLU, Recep, “Hasan Efendi, Gevrekzâde”mad., *DİA*, İstanbul 1997, c.16, sa. 316-318.

USTA, Muhittin, *Tabibzade Mehmed Şükri Efendi ve Silsilename-i Sufiyye İsimli Eseri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006.

UZ, Ali, *Konya Âlimler Ve Veliler*, Alagöz Yayınları, Konya 1995, c.1-2.

ÜLGER, Mustafa “Hoca Abdülkerim Efendi’nin Hayatı ve Eserleri”,*Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:14/2, 2009, sa. 123-138.

_____,“19. Yüzyıl Osmanlı’da Felsefi Tercüme Faaliyetlerine Bakış”,*Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ-2008, Sayı:13/2, sa. 297-306.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi Kaynakları Ve Etkileri Eski Yuna’dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, Ülken Yayınları, İstanbul 2004.

ÜREMİŞ, Ali “Yeni Bilgiler Işığında Trabzonlu Köseç Ahmed Dede”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı.19, sa. 175-191.

ÜZÜM, İlyas, *Celaledin ed-Devvanî ve er-Risale fi Mes'eleti Halki'l-A'mal*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1985.

WISNOVSKY, Robert, “İbn Sina ve İbn Sinacı Gelenek”, *İslam Felsefesine Giriş* içerisinde, çev. M.Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2008, sa. 103-149.

_____, “Sünni Kelamda İbn Sinâcı Dönüşümün Bir Yönü”, *M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 26, İstanbul 2004/1, sa. 149- 177.

YALTKAYA, Şerafettin, “Tefsir-i Sûre-i İhlâs Li-İbn Sinâ “, *Sırat-ı Müstakim*, Eylül 1326,c. 5, Sayı:106, sa. 21-25.

YAŞAROĞLU, Kamil, “Mecâmu’l-Hakâik”mad., *DİA*,Ankara 2003, c. 28, sa. 217.

_____, M. Kamil, “Musannifek”mad., *DİA*,İstanbul 2006, c. 31, sa. 239-240.

YAKIT, İsmail, “İbn Sinâ’nın Avrupa Felsefelerine Etkileri”, VI. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi(Türk Kültürünün Dünyü Kültürlerine Etki ve Katkıları), 20-26 Kasım 2005, Kültür Bakanlığı, Atatürk Yüksek Kurumu, Ankara, 2005, Bilim ve Ütopya, Sayı: 143, Yıl: 12, Mayıs, İstanbul, 2006, sa.17-23.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “Kelam” mad., *DİA*,Ankara 2002, c. 25, sa. 196-202.

YAYLA, Mustafa, “Hadimî, Ebû Saîd”, *DİA*, Ankara 1997, c. 15, sa. 24-26.

YORMAZ, Abdullah *Ebehri'nin Hidayetü'l-Hikmesi ve Osmanlı Türk Düşüncesindeki Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2003.

ZİRİKLİ, Hayreddin, *el-A'lâm : Kamusu Teracimi li-Eşheri'r-Rical ve'n-Nisa*, Dârü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1996,c. 1- 11.

ZORLU, Cem, “Ebû Saîd Hadimî'nin Hayatı,Eserleri ve Yaşadığı Döneme Genel Bir Bakış”, <http://www.cemzorlu.com/arsivdetay.php?konuid=15> (14.11.2009)

<http://rehber.ihya.org/yenirehber/Hadimî.html>(08.02.2010)

http://Hadimliler.com/Hadim/index.php?option=com_content&view=article&id=54&Itemid=6(03.09.2010)

<http://www.hicrandergisi.com/evliyalari/hafiz-osman-efendi.html> (02.03.2010)

http://www.dunyabizim.com/news_detail.php?id=1445 (31.09.2010)

<http://ansiklopedi.bi.bibilgi.com/Osmanli-Devleti> (10.12.2009)

www.suleymaniye.gov.tr (01.04.2010)

<http://www.turkcebilgi.com/Hadimî/ansiklopedi> (20.01.2010)

<http://www.biriz.biz/evliyalari/ea0270.htm>(13.10.2010)

<http://www.tokat60.de/âlim.html> (03.04.2010)

<http://www.enfal.de/sosyalbilimler/f/009.htm>(01.10.2010)

http://tr.wikipedia.org/wiki/El-Kanun_fi't-T%C4%B1b(17.05.2010)

<http://tr.wikipedia.org/wiki/Teozofi> (10.08.2011)

www.yazmalar.gov.tr (15.11. 2009)

EKLER

HADİMÎ'NİN İHLÂS SURESİ HAŞİYESİ'NİN

ORJİNAL METNİ

ونحو كون الوجود في كنهان راحا غير اصله هذا الوجود والاخفاف الشئ ما اصل
 الوجود الوجود يتبع الوجود وايضا المولود معنى كنهان في سب وطرفي الوجود واهم
 لايرد على غيري ثم في اياه ان عليه الاختلاف الى العاكة هو المكان عندها على وان قيل
 هو الحوادث والنجح لملكو الحكم على غير هذه القدة صفري كدري هو علوان وكل مكان
 وجوده من غير في خصوصية وجوده من تسبيل حصوله على غير والرد
 في خصوصية الوجود ما من قوله والى سبيل التاك للخصوصية هو الهوية والوجود
 فغنى هذه القدة وكل مكان وجوده من غير فهو غير غير برعليه انه ارباب الوجود الا ان
 الخاص فزينا لعدم التاادة وان الطلق نفس القدة ممة ان الطلق ليس بوجوده فلكل مكان اعادة
 فضلا لا يكون على غير غير وتامل فزنا القدتان في نجان من الشكل الاول قولنا فاد كل مكان
 فهو في غير غير فزنا القدة والخصوصية التامة لا غير الواجب ليس شئ غير المكان وقدر
 في الزانية ان التقرب تام عندكون التهمة ستلزنة لطل سواء بالشاوى او بكونها احص
 او منعك اليه وان التقرب بان تقم في تلك التهمة كبري صفري فقلنا غير الواجب مكان
 في نجان من الشكل الاول عين الط اذ المرد من الهوية هو الوجود كما عرفت ثم نضع في تلك التهمة
 صفري فقرة سة كبري اعنى قولنا وكل مكان هو غير من غير فليس لانه هو
 يتبع القضية الاخرى فاشتمله القضية المبرومة ثم كحل كل التهمة فقرة لليل سة واحد
 جري القضية الاولى اعنى للظوة والاشاع يكون بعض الفا صديدا لبعض الاخر فنقول
 هكذا اذ الم يكن وجود الكنهان لانه فالذي لانه هو هو الواجب الوجود كل المقدم الاكرا
 فالتالى كذلك فنضع بالستوى القول الواجب الوجود الذي لانه هو هو وهو الط اذ هو
 الاول من المقدمه للظوة كنهان يا هذه الملازمة بمقدمة بديهية على لانه في جله الوجود
 كما يكون وجوده لانه لادور او الرد والفرج وهو كما اشير ولكن تفق في ترتيبه
 الولى بناء على ذلك الذي وجوده لانه اسأكل او واجب كل القدة طه فالتا حق وهو الط
 لان كل مكان كنهان فهو غير من غير فاشتمله الاط لسلط الط القار ثم ان كنهان الوجود

من القسمة الاولى النطوقه فقال وايضا عطف على قول كل كمال على ما هو السائد من كل كمال كان ما هيته
مغايرة لوجوده فوجوده من غير ما وضعت اليه وكل ما كان وجوده من غير ما فليكون وجوده عين ما هيته
فكل ما كان ما هيته مغايرة لوجوده فليكون وجوده عين ما هيته وان كانت تغتصم في هذه النتيجة كبري على كل
سماهيا لوصول مغزى قول كل كمال كان ما هيته مغايرة لوجوده فينتج كل كمال يكون وجوده عين ما هيته
فتقول بالطريق السابق ان اياهم وجودا كمال عين ما هيته فوجود الوجود عين ما هيته لكن القسمة خاتمة
وهو قوله فاذن وجود الوجود عين ما هيته عين ما هيته عين ما هيته عين ما هيته عين ما هيته عين ما هيته
في ذوات القسمة ثم انما استنتج هذه الارب حركاته وضعتنا التي هي مضمون قولها هو الخلق فهو ما هو شرطها
الاولا يذكر مجموعا بالفظ واحد في الخلق فاجل فقال فاذن واجب الوجود هو الذي لا هو الا هو
وهو المعنى على قولنا وهو الخلق في هذا الموضع بالارب الفضايا كما يدل عليه تفسيره بقوله اكل كل احد عاده
وهو معنى قولنا غير الواجب من حيث هو هو قيل هذا احتراز عن حشيتة كونه عين الواجب اكل انفس الوجودات
وبوصف الوجود اقول هذا قول المحققين كما في فاضل سيره وازاد اعتدوا صفة في الاصل انفس بناسب الا ان يحمل على
المشهور الاول ان لم يكن علم عدل على ما هو الظاهر بل بوصفهم بكونهم ذل انفس هو هو هو اذ انهم وعرضها فلا يخلو
فهم عن قولنا اكل كل كمال كان ما هيته مغايرة لوجوده فينتج كل كمال يكون وجوده عين ما هيته عين ما هيته عين ما هيته
ان اذ هو هو هو عكس قولنا فاذن الذي لا هو الا هو معنى فاذن عين ما هيته مضمون قوله فاذن وجود الوجود عين ما هيته
عين ما هيته وقوله لا غير تاكيدا لا تشبها وقوله الذي لا هو الا هو الذي لا هو الا هو معنى
الطاق الذي لا هو الا هو وجب للضمير هو هـ او حشيتة وانه ما هيته عدم الاسم اى اللفظ الذي عليه
اى لا يمكن شرحها اعد وجب عدم الكمال هو ما حصل من جميع ما قسمة كونه عين ذاته وكون وجوده ذاته
مع القصر المذكور الذي لا يتم الباطن وعدم المشركه المانع من التعريف والعلل من فاضل مقدمته ذلك فافهم ثم
الشرح انما بالخذ التام لان ما في عينه مضمون البشر لكن يرمي عليهم بانهم يخرجون كونه معقولا لبعض البشر كما لا يمكن
وصف العلم لان ذاته في عينه مضمون البشر لكن يرمي عليهم بانهم يخرجون كونه معقولا لبعض البشر كما لا يمكن
بالحقيقة او حقيقة الضرورى ولو لم يلائم منه لان ما عليه بلفظ مطلقا لمجران ان يكون الواقع هو حقيقة

[illegible]

مستند اليه تمك وما ذكرنا من قبيل ذلك والادوات فبقا على علمهم وبورخا لواجب لاجل ان اعتبار
كالأول والاضافات فاعتبارا دهن الجهر بجوار صرد والامور المتعددة عن المبدأ القياض والآن يجوز
يكون الذات واحصا حقيقة خصوصية امور متعددة فصدرك ان الامور اسرها فتأمل حال ايضا فتصور
ليده فانها معلولات لصفوى ومضمون قولنا لا يصدر كبرى الا لادوات العقل اكل معلولات لمرتبته فنتج
من الاول الادوات مرتبة وان شئت قلت هذه الكبرى مطوية وقولنا لا يصدر دليل لمدى الكبرى والظاهر كذا
معلومات البسيط اما بالاعتصاد وعدنا اوصاف مرتبة والقيمة بط مضمون قولنا لم يولد الا بالادوات
لوان كبرية فالتا على معلومات البسط صادرة مرتبة حتى وهو كبرى الطوية وضحا ان
القريب منها من الادوات اشترط تقريبا اي لسميتها او قويا لتعريف وكذا حصل ذلك خذنا
الحال التام خصوصه صعب وهو موصول الكند الهية فلما اردنا زيادة القرب لا يقتضي اشتراط مرتبة التعريف
كما في اوله الانسان على شئ كين فبقا للادوات من القريب ما يكون بانتهية الى الزمن او يقال المراد الاصل
ان يكون ذلك وقارب في علمه من اوله الانسان ان يكونه التي اصبحت لهم بسوسون في غاية النظر
العلم والادليل لم ايسر له الان اقدم على قرب من وجوب الوجود ادب شر الادوات ككونه مبداء
الكل يتقرب عليه وهو بديهي اوله يجب وجوبا ثابتا لا يصدر عنه جملة الكمالات كما في مرتبة اثبات الواجب
كون العقل الاول لازما اوله صا في ان نسبة البراءة العقل اوله في القوام لها وجوب مستقلة وذلك اصل
ثم ان النسبة ككونه حلل لادوات الاضاد في انتساب لكل البلية ولا يخالف قولنا ان كل وهو ان تعريفا
وقوله وبواسطه يلزم لغيره اكل ملأ السلي بمعنى انه ينسب الى العلية مستقلة ذلك وجوب
صديق المرين هو الاليتية التي معنى ادراكها تقدم ولذا الظاهر من حيث القام ان يقال اي وكونه لا ذكر
فيها تعريف الذات مع عدم اعادة حقيقة وشرع ما هية ليرتب عليه قولنا لا يصدر الى الاليتية لخصته
البسطة وجعل الكثرة لا يصحون قولنا عدم الكمال وعدم مكان الكثير بعد ثباتها وان قريبا رابطا حتى اقول
الظفر لالب طر يقره قوله التي يمكن التصريح بها الا انه هو ومنها انما تبين تعريفها بالادوات الاظهر
ان تعريفها بالادوات اذ التعريف بالادوات يعني بالذات غايته في التعريف كما مر وهو بالادوات وهو التعريف

الالهية الجامعة لا يجب ان يكون الوجود الذي كان غير متساو كالمثل اليه كما اشير والاسب
 هو معنى براء الكل يعني عدم انتسابه الى الغير وفيه اى وجود التعريف بالانوار وهو معنى على مده
 بقا من قول عدم الاسم لا يمكن شرحها اذا ذكر هناك كتهديد لجميع الاطراف تصورها ان الواجب
 ذات اليك شرحها والتعريف عنها وما شئت ان لا يكون بالانوار واجماع الضيق هذا القول يتراءى خارج من
 طور الانوار منك وهو ان معرفة ماهيته وان لم يكن تعريف له طبعه وحالته الا بالاضافة والتركيب
 اى بالانوار الا ان الواجب منك وهو يتكلم هذا النظم الجليل عالم بها اى باهية بقاء فلم يذكرها ولم
 اقتصر على تلك الانوار وحاصلها انك هو المنع على التعريف بان يقال عدم ان كان التعريف ان النسبة الى الله
 او الخارج فاما التعريف اذ الواجب عام ماهيته فيكون شرحها وان الى الغير فقط فالتعريف سلكه لكل اليك
 ممة وان بانه التعريف النسبة الى العبد وبانه الكبر الى الله فالمتقنتان سلكنا كل تكرار لوسطه وتكونت
 جعلت الترتيب في الكبري او التعريف فاقم فنقول ليس للسبب الاول مقوم اصلا كما عرفت مرارا فنقول لا الله
 وحده مجردة بسطة شدة عن الكثرة كما تستفيضة وحاصل الجواب الظاهر انما في الفينة اليه
 اعني الضوي هكذا الواجب ذات ليس له تقوم اصلا وما شئت فيتم شرحها فتعريف سبب الضوي
 سبب المحيول والعدول او نقول ان الضوي انما البتة المحيول مع الكبري انما البتة الموضوع في
 في الشكل الاول ويمكن ان يجعل من قبيل ابطال التند العدم وانته فمناخل وحقيقة الجواب
 ان شرح الماهية متعقبات فلا يتعلق به القدرة ولا يستلزم الجبر والنقص كما في سائر النظم
 كسائر الابرار عزائسهم وان العلم بالماهية لا يصحح مطلقا لكن انما عثر في السؤال
 على ان يبين قدر ان عدم العلم بوجوب عدم الاسم فلو انك تميزك ايضا في السؤال لا يبعد الجواب
 ويمكن ان يقال في الجواب ان عادة قوت في النظم انما خطأه على محل الجواب في الجواب
 سبب العلم بل الجواب منهم لا يقدرون فهم الضيق لوجوه ذلك فان قيل ان الله قد قادر
 على عطاء القدرة لهم قلت لو لم يكن ذلك منهم وذلك غلغل في كلمة الجبر في العلم هذا وانما كانت

وطيفة

وطفة لفظية شبيهة بالخطا بية لكن مداها كانت اقربية على مشد والظاهر ان قول
 فاذا ذكر الوجودية وشرحها بالانوار القريبة اسرنا الى وجوده الخاص
 من تسمية الجواب يعني فالكسالة وجوده الخاص انما يعني بغير الوجودية على هو
 وشرحها بالانوار اعني انما الغير لعدم الكمال ولهذا اى لا تقتصر بمعرفة
 الواجب منك بالانوار اصل في الحكمة غير انما لطيف الخلف لطفه وهو ان
 تعريف السبب لطفه بالانوار القريبة في الكمال يعني تعريف السبب لطفه على وجه
 اكمال انما هو لطفها القريبة فلفظها لطفها في قوله انما اكملها خيرة على لفظها
 فاذا كان تعريفها الكمال بالانوار فليس لها تعريف بالانوار فالحصنة في قوله ان
 تعريفا لطفها بالانوار فليس لها تعريف بالانوار فالحصنة في قوله ان
 الخارجية اصل لها لطفها بالانوار فليس لها تعريف بالانوار فالحصنة في قوله ان
 والانوار ولما السبب لطفها بالانوار فليس لها تعريف بالانوار فالحصنة في قوله ان
 انما غاية في الوحدة هي لا يتحقق الا اذا كانت الوحدة اشدة اذا الغاية انما يتحقق
 بالاشدة فيها لاشدة وفي الواحد شدة فان الواحد قول على ما نحنه بالاشدة
 بانواعه تلك المحررة في اقل النظم فان لا يتقدم اصلا كما لو احدث احد الذي
 يكون حقيقيا بان لا يتقدم اصلا كما لفظه والواحد في قول وكما نقول المحررة
 لكن على كلام لا يتحقق الا في اولها اى الوحدة فان يتقدم برحمتها ان الطه هو اللطيفة
 والاشد من هذا البيان هو الاول وفيه ما يبرر ذلك كونها قد قسم واحد كان
 يقال بتلازمها كما قيل اوله من احد هو الآخر بالانوار فيكون حاصل الالهيون هذه
 المقدمات ككل واحد سابق في الوحدة والبالغة في الوحدة ما يكون فيه الواحدية
 اسبق في الوجودية اصلها ما في الاول في الالهيون وبذلك السبب في قوله ان
 ايضا فيتم احد اى الواحد لطفه في هذا الموضع الشريف الذي لا يتقدم اصلا وهو لطف

٩
 ١٠
 ١١
 ١٢
 ١٣
 ١٤
 ١٥
 ١٦
 ١٧
 ١٨
 ١٩
 ٢٠

قوله انما يكون هو صحت قوله
 قوله ما يكون هو صحت قوله
 قوله ما يكون هو صحت قوله
 قوله ما يكون هو صحت قوله
 قوله ما يكون هو صحت قوله
 قوله ما يكون هو صحت قوله
 قوله ما يكون هو صحت قوله
 قوله ما يكون هو صحت قوله
 قوله ما يكون هو صحت قوله
 قوله ما يكون هو صحت قوله

فإنه يخرج من أصل الشكل قولنا إن ما يكون هويته من اجتماع الأجزاء فلا يكون هو
ناتجته فجعل هذه النتيجة كبرى قولنا لكن المبدء الأول هو هو لذت صفته فيخرج
الشكل الثاني المبدء الأول ما يكون من اجتماع الأجزاء ثم تكتسب هذه النتيجة فنقول
ما لا يجمع من الأجزاء هو المبدء الأول والمبدء الأول أحد نتيجته ما لا أجزاء له أحد المبدء
ولكن أن تحمل النتيجة الأولى صفه في القدمة الثالثة نيتبري الشكل الثاني أيضا في شخصية
فترتفع مقام الكلية فيخرج بلا احتياج إلى ذلك تقديم الكبرى على الصفه والركس
النتيجة وقوله كما دل عليه هو ذاته دليل على القدمة الأخيرة كما مر ثم إنك تعرف
أن الراد من الأجزاء ما من الكبرية والزهة بل مجموعها من حيث حال الزهوية
فقط وإن هذه القدمة مبنية على تقدم بيانها كما يشي دليل قولنا كما دل عليه
هو ذاته وإن هذه ليست مبنية على لزوم التركيب ابتداء فلما إن الأجزاء هو التركيب
الذاتى وليس بمجتمع والمنتج هو الراد وليس بالأمر على أن يقال في ذات الشايط
العقلية إنما كان التعيين معنى الهوية فنتى الحقيقة القطب على ذكره شايع كما لا يخفى
في الشخص بالضرورة وبقره ما ذكره الحقيقة القطب على ذكره شايع كما لا يخفى
إنه إذا كان وجوب الوجود نفس الالهية على تمامها التكميل أن يكون كذلك
بالفصل ولا كان وجوب الوجود جزء الالهية لانها بالذات والافعال والاشياء
السطح الخارجى من جميع الوجوه يثبت البسيط العقلى والآليرم في القدم
بالسبب وصدور عدم قلست أنه عديم والقيام والصدور يقتضى التبرير
قلت التعدد لا يكون عين الواحد ونفسه ايضا فحاصله رجح إلى التزديد فاقهم
وبما قرأنا من الكتب الجواب بما يقال من عدم قيام بهما من على ثبوت البسيط العقلى
او على استحالة التركيب العقلى وإلزم أن في قوله معنى هو ذاته أحد اركانها
صحتها او صلاحة كونها واجب الوجود وكونه سدا لكل وكونه سدا لغير الالهية

[illegible]

5

لا تفتنهم
له فضل
وهذا
مكتوبكم قوله لا
لأنهم
لأنهم

50

مجلسه در حضور عیون و حفاظ عبدالرحمن بن شیخه مؤلفه استنادا

262

Taşçi, Emine, Osmanlı Düşüncesinde İbn Sinâ Şarihlerinden Hadimî ve İhlâs Sûresi Hâşiyesi, Yüksek Lisans Tezi, *Tez Danışmanı: Doç. Dr. İbrahim Maraş*, 266 s.

ÖZET

Felsefe, kelam ve tasavvufun terkiibinden oluşan Osmanlı düşüncesinde İbn Sinâ önemli bir yere sahiptir. Nitekim O, verdiği eserler ve ortaya koyduğu düşüncelerle asırlara meydan okuyup düşünce çevrelerince tanınmayı başarmış ve kendi düşüncelerini temel alan bir geleneğin kurulmasını da sağlamıştır. Oluşan bu İbn Sinâ geleneğinin Osmanlı düşüncesine yansımalarının bir boyutunu eserlerine yazılan şerh ve hâşiyeler oluşturmaktadır. Özellikle de onun göz ardı edilen yönlerinden biri olan müfessirlik vasfını öne çıkartan ve varlık teorisini temellendirmek gayesiyle kaleme aldığı İhlâs sûresi tefsiri buna verilebilecek örneklerden biridir. Biz de bu çalışmamızda ilk olarak Osmanlı düşüncesinde İbn Sinâ'nın yerini şerhler çerçevesinde ortaya koyduk. Daha sonra ise Osmanlı'da bir çeşit selefi düşünceyi temsil eden isimlerden Birgivî'nin şarihi olan Hadimî'nin hayatını ve eserlerini birinci bölümde inceledikten sonra onun göz ardı edilen yönlerinden biri olan İbn Sinâ şarihliğini İhlâs sûresine yazmış olduğu hâşiye çerçevesinde ele aldık. Bunu yaparken yazma halinde bulunan bu hâşiyenin ulaşabildiğimiz nüshalarını belirttikten sonra şerhin Türkçeye çevirisine yer verdik. Üçüncü bölümde ise Hadimî'nin bu hâşiyesini temel alarak İbn Sinâ ile Hadimî'nin varlık, yaratma ve birlik anlayışlarını inceledik.

Felsefe karşıtı bir çizgiye mensup bir âlim olarak görülen Hadimî'nin aslında felsefenin göz ardı edildiği bir dönemde böyle bir şerh yazmış olması

onun felsefi düşünceyi önemseydiğini göstermektedir. Şerhi değerlendirdiğimizde de bu görüşümüz kuvvetlenmektedir. Nitekim o, varlık meselesinde hemen hemen İbn Sinâ'yla aynı görüşleri paylaşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Vacib- Mümkün, Mahiyet-Vücud, Zat-Sıfat, Birlik, Sudur

Taşçi, Emine, *İn The Ottoman thought KHadimî, One of the Commentators of Avicennan and Commentary on the Surah Ikhlas, MA Thesis, Adviser: İbrahim Maraş, 266 p.*

Abstract

İbn Sinâ has an important place in the Ottoman thought that is a combination of philosophy, theology, and Sufism. He was able to challenge the centuries through his works and thought, leaving a great fame behind and founding a tradition relying on his thought. One aspect of the Avicennan tradition's ramification into the Ottoman thought is the commentaries and annotations on his works produced by the following generations of scholars. As an example, one can mention his commentary on the Surah Ikhlas that he composed to substantiate his ontology and that reveals his exegetical aspect which has been largely ignored.

In this study, I have first tried to investigate the position of İbn Sinâ in the Ottoman thought with a special reference to the commentaries on his works. After having examined in the first chapter of our study the life and writings of KHadimî, a follower and commentator of Birgivî, who represents a certain type of Puritanism in the Ottoman intellectual tradition, I have dealt with his aspect of writing commentary on İbn Sinâ's works by focusing on his commenary on the Surah Ikhlas. Having noted the available manuscripts of this commentary, I have translated it into Turkish. In the third chapter, I have examined the views of İbn Sinâ and KHadimî on ontology, creation, and unity on the grounds of this commentary of KHadimî.

The fact that KHadimî, who has been largely viewed to be an anti-intellectual scholar, wrote such a commentary in a period during which philosophy had been overlooked in the Islamic world shows that he attached a great importance to philosophy. An examination of his commentary demonstrates truth. For he shared almost the same views on ontology with Ibn Sinâ.

Key Words: Necessary Being, contingent being, quiddity, existence, divine essence, divine attributes, unity, emanation