

BİR FELSEFİ TEFSİR ÖRNEĞİ OLARAK MUHAMMED HÂDİMÎ'NİN İBN SİNÂ'YA AİT İHLÂS SÛRESİ TEFSİRİNE HAŞİYESİ

Harun BEKİROĞLU *

Özet

Varlık, varlığın birliği ve Allah'ın zâtı konularına yer verilen İhlâs Suresi'ni tefsir edenlerden biri İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ'nın İhlâs Suresi Tefsiri nasların felsefe ve mantık kurallarıyla yorumlandığı felsefi tefsirlerin başlıcalarındandır. Felsefe ve akli ilimlerle Kur'an'ın nasıl anlaşılabilceğini gösterdiği gibi İslam felsefesinin teoriden pratiğe geçişinin sonuçlarını da ortaya koymaktadır. İhlâs Suresi Tefsiri'nde kullanılan felsefi kurgunun anlaşılabilmesi için çeşitli şerh ve haşiyeler yazılmıştır. Bunlardan en önemlisi, Ebu Said Muhammed Hâdimî'nin haşiyesidir. Risalesini bütüncül, delilli ve ilmî bir tarzda kaleme alan Hâdimî, her hangi bir görüşü ispat etme amacı gütmemiştir. Aynı şekilde eserin felsefi bir tefsir olduğunu göz önünde bulundurarak felsefe ve mantık kurallarının dışına çıkmamıştır. Bu kurallar doğrultusunda İbn Sînâ'ya katılmadığı görüşlerini de gerekçeleriyle birlikte açıklamıştır. Halen yazma olan bu haşiyenin, yöntemi, konuları, eleştirileri, farklılıkları ve kaynakları bu makalenin ortaya koymaya çalıştığı hususlardandır.

Anahtar kelimeler: İbn Sînâ, Hâdimî, felsefi tefsir, İhlâs Suresi, varlık, zat, sudur, mahiyet, tevhid.

Abstract

Ebu Said Muhammed Hadimi's Work which is named *Epistle on Ibn Sina's Commentary of al-Ikhlâs Sura* as a Philosophical Commentary

Ibn Sînâ is one of the glossator of Ikhlas Sura which contains creature, the unity/oneness of creature and entity of God. The commentary of Ikhlas Sura of Ibn Sina is one of the major philosophical exegeses in which evidences are commented by the rules of philosophy and logic/dialectic. This commentary puts forth how Qur'an could be understood by the philosophic and rational sciences. It also presents the outcome of the transition of Islamic philosophy from theory to practical. Many comments were written in order to understand the philosophical fiction of Ikhlas Sura. The most important of those comments is belonging to Ebu Said Muhammed Hadimi. Hadimi created his epistle in a holistic, evidential and scholarly way and he did not aspire to prove any view. Likewise, considering his work as a philosophical study, he did not digress the philosophy and logic rules. In the light of these rules he explained his opinions that he did not agree with Ibn Sina with reasons. The subjects of this article are the method, topics, criticisms, distinctions and sources of Hadimi's epistle which is still a manuscript.

Keywords: Ibn Sînâ (Avicenna), Hadimi, philosophical commentary, Ihlâs Sura, creature, entity of God, emergence, essence, monotheism.

* Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

1. Giriş

İslam felsefecilerinin varlık, varlığın kısımları, varlığın birliği ve Allah-âlem ilişkisi gibi kadim meseleleri ele alış biçimlerinde naslardan elde edilen bilgi ve yorumlar en önemli dayanak noktalarını oluşturmuştur. Filozoflar arasındaki tartışmalarda delil olarak birçok nassa yer verilmiş, hatta naslara aykırı olduğu düşünülen yaklaşımların tekfir edildiği de olmuştur.¹ Bu eleştiri geleneği felsefe alanında birçok ürünün ortaya çıkmasını sağladığı gibi felsefi derinliğin başta kelâm, ahlâk, tasavvuf ve tefsir olmak üzere farklı ilmî disiplinlerde de kök salmasına zemin hazırlamıştır.²

Yüce Allah'ın Kur'an'daki hitaplarında neyi anlatmak istediğini yakalama çabasını ifade eden tefsir³ yorumlama ve naslardan yola çıkarak sonuçlar elde etme yönünden felsefe ile ilişkilidir.⁴ Yine aklın naslar karşısında duracağı yerin ne olduğu da her iki alanın ortak meselesidir.

Önemli Müslüman filozoflardan İbn Sînâ (ö.428/1037) zorunlu varlığın varlığı, tekliği, sudur edip etmediği ve denkliği gibi tevhidi ilgilendiren felsefi yaklaşımlarını *İhlâs Suresi Tefsiri'*nde ifade etmiştir.⁵ İhlâs suresi Allah'ın tekli-

- 1 Gazzâlî filozofların üç meselede küfre düştüğü kanaatine ulaşmıştır. Birincisi, âlemin ezeliği meselesi ve cevheri ezeli sayan görüşleridir. İkincisi, Allah'ın ilminin bireysel olarak meydana gelen cüziyyâtı kuşatamayacağı şeklindeki görüşleridir. Üçüncüsü ise cesetlerin dirilip toplanacağına inkâr etmeleridir. Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî (ö.505/1111), *Filozofların Tutarsızlığı/Tehâfütü'l-Felâsife*, çev.: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yay., İstanbul 2005, s.225; Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-dalal*, çev.: Hilmi Göngör, İstanbul 1990, s. 36; Aygün Akyol, *Şehristani'nin Filozoflarla Mücadelesi/ Musaraatu'l-Felâsife'ye Göre Şehristani'nin Felsefi Görüşleri*, Araştırma Yay., Ankara 2011, ss. 25-26.
- 2 İlk kez Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde kullandığı tehâfüt kavramı, tutarsızlık demektir. Eleştiri geleneğinde görülen diğer bir kavram da Şehristânî'nin (ö.548/1153) kullandığı musâraa/mücadele kavramıdır.
- 3 Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh (ö.1067/1657), *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî'l-Kutub ve'l-Funûn*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, ts., c. 1, s. 427 vd.
- 4 İbn Rüşd'ün *هِيَ أَحْسَنُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ* (en-Nahl, 16/125) ayetinden yola çıkarak Hz. Peygamberin şeriatının Allah'a davet yollarını -felsefi ve aklı olanlar dâhil- ihtiva ettiğini belirtmiştir. Ona göre ayetin tefsiri "Rabbinin yoluna hikmet (*burhân*), güzel öğüt (*hatâbe*) ile davet et! Ve onlarla en güzel şekilde mücadele (*cedel*) et!" şeklindedir. İbn Rüşd (ö.595/1198), *Felsefe din ilişkileri*, çev.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1985, s. 87.
- 5 İslam'ın ilk esası ve umdesi olan tevhid inancı, İhlâs suresinde oldukça açık bir şekilde ifade edildiği için bu sure üzerine birçok müstakil tefsir yazılmıştır. Farklı düşünce ekollerinin yöntem ve ilkelerini ifade edebilmelerine olanak bulmaları, sure ile ilgili çalışmaların çoğalmasına neden olmuştur.

ğini, hiçbir şeye ihtiyacının olmadığını (selbî), her şeyin ona muhtaç olduğunu (icâbî), doğmadığı gibi viladet yoluyla sudur da etmediğini ve denginin bulunmadığını konu edinmektedir.⁶ Binaenaleyh İbn Sînâ'nın İhlâs suresine yazdığı bu tefsir onun zorunlu varlıkla ilgili düşünce dünyasını ortaya koyması bakımından önem taşımaktadır. Bir anlamda İbn Sînâ'nın varlık ile ilgili önerme ve kuramlarının uygulama alanı olan bu tefsir, felsefenin ana konuları, yöntemleri ve tartışmalarını nass merkezli olarak yansıtan bir çalışma olması bakımından üzerinde durulması gereken bir eserdir.

Muhammed Hadimî (ö.1176/1762) oldukça önemsedini ifade ettiği bu tefsirin bazı kavramları, önermeleri, iddiaları ve yöntemlerinin incelenmesi ve izah edilmesini gerekli görmüş bunun üzerine *Hâşiye alâ Sûreti'l-İhlâs li İbn-i Sînâ* adlı eserini kaleme almıştır. Eserinde İbn Sînâ'nın kapalı ifadelerini anlaşılır hâle getiren Hadimî gerekli gördüğü yerlerde tefsirin dilini eleştirdiği gibi İbn Sînâ'nın yanlış çıkarımlara ulaştığını veya yönteminde hatalı davrandığını düşündüğü hususlarda da onu tenkit etmekten kaçınmamıştır.

Bu makalede Hâdimî'nin İbn Sînâ'ya ait *İhlâs Suresi Tefsiri'* ne yazdığı haşiye ve haşiyenin ana konuları incelenmiştir. Başka bir ifadeyle felsefî tefsir alanında kaleme alındığı düşünülen bu haşiyenin ele aldığı meseleler, izah ve açıklamalarıyla İbn Sînâ tefsirine katkıları, ayetleri ele alış ve yorumlayış şekilleri tespit edilerek ilim dünyasına kazandırılması amaçlanmaktadır.

İbn Sînâ ve Hadimî'nin hayatları ve eserleri detaylı olarak pek çok çalışma tarafından ele alınmış olduğundan bu konulara makalemizde yeri geldikçe değinilecektir.

2. İbn Sînâ ve Tefsirciliği

Müslümanların çeviriler vasıtasıyla karşılaştığı felsefe birikimini müstakil bir başlık altında kaleme alan ilk filozof olan İbn Sînâ (ö.428/1037)⁷ kaleme aldığı

6 Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib İbn Atyye el-Endelüsî (ö.541/1147), *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-azîz*, tahk.: Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993, c. 5, ss. 536-537.

7 Buhâra yakınlarındaki Afşana'da dünyaya gelen İbn Sînâ, doğuda eş-Şeyhu'r-Reîs ve Hucce-tu'l-Hakk, Batı'da ise *Avicenna* olarak tanınmış ve tıpçı kimliğinden dolayı *Sultânü'l-Etibba'* olarak da meşhur olmuştur. On yaşında Kur'an'ı ezberleyen İbn Sînâ, edebiyat derslerinden sonra İsmâil ez-Zâhid'den fıkıh dersleri almıştır. Mantık, matematik, felsefe, astronomi eğitime devam ettikten sonra Porfirius'un *İsagoc'* sini, Euclides'in *Elementler'* ini ve Ptolemy'nin astronomi ile ilgili eseri *Almagest'* i okumuştur. Felsefe ve tıp alanındaki çalışmaları ile yaşadığı

Kitâbu'ş-Şifâ ile felsefenin Helenistik dönemdeki şârihlerin yorumlarını aşarak doğrudan Aristoteles felsefesine yönelmesini sağlamıştır. Böylece İslam toplumunda felsefenin bir eğitim alanı olarak öne çıkmasına zemin hazırlamıştır.⁸

Kur'an'ın tamamını tefsir etmemiş olan İbn Sînâ'nın bazı sureler ile ilgili müstakil risaleleri bulunmaktadır. *Tefsîru Sureti'l-İhlâs*, *Tefsîru Muavvizeteyn*, *Tefsîru Ayeti'd-Duhân*, *Tefsîru Sureti'l-A'la*, *er-Risâletu'n-Nevruzîyye* (Hurûfu Mukattaa Tefsiri) ve *Tefsîru ayeti'n-Nûr* kaynaklarda adları geçen tefsir çalışmalarıdır.⁹

İbn Sînâ'nın varlık ile ilgili düşüncelerini ifade etmiş olduğu İhlâs suresi tefsirine Hâdimî başta olmak üzere birçok şerh ve haşiye yazılmıştır.¹⁰ Tefsir tabakâtında adına yer verilmeyen İbn Sînâ'nın, kendi yaptığı tasnife göre beşinci sıradaki müfessirlerden olduğunu düşünen Ömer Nasuhi Bilmen şöyle demektedir:

"İbn Sînâ, gerek İslâm ilimlerine ve gerek Yunan Felsefesine pek mükemmel vâkıf bulunuyordu. Şöhreti bütün medeniyet âlemine şâmilidir. Felsefi eserleri orta asırlarda garp dârü'l-fünûnlarında okunuyordu. Âsârının tenevvüü, iktidâr-ı ilmîsinin vüs'ati takdirlere şayandır. Yalnız tıp, riyâziyât, felsefe sahalarında değil dinî ilimler sahasında da iktidârını bir takım eserleriyle ispat etmiştir. Ezcümle bazı sureler hakkında tefsirler yazarak kıymetli, hakimâne mütalalar serd etmiş, bazı eserlerinde bir takım ahkâm-ı şer'iyyenin hikmetini izaha çalışmıştır."¹¹

Son dönem âlimlerinden İsmâil Hakkı İzmirli'de İbn Sînâ'nın müfessir

ğî dönemden itibaren ilgi odağı olan İbn Sînâ, bütün ilimlerin bir yönüyle kendisinde bir şeyler bulunduğu bir kişidir. Mantık, matematik, astronomi, botanik, ahlak, şiir, lügat, psikoloji, tasavvuf ve tefsir gibi birçok alanda eser kaleme almıştır. Ebü'l-Hasan Zahirüddin Ali b. Zeyd b. Muhammed Beyhâkî (ö.565/1169), *Târîhu Hukemâi'l-İslâm*, tahk.: Muhammed Kürd Ali, Matbaatu't-Terakkî, Dımaşk 1946, s. 53; Ebü'l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b. Kâsım İbn Ebî Usaybia (ö.668/1270), *Uyunü'l-Enba' fi Tabakati'l-Etîbba*, tahk.: Nizar Rıza, Dârü'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut, ts., ss. 437-459; Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân (ö.681/1282), *Vefâyâtü'l-A'yân*, tahk.: İhsan Abbas, Dâru's-Sadr, Beyrut, ts., c. 2, s. 157; Muhammed Kazım et-Turayhî, *İbn Sînâ: bahs ve tahkik*, Matbaatu'z-Zehrâ, Necef 1949, ss. 9-37; Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ", *DİA*, İstanbul 1997, c. 20, s. 321.

- 8 Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali Belhi İbn Sînâ (ö.428/1037), *İşaretler ve Tenbihler = el-İşarât ve't-Tenbihât*, çev.: A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 9.
- 9 Hasan Âsî, *et-Tefsîrü'l-Kur'âni ve'l-Lugati's-Sufiyye fi Felsefeti İbn Sîna*, Müessesetü'l-Câmiiyye, Beyrut 1983, ss. 84-123.
- 10 Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu : İbn Sîna Örneği*, Araştırma Yay., İstanbul 2003, s. 52; Güney, *İhlâs Suresi Felsefi Tefsir Geleneği*, s. 46.
- 11 Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi-Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Bilmen Yay., İstanbul 1973, c. 1, s. 409.

olduğu kanaatindedir.¹² Bu kanaat günümüz araştırmacılar tarafından da ifade edilmektedir.¹³

3. Hâdimî ve Tefsirciliği

İlmî geleneği olan bir aileye mensup Ebu Said Muhammed Hâdimî'nin (1113-1175/1701- 1762)¹⁴ ilim dünyası tarafından tanınmasında bazı eserlerinin payı büyüktür.¹⁵ Kaynaklarda belirtilen tefsirle ilgili eserleri şunlardır: *Risâle fi tefsiri sureti'l-Enfâl*, *Risâle fi tefsiri âyeti "Lev Kâne fihima âliheh"*, *Risâle fi kavlihi teala "şehidallahu"*, ve *"kulillâhumme mâlike'l-mülk"*, *Risâle fi kavlihi teala "inne ba'da'z-zanni ism"*, *Tefsîru sureti'l-Fâtiha*, *Risâle fi tertîli'l-Kur'an*, *Risâle fi tefsiri sureti'n-Nâziat*, *Hâşiye ala sûreti'n-Nebe* ve makalemizin konusunu oluşturan *Hâşiye ala tefsiri sûreti'l-İhlâs li-İbn Sînâ*'dır.¹⁶

Ders verdiği medresenin müfredatına İslâm Felsefesi'ni ekleyerek akıl ve nass konusundaki yaklaşımını gösteren Hadimî tefsir çalışmalarında felsefe ve mantık kurallarından çokça yararlanmıştı. Yazdığı İhlâs Suresi haşiyesi ile Tefsirin Mantık ve Felsefe ile bağlantısını sağlayan Hâdimî ¹⁷ وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ 17 وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا

12 İsmail Hakkı İzmirli, "İbn Sinâ Felsefesi: Şahsiyet ve Hususiyeti, Metod ve Sistemi", *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstâdı İbn Sinâ*, Türk Tarih Kurumu Yay., İstanbul 1937, s. 11.

13 Adil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hazır*, Müessesetu Nuveyhizi's-Sekafiyye, Beyrut 1409/1988, c. 1, ss. 154-155; Okumuş, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu: İbn Sina Örneği*, s. 101.

14 Tam adı Ebu Said Muhammed b. Mustafa b. Osman el-Hâdimî el-Konevî el-Hüseynî en-Nakşibendî şeklindedir. Konya'nın Hadim ilçesinde dünyaya geldi. İlk tahsiline babası Mustafa Efendi'nin gözetiminde başladı. Küçük yaşta hafızlığını tamamladı. Daha sonra Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelâm, Belağat, Mantık ve tasavvufa dair bazı eseler okudu. Eğitimine İstanbul'da devam ederek Ahmed-i Kazabâdî'nin (ö.1163/1750) derslerine katıldı. Arapça ve Farsça öğretimindeki temel kitapları bitirerek icazet aldı. Hadim'e döndükten sonra medresede dersler verdi. İki kez İstanbul'a gitmiş olan Hâdimî, huzur derslerine katıldı. I. Mahmud'un isteği üzerine Ayasofya Camii'nde irad ettiği vaazda, Fatiha Suresini tefsir etti. Arapça'ya vukufiyetinin ileri derecede olduğu, yazdığı eserlerdeki dil ve üsluptan anlaşılmaktadır. Birçok öğrenci yetiştiren Hâdimî, bugün Hadim kasabasının yakınında bulunan kabristanda medfundur. Şimşek, *Muhammed Hadimi: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*, ss. 30-58.

15 Fıkıh alanında yazdığı usûl eseri olan *Mecâmiu'l-Hakâik*'te ortaya koyduğu kaideler, *Mecelle*'ye kaynaklık etmiştir. Aynı şekilde *Berika* adlı *Tarikat-ı Muhammediyye* şerhi de tanınmasını sağlayan eserlerindendir. Okur, *Osmanlılarda Fıkıh Usulü Çalışmaları: Hadimi Örneği*, s. 184-187.

16 İrfan Görkaş, *Ebu Said Muhammed Hâdimî'de Bilgi Meselesi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2005, ss. 40-43.

17 Enfâl 8/23.

içermediğini, kıyas içermesi halinde Mantık'a göre hangi açıdan değerlendirilmesi gerektiğini ve Mantık kurallarına göre tearuz içermediğini konu edinerek Mantık kuralları ile ayet tefsirinin ilk örneklerinden birini ortaya koymuştur.¹⁸ Osmanlı tefsir çalışmaları içerisinde felsefî anlayışları önceleyen bir çalışma olması bakımından Hâdimî'nin İhlâs Suresi Hâşiyesi ayrı bir önem taşımaktadır.

3.1. Hâdimî'nin Hâşiye ala Tefsîri Sûreti'l-İhlâs li-İbn Sînâ adlı Risâlesi

İbn Sînâ merkezli çalışmalar arasında Hasan Âsî'nin İbn Sînâ'nın tefsir ve tasavvuf anlayışını incelediği *et-Tefsirü'l-Kur'ân ve'l-Lugatü's-Sufiyye fi Felsefeti İbn Sîna* adlı eserinin özel bir yeri vardır. Âsî eserinde müellifin tefsir ve tasavvuf metinlerinin tahkikli hallerine yer vermiştir.¹⁹ Binaenaleyh makalemizde İbn Sînâ'nın İhlâs suresi tefsirinin Âsî tarafından tahkik edilmiş şeklini esas alacağız. Zira Hâdimî haşiyeyi yazarken İbn Sînâ'nın risalesinde yerli yerinde kullanılmayan kelimeler ya da zamirler bulunduğunu ifade ederek bunların tashihi-ne de yer vermiştir. Ayrıca şerh içinde İbn Sînâ'ya ait metnin tam olarak ayırt edilememesi nedeniyle her iki eserin bir arada incelenmesi zaruridir. Bundan dolayı her iki metnin bir arada bulunduğu bir tahkike ihtiyaç olduğu belirtilmelidir.

Hâdimî'nin yazma olan şerhinin Süleymaniye Kütüphanesi, Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Ankara Milli Kütüphane ve Konya Karatay Yusufağa Kütüphanesi'nde bulunan dört nüshasından yararlandık.²⁰ Süleymaniye nüshasının sonundaki kayda göre eser 1156/1743 tarihinde Hafız Abdurrahman tarafından müellif nüshası esas alınarak yazılmıştır. Makalemizde diğer nüshaları göz önünde bulundurmakla birlikte bu nüshayı esas alacağız. Ayrıca tespit edebildiğimiz kadarıyla bu nüshada diğer nüshalara nazaran daha az yazım hatası bulunmaktadır.

Haşiye içinde kısaltmaların kullanıldığı da görülmektedir. Bu kısaltmalar

18 Yazma olan risale, tarafımızdan tahkik edilerek ilmi çevrelerin istifadesine sunulacaktır.

19 Âsî, *age*, ss.104-113.

20 Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp., no: 3422/4, vr. 32b-39b, (Kırma Nesih) ve no: 141/2, vr. 6b-14b, (Kırma Nesih); Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, no: 1017, 1032; Ankara Milli Ktp., Yazmalar Koleksiyonu, no: 5416/1, vr. 8b-10b; Konya Karatay Yusufağa Ktp., no: 4893/63, vr.143b-148a. Ancak Hâdimî'ye nisbet edilen ve Kayseri Raşit Efendi Eski Eserler Ktp., no: 11299'da kayıtlı olan risalenin Hâdimî'ye ait olmadığı tarafımızdan tespit edilmiştir.

şu şekildedir: مم ya da ممة sembolüyle مَمْنُوعٌ kelimesi²¹, المط sembolüyle الْمُطْلُوبُ kelimesi²² ifade edilmiştir. لا تُسَلِّمُ لانم şeklinde²³ kısaltılırken, her hangi bir önermenin çelişkili olduğunu ifade eden هَذَا خُلْفٌ cümlesi ise هف sembolüyle tanımlanmıştır.²⁴ الظَّاهِرُ kelimesi yerine الظ ya da ظ sembolü kullanılırken²⁵ جَيِّنْهُ kelimesi ise ح remzi ile tanımlanmıştır.²⁶

3.2. Haşiyе'nin Yazılış Gayesi

İbn Sînâ'nın felsefî çalışmaların doğrudan Aristoteles felsefesine yönelmesini sağladığı, kendi döneminde felsefe alanında otorite olduğu, çevresindekilerce birikimi ve kullandığı metotlardan dolayı seviyesine ulaşamaz bir kişi olarak görüldüğü bilinmektedir.²⁷ Bu etkiden dolayı İbn Sînâ felsefesi uzun süre okunmuş, tartışılmış, şerh edilmiş ya da yorumlanmıştır.

Hâdimî risâlenin girişinde İbn Sînâ'yı "seçkin ve ünlü filozof" olarak tanımlamaktadır. İbn Sînâ'nın yazmış olduğu İhlâs suresi tefsirinin, üslûbunun bedîî oluşu, metodunun farklılığı, öncüllerinin çözümlenebilmesinin zorluğu gibi bazı nedenlerle şerh edilmeye ihtiyaç duyulan bir eser olduğunu, sureyle ilgili birçok yararlı bilgi içerdiğini, suredeki incelikleri koruyan bir çalışma olduğunu belirtmiştir. Öte yandan İbn Sînâ tefsirinin maksatlarının bir bölümünün şer'î kurallara aykırı bir şekilde felsefî kurallar üzerine kurulu, öncüllerini ilintileyebilmenin zor, özü itibarıyla problemlili, kıyaslarının oldukça kapalı bir şekilde düzenlenmiş olduğunu düşünen Hâdimî, bundan dolayı eserin şerhe ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir.²⁸

Onu şerh yazmaya sevk eden amillerden biri de, kıramayacağı dostlarından birisinin İbn Sînâ tefsirine şerh yazmasına dair arz ettiği taleptir. "Sevdiğim insanların en kıymetlilerinden ve isteğini karşılıksız bırakamayacağım

21 Ebu Said Muhammed Hâdimî, *Haşiyе alâ Sureti'l-İhlâs li İbn-i Sînâ*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, no: 1017, vr. 94a, 97a.

22 Hâdimî, *Haşiyе*, vr. 94a, 94b, 95b, 100b, 101a.

23 Hâdimî, *Haşiyе*, vr. 95a.

24 Hâdimî, *Haşiyе*, vr. 96a.

25 Hâdimî, *Haşiyе*, vr. 95b, 96a, 100a, 100b.

26 Hâdimî, *Haşiyе*, vr. 100b.

27 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, tahk.: Emir Ali Mehna-Ali Hasan Faur, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1993, c. 2, s. 444; Şehristânî, *Kitabu'l-Musâraa*, s. 3; Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi*, s. 12.

28 Hâdimî, *Haşiyе*, vr. 93a.

seçkin dostlarımdan birisi” şeklinde bahsettiği kişinin kim olduğu tespit edile-
mese de Hâdimî, bu isteği olumlu yanıtlamış ve risaleyi kaleme almıştır.²⁹
Risâlede yapmaya çalıştıklarını ise şu ifadelerle anlatmaktadır:

“İlk bakışta dikkatimi çeken hususları, -(geniş bir çalışmanın) bu eserin ortaya çıkmasını
geciktirme ihtimalinden dolayı- kolay ve basit bir ifadeyle, zor ve önemli anlamları çöze-
rek, aykırılıklarına dikkat çekerek, mücmel ifadelerini açıklayarak, delillerini tashih ede-
rek ve açıklayarak, kıyaslarını sıraya koyarak, Yüce Allah’tan yardım isteyerek kaleme
aldım. O bana yeter ve ne güzel vekildir O!”³⁰

Hâdimî çalışmasını şerh olarak nitelese de risalenin haşiye olarak adlandırıl-
ması daha uygundur. Zira Hâdimî, tefsirin sadece gerekli gördüğü yerlerini
açıklamaktadır. Ayrıca bazı kütüphane kayıtlarında haşiye isminin kullanılma-
sı da bu kanaatimizi destekleyen bir husus olarak kaydedilebilir.

3.3. Hâdimî’nin Haşiyesinde Başvurduğu Kaynaklar

Usûl başta olmak üzere İslâmî ilimlere vukufiyetiyle tanınan Hâdimî, aynı
zamanda aklî ilimler olarak değerlendirilen Mantık ve Felsefe’ye de hâkim
olduğunu bu haşiyede göstermektedir.³¹ Hâdimî’nin İbn Sinâ felsefesine dair
alıntı ve atıflarının *Kitâbu’ş-Şifa*’yla olan uyumu bunu desteklemektedir. Haşi-
ye, tefsir, ulûmu’l-Kur’an, hadis, kelâm, akâid, mantık³², tasavvuf, fıkıh usulü,
fetva kitapları gibi birçok kaynaktan özümsemiş bilgilerle teşekkül etmiştir.

Tefsir ve Kur’an ilimleri alanında Gazzalî’nin (ö.505/1111) *Cevâhirü’l-
Kur’an*’ı, Râzî’nin (ö.606/1209) *et-Tefsirü’l-kebîr*’i, Kâdî el-Beyzâvî’nin
(ö.685/1286) *Envarü’l-tenzil ve esrarü’l-tevil*’i ve Suyûtî’nin (ö.911/1505), *el-İtkân
fî ulûmi’l-Kur’an*’ı haşiyeye kaynaklık teşkil etmiştir.

Fıkıh ve usûl alanında Sadrüşşeria’nın (ö.747/1346) *et-Tavzih şerhi’t-Tenkih*’i,
Abdülğaffar el-Îcî’nin (ö.756/1355) *Şerhü’l-Adud ala muhtasari’l-münteha’l-usulî*’si
ile Teftazanî’nin (ö.792/1390) *et-Telvih ala keşfi hakaiki’t-tenkih*’i dikkat çekerken
Feridüddin el-Enderpetî’nin (ö.786/1384) *el-Fetâvâ et-Tâtârhanîyye*’si fetvaları
alıntılanan eserlerdendir.

Akâid ve kelâm alanında Seyyid Şerif el-Cürcanî’nin (ö.816/1413) *Şerhu’l-*

29 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 93a.

30 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 93a.

31 Okur, *Osmanlılarda Fıkıh Usulü Çalışmaları: Hadimi Örneği*, s. 82.

32 Hâdimî, Mantık ilmini *ilmu’l-mizân* ya da *el-mizâniyye* olarak adlandırmaktadır. Hâdimî,
Haşiye, vr. 94a.

Mevakıf'ına, yine Cürcânî'nin *Hâşiyetü Tevaliü'l-envar min metali'l-enzar*'ına, Abdurrahman el-Câmî'nin (ö.898/1492) *ed-Dürretü'l-fâhire*'sine ve ed-Devvânî'nin (ö.908/1502) *Şerhu Akâidu'l-Aduduiyye*'sine atıf yapılmaktadır.

Felsefe ve mantık alanında İbn Sinâ'nın *Kitâbu'ş-Şifa*'sı başta olmak üzere Kutbüddin-i Şirazî'nin (ö.710/1311) *Şerhu Hikmeti'l-Ayn*'ı ve Kâdî Mîr Meybüdî'nin (ö.909/1503-1504) *Şerhu Hidayeti'l-Hikme*'si dikkat çekmektedir.

Hadis kaynakları arasında Buhârî (ö.256/870) ve Müslim'in (ö.261/875) *Sahih*'leri ile Ahmed b. Hanbel'in (ö.241/855) *Kitâbü'z-zühd*'ü ve Münavi'nin (ö.1031/1622) *Feyzü'l-kadir şerhi'l-Câmii's-sağir*'i yer almaktadır.

Ayrıca hâşiyede Ebu'l-Mehasin el-Ferğânî'nin (ö.592/1196) *Fetâvây-ı Kâdî Hân* adlı eseri gibi adına yer verilmediği halde kendisinden yararlanan kaynakların varlığı da söz konusudur. Bu kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla Hâdimî, risalesini çok geniş bir kaynak taramasıyla oluşturmuştur.

4. Haşiyenin Ana Konuları

Hâdimî, İhlâs suresini şerh ederken, İbn Sinâ'nın felsefî dünyasını analiz etmeye çalışmış ve kavramları izah ederken İbn Sinâ'nın diğer eserlerinde ifade etmeye çalıştığı anlamları da göz önünde bulundurmıştır. İbn Sinâ'nın önermelerden/kaziyyeler çıkardığı sonuçları, kübrâ ya da suğrâ şeklinde çözümleyerek netleştirmiştir. Böylece İbn Sinâ felsefesine giriş yapmak isteyen bir kişinin zihninde İbn Sinâ'nın düşünce dünyası hakkında bir görüntü oluşturabilecek bir zenginlik meydana getirmiştir.

Binaenaleyh bu önemli haşiyenin niteliklerini ve içeriğini tespit ettiğimiz bazı kavramlar üzerinden incelemek istiyoruz.

4.1. Varlık ve Vâcibu'l-Vücûd

İslam felsefesinde varlık ve varlık ile bağlantılı konular, filozofların düşünce tarzları hakkında ipuçları verir. Felsefenin ilk konusu sayılabilecek varlık meselesi, gerek eski Yunan felsefesinde gerek İslâm felsefesinde filozofların nazariyelerini açıklarken üzerinde hareket ettikleri sabit ayaktır. Söz konusu bu durum İbn Sinâ için de geçerlidir. Aristoteles sistematiğinden etkilenmiş olan filozofların, Aristoteles gibi varlık konusunu ilk önce ele almaları dikkat çekici-

dir.³³

İbn Sînâ'nın İhlâs Suresinde direk ifade etmese de “varlık nedir, kaçaya ayrılır, nitelikleri nelerdir” sorularını merkeze aldığını görmekteyiz. İbn Sînâ *قل هو الله أحد* ayetindeki *هو* zamiri hakkında *هو المطلق* ifadesi ile yetinmektedir. Hâdimî İbn Sînâ'nın düşünce dünyasını, daha sonraki ifadeleriyle bir arada değerlendirerek şunları söylemektedir:

“Bu zamirle kastedilen, vâcibu'l-vücûdun zâtıdır. Yani kendisidir; varlığı kendinden olandır. Zamirin kullanıldığı yer ve ayetin siyakı bunu göstermektedir. (المطلق) yani varlığının kendisini sınırlandıramadığıdır. Varlığı kendisinden farklı ve fazla değildir. Öyleyse o, varlığı kendisinden olandır. Üstelik varlığı, kendisinin aynısı olandır.”³⁴

Hâdimî'nin bu açıklamaları tefsir boyunca geçerli olacak ilk tanımlamadır. Zira vâcibu'l-vücûd ile İbn Sînâ'nın ne kastettiğini bilmeyen bir kişinin, İhlâs Suresi tefsirini İbn Sînâ'nın yaklaşımlarına göre anlaması mümkün değildir.³⁵ Varlığın tam olarak tanımlanması ve anlaşılması gerektiğini bilen Hâdimî, *هو المطلق* ifadesinin mefhum ve mantûkunu uzun uzadıya tahlil ederek, filozofların ve kelamcılarının “mutlak varlık” ve “varlığın zatın aynısı oluşu” hakkındaki görüşlerine yer vermektedir:

“(İbn Sînâ'nın kullandığı *هو المطلق*) ifadesinin hüküm barındıran bir kazıyye olduğu açıktır. Müsned'in marife olması ise müsned'in müsned ileyh ile sınırlandırılmış (kasr) olmasını ifade eder. Öyleyse *هو المطلق* cümlesi, iki kazıyye (hüküm)³⁶ barındırmaktadır.”³⁷

33 Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996, ss.187-189; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/ Metafizik I*, çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2004, ss. 1-52; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/ Metafizik II*, çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005, ss. 100-115; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, ss. 124-133; Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi*, s. 25.

34 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 93a.

35 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/ Metafizik I*, ss. 35-36; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, ss. 127-130; İbn Sînâ, *Kitâbu'n-necat fi'l-hikmeti'l-mantikiyyeti ve't-tabiiyyeti ve'l-ilahiyeti*, tahk.: Muhyiddin Sabri el-Kürdî, Mısır 1357/1938, s. 198.

36 Hâdimî'nin kullandığı “hüküm barındırmak” ifadesinin anlamı şudur: Açık olan bir hükümle (Mantûkî olan ile) birlikte kapalı olan bir başka hüküm de (mefhûmî) içermektedir. Hâdimî'nin ifadesinin aslında dört kazıyye bulunduğunu ima etmiş olduğunu, daha sonraki açıklamalarından ve sayfa kenarındaki hamışten anlıyoruz. Hâdimî, hamışte şu bilgilere yer vermektedir: “Aslında burada (iki değil) dört kazıyye vardır. İki mantukla ikisi de mefhumla ilgilidir. İki kısmın her biri, bir diğerini gerektirmektedir. Bu dördünü açıklamamın faydası, gelen detaylarda ortaya çıkacaktır.” Hâdimî'nin kasteddiği kazıyyeler şunlardır: Birinci kazıyye ile (Mantukla) ilgili olan iki hüküm (*فهو الذي لذاته هو هو*) ve (*بل وجوده عين ذاته*) cümleleridir. İkinci kazıyye ile (Mefhûmla) ilgili olan iki hüküm ise (*غير الواجب ليس لذاته هو هو*) ve (*بل وجوده من غير*) cümleleridir. Bu şekilde hükümlerin sayısı dörde ulaşmaktadır. Hâdimî, *Haşiye*,

Hâdimî, Arapça isim cümlesine ait kuralları da kullanarak İbn Sînâ'nın ifadelerini açıklamaktadır. İsim cümlesinin öğelerinden mübteda *müsned ileyh* olarak, haber ise *müsned* olarak adlandırılmıştır.³⁸ Öte yandan haberde (müsnedde) asl olan nekra olmaktır. Oysa İbn Sînâ المطلق kelimesini kullanarak cümleye yeni bir anlam katmak istemiştir. Bu yeni anlam ise *kasr* yani sınırlandırıcıdır. Bunun bilinçli bir tercih olduğunu düşünen Hâdimî, bu ifadelerin içerdiği iki hükümü şöyle açıklamaktadır:

"Birinci hüküm; az önce söylediğimiz gibi Mantûk'udur. Mantûku ile şunu kastediyorum: O, bizzat kendisinden olandır. Hatta varlığı, kendisini aynısı olandır. İkinci hüküm ise *kasr* ifadesinden anlaşılan kaziyedir (Mefhûmudur). Şunu kastediyorum: Varlığı kendinden olmayanlar, bizzat kendi başlarına var değildirlir. Hatta varlığı başkasına bağlı olanlardır."³⁹

vr. 93a.

- 37 Hâdimî, *Haşiyeye*, vr. 93a. İhlâs Suresi tefsirlerini çalışmasında konu edinen Güney, haşiyenin bütün nüshalarını – özellikle müellif nüshasını- göz önünde bulundurmadığı için metnin tespitinde bazı hatalar ortaya çıkmıştır. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla Güney'in (والمسند) şeklinde verdiği ifade, bizim tespit ettiğimiz üç nüshaya göre (والمسند معرفة مفيدة لقصره على المسند إليه) şeklinde olmalıdır. Aksi halde anlam da bozulmaktadır. Yine önermelerde kullanılan ve önermelerin kurgusunu bozan (فالتنتيجة الأولى دليل) şeklindeki ifadesi de (وأن المشهور) şeklinde olmalıdır. Aynı şekilde (وإن كان المشهور فيه قول عائشة) şeklinde olması gerekmektedir. Bu durum elimizdeki üç nüshaya aykırı olduğu gibi Hâdimî'nin ifade etmek istediği anlama da aykırıdır. Hâdimî'nin bu bilgiyi alıntıladığı *Camii's-Sağır* şerhinde de metin bizim ifade ettiğimiz şekildedir. Yine (أى المتعلقة للغير لبساطته) şeklinde aktarılan kısım (أى المتعلقة للغير) şeklinde olmalı, (فبتشخص بالماد) ifadesi (فبتشخص بالمادة) şeklinde; mukaddimede (والمعبرة يسيرة) şeklinde aktarılan ifade (والمعبرة يسيرة) olarak (بعبارة يسيرة) olarak tashih edilmelidir. Haşiyenin kaynaklarına bizzat başvurulmadığı gibi haşiyenin kenarlarında bizzat Hâdimî tarafından eklenmiş olan hamşilere de yer verilmemiştir. Tefsir alanında bilinen bir kişi olan ve aynı zamanda *el-İtkân*'nin kaynaklarından olan İbn Hassâr'ın ismi sehven, İbn Hassâd olarak kaydedilmiştir. Bu itibarla Güney tarafından doktora tezi içerisinde yer verilen tahkikin elimizdeki nüshalara göre farklı anlaşıldığı, bu durumun anlam açısından bazı problemler oluşturduğu görülmektedir. Bundan dolayı haşiyenin yeniden tahkik edilmesi gerekli görülmektedir. Güney, *İbn Sîna'dan Elmalılı'ya İhlâs suresi felsefî tefsir geleneği*, ss. 333-353.
- 38 İsim cümlesinin ilk öğesi olan mübtedâyâ Nahiv ilminde (مسند إليه), Mantık ilminde (موضوع), Belağat ilminde (محكوم عليه) adı verilir. Habere ise Nahiv ilminde (مسند), Mantık ilminde (محمول), Belağat ilminde (محكوم به) adı verilir. Mübtedâ ve haber arasındaki nisbete ise *isnâd* ya da *hüküm* adı verilir. Asıl olan, Mübtedâ'nın marife, haberin ise nekra olmasıdır. Demenhûrî, *İzâhu'l-mübhem li meâni's-Süllem*, s. 44; Ali Carim, Mustafa Emin, *el-Belâğatü'l-vâziha: el-beyan ve'l-meani ve'l-bedi' li'l-medaris'i's-saneviyye*, Dârü'l-İlmü'l-Hadîs, Kahire 1426/2005, s. 170.
- 39 Hâdimî, *Haşiyeye*, vr. 93a.

İbn Sînâ'nın, bir lafızda direk ya da ilk bakışta anlaşılın anlam olan mantûk ile *vâcibu'l-vücûdu* tanımladığını, derin düşünceyle tespit edilecek mefhum ile de *mümkînu'l-vücûdu* anlatmaya çalıştığı düşüncesinde olan Hâdimî, İbn Sînâ'nın bu yaklaşımlarının yeni fikirler olmadığı kanaatindedir:

“Mutlak varlığı ‘varlığı zatının aynıdır’ şeklinde yorumlamak⁴⁰, *Ârif el-Câmî*’nin risâlelerinin birinde dediği gibi, ilk kez yapılan bir şey değildir. *el-Câmî* şöyle demektedir: ‘Zihnen (akılda) ve haricen (varlık aleminde) kendisinin aynısı olan varlık, mutlak varlıktır.’ Yine başka bir yerde şöyle demektedir: ‘Varlığı kendisinden olanın (Yüce Allah’ın) hakikati ise mutlak varlıktır.’ Öyleyse buradaki هو المطلق ile varlıklar arasındaki manevi müşterek (ortak) olarak bilinen varlığın kastedilmediği ortaya çıktı. Aksine mutlak ile kastedilen, var olanların (mevcudatın) kendi varlıklarının aynısı olduklarıdır.”⁴¹

İbn Sînâ'nın المطلق ifadesindeki bilinçli bir anlam vurgusu olduğu düşüncesinin bir sonucu olarak Hâdimî, bu ifadenin karşıtlığından yola çıkarak felsefi bir tartışmaya daha işaret eder. Dikkat çektiği bu tartışma ise “mümkündeki varlığın mevcuttan fazla/zâid olup olmadığı” meselesidir. Hâdimî, bu düşüncelerini şöyle ifade etmektedir:

“Bu (المطلق ifadesinin) karşıtı/mukabili ise sınırlılıktır/mukayyetliktir. Karşıtlığın zorunlu olması, mümkündeki varlığın, mevcuttan (kendilerinden) fazla olmasını gerektir. (Zikrettiğim) bu görüş, filozofların görüşüdür. Ancak bazı değerli kişiler, bu görüşü muhakkik âlimlere nispet etmiştir.

Aynı zamanda bu görüş kelimelerin çoğunluğunun ve Eşarî'nin (ö.324/936) görüşlerini reddetmektedir. Zira kelimelerin çoğuna göre; varlıkların tamamında (hem vâcîpte hem de mümkünde) varlık, zatlarının aynısı değildir, zaidir. Eşarî'ye göre ise hepsinde varlık, zatlarının aynısıdır.”⁴²

Varlık konusunun İslam felsefesindeki önemine vakıf olan Hâdimî, detaylı olarak ele aldığı bu meselelerin tefsir boyunca anlatılacak ve incelenecek önerme ve iddiaların bir girişi ya da bunlara bir hazırlık amacıyla kaleme alındığı kanaatindedir.⁴³

Hâdimî, varlık meselesini girişte uzun uzadıya tahlil ettikten sonra ikinci bir görüşün var olma ihtimalinden bahsetmektedir. Hâdimî'nin bahsettiği yaklaşım, ayetin i'rabı ile direk ilişkilidir. Ancak i'rab yönüne detaylı olarak de-

40 İbn Sînâ'nın vacib tanımının şerhi için bk. Fahreddin İsferyânî Nisâbü'rî, *Şerhu kitabî'n-necat li-İbn Sina : (kısmü'l-ilahîyyat)*, tahk.: Hamid Naci İsfahani, Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, Tahran 2004/1383, s. 162-170.

41 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 93a.

42 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 93a.

43 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 93a-93b.

ğınmeyi gerekli görmeyen Hâdimî, i'rabın yansımasıyla oluşan anlama vurgu yapmakla yetinmektedir. هو zamiri, şan zamiri olduğunda meydana gelecek bu anlam yine İbn Sînâ'nun varlık görüşüne uygun olmaktadır.

"ve şu da muhtemeldir. (هو المطلق ifadesindeki هو lafzı, ayette geçen هو kelimesidir ve المطلق lafzı ise zamirin, az önce söylenen anlama yönelik merciidir. (bu durumda zamir, ilk yorumda olduğu gibi ذات الواجب الوجود 'a dönmektedir.)"⁴⁴

Hâdimî, mantuk ve mefhum ile ilgili tespit ettiği iki ana kazıyyeyi detaylı olarak incelemekte ve önermelerin şekillerini mantık ilminin kuralları çerçevesinde ispatlamaktadır.

4.2. Mümkünü'l-Vücûd ve Vahdet-i Vücûd

Hâdimî, İbn Sînâ'nun mümkünü'l-vücûd kavramına yaptığı tarife yöneltilen itirazlara da değinmiştir. İbn Sînâ'ya göre mümkün varlık, kendisi dışındakiyle zorunlu olan, varlığı başkasına bağlı olandır. Aynı zamanda varlığı ile yokluğu bir illete bağlı olup varlığı ve yokluğu imkân dâhilinde olandır.⁴⁵

"Fakat İbn Sînâ'nın 'bütün mümkünlerin varlıkları başkasına bağlıdır' görüşüne; 'ademî bir şarttan dolayı mümkünün varlığı kendinden olabilir' şeklinde ve 'mümkündeki varlık tarafının güçlü olmasına rağmen vacip sınırına ulaşmaması caizdir' şeklinde itiraz edilmiştir.

(Bunların cevabı ise şöyledir:) Şüphesiz ki vücub derecesine ulaşmayan herhangi bir şeyin varlığı 'imkânsızdır. Aynı şekilde mümkün kelimesinde varlık ve yokluk yönlerinin eşit olduğu göz önünde bulundurulursa (İbn Sînâ'ya yönelik) hiçbir itiraz söz konusu olmaz.

Sonra (İbn Sînâ'nın sözünde) şöyle bir ima da vardır: Mümkünün bir müsebbibe muhtaç olmasının nedeni -bazılarına göre hudus, bazılarına göre ise hem hudus hem de imkân olduğu söylenmişse de- aslında kendisinde bulunan mümkünlüktür/imkândır."⁴⁶

Hâdimî, İbn Sînâ'nın ele aldığı iki ana kazıyenin ispatından sonra içerdikleri kazıyelerle birlikte dörde ulaşan bu hükümlerin sonuç cümlesinin "öyleyse

44 Hâdimî, *Haşiyeye*, vr. 93b. Şan zamiri kendinden sonra gelen cümleyi tefsir eder. Konum itibarıyla هو الغان والجال anlamındadır. Kûfî'ler tarafından mechul zamir olarak adlandırılan bu zamir, kıssa zamiri, emir zamiri ve hadis zamiri olarak da isimlendirilmiştir. Muhammed Saîd İsbir – Bilâl Cüneydî, *eş-Şamil: mu'cem fi ulumi'l-lugati'l-Arabiyye ve mustalahatuha*, Dârü'd-Da've, Beyrut 2004, s. 538.

45 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik I*, ss. 35-37; Hayrani Altıntaş, *İbn Sinâ Metafizigi*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1992,s.51; Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi*, s. 31.

46 Hâdimî, *Haşiyeye*, vr. 94a. Şehristânî'nin İbn Sînâ'nun varlık tanımlarına yaptığı tenkitler ile Hâdimî'nin işaret ettiği tenkitlerin benzerliği için bk. Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi*, ss. 29-30.

vâcibu'l-vücûd, varlığı zatının aynısı olandır" ifadesi olduğu kanaatine ulaşmıştır.⁴⁷ Yine ona göre bu cümle, *هو المطلق* ifadesiyle anlatılmak istenenlerin aynısıdır. Ancak İbn Sînâ'nın, *mümkünün vacibin aynısı olmadığını* çağrıştıran bu ifadesinin vahdet-i vücûdu reddettiği anlamı taşıdığı ifade edilmiştir. Kendisi Nakşibendî şeyhi olan ve vahdet-i vücûdu benimseyen Hâdimî, bu konuyu şöyle ele almaktadır:⁴⁸

"Denilmiş ki, İbn Sînâ *من حيث هو هو* ifadesiyle vacibu'l-vücûd dışındaki varlıkların (mümkünlerin) vacibin aynısı olmadığını ortaya koymaktadır. Mümkünün vacibin aynısı olmadığını ileri sürenler de vahdet-i vücûdçulardır. Bense şöyle derim: Kâdi Mîr'e göre 'vahdet-i vücûd görüşü, muhakkik âlimlerin görüşüdür.' Aynı zamanda tasavvuf ehlinin de düşüncesidir. Öyleyse İbn Sînâ'nın mümkünü vacipten ayırarak vahdet-i vücûda karşı çıkması uygun değildir. Ancak İbn Sînâ bu ifadeleri, yaygın görüşe göre ortaya koymuş olabilir ya da -ehl-i zahirin yaptığı gibi- (vahdet-i vücûd) İbn Sînâ'nın kabul etmediği bir görüştür. Hatta ehl-i zahirin bazıları vahdet-i vücûdu küfür saymaktadırlar."⁴⁹

Fakat Hâdimî, vahdet-i vücûdçuların tekfir edilmesine karşı çıkmış ve aynı sayfanın kenarına kaydettiği bir hamîşte, vahdet-i vücûdçuların tekfir edilmemesi gerektiğini belirtmiştir. Onların kullandıkları ifadelerin zahir anlamında değerlendirilmemesi gerektiği kanaatinde olan Hâdimî, derin düşünüldüğünde ne anlatmak istediklerinin anlaşılacağını belirtmiştir. Bu konuyla ilgili *Risâle fi'l-vücûd* adlı müstakil bir çalışması da olan Hâdimî'nin⁵⁰ vahdet-i vücûd ile ilgili düşüncelerinin felsefi altyapısında mutlak varlık, zatın varlığın aynısı olması gibi İbn Sînâ'nın görüşlerini izah ederken kullandığı argümanlar bulunmaktadır.

4.3. Vâcibu'l-vücûdun İsimsizliği

Hâdimî'ye göre İbn Sînâ, "Yüce Allah, hadd-i tam ile tanımlanamaz⁵¹ ve alem

47 Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'anî*, s. 106.

48 Şimşek, *Hâdimî ve Tasavvufî Görüşleri*, ss.173-181.

49 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 94b.

50 Bu risale Ali Gülden tarafından yüksek lisans tezi kapsamında tahkik edilerek incelenmiştir. Ali Gülden, *Ebu Said Hâdimî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Ü. Sostal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1996, ss. 75-121.) Hâdimî'nin vahdet-i vücûd anlayışı için bk. Şimşek, *Muhammed Hadimi: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, ss. 173-181.

51 "Hadd-i tam ile tanımlanamamasının temelinde şu vardır: Allah'ın hakikatini bilmek, vuku bulmamıştır. Hatta bazılarının göre imkânsızdır. Felsefecilerde bunun imkânsız olduğunu söyleyenlerdendir. Zira (bunlara göre) hakikati bilmenin yolu, Allah'ta bulunmayan cins ve faslı gerektiren hadd-i tam'dır." Hâdimî, *Haşiye*, vr. 95a.

(özel isim) ile isimlendirilemez⁵² düşüncesindedir. Bundan dolayı O'nu ifade edecek tek kelime هو'dur. O'nun hüviyeti, hakikatının ve mahiyetinin isimsiz olmasıdır. O'na delâlet eden bir lafız olmadığı için *şerh* edilemez. Bir *hadd-ı tam* ile tarif de edilemez. Ayrıca Hâdimî'ye göre sadece küllîlerin tarifi söz konusudur; şahsî/ferd olan tanımlanamaz. Cüziler ise duyu organlarıyla bilinebilirler. Dolayısıyla O, cismî vasıtalarla bilinemez. Hâdimî, vacibin هو'den başka isminin olmamasının nedenini şöyle tespit etmektedir:

"Belki de O'nun isminin olmamasının sebebi, musannifin söylediklerinin tamamından meydana gelendir. Bu da varlığının zatının aynısı olması, varlığının kendinden olması ve هو المطلق ifadesindeki sınırlandırmanın sadece ona has olmasıdır. Zira bu nitelikler onun mürekkep olmadığını (basit olduğunu) ve herhangi bir şeyle müşterekliğinin olmadığını göstermektedir. Bunlar da tarifi manileridir."⁵³

Nev' ve cins barındırmadığı için vacibin tanımlanamayacağını izah eden Hâdimî, Allah lafzının özel isim olup olmadığına dair kelimenin menşei üzerinde durmaktadır. Beyzâvî'nin, Allah lafzının alem olmadığı görüşünü⁵⁴ isabetli bulmayan Hâdimî, meseleyi şöyle ele almaktadır:

"Şerh; ya *hadd-ı tam* ile ya da bir şeyin zatını bildiren *alem* ile olur. Alemle olması, Beyzâvî'nin tercih ettiği görüşe de uygun düşmektedir. Beyzâvî'ye göre; Allah lafzı vasıftır; alem değildir. Çünkü O'nun zatını beşer idrak edemez. (Beyzâvî her ne kadar böyle dese de) ona şöyle itiraz edilmektedir: 'Bazı insanların O'nun zatını, arınmışlıkları sebebiyle –mesela peygamberler- ya da kendilerine verilen ilm-i zaruriyi –kesbî olmayan ilimleri- yaratması sebebiyle idrak etmeleri caizdir. Hiç kimsenin onu idrak edemeyeceği farz edilse bile mutlak olarak –hem Allah tarafından hem de beşer tarafından verilen isim lafzın Allah'a delalet etmeyeceği söylenemez. Çünkü *vazı'* Allah olabilir."⁵⁵

Allah'ın hüviyetinin *şerhinin hadd* ve *alem* ile olamayacağını ifade eden Hâdimî, *şerhin* sadece lâzımlarla/resimlerle olabileceğini düşünmektedir. Ancak burada şu meselenin çözülmesi gerekmektedir: "Lâzımlar, akılla bilenebilir mi?". Bu soruyu tahlil eden Hâdimî'ye göre akıl, lâzımların hakikatleri bilinmesinde Allah'ın izâfî ve selbî lâzımlarını bilebilecek güçtedir. Zaten Allah'ın var-

52 "Alemle (özel isim) *şerh* edilememesinin temelinde şu vardır: Cüz'iyi bilmenin yolu, duyu organlarıdır. Allah da mücerret/basit olduğu için (Allah'ın hakikatini bilmek) mümkün değildir. Ancak *Şerh-i Mevaki'f* ta 'Allah'ın bazı kişilere, kendi hakikatini bilmeyi yaratmasının caiz olduğu' söylenmiştir. *Şerh-i Adud'* da da '*resmin mersûm'*un hakikatini ifade etmesi caizdir' denmiştir." Hâdimî, *Haşiyeye*, vr. 95a.

53 Hâdimî, *Haşiyeye*, vr. 94b.

54 Ebü'l-Müfedda İsamüddin İsmail b. Muhammed b. Mustafa Konevi İsmail Efendi (ö.1195/1781), *Hâşiyetü'l-Konevi ala tefsiri'l-Beyzavi*, tahk.: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Dârü'l-Kutubi'l-İslâmiyye, Beyrut 1422/2001, c. 20, s. 491

55 Hâdimî, *Haşiyeye*, vr. 94b.

4.4. Hüviyyetin Lafzatullah ile İsimlendirilmesi

İbn Sînâ'nın Yüce Allah'ın hadd ve alem ile şerh edilemeyeceğini, tanımlanamayacağından dolayı da O'nu en iyi ifade eden kelimenin هو lafzı olduğuna dair yaklaşımlarına ve Hâdimî'nin yorumlarına yer vermiştik. İbn Sînâ'ya göre Allah'ın hüviyyetini ifade eden en iyi tarif, lâzımın izâfî ve selbî şeklindeki her iki nevini kapsayan lâzımdır. Bu kapsamlı lâzım da belli, nitelikli ve özel hüviyyetin *ilah* olmasıdır. Bu niteliklere sahip olan son derece yüce olduğunda bir şüphe bulunmamaktadır. "Yüceliğinden dolayı" Allah, idrak edilemez.

Hâdimî, İbn Sînâ'nın kullandığı "yüceliğinden dolayı" ifadesinin Allah'ın hüviyyetin şerhinin *zorluğundan* ziyade *imkânsızlığı* anlamına geldiği ve dolayısıyla İbn Sînâ'nın sunduğu delilin, müddeaya uygun/takrib olmadığı kanaatinde. Allah'ın idrak edilmesinin imkânsız olduğunu iddia etmenin turarlı olmayacağını düşünen Hâdimî, Allah'ın idrak edilme meselesini, hadis ilmi açısından da tetkik etmiştir.

Miraç olayında Hz. Peygamberin Yüce Allah'ı görmesi meselesini tahlil eden Hâdimî, sûfilere göre en doğru görüşün 'Hz. Peygamber miraç gecesinde Allah'ı gözleriyle görmüştür' şeklinde olduğunu ve aynı zamanda bu görüşün İbn Abbâs, Ebû Zerr, Ka'bu'l-Ahbâr, Hasan-ı Basrî, İmâm-ı Şafii, Ahmed b. Hanbel, (konuyla ilgili) nakledilen iki rivayetten birine göre İbn Mes'ud'un ve Ebû Hüreyre'nin görüşü olduğunu belirttikten sonra kendi tercihini şu sözleri ile ifade etmektedir:

"Her ne kadar bu konudaki yaygın görüş Hz. Aişe'nin 'miraç olayı sadece kalple olmuştur' sözü olsa da aynı zamanda Câmîu's-sâğîr'de 'Hz. Peygamber, Yüce Allah'ı hem kalple hem de gözle görmüştür' denmektedir."⁵⁹

Aktardığı nakiller ile idrâkin olabirliğine dair görüşleri tercih eden Hâdimî, İbn Sînâ'nın Allah'ın هو dışında isimlendirilemeyeceği ve şerhinin de hadd ve alemle değil lâzımlarıyla yapılabirliği görüşlerinin sonucunda, vacibi sadece *ilah* olarak tanımlamasının, aslında kelimenin kökü ile bağlantılı olduğunu ifade eder. Hâdimî, Allah kelimesinin türemiş bir kelime olup olmadığı ya da Allah ile ilah kelimelerinin eşanlamlı olup olmadığı meselesinin pratik bir yansıması olan bu tartışmada⁶⁰, İbn Sînâ'nın Allah ile ilah kelimelerinin

59 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 95b.

60 Zemahşerî'ye göre Allah kelimesi, ilah kelimesinden türemiştir. Bununla birlikte kelimenin sadece tevhîdi ifade edilen zatın özel ismi olduğu da söylenmiştir. Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî (ö.538/1144), *el-Keşşaf an hakaiki ğavamizi't-*

müteradif ya da *müsavi* olduğunu düşündüğünü belirtmektedir.⁶¹

“İbn Sînâ'nın *هو* *هو* *هو* sözü, Allah'a *هو* dışında ismi verilemeyeceğine dair önceki ifadelesinin istisnâsıdır... Sanki İbn Sînâ şunu söylemektedir: 'Allah'ın zatı sadece *هو* zamiriyle tabir edilebilir.' *ثم شرحها* ifadesi de Allah'ın hadd ile tanımlanamayacağı sözüne nisbetle istisnâdır. Çünkü Allah sadece lâzımlarla tanımlanabilir. Bu lâzımlarda *selbî* ve *izâfî*dirler. Tarifte en kâmil olan hem *izâfî*yi hem de *selbî*yi zikretmektir. Ve Allah (lafzı), her ikisini de kapsamaktadır. İbn Sînâ'nın bu sözü, Felsefecilerin 'Allah ile ilah kelimesinin müteradif ya da *müsâvi* olduğu' görüşüne dayalıdır. Aksi halde Allah ile ilah kelimesi arasındaki fark açıktır.⁶² Birinin diğerini gerektirmesi ise açık değildir. *قل هو الله* ifadesinde, Allah lafzının *هو*'den sonra gelmiş olması, Allah lafzının, *هو*'nin delâlet ettiği zatı açıklayıcı olması içindir. Zira -bildiğin gibi- Allah'ın gerçek bir açıklaması olamaz. Bizim söylediğimizden anlaşılan, bu surede Yüce Allah, habibine emir verdikten sonra Allah'a delâlet edecek bir isim (alem) bulunmadığı için, zata raci olan *هو* zamiri ile sözlerine başladı. *هو* zamirinden sonra da *الله* lafzını kullandı. Çünkü *الله* lafzı, O'nun zatını açıklayan en kâmil *lâzım*dır. Bunda, düşükten/*ednâ*'dan yükseğe/*alâ*'ya doğru bir ilerleme (terakki) yöntemi kullanmayı tercih ettiğine işaret vardır.”⁶³

Ayetin düşükten yükseğe doğru bir anlatım üslubu taşıdığını düşünen Hâdimî, buradan yola çıkarak, “aşama aşama seyr-i sülûk eden velilerin halleri de bunu gerektirir”⁶⁴ diyerek *işarî* bir tefsir örneği de sergiler. Risale boyunca tasavvufî meselelere işaret etmekten kaçınmayan Hâdimî'nin bu tutumunda sûfî kimliğinin etkisi bulunmaktadır. Yine o, *الله* lafzının *هو*'den sonra zikredilmesindeki incelikleri ele alırken şu ifadelerle yer vermektedir:

“Az önce söylediğimiz *الترقي من الأدنى الى الأعلى* kuralı, bu inceliklerden birisidir. Diğer bir incelik ise şudur: Seyr-i sülûk yapan bir veliye yakışan, marifet yönlerinden kendisine lütfedilenlerle yetinmemesi, gücünün yettiği kadarını da elde etmeye çalışmasıdır.”⁶⁵

4.5. Zorunlu Varlığın Tekliği

İslam felsefesinde ele alınan varlık düzenlerinin başında bir/ilk vardır. Meş-

tenzîl ve uyuni'l-ekavîl fi vucûhi't-te'vîl, tahk.: Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Fethi Abdurrahman Ahmed Hicazî, Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad 1418/1998, c. 1, s. 108; *Beyzâvî, Envarü't-tenzîl ve esrarü't-te'vîl*, c. 1, s. 26.

61 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 95b.

62 İlah kelimesi ibadet edilen tüm varlıkları ifade eden bir kelime iken Allah kelimesi, vacibu'l-vücûd için kullanılan ve belirli bir mabuda işaret eden özel bir isimdir. Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd Alusî (ö.1270/1854), *Ruhü'l-meani fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azim ve's-seb'i'l-mesani*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut ts., c. 1, s. 55.

63 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 95b.

64 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 96a.

65 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 96a.

şâîlerin zorunlu varlık dedikleri bir, işrâkiler tarafından nurlar nuru kavramıyla ifade edilmiştir. Varlığın ortaya çıkmasını sağlayan da bu ahadiyettir.⁶⁶ İhlâs suresinde yaratıcının أحد olarak nitelendirilmesi, İslâm filozoflarının olduğu gibi İbn Sînâ'nın felsefesinde de belirleyici bir unsur olmuştur. Surenin yaratıcının tekliğine yaptığı vurgu ile yeni Platonculuktan beslenen sudur nazariyesi, İbn Sînâ'nın düşüncesinin şekillendirici unsurlarıdır.⁶⁷ Dolayısıyla İbn Sînâ'nın bu bakış açısı, İhlâs suresinin ahadiyyet kısmında yoğun olarak gözlemlenmektedir.⁶⁸

Hâdimî, ayette hüviyyetin Allah lafzı ile şerh edilmesinden sonra ahadiyyete vurgu yapılmasında felsefî bir incelik bulunduğu düşüncesindedir. Allah lafzından sonra احد kelimesinin yer alması, *bir olmakta nihayet* ifade etmektedir. Zira Allah'ın birliği, iltizâmî olarak önceden anlaşılmıştı. Bu iltizamdan sonra احد'ı açıkça söylemenin yararsız olmaması için bir nükte gereklidir. O nükte de *birlikte sonluktur*. *Birlikte son* olmanın anlamı şudur: O hariçte, zihinde, zatta, vasıfta, nevide, şahısta tektir. Mücerretler ile cinste ortak olması, birliğin sonunda olmasına zarar vermez. Üstelik Allah'ın mücerretliği –mesela varlıkta olduğu gibi- diğer mücerretlerden farklıdır. Öyleyse diğer hususlarda olduğu gibi mücerretlikte de tektir.⁶⁹

“Mebde-i evvelin hüviyyetinin birçok lâzımı vardır. Bunlar –işaret edileceği üzere- uluhiyyet, herşeyin başlangıcı olmak⁷⁰ ve vâcibu'l-vücûd olmak gibileridir. Ancak bu lâzımlar sırayladır. Çünkü bunlar, mebde-i evvelin (sebebin) malulleridir (müsebbebleridir). Bütün yönleriyle basit olan varlıkta, birden fazla lâzım bulunur. Ancak mebde-i evvel katındaki tertiple sadır olur.”⁷¹

İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesini tahlil eden Hâdimî, vâcibu'l-vücûdun Allah'ın en yakın lâzımı oluşunun bedihi olduğu kanaatindedir. Zira Allah'ın varlığı, zatından olmasaydı mümkünlerin tamamı Allah'tan sudur etmezdi. Akl-ı evvelin lâzımların en yakını olması gerektiği şeklindeki bir itiraza ise “akl-ı evvelin en yakın oluşu diğer akıllara nazarandır ya da lâzımlar arasında

66 İbn Sînâ bu durumu en-Necât'ta “إن الوحدة من لوازم الماهيات لا من مَقْوَمَاتِهَا” şeklinde ifade etmektedir. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 209.

67 Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi*, s. 68.

68 İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 198; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik I*, ss. 42-45.

69 Hâdimî, *Haşiyeye*, vr. 97b.

70 İbn Sînâ bu durumu en-Necât'ta هو المبدأ للوجود المعلول على الإطلاق şeklinde ifade etmektedir. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, s. 198.

71 Hâdimî, *Haşiyeye*, vr. 97a.

akl-ı evvelin bağımsız ve temel bir yeri vardır” şeklinde cevap vermiştir.⁷²

İbn Sînâ'nın Allah'ın zihnen ve haricen cüzünün bulunmadığı meselesinin de احد kelimesi kapsamına girdiği şeklindeki yaklaşımını, önermeler ile detaylı olarak ispatlayan Hâdimî, احد هو الله ayetinde dört hükmün bulunduğunu ifade etmiştir. Bunlar; Allah'ın vâcibu'l-vücûd (varlığının kendinden) olması, her şeyin başlangıcı olması, mahiyetten/maddeden soyutlanmış olması ve tek olmasıdır.

4.6. Zorunlu Varlığın Mahiyeti

Mahiyet “ne varlıkta ne yoklukta ne tümel ne de tikel olarak bulunan, bir şeyi o şey yapan özellik” şeklinde anlaşılmıştır⁷³ ve *mevcûda* varlık özelliklerini veren temel nitelik olarak kabul edilmiştir.⁷⁴ O, varlığa varlık vermesi sebebiyle kendisi de bir varlığa sahip olmaktadır. Farâbî tarafından ifade edilen ve İbn Sînâ tarafından genişletilerek dile getirilen mevzu teselsüle yol açacağı ihtimali olduğundan İslâm felsefesinde tartışılan konulardan biri olmuştur.⁷⁵ İbn Sînâ'nın kullandığı “boyutları (cevfi) olmayanın mahiyeti yoktur” ifadesinin anlaşılması gerektiğini düşünen Hâdimî, Allah'ın Samed oluşundan ve samed kavramının anlamlarından yola çıkarak önermeler yoluyla konuya açıklık getirmektedir.

İbn Sînâ'ya göre samed cevfi olmayan ve seyyid anlamlarına gelmektedir.⁷⁶ Hâdimî bu tanımların Allah'ın tek olduğunu gösteren gizli bir delil olduğunu ifade etmiştir. Zira cevfi, parçaları ve (uzunluk, genişlik ve kalınlık gibi) üç boyutu olan şeylerde söz konusudur. Öyleyse o tektir. Çünkü Allah samed olup üç boyutluluğu yoktur. Seyyidlik ise Allah'ın her şeyin başlangıcı olması, başkasına ihtiyaç duymaması ve her şeyin ona muhtaç olmasıdır.⁷⁷ Öyleyse İbn Sînâ'nın ifadesi Allah'ın cevfinin olmadığı anlamında selbî olup gayrin bilebile-

72 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 97a. İbn Sînâ'nın sudur nazariyesi için bk. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik-II*, ss. 88-150.

73 Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürçânî (ö.816/1413), *Kitâbu't-Ta'rifât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1985, s. 205-206.

74 Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev.: İbrahim Kalın, İnsan Yay., İstanbul ts., s. 112.

75 Akyol, *Şehrezûrî Metafizigi*, Araştırma Yay., Ankara 2011, ss. 74-81.

76 Âsî, *age*, ss.104-113. İbn Sînâ'nın bu yaklaşımı, Lüğavî tefsirlere bağlı kalınarak ortaya konulmuş bir bakış açıdır. Ebû İshak İbrâhim b. es-Seri b. Sehl Zeccac (ö.311/923), *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuhu*, tahk.: Abdülcelil Abdüh Şelebi, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1408/1988, c. 5, ss. 377-378.

77 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 99a.

ceği bir mahiyetinin/hakikatının olmadığına işaret etmektedir. Zira O, basittir. “cevfi (boyutları) olmayanın mahiyeti yoktur” demek “hakikati akılla bilinemez” demektir. Bundan dolayı, filozofların sıklıkla kullandıkları ‘vacibin mahiyeti’ ya da ‘bârînin mahiyeti’ gibi kavramların, ‘vacibin taakkulu yani hakikatının akılla kavranması’ anlamında anlaşılması gerekir. Dolayısıyla O’nun hakikati akıl ile kavranamaz.

4.7. Zorunlu Varlığın Çoğalmaması

Hâdimî’ye göre hüviyyet ilahlığı gerektirmiştir. İlahiyyat kelimesinin barındırdığı anlamlardan bir kısmı da, her şeyin başlangıcı (izafilik/mebdeü'l-küll) olmaktır. Zira İbn Sînâ’ya göre; bir zorunluk varlık, diğer bir zorunlu varlığa denk olamayacağı gibi her iki zorunluk varlık aynı anda var da olamaz.⁷⁸

Bundan dolayı “Mebde’ olmanın Allah’ın bir benzerinin de olmasını gerektirdiği ve böylece evlat sahibi olduğu şeklinde” bir vehmin tahayyül edilme⁷⁹ ihtimaline karşılık ayette *لم يلد ولم يولد* buyrulmuş ve böylece Yüce Allah kendisinin başkasından doğmadığını ve kendisinden bir benzerinin de doğmayacağını açıklamıştır.⁸⁰ Kendisi başkasından doğmadığı için evladı da olmaz. Her ne kadar herkesin varlık vereni (feyyâz) olsa da varlığı başkasının vergisiyle olmadığı gibi, varlığını doğum yoluyla başkasına vermesi de mümkün değildir.

Viladet yoluyla benzerinin olmadığını açıklayınca, viladet dışında başka bir şekilde de benzerinin ve denginin olamayacağını ifade etmektedir.⁸¹

4.8. İhlâs Suresi’nde Zat Bilgisi

İbn Sînâ’nın varlığın viladetle çoğalmasını ispatlamak amacıyla tefsirinde yer verdiği önermeleri, Mantık ilminin kurallarına göre detaylı olarak tahlil eden Hâdimî, İbn Sînâ’nın yazdığı sonuç bölümüne ayrı bir hülâsa yazarak İbn Sînâ’nın görüşlerine genel bir felsefî çerçeve çizmiştir. Ayetteki kelimelerin belirli bir disiplin içerisinde sıralandığı kanaatinde olan Hâdimî, sonuç bölümünün kâhir ekseriyetini bu insicâmı izah etmeye ayırmıştır.

78 İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ/Metafizik-I*, ss. 35-40; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 130.

79 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 99b,100a; İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ/Metafizik-I*, ss. 35-40.

80 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 99b,100a.

81 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 99b,100b.

Hâdimî'ye göre, aslında sure iki ana bölümden oluşmaktadır: Birinci bölüm surenin başından *لَمْ يَلِدْ* lafzına kadar olan kısımdır. Bu bölümde Allah'ın mahiyeti, mahiyetinin lâzımları, hakikatinin tek olduğu, zihnen ve haricen mürekkebe olmadığı konuları işlenmekte ve ispat edilmektedir. İkinci bölüm ise *لَمْ يَلِدْ* lafzından surenin sonuna kadardır. Bu bölümde Hadimî, ondan bir şeyin doğmaması veya onun başkasından doğmamış olması açılarından dengi olmadığını açıklamaktadır. Aynı şekilde o, diğer hususlarda da onun denginin olmadığını belirtmektedir.⁸²

Hâdimî, sure sonunda beşer gücü ölçüsünce Allah'ın mahiyeti ve lâzımları gibi konularla Allah'ın zatının tanınmış olduğuna kanaat getirdiğini ifade etmektedir. "Beşer ölçüsünce" ifadesini bilinçli olarak kullandığını belirtmektedir. Zira beşer ölçüsünce olmazsa, Allah'ın haddi söz konusu olmadığından insanın O'nu gerçek anlamıyla bilmesi mümkün değildir.

Hâdimî'ye göre ilmin asıl gayesi, Allah'ın zatını, hayat ve ilim gibi subûti sıfatlarını tanımak, Allah'ın fiillerinin etkili bir güç ve iradeyle nasıl ortaya çıktığını bilmektir.⁸³ Ona göre *وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ* ve *وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ*⁸⁴ ayetleri, bu gayeyi teyit etmektedir.⁸⁵ Zaten sure, bu amacın üçte birini ima ve

82 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 101b.

83 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 103a. Reşad İlyasov, Hâdimî'nin kullandığı "Allah'ın fiillerinin etkili bir güç (kudret-i müessire) ve iradeyle (ihtiyar) oraya çıkmasını bilmek" ifadesini irade-i cüziye olarak yorumlamıştır. Ancak İlyasov'un bu yorumu isabetli değildir. Zira kudret ve ihtiyar, Hâdimî'nin İbn Sinâ'yı tenkit ederken kullandığı kavramlar ve zatın nitelikleri bahsiyle ilişkilidir. Cüz-i ya da külli irade ile bağlantılı olarak haşiyede ele alınmamıştır. Reşad İlyasov, "Osmanlı Düşüncesinde Tefsir: Muhammed Hâdimî'nin Çok Boyutlu Yorum Yöntemi", *Mari-fe*, Konya 2010, sayı: 10/3, s. 255.

84 *ez-Zâriyât*, 51/56.

85 *el-Beyyine*, 98/5.

86 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 103a. Hâdimî'nin ayetler ile ilgili bu çıkarımı, Ebus-Süüd Efendî'nin tefsirinde ifade ettiği şu açıklamalarla örtüşmektedir: "Mücâhid'e göre; ayetin anlamı şöyledir: "Ben insanları ve cinleri, beni tanımaları için (marifet) yarattım." Çünkü Allah varlıkları yaratmasaydı O'nun varlığı ve tevhidi bilinmezdi. (Mücâhid'in) bu görüşünü, Beğavî de benimsemiştir. Bu görüşün kaynağı *أَعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرِفَ* kutsî hadisidir. Ayette, 'Sebeb ile müsebbebin adlandırılması' metodu kullanılarak, marifetin ibadetle ifade edilmiş olmasının sırrı, -mesela- felsefeyle elde edilen marifet'in değil ibadetle elde edilen marifetullahın daha muteber olduğuna dikkat çekmek olabilir." Ebu's-Suud b. Muhammed el-İmadî el-İskilîbî (ö.M.900-982), *İrşadü'l-Aklî's-Selîm İlâ Mezaya'l-Kitabî'l-Kerîm*, tahk.: Abdulkadir Ahmed Ata, Mektebetü'r-Riyâdî'l-Hadîse, Riyad, ts., c. 5, s. 206; Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud Beğavî (ö.516/1122), *Tefsirü'l-Beğavî = Mealimü't-tenzil*, tahk.: Muhammed Abdullah Nemr, Daru Taybe, Riyad 1993, c. 7, s. 380.

delelet yoluyla anlatmaktadır. Çünkü zat konuları; Allah'ın varlığını ispat, zatının diğer varlıklardan farklı olması ve varlığının, mahiyetinin aynısı olması konularıdır. İhlâs suresi de bütün bu konuları içermektedir. Zaten Hz. Peygamber de bu sureyi, Kur'an'ın üçte birine denk saymıştır. Buhârî ve Müslîm'in Ebû Hureyre'den naklettikleri hadiste; "Hayatımı yed-i kudretinde tutan Allah'a yemin ederim ki O, Kur'an'ın üçte birine denktir" buyurmuştur.⁸⁷

Söz konusu hadisle ilgili nakilleri ve yorumları inceleyen Hâdimî, bu denkliğin 'zat ile ilgili konuları kapsaması olduğu' kanaatine ulaşmıştır. Zaten Gazalî ve Fahreddîn er-Râzî başta olmak üzere çeşitli âlimlerden aktardığı yorumlar da bunu desteklemektedir. Bununla birlikte Hâdimî'nin ele almayı gerekli gördüğü bir mesele daha bulunmaktadır. Bu mesele de denkliğin sevap yönünden olup olmadığıdır. Sureyi okumanın kişiye, Kur'an'ın üçte birine denk sevap kazandıracağını kabul edenlerin yanında ret edenlerin ve tavakkuf etmeyi tercih edenlerin de bulunduğunu delilleri ile beraber aktaran Hâdimî, *Fetâvây-ı Tatarhâniyye*'de konu ile ilgili verilen fetvayı benimsemiştir. Buna göre; surenin denkliği sevap denkliği değildir. Zira Kur'an'ı bir kez hatmetmek, (örneğin) beş bin kez İhlâs suresini okumaktan daha faziletlidir.⁸⁸

87 Hâdimî'nin Ebu Hureyre'den aktardığı hadisin Ebu'd-Derdâ ve Ebû Sâid el-Hudrî'den gelen çeşitli nakilleri bulunmaktadır. Müslîm'de Ebu'd-Derdâ nakilli olarak (إن الله جزأ القرآن ثلاثة أجزاء) hadisine de yer verilmiş, surenin üçte birine denk olan kısmının, Allah'ın sıfatları olduğu belirtilmiştir. Müslîm, *Kitâbu Selâti'l-Müsaafirîn ve Kasihâ*, 45. Ancak Hâdimî, surelerin faziletleri ile ilgili aktarılan hadisler ile "Kur'an okuyanın her okuduğu harfe on sevap vereceği" hadisi arasındaki tearuzu cem yoluyla çözmüştür. Hâdimî'ye göre; "İhlâs suresini okumak, Kur'an'ın üçte biri kadar sevap kazandırır. Ama bu sevap, lafızdan değil manadan dolaydır. Tevhid (zikri) hangi lafızla ifade edilirse edilsin sevap kazandırmaktadır. Tevhid'in Kur'an'ın ibareleriyle kazandıracağı sevabın diğer lafızlarla olan tevhid (zikrinden) daha fazla sevap kazandırması buna aykırı değildir." Hâdimî, *Haşiye*, vr. 103a.) Bu yönüyle Hâdimî'nin hadis usulünde cumhur metodunu kullandığını ifade edebiliriz. Hadisler arasındaki ihtilafların giderilmesi için uygulanacak usullerin hangi hiyerarşi ile uygulanması gerektiği konusunda cumhur, Hanefiler ve hadisçiler şeklinde üç ayrı yaklaşım vardır. Cumhura göre; sıralama cem' ve te'lîf (*el-i'mâl evlâ mine'l-ihmâl*), tercih, nesh, tevakkuf (tesâkut/izâ teareza tesâketâ) şeklinde, Hanefilere göre nesh, tercih, cem' ve te'lîf, tesâkut (terk) şeklinde ve hadisçilere göre ise cem' ve te'lîf, nesh, tercih, tevakkuf (tesâkut) şeklindedir. Direk neshi tercih ettikleri için Hanefilerin yaklaşımı Leknevî gibi Hanefi âlimlerce tenkit edildiği gibi ilmi çevrelerde de fazla ilgi görmemektedir. Ebû Amr Takıyyüddin Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî İbn Salâh (ö.643/1245), *Mukaddime (Mukaddimetu İbni's-Salah ve Mehasinü'l-İstilah)*, tahk.: Aişe Abdurrahman, Daru'l-Mearif, Kahire 1989, s. 477-479; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy b. Muhammed el-Leknevî (ö.1304/1886), *el-Ecvibetü'l-Fâzile li'l-Es'ileti'l-Aşeretü'l-Kâmile*, tahk.: Abdülfettâh Ebû Ğudde, Beyrut 1994, s. 182-195.

88 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 103a.

5. Hâdimî'nin İbn Sînâ'yı Tenkit ettiği Noktalar

İbn Sînâ tefsirinin maksatlarının bir bölümünün şer'î kurallara aykırı bir şekilde felsefî kurallar üzerine kurulu olduğunu düşünen Hâdimî, Haşiye'de İbn Sînâ'nın bazı hususlarda teknik hatalar yaptığını ifade etmiştir. Ancak bu tenkitlerinin itikâdî bir boyuta taşınmadığını belirtmek gerekmektedir.

Aslında İbn Sînâ'nın şer'î meselelerde hatalar yaptığı kanaati daha önceki âlimlerce de ifade edilmiştir. Bilmen'in aşağıdaki değerlendirmesi, genel bakış açısını yansıtmayı bakımından önemlidir:

"Velhasıl: İbn Sînâ, ilim ve felsefe bakımından bî-nazîrdir. Şu kadar var ki, felsefiyâtın te'sîri altında kalarak veya eski feylesofların efkârına tercüman olarak dermeyân ettiği bazı mütâlâât ve tetkîkâtı, hakâyık-ı İslâmiyye noktâ-i nazarında tenkîd ve tashiha muhtaç olduğundan bu cihet, kendi aleyhinde bâzı i'tirazları, tenkitleri celbetmiştir."⁸⁹

Tenkid ve tashihe ihtiyaç olan bazı hususlar olduğunu düşünen Hâdimî'nin eleştirilerinin bir kısmı İhlas Suresi tefsirinin metnine ve kelimelelerine, bir kısmı da İbn Sînâ'nın fikir ve önermelerine yöneliktir. Hâdimî'nin bazı tenkitleri şu şekildedir:

İbn Sînâ'nın, Allah'ın –akıl ile kavranabilecek- lâzımlarının izafî ve selbî olmak üzere ikiye ayrıldığı, "her şeyin ona nispet edilmesinin izafî lâzım olduğu" ifadesi bağlamında Hâdimî, muhtemel itirazları yanıtladıktan sonra kendisi de şöyle bir eleştiri yöneltmiştir:

"Ancak İbn Sînâ'ya şu şekilde itiraz edilebilir: Her şeyin ona nispet olması, irade ve ihtiyarla ise Hakîm'e (İbn Sînâ'ya) göre bu kabul edilemez. Şayet mecburiyetle ise O'nun ilah olduğu kabul edilemez. Bu mesele, Hakîm'in hata yaptığı konulardan birisidir."⁹⁰

Yine Hâdimî; yüceliğinden dolayı Allah'ın tarifinin mümkün olmadığı bedîhî olduğu için, metin içerisinde kullanılan لعظمتها وجلالها ifadelerinin daha önceden geçen لايمكن شرحها kısmında yer alması gerektiğini tespit etmiştir.

Usûle vakıf olan Hâdimî⁹¹, İbn Sînâ'yı müşterek lafızlar⁹² konusunda da

89 Bilmen, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, c. 1, s. 409.

90 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 95a.

91 Okur, *Osmanlı Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hâdimî Örneği*, s. 92.

92 Her biri ayrı olmak üzere birden fazla manaya gelen kelimelere müşterek denir. Mesela عين kelimesi göz, su gözeneği, casus gibi manalara gelir. *Umumu'l-müşterek* ise usulcüler arasında, müşterek lafzın hangi manalar için vazolunmuşsa o manaların hepsinin birden kastedilmesi anlamında kullanılan bir istilâhtır. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İsam Yay., İstanbul 2011, ss.96-97.

eleştirmektedir. Mütakellimin usulünde⁹³, müşterekin tüm anlamları aynı anda geçerli kabul edilir. Ancak Fukaha metodunda müşterekin içerdiği anlamlardan sadece birisi geçerlidir.⁹⁴ İhlâs Suresi tefsirinde İbn Sînâ, Allah'ın samed oluşunu açıklarken, daha önce değindiğimiz gibi, *cevfinin* olmaması ve *seyyid* anlamlarına yer verdikten sonra kelimenin iki anlamının da mümkün olduğunu belirtmiştir.⁹⁵ Hâdimî'nin değerlendirmesi ise şöyledir:

"İbn Sînâ'ya göre samed kelimesinin *umumu'l-müşterek* kuralına göre her iki anlamda da kullanılma ihtimali vardır. Şafii mezhebindeki 'müşterekin bütün manalarda kullanılmasını câiz olduğu' kuralına gelince bu kuralı uygulamamızın nedeni, İbn Sînâ'nın mezhebinin -yaygın görüşe göre- buna müsaade etmemesidir. Çünkü İbn Sînâ, hanefidir. Zira hanefiler, direk olarak müşterekin bütün anlamlarda kullanılmasını caiz görmezler. Öyleyse en uygun olan İbn Sînâ'nın metinde geçen *هو ما لا جوف له والسيد* ifadelerini vav harfi yerine *او* ile kullanmasıydı."⁹⁶

Hâdimî, İbn Sînâ'nın söz konusu tefsiri üzerine yazılan haşiyeleri de incelemiş, gerekli gördüğü yerlerde isim vermeden haşiyelerdeki bazı bilgilerin yanlışlığını da ifade etmiştir.

Sonuç

İslam inancının temel ilkesi olan tevhid konusunu, ana hatlarıyla ele alan İhlâs suresi üzerine yazılan şerhlerden birisi de İbn Sînâ'nın İhlâs Suresi tefsiridir. İbn Sînâ felsefesinin, naslara uygulanışını yansıtan bu çalışma üzerine Ebu Said Muhammed el-Hâdimî tarafından bir haşiye yazılmıştır.

Haşiye'de İbn Sînâ'nın önermeleri, tek tek ele alınmış, kapalı ifadeleri açıklanmıştır. Tefsirin dil ve uslûbunda hatalı olduğu düşünülen noktalar ile yönteminde Mantık kurallarına aykırı davranıldığı kanaati bulunan meseleler tasahih edilmiştir. Bunlar yapılırken İbn Sînâ felsefesi bütüncül olarak göz önünde

93 Fukaha metodu, Hanefi metodu olarak da bilinir. Kendi mezhep imamlarına ait yazılı bir usûl kitabı olmadığı için kendi imamlarının benzer furu' meselelere verdiği fetvalardan külli kaide çıkararak, tümevarım metodunu kullanmışlardır. Mütakellimin metodu ise Şafii metodu olarak da bilinir. Tümdengelim metodunu kullanan bu usûl, önce delillerden yola çıkarak külli kaideler koyar. Külli kaideye uyan konular kabul edilir. Uymayanlar ise reddedilir. Bu usûle ait eserlerde ele alınan furu' meseleler ile ilgili örnekler, sadece konunun iyi anlaşılması içindir. Daha sonradan karma metotla yazılmış eserler ortaya çıksa da, aslında usûl açısından sadece iki mezhebin var olduğunu söylemek gerekir. Bk. Zekiyyuddin Şa'ban, *Usûlu'l-Fıkhî'l-İslamî*, Bingâzi ts., s. 18-19.

94 Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, s. 99.

95 Âsî, *et-Tefsirü'l-Kur'ânî ve'l-Lugatü's-Sufiyye fî Felsefeti İbn Sina*, s. 110; Hâdimî, *Haşiye*, vr. 99a.

96 Hâdimî, *Haşiye*, vr. 99a.

bulundurulmuştur. İbn Sînâ tefsirinin diğer haşiyelerine de itirazlar yapılmıştır.

Hâdimî'nin yazma olan haşiyesinin, ülkemizdeki farklı kütüphanelerde bulunması, risalenin ilim çevrelerince ilgiyle karşılandığını göstermektedir.

Kur'an'ın Kur'an'la, Kur'an'ın hadisle tefsir edilmesi gibi bilinen tefsir yöntemlerini kullanan Hâdimî, bu yöntemlere Usûl-ı Fıkh, Mantık ve Felsefe kurallarını da eklemiş, kelimelerin görüşlerine yer verdiği gibi işârî tefsir sayılabilecek yorumlarda da bulunmuştur. Ancak bu risâlesinin, kelamcı bir bakış açısıyla kaleme alınmadığını belirtmemiz gerekmektedir. O, bu risalesini herhangi bir görüşü ispat ya da reddetmek amacıyla kaleme almamış, bu çalışmayı İbn Sînâ'nın yaklaşımlarını değerlendirmeye ve izah etmeye hasretmiştir.

Haşiyenin mukaddimesinde İbn Sînâ'nın İhlâs Suresi tefsirinin önemine değinen Hâdimî, varlık, vâbibu'l-vücûd, mümkünü'l-vücûd, zorunlu varlığın isimsizliği, isimlendirilmesi mümkün olmayan zorunlu varlığın lafzatullah ile ifade edilmesinin nasıllığı, zorunlu varlığın tekliği, hakikati, mahiyeti, suduru ya da çoğalmasa, mahiyetinin lâzımları, hakikatinin tekliği, zihnen ve haricen basîtlığı gibi İslam Felsefesi'nin ana konularını incelemiştir. Yeri geldikçe seyr-i sülûk ve vahdet-i vücûd gibi tasavvufî konulara da yer veren müellif, risaleyi kaleme alırken farkı ilimlerle ilgili birçok eserden yararlanarak çalışmasını zenginleştirmiştir.

Felsefî tefsir örneği olan bu risalenin hem felsefî tefsir okumalarında hem de İslam felsefesinin nasrlara uygulanışının pratik yansımalarını gösterecek okumalarda oldukça yararlı bir çalışma olduğu kanaatindeyiz. Aynı zamanda mevzubahis haşiyeye, İbn Sînâ ile ilgili ön kabullerin ortadan kaldırılmasında da önemli bir rol üstlenebilecektir. Bu itibarla risalenin tüm nüshalarının toplu olarak değerlendirilerek tahkik edilip tercümesiyle birlikte yayınlanarak ilim çevrelerinin istifadesine sunulması yararlı olacaktır. Ayrıca hazırladığımız tahkik ve tercüme, Hâdimî'ye ait olan ve İhlâs Suresi Haşiyesinde atıfta bulunduğu "Mantık ilminin kurallarıyla bir ayetin nasıl anlaşıldığını" gösteren Enfal 8/23 ayetinin tefsiri de eklenecektir.

Kaynakça

Altıntaş, Hayrani, *İbn Sinâ Metafizigi*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1992.

Alusî, Ebü's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd (ö.1270/1854), *Ruhü'l-meani fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-azim ve's-seb'i'l-mesani*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut ts.

Akyol, Aygün, *Şehristani'nin Filozoflarla Mücadelesi: Musaraatu'l-Felasife'ye Göre, Şehristani'nin Felsefi Görüşleri*, Araştırma Yay., Ankara 2011.

- , *Şehrezûrî Metafiziği*, Araştırma Yay., Ankara 2011.
- Alper, Ömer Mahir, "İbn Sinâ", *DİA*, İstanbul 1997.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996.
- Âsî, Hasan, *et-Tefsîrü'l-Kur'ânî ve'l-Lugatü's-Sufiyye fî Felsefeti İbn Sina*, Müessesetü'l-Câmiiyye, Beyrut 1983.
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud (ö.516/1122), *Tefsîrü'l-Beğavî = Mealimü't-tenzil*, tahk.: Muhammed Abdullah Nemr, Daru Taybe, Riyad 1993.
- Beyhâkî, Ebü'l-Hasan Zahirüddin Ali b. Zeyd b. Muhammed (ö.565/1169), *Tarihü Hukemâi'l-İslâm*, tahk.: Muhammed Kürd Ali, Matbaatu't-Terakkî, Dımaşk 1946.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi-Tabakâtu'l-Müfessirîn*, Bilmen Yay., İstanbul 1973.
- Carim, Ali, *el-Belâğatü'l-vâziha: el-beyan ve'l-meani ve'l-bedi' li'l-medarisî's-saneviyye*, Dârü'l-İlmi'l-Hadîs, Kahire 1426/2005.
- Ebu's-Suud b. Muhammed el-İmadî el-İskilîbî (ö.M.900-982), *İrşadü'l-Akli's-Selim İlâ Mezaya'l-Kitâbi'l-Kerim*, tahk.: Abdulkadir Ahmed Ata, Mektebetü'r-Riyâdî'l-Hadîse, Riyad ts.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö.505/1111), *Filozofların Tutarsızlığı/Tehafütü'l-Felasife*, çev.: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yay., İstanbul 2005.
- , *el-Munkızu mine'd-dalal*, çev.: Hilmi Göngör, İstanbul 1990.
- Görkaş, İrfan, *Ebu Said Muhammed Hâdimî'de Bilgi Meselesi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2005.
- Gülden, Ali, *Ebu Said Hâdimî ve Vahdet-i Vücut Anlayışı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Ü. Sostal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1996.
- Izutsu, Toshihiko, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev.: İbrahim Kalın, İnsan Yay., İstanbul ts.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelüsî (ö.541/1147), *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*, tahk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993.
- İbn Ebî Usaybia, Ebü'l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b. Kâsım (ö.668/1270), *Uyumu'l-Enba' fi Tabakati'l-Etbbâ*, tahk.: Nizar Rıza, Dârü'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut, ts.
- İbn Rüşd (ö.595/1198), *Felsefe din ilişkileri*, çev.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1985. Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân (ö.681/1282), *Vefâyâtü'l-A'yân*, tahk.: İhsan Abbas, Dârü's-Sadr, Beyrut, ts.
- İbn Salâh, Ebû Amr Takıyyüddin Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî (ö.643/1245), *Mukaddime*, tahk.: Aişe Abdurrahman, Daru'l-Mearif, Kahire 1989.
- İbn Sinâ, Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali Belhi (ö.428/1037), *İşaretler ve Tenbihler = el-İşarât ve't-Tenbîhât*, çev.: A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli, Litera Yay., İstanbul 2005.
- , *Kitâbu's-Şifâ/ Metafizik I*, çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2004.
- , *Kitâbu's-Şifâ/ Metafizik II*, çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005.
- , *Kitabu'n-necat fi'l-hikmeti'l-mantikiyyeti ve't-tabiiyyeti ve'l-ilahiyyeti*, tahk.: Muhyiddin Sabri el-Kürdî, Mısır 1357/1938.
- İlyasov, Reşad, "Osmanlı Düşüncesinde Tefsir: Muhammed Hâdimî'nin Çok Boyutlu Yorum Yöntemi", *Marife*, Konya 2010, sayı: 10/3, s. 255.
- İsbir, Muhammed Saîd – Bilâl Cüneydî, *eş-Şamil: mu'cem fi ulumi'l-lugati'l-Arabiyye ve mustalahatuha*, Dârü'd-Da've, Beyrut 2004.
- İsferâyîni, Fahreddin Nisâbü'rî, *Şerhu kitâbi'n-necat li-İbn Sina: (kısmü'l-ilahiyyat)*, tahk.: Hamid Naci İsfahani, Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, Tahran 2004/1383.

- İsmail Efendi, Ebü'l-Müfedda İsamüddin İsmail b. Muhammed b. Mustafa Konevi (ö.1195/1781), *Hâşiyetü'l-Konevi ala tefsiri'l-Beyzavi*, tahk.: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, Beyrut 1422/2001.
- İzmirli, İsmail Hakkı, "İbn Sinâ Felsefesi: Şahsiyeti ve Hususiyeti, Metod ve Sistemi", *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstâdı İbn Sinâ*, Türk Tarih Kurumu Yay., İstanbul 1937.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh (ö.1067/1657), *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî'l-Kutub ve'l-Funûn*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut ts.
- Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, İsam Yay., İstanbul 2011.
- el-Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy b. Muhammed (ö.1304/1886), *el-Ecvibetü'l-Fâzile li'l-Es'ileti'l-Aşeretü'l-Kâmile*, tahk.: Abdülfettâh Ebû Ğudde, Beyrut 1994.
- Müslim b. el-Haccac, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi (ö.261/875), *Sahih-i Müslim, Cem'iyetü'l-Meknezi'l-İslâmî*, 1421/2000.
- Nüveyhiz, Adil, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hazır*, Müessesetu Nuveyhizi's-Sekafiyye, Beyrut 1409/1988.
- Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu : İbn Sina Örneği*, Araştırma Yay., İstanbul 2003.
- Şa'ban, Zekiyyuddin, *Usûlu'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Bingâzi ts.
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, tahk.: Emir Ali Mehna-Ali Hasan Faur, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1993.
- et-Turayhî, Muhammed Kazım, *İbn Sinâ: bahs ve tahkik*, Matbaatu'z-Zehrâ, Necef 1949.
- Zeccac, Ebû İshak İbrâhim b. es-Seri b. Sehl (ö.311/923), *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuhu*, tahk.: Abdülcelil Abduh Şelebi, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1408/1988.
- ez-Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (ö.538/1144), *el-Keşşaf an hakaiki ğavamizi't-tenzîl ve uyuni'l-ekavîl fi vucühi't-te'vîl*, tahk.: Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad 1418/1998.