

T.C.

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM FELSEFESİ ANABİLİM DALI

EBU SAİD MUHAMMED HADİMÎ'DE BİLGİ MESELESİ

DOKTORA TEZİ

Danışman

Prof.Dr.Hüsameddin ERDEM

Hazırlayan

İrfan GÖRKAŞ

Konya-2005

## İÇİNDEKİLER

|                                                                        |    |
|------------------------------------------------------------------------|----|
| KISALTMALAR.....                                                       | 4  |
| ÖNSÖZ.....                                                             | 6  |
| BİRİNCİ BÖLÜM.....                                                     | 8  |
| I.HADİMÎ'NİN HAYATI.....                                               | 8  |
| I.I.İLMİ ŞAHSİYETİ.....                                                | 8  |
| I.I.1.Doğumu-Öğrenciliği.....                                          | 8  |
| I.I.2. Müderrisliği, İstanbul'a Çağırılması ve Ölümü.....              | 10 |
| I.I.2.1.Müderrisliği.....                                              | 10 |
| I.I.2.2.İstanbul'a Çağırılması ve Huzur Dersi.....                     | 11 |
| I.I.2.3.Vefatı.....                                                    | 12 |
| I.I.3.İlmi Şahsiyeti.....                                              | 13 |
| I.I.4.Hadimî Medresesi ve Okutulan Dersler.....                        | 15 |
| I.I.5.Hadimî Kütüphanesi.....                                          | 19 |
| I.I.6. XVIII.Yüzyıl ve Osmanlı Türk Düşüncesi.....                     | 20 |
| I.I.7. Hadimî'nin Düşünce Geleneği.....                                | 22 |
| I.II.ESERLERİ.....                                                     | 24 |
| I.II.1.Hadimî'nin Mecmua Risaleleri ve Diğer Eserleri.....             | 24 |
| I.II.2. Vakfiyede Tespit Edilen Eserleri.....                          | 26 |
| I.II.3.Şiirleri.....                                                   | 27 |
| I.III.ESERLERİ VE MUHTEVALARI.....                                     | 27 |
| I.III.1.Felsefe.....                                                   | 27 |
| I.III.2.Kelam.....                                                     | 30 |
| I.III.3.Tasavvuf.....                                                  | 32 |
| I.III.3.1.Nakşibendilik Ve Zikirle İlgili Eserleri.....                | 32 |
| I.III.3.2.Vasiyetleri.....                                             | 35 |
| I.III.4. Arapça-Dil-Edebiyat.....                                      | 36 |
| I.III.5.Fıkıh.....                                                     | 37 |
| I.III.6.Tefsir.....                                                    | 40 |
| I.III.7.Hadis.....                                                     | 43 |
| I.III.8.Hadimîye Ait Olduğu Söylenilen Risaleler.....                  | 44 |
| I.IV. ETKİLERİ.....                                                    | 45 |
| I.IV.I.OSMANLI DÜŞÜNCESİNE ETKİLERİ.....                               | 46 |
| I.IV.I.1.Öğrencileri.....                                              | 46 |
| I.IV.I.1.1.Hadimî'nin Kendi Neslinden Öğrencileri.....                 | 46 |
| 1.Muhammed Said Hadimî.....                                            | 46 |
| 2.Abdullah Hadimî.....                                                 | 48 |
| 3.Muhammed Emin Hadimî.....                                            | 49 |
| 4.Numan Hadimî.....                                                    | 49 |
| 5.Muhammed b. Abdullah Hadimî.....                                     | 50 |
| 6.Seyyid Mustafa Hadimî.....                                           | 50 |
| 7. Kardeşi: Ebu Naim Ahmed Hadimî.....                                 | 50 |
| I.IV.I.2.Hadimî'nin Diğer Meşhur Öğrencileri.....                      | 51 |
| I.IV.II.HADİMÎ SONRASI YETİŞEN ÖĞRENCİLER.....                         | 51 |
| I.IV.III. ESERLERİNİN ETKİLERİ: ŞERHLER.....                           | 52 |
| I.IV.III. 1.Mecamî Şerhleri-Tercümesi-Baskıları.....                   | 52 |
| I.IV.III. 1.1.Mecami'nin Mecelle'ye Etkisi.....                        | 52 |
| I.IV.III. 2. Risaletü'l-Vücutiyye Şerhleri.....                        | 54 |
| I.IV.III. 3.Risaletü'l-Besmele Şerhleri,Tercümesi, Baskıları.....      | 54 |
| I.IV.III. 4.Nasayih Şerhleri.....                                      | 54 |
| I.IV.III. 5.Mantık Şerhleri-Baskıları.....                             | 54 |
| I.IV.III. 6.Risale-i Nakşibendiye Şerhleri.....                        | 55 |
| I.IV.IV.GÜNÜMÜZE ETKİLERİ.....                                         | 55 |
| I.IV.IV.1.Hadimî Günleri ve Şenlikler.....                             | 55 |
| I.IV.IV.2.Eserleriyle İlgili yapılan Tez Çalışmaları.....              | 56 |
| İKİNCİ BÖLÜM.....                                                      | 58 |
| II.BİLGİNİN KAYNAKLARI.....                                            | 58 |
| II.I.BİLGİ VE UNSURLARI.....                                           | 58 |
| II.II.BİLEN VARLIK OLARAK SÜJE.....                                    | 68 |
| II.II.1.Nefsin Mahiyeti.....                                           | 69 |
| II.II.2.Hayvanî ve İnsanî Nefsin Güçleri.....                          | 75 |
| II.II.3. Nefsin Muharrik Gücünün İdrakle (Hâtır=İlhamla) İlişkisi..... | 79 |

|                                                                       |     |
|-----------------------------------------------------------------------|-----|
| II.II.4.Bilginin (ilham) Elde Edilmesinde Rüya'nın Rolü .....         | 85  |
| II.II.5. İnsanî Nefsin İdrak Türleri .....                            | 90  |
| II.II.5.1.İhsas .....                                                 | 91  |
| II.II.5.2.Tahayyül .....                                              | 93  |
| II.II.5.3.Tevehhüm .....                                              | 94  |
| II.II.5.4.Taakkul .....                                               | 95  |
| II.II.6.İnsanî nefsi, Hayvanî Nefisten Ayıran Nitelikler.....         | 98  |
| II.II.6.1.Bilinç (şuur) .....                                         | 98  |
| II.II.6.2.İç Düşünme (Teemmül) .....                                  | 99  |
| II.II.6.3.Akıl Yürütmek (İstidlal) .....                              | 99  |
| II.III.DÜŞÜNEN VARLIK OLARAK SÜJE .....                               | 101 |
| II.III.1.Akıl ve Aklın Anlamları .....                                | 102 |
| II.III.2.Aklın Mertebeleri .....                                      | 106 |
| II.III.3.Yetkin Akılların (Ruhların) Kadim Olması .....               | 110 |
| II.III.4.Aklın (Ruh=Kâlb), Faal Akılla İttisali .....                 | 113 |
| II.III.5.Hakîm .....                                                  | 119 |
| II.IV.BİLGİNİN ARAÇLARI VE KAYNAKLARI .....                           | 121 |
| II.IV.1.Keşfe Aracı Olması Bakımından Aracı Varlık ya da Rehber ..... | 124 |
| II.V.BİLGİ ÇEŞİTLERİ .....                                            | 127 |
| II.V.I.Zorunlu Bilgi: "İlm-i Zarurî" .....                            | 128 |
| II.V.I.1.Zorunlu Bilginin Faal Akılda Ortaya Çıkışı .....             | 133 |
| II.V.II.Akıl Bilgisi .....                                            | 134 |
| II.V.II.1.İstidlalî Bilgi .....                                       | 135 |
| II.V.II.2.Lafız ve Delaleti Sorunu .....                              | 136 |
| II.V.II.2.1 Zorunlu Bilginin Delalet Sorunları: Hukuk Felsefesi ..... | 138 |
| II.VI. BİLİNER VARLIK OLARAK OBJE .....                               | 141 |
| II.VI.I.VARLIK .....                                                  | 142 |
| II.VI.I.1.Obje (Şey) ve Yokluk (Adem) .....                           | 145 |
| II.VI.II.EVREN .....                                                  | 149 |
| ÜÇÜNCÜ BÖLÜM .....                                                    | 151 |
| III.BİLGİNİN DEĞERİ .....                                             | 151 |
| III.I.Bilgi ve Hakikat .....                                          | 151 |
| III.II.Bilginin Değeri Açısından Şek, Zan ve Yakîn .....              | 155 |
| III.II.2.Yakîn Çeşitleri .....                                        | 159 |
| III.II.Hakikatın ölçütü .....                                         | 162 |
| III.II.1.Uygunluk .....                                               | 165 |
| III.II.2.Tutarlılık .....                                             | 172 |
| III.II.3.Mutluluk ya da Fayda .....                                   | 176 |
| III.III.Süjeyi Hakikate Hazırlayıcı Olarak Ahlak .....                | 179 |
| DÖRDÜNCÜ BÖLÜM .....                                                  | 183 |
| IV. HADİMÎ'NİN İLİMLERİ TASNİFİ VE DEĞERLENDİRMESİ .....              | 183 |
| VI.SONUÇ .....                                                        | 189 |
| KAYNAKLAR .....                                                       | 193 |

## KISALTMALAR

|           |                                                 |
|-----------|-------------------------------------------------|
| age.      | : Adı geçen eser                                |
| agm.      | : Adı geçen makale                              |
| Agmlf     | : Adı geçen müellif                             |
| agr.      | : Adı geçen risale                              |
| agt.      | : Adı geçen tez                                 |
| A.E.Arabi | : Ali Emiri Arabi                               |
| AKMY      | : Atatürk Kültür Merkezi Yayını                 |
| AÜİFY     | : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayını |
| Bk.(bak)  | : Bakınız                                       |
| c.        | : Cilt                                          |
| Çev.      | : Çeviren                                       |
| KBY       | : Kültür Bakanlığı Yayını                       |
| Krş       | : Karşılaştırınız                               |
| KTOD      | : Konya Ticaret Odası Dergisi                   |
| ktp.      | : Kütüphanesi                                   |
| MEB       | : Milli Eğitim Bakanlığı Yayını                 |
| nr.       | : Numara                                        |
| Rşd       | : Reşid Efendi                                  |
| S         | : Sayı                                          |
| s.        | : Sayfa                                         |
| SÜ.       | : Selçuk Üniversitesi                           |

|         |                                                     |
|---------|-----------------------------------------------------|
| SÜİFD   | : Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi    |
| SÜSBE   | : Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü     |
| TDVİA   | : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi         |
| TDVİSAM | : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi merkezi |
| Ter.    | : Tercüme eden                                      |
| Tür.    | : Türkçe                                            |
| VGMAD   | : Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi Defteri           |
| vr.     | : Varak                                             |
| YLT     | : Yüksek Lisans Tezi                                |
| yk.     | : Yaprak                                            |

## ÖNSÖZ

“Ebu Said Muhammed Hadimî’de Bilgi Meselesi” adıyla yaptığımız bu çalışmayı yapmamızın iki sebebi vardır. Bunlardan birincisi İslam felsefesinin bazı Batılı ve Doğulu düşünürce, kısa bir zaman diliminde var olduğunu iddia edilmektedir. Bu bağlamda İslam felsefesi bazılarınca 12.yüzyıl, bazılarınca 14.yüzyılda sona ermiş, diğer bir kesimce de 16.yüzyıldan sonra özellikle Türk hakimiyet bölgelerinde varlığını sürdürememiştir. Acaba iddia edildiği gibi gerçekten de bu asırdan sonra Türk düşünürleri felsefeyle veya felsefenin her hangi bir disipliniyle ilgilenmemişler midir?

Bu soru ve benzeri soruların cevaplandırılabilmesi için bu dönemlerde yetişen düşünürlerin çalışılması gerekmektedir. Yeterli olmasa da bu ve sonrası yüzyıllara ait bazı çalışmaların yapıldığını biliyoruz. Bu çalışmaların sayısının artması gerekiyordu. Biz bu sebeple çalışma yüzyılı olarak Klasik İslam Felsefesinin son yüzyılı olan 18.yüzyılı, bu yüzyıl içinde de Osmanlı Türk Düşüncesini seçtik. 17 ve 18.yüzyıl, İslam felsefe geleneği çerçevesinde biçimlenen Eski Felsefe dönemi ile Batı felsefe geleneği çerçevesinde biçimlenen Yeni Felsefe dönemi arasında, iki geleneğin karşılaşması ve etkileşmesine sahne olması sebebiyle, “bocalama çağı” olarak adlandırılmaktadır. Bocalama çağındaki felsefenin ortaya konulması önemlidir. O nedenle 18.yüzyıl ya bir bütün olarak bir çalışmanın konusu yapılabilir veya bir düşünürden ve felsefi bir disiplinden hareketle derinlemesine çalışılabilirdi. Biz bu ikincisini tercih ettik.

Bu çalışmayı yapmamızın ikinci nedeni ise Osmanlı Türk düşüncesinde adından sık sık bahsedilen Kadızadeliler hareketi vardır. Bu hareketin düşünce temelinde Birgivî vardır. Birgivî bazı tarihçilerce "müfrit bir sünnî" olarak nitelendirilir. Bilindiği gibi Birgivî, düşüncelerinde Gazali ve İbn Teymiyye tesirleri taşır. Bidat karşıtı söylemiyle dikkat çeker. Vahdet-i Vücut anlayışına karşı çıkar. Bu anlayışa karşı *Tarikat-ı Muhammediye* isimli meşhur eseriyle selefi anlayışla, dinî ilimlerin ihtiyaç miktarı kadar öğrenilmesi gerektiğini söyler, aynı gerekçeden hareketle aklî ilimlerin öğrenilmesine karşı çıkar. İslam felsefe geleneği, 18.yüzyıla, Tehafüt geleneği, Vahdet-i Vücut öğretisi, kaynaklara dönüş ya da Selefilik argümanları, vb. tartışmalar içersinde taşınarak gelir. Bilim çevrelerinde Ehl-i Sünnet düşüncesi olarak resmiyet kazanır. İster adı geçen geleneklerle, ister farklı fikir hareketleriyle taşınsın, Ehl-i Sünnet düşüncesine uygun olmayan davranış sahipleri, “zındık”; Ehl-i Sünnet düşüncesine uygun olmayan fikir sahipleri, “mülhid” suçlamasıyla karşılaşır.

Hadimi 18.yüzyılın üst seviyede eğitim almış düşünürlerindendir. Yönetim çevrelerinden ve problemlerinden uzak durmuş, kendisini eğitime ve bilime vermiştir. Ayrıca o, Birgivî’nin

sözü edilen eserinin meşhur bir şarihidir. Müftü olarak anılır. Hadimi bu özelliklerine ilave olarak pratik Tasavvuf düşüncesinin içinde yer almaktadır. Başta Mantık olmak üzere felsefi problemlerle ilgili eserler/risaleler kaleme almıştır. Dolayısıyla felsefenin temel problem alanlarından birisi olan bilgi disiplininin problemleriyle ilgili söyledikleri/söyleyecekleri bizce önemlidir. Ayrıca bilgi sorununun bağımsız bir felsefe alanı olması Hadimi'nin yaşadığı asrı takip eden yüzyıllardır. Dolayısıyla kendi asrından ne kadar haberdardır?

Bu çalışmayla gerçekleşmesini amaçladığımız üçüncü bir neden, üniversitemizin Konya'da olmasından dolayı Konya'da yetişen bir düşünürü çalışarak düşünce dünyasına sunmaktır. Belirtmeye çalıştığımız gerekçelerle Hadimî'nin, çalışılmasının önemli ve gerekli olduğunu düşündük. Hadimî ve eserleri üzerine bir yüksek lisans tezi ve bir ansiklopedi maddesi hariç tutulursa, ciddi bir çalışma yapılmamıştı. Yazılanlar, daha çok aile kaynaklı bilgilere ve şifahi kültüre dayanmaktaydı. Ayrıca aileden yetişen düşünürler vardı. Bu sebeple birinci bölümü Hadimî'nin hayatı ve eserlerine ayırdık. Ailenin yetiştirdiği düşünürlerin eserleri ile Hadimî'nin eserlerini tespit etmeye ve birbirinden ayırt etmeye çalıştık.

Bilgi meselesine, üç bölüm ayırdık. Birincisinde bilginin unsurlarını, bilen varlık olarak süje ile bilinen varlık objeyi, bilginin araçlarını ve bilgi çeşitlerini; ikinci bölümde bilginin değerini ele aldık. Üçüncü bölümde ise Hadimî'nin ilim tasnifine ve değerlendirmesine yer verdik.

Konu tespitinde ve çalışmamızın biçimlenmesi sürecinde yardımlarını esirgemeyen, değerli eleştiri ve analizleriyle katkıda bulunan, başta danışman hocam Prof.Dr.Hüsameddin ERDEM'e, Doç.Dr.Şahin FİLİZ'e, Prof.Dr.Muammer MUŞTA'ya, Prof.Dr.Rahmi KARAKUŞ'a ve Yrd.Doç.Dr.İsmail TAŞ'a teşekkürü borç biliyorum.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### I.HADİMÎ'NİN HAYATI

#### I.I.İLMÎ ŞAHSİYETİ

##### I.I.1.Doğumu-Öğrenciliği

Ebû Said Muhammed Hadimî, 1113/1701'de Hadim'de doğar.<sup>1</sup> Babası Karahacı Mustafa Efendi (ö.1147), annesi Hediye Hanım'dır.<sup>2</sup> Babası Hadim Medresesi müderrisi ve Nakşi şeyhidir.<sup>3</sup> Aslen Buharalıdır. "Fahru'r-Rum" lakabıyla anılır.<sup>4</sup> Bağdatlı'ya göre dedesi Osman, Belh'ten gelerek yerleşmiştir. Tam adı Muhammed b. Mustafa b. Osman el-Hüseynî-el-Müfti-el-Hadimî Ebu Said el-Nakşibendî-el-Hanefî'dir.<sup>5</sup> Hakkında yazılanlara bakılırsa isim silsilesinde Osman'dan önce Abdurrahman, Hüseyin, Abdülcemil, Muhammed ve Bedreddin isimleri bulunmaktadır.<sup>6</sup> Kendisinden başka üç kız bir erkek kardeşi vardır. İlk tahsilini babasında yapar. 10 yaşında hafız olur.<sup>7</sup> Babasından "hadis" okur.<sup>8</sup> Bilmen'e göre Hadis ilmini, babasından ve Tarsuslu Mehmed b. Ahmed'den alır.<sup>9</sup> Okuduğu hadis kitapları tahmin edileceği gibi *Kütüb-i Sitte*'dir. Eserlerinde çoğunlukla *Camiu's-Sağır*'i kaynak olarak kullanır. Hadim Medresesi'nde, babasından, "mebadi-i ulum" yanında Arapça, Farsça Gramer, Akaid ve Felsefe, Usul-u felsefe dersleri alır.<sup>10</sup>

Hadimî, 1720'de *Konya Karatay Medresesine* başlar. Beş yıl eğitimden sonra müderris İbrahim Efendi'den 1725 yılında icazet alır.<sup>11</sup> Hadimoğlu'na göre İstanbul'a gidiş tarihi

<sup>1</sup> Aynî, Mehmet Ali, *Türk Ahlakçıları*, Kitabevi, İstanbul, 1993, s.103; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi(Tabakatu'l-müfessirin)*, Ankara, 1960, c.II, s.542; Bursalı, Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, 1333, c.I, s.296; Göktaş, Salih, *Ebu Said Muhammed el-Hadimî ve Hadim*, Konya, 1985, s.13; Hadimoğlu, Numan; *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası*, Ankara, 1983, c.I, s.86; Kehhale, Ömer Rıza, *Mucemu'l-müellifin*, Beyrut, (Tarihsiz), c.XI, s.301; Önder, Mehmet, *Büyük Din Alimi Hz.Hadimî*, 1969, Ankara, s.6; Özönder, Hasan, *Konya Velileri*, Konya, 1980, s.185; Zirikli, Hayrettin, *el-Alam*, c.VII, s.68.

Ayvallı, Ramazan, "Hadimî'nin İlmi Şahsiyetinin Teşekkülüne Tesir Eden Amiller", *SÜ.Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Konya, 1992, S.2, s.113; Ertan, Veli, "Mevlana Müfti Ebu Said Hadimî", *Diyanet Dergisi*, 1988, Ankara, c.XXIV, S.3, s.89; Güler, Zekeriya, "Bir Osmanlı Alimi Olan Hadimî Üzerine Düşünceler", *İlim ve Sanat*, Ekim 1996, S.42, s.87; Küçükdağ, Yusuf, "Hadimî Medresesine Dair Bir Vakfiye", *Vakıflar Dergisi*, Ankara, 1998, S.XXVII, s.79; Sak, İzzet, Osmanlı Döneminden Günümüze Hadim, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Konya, 1998, S.IV, s.173; Ebu Said Muhammed Hadimî, *Türk Ansiklopedisi*, Ankara, 1970, c.XVIII, s.294; Yayla, Mustafa, "Hadimî", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1997, c. 15, s. 24-25-26.

<sup>2</sup> Ertan, *agm*, s.89; Göktaş, *age*, s.14.

<sup>3</sup> Hadimî, *Risale Fi Hakkı'l-Vücut*, Denizli, nr.389, 182a .

<sup>4</sup> Bak.Dipnot 1.

<sup>5</sup> Bağdatlı, İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Arifin Esmâil'l-Müellifin Ve Asaru'l-Musannifin*, İstanbul, 1955, c.II, s.133.

<sup>6</sup> Gülден, Ali, *Ebu Said Muhammed Hadimî ve Vahdet-i Vücut Anlayışı*, Ankara, 1997, (YLT), s.3; Bak. Hadimoğlu Numan, *age*, I/85; Göktaş, *age*, ve yer.

<sup>7</sup> Ertan, *agm*, s.90; Göktaş, *age*, s.16; Önder, *age*, s.7; Özönder, *age*, s.186.

<sup>8</sup> Hadimî, *İcazetname*, Rşd, 1017, 242b; Yayla, *agm*, s.24.

<sup>9</sup> Bilmen, *age* ve yer.

<sup>10</sup> Ertan, *agm*, s.90; Göktaş, *age*, s.16.

<sup>11</sup> Bak. Dipnot 7.

1720'dir.<sup>12</sup> Buna göre Önder ve Göktaş'ın Karatay eğitimi başlangıç tarihi, aileye göre İstanbul eğitiminin başlangıcı olmaktadır. Hadimî üzerine yazı yazanlar, *Karatay Medresesinde* hangi dersleri okuduğuna dair her hangi bir şey söylemezler. Hadimî kendisi de Karatay eğitiminden söz etmez. Karatay eğitiminden ilk söz eden, Önder'dir.

Hocası İbrahim Efendi'nin Kazabadî'den ders almasını tavsiye etmesi üzerine İstanbul'a gider. Kazabadî, Ertan'a göre aynı zamanda babasının da arkadaşıdır. Kazabadî'nin (ö.1163/1750) Süleymaniye ve Saray hocalığına bakılırsa, Hadimî, Süleymaniye'de eğitim görmüştür, denilebilir. Kazabadî'nin 1733 Selanik, 1740 Mısır, 1744 Mekke kadılığı yaptığına göre<sup>13</sup> Hadimî'nin İstanbul eğitimi, 1725 ile 1733 arasındadır. Yazılanlara bakılırsa Hadimî, 1728'de *Kazabadî Medresesinden* icazet alır.<sup>14</sup> Bu sırada 27 yaşındadır. İstanbul'daki eğitimi sırasında Arapça ve Farsça'yı anadili gibi öğrenir. İstanbul camilerinde vaaz eder. 8 yıllık İstanbul eğitiminde bu iki dil yanında muhtelif ilimler tahsil eder. Hatta eser yazmaya bile başlar.<sup>15</sup> Göktaş'ın verdiği mezuniyet yılı diğerlerini tutmamaktadır veya sekiz yıl İstanbul tahsilinden bahsedenler, muhtemelen Kazabadî'nin Selanik kadılığı tarihi olan 1733'ü esas almakta ve İstanbul dönüşü otuz iki yaşında olduğunu söylemektedirler.

Akifzade'nin dedesi Akif Efendi, Hadimî ile birlikte Kazabadî'nin derslerini takip eden, sınıf arkadaşlarındandır. Akifzade'nin hocası Ürgübî Ahmet Efendi'nin söylediğine göre Hadimî, "süluk"la ve "hakikatı tedris"le, her grubun "ulu meclisini (cemiyye azime)" tetkikle meşgul olur. Bu yönüyle tanınır. Zira Hadimî'nin "fazl ve kemal"i, gün ortasındaki güneş gibi bilinmektedir. İstanbul'da onun için bir zaviye bina edilir; ama o burada kalmaz. Aksine memleketine gider.<sup>16</sup> Akifzade'nin bu bilgileri, mezuniyetinden sonra da özellikle "süluk" ve "tetkik" için İstanbul'da bir süre daha kaldığını göstermektedir.

Dört katır yükü kitapla İstanbul'dan memleketine dönen Hadimî, *Hadim Medresesinde* müderrisliğe başlar.<sup>17</sup> Bu sırada 1147/1734-5'de babası vefat etmiştir.<sup>18</sup>

<sup>12</sup> Hadimoğlu, Numan; *age*, I/93.

<sup>13</sup> Bilmen, *age*, c.II, s.542; Ayvalli, *agm*, s.116 ve Dipnot 17.

<sup>14</sup> Göktaş, *age* ve yer.

<sup>15</sup> Önder, *age*, s.79; Ertan, *agm*, s.90.

<sup>16</sup> Akifzade, Abdurrahim el-Amasyeviyye, *el-Mecmu' fi'l-Meşhud ve'l-Mesmu'*, Millet Ktp, A.E.Arabi, nr. 1902, 46vr.

<sup>17</sup> Ertan, *agm*, s.91, Göktaş, *age*, s.16, Önder, *age*, s.8.

<sup>18</sup> Özönder, *age*, s.187.

## I.I.2. Müderrisliği, İstanbul'a Çağırılması ve Ölümü

### I.I.2.1.Müderrisliği

Babasının ölümüyle müderrisliğe başlayan Hadimî'nin Hadim Medresesindeki müderrisliği, ilk değildir. Karatay Medresesi mezuniyetinden sonra, Pirlonganda (Pirlerkondu) kazasına bağlı Bolay, Emrud ve Alanî mezralarının öşrünü alan müderris Mahmud Efendi'nin ölümü üzerine adı geçen yerlerin geliri, Hadim Medresesinde "ders vermek şartıyla" 1137/1725'de Hadimî'ye verilir. Altı ay sonra Muharrem 1138/1725'de Bolay ve Karacahisar mezrasının geliri de "vakıf mezradârlığı"ndan dolayı ilave edilir.<sup>19</sup> Bu sırada Hadimî 23-24 yaşlarındadır.<sup>20</sup> Daha sonra İstanbul'a gittiğine bakılırsa ilk müderrisliği kısa sürmüştür.

İkinci müderrisliği İstanbul dönüşünden ölümüne kadar aralıksız devam eder.

Hadimî'nin müderrisliği dışında ikinci görevi Tablîbâz zaviyedarlığıdır. Sefer 1140/Eylül 1727'de verilen bir berata göre aynı zaviyedarlığın mutasarrıflığına atama yaptıran Ahmed isimli birinden, itirazı üzerine mutasarrıflık, Hadimî'ye iade edilir. Hadimî'nin zaviyedarlığı ile ikinci defa müderrislikte bulunduğunu gösteren Rebiülahir 1145/1732 tarihli belge arasındaki süre beş-altı yıldır.<sup>21</sup> Bu tarihler de Hadimî'nin İstanbul eğitim süresinin, verilen 8 yıl rakamından daha kısa olduğunu göstermektedir. Daha sonra çağrıldığı İstanbul'da dinleyicileri arasında hocasının da bulunduğu "huzur dersi" dikkate alınırsa, sürenin belirtilenden daha kısa olması gerektiği anlaşılmaktadır. Önder ise Hadimî'nin mezuniyet sonrası dönüşünde 32 yaşında olduğunu belirtmektedir ki bu yaşta da bir iki yaş fazlalık vardır. Belge tarihinde müderrisliğe yeni başladığı kabul edilse bile yaşı, 30'u geçmeyecektir. Fakat Akifzade'nin "tetkik ve süluk" için kaldığı ifadesinin burada hatırlanması gerekmektedir.

Hadimî'nin üçüncü bir görevi de Hadim Müftülüğüdür. Onun müftülüğünü hem arşiv kayıtları hem eserlerinde kullanılan imzalar doğrulamaktadır.<sup>22</sup> Müftü, mahalli ulemadan "ders vermekle meşgul, ilmi takdire şayan" birisi; o mahalde ders okutan medrese müderrisleri, büyük camilerin imam ve hatipleri, idare meclisi, belediye meclisi temsilcileri tarafından "gizli oyla" seçilir. En çok oy alan aday, Şeyhülislamlığa müftü olarak bildirilir. Müftü, bulunduğu yerde ilmiyeyi temsil eder, idare meclisi üyesidir, kadılıktan gönderilen şer'î meselelere bakar, sorulara cevap verir, bölgesindeki medrese ve ilim yuvalarının imarına, eğitimin müderrislerce iyi bir

<sup>19</sup> *Vakıflar genel Müdürlüğü Arşiv Defteri*, no.1137, s.245; Konya Şer'iyye Sicili, no 74, s.223. Belgeleri zikreden ve kopyasını yayınlayan için bak. Küçükdağ, *agm*, s.79 ve 89 ve devamı; Ayrıca bak. Sak, *agm*, s.173.

<sup>20</sup> İzzet Sak, 24-25 yaş olarak verir. Bak. "Ebu Said Muhammed Bin Mustafa El-Hadimî", *Doğa Kent Hadim*, Hadim Kaymakamlığı Köylere Hizmet Götürme Birliği Yayını, Hadim, 1996, s.36.

<sup>21</sup> Küçükdağ, *agm*, s.80.

<sup>22</sup> *Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşiv Defteri*, no.1079/II, s.198, Bak. Küçükdağ, *agm*, s.80.

şekilde yürütülmesine bakar.<sup>23</sup> Bu yönüyle müftülük ataması o gün için, günümüzden oldukça farklı görünmektedir.

Seçimle Hadim müftülüğüne gelen Hadimî, vefat ettiği 1176/1762'de Tablbaz Zaviyesinin zaviyedarlığı ile Hadim Müftülüğünü üzerinde bulundurmaktadır.<sup>24</sup>

#### I.I.2.2.İstanbul'a Çağrılması ve Huzur Dersi

Hadimî, "az zaman içinde afaka intişar eden sayt-ı fazlı dolayısıyla" padişahın davetine mazhar olur. Davete icabet ederek ikinci defa İstanbul'a gelir.<sup>25</sup> İkinci defa gelişi, bazen "iki davet" şeklinde anlaşılmaktadır. Buna göre Hadimî, III. Ahmet ve I. Mahmut dönemlerinde İstanbul'a gelmiştir.<sup>26</sup> Hatta yazarlar bir adım daha atarak, İstanbul'a gelen "müsteşirle münazarayı" birinci gelişin sebebi olarak anlatırlar. Fakat bu konuda ilk söz eden Bursalı'nın aktardıklarında "geliş"in, "davet" şeklinde anlaşılması pek mümkün görünmemektedir. Daha açığı ilk gelişi öğrencilik, ikinci gelişi padişahın çağrısı üzerinedir.

İstanbul'a çağrının ne zaman yapıldığıyla ilgili bir tarih verilmemekte, tarih yerine farklı iki padişahın söz edilmektedir. Birincisi, III.Ahmet'tir. İkincisi, Hadimî neslinden Hadim Müftüsü Ahmet Sait Hadimoğlu'nun Ebu'l-ula Mardin'e yazdığı mektubunda, *Hammer Tarihi*'ndeki 16. asrın başından 18. asrın ortalarına kadar geçen olaylarına atfen söylediği çağrının tarihi, I.Mahmut dönemidir. Hammer'in kaynağı ise *Resmi Efendi Tarihi*'dir. Çağrı, Hadimoğlu'na göre bu dönemde Kızlarağası, diğer adıyla Darussaade ağası Hacı Beşir Ağa vasıtasıyla gerçekleşir.<sup>27</sup> Çağrıyı, Konya valisi Ali Paşa tebliğ eder.<sup>28</sup> Hatta Önder'e göre vali Hadim'e kadar gelir. Gülден, bu gelişi aileden olan Hadimoğlu'nun anlattığı "gayri müslimle münazara" menkabeşiyle birleştirerek III.Ahmet zamanında gelişinin sebebi kabul eder. Halbuki böyle bir sebep ve olayın varlığı net ve makul değildir. Zira Resmi Efendi'nin tarihinde yaptığımız tetkikte biz, Beşir Ağa ile ilgili anlatılanları gördük.<sup>29</sup> Fakat Beşir Ağa'nın Hadimî ile ilişkisine dair bir satır bile tespit edemedik. Halbuki Hammer, adı geçen tarihi Beşir Ağa için kullanmıştır.

<sup>23</sup> Arabacı, *agt*, s.45.

<sup>24</sup> VGMAD, no.1075, s.34; Küçükdağ, *agm*, s.80 ve 90.

<sup>25</sup> Bursalı, M.T, *age*, c.I, s.296; Bak. Bursalı M.T, "Teracümü Ahval Hadimî Mevlana Müfti Ebu Saidü'l-Hadimî", *Sebilürreşad*, S.29-211, s.49 Aktaran, Ebu'lula Mardin, *Huzur Dersleri*, İstanbul, 1966, c.II-III, s.775-776; Bilmen, Ömer Nasuhi, *age*, c.II, s.542.

<sup>26</sup> Gülден, *agt*, s.7-10.

<sup>27</sup> Mardin, *age*, s.771.

<sup>28</sup> Önder, *age*, s.9; Ertan, *agm*, s.91.

<sup>29</sup> Ahmed Resmi Efendi, *Hülasatü'l-Kübra*, Esad Efendi, 3876/2, s.48b; Halet Efendi, 597.

Hacı Beşir Ağa ile tanışması, Hadimoğlu'na göre *Berika*'yı yazdığı yıllarda, Medine'de Ravza-i Mutahhara'da gerçekleşir. *Berika*'nın tamamlanış/ferağ tarihi, 1168/1754'tür. Bu tarih oldukça geç bir tarihtir. Hadimî'nin, İstanbul uleması tarafından "fıkıh, feraiz ve emsali ilimlerden başkasında behresi yoktur" ithamı neticesinde *Arais* ve *Besmele Şerhi* yazarak karşılık verdiği açıklamaları dikkate alınırsa, bu eserlerin tarihleri huzur dersinin tarihini yaklaşık olarak verecektir. *Berika*'nın ilk konusu olan *Besmele*'yi ele alırken bu risalesine de atıfta bulunur. Bu atıf risalenin daha önce yazıldığını gösterir. Bu bağlamda *Arais*'in telif tarihinin tespitine ihtiyaç vardır. Hacı Mahmut 5817 nüshasının tarihi 1150'dir.<sup>30</sup>, Laleli 2581/9 nüshasının yazılış tarihi ise 1169'dur. Aralarında ise 19 yıllık bir fark vardır. Bu ikinci tarih *Berika*'nın ferağ tarihiyle hemen hemen aynıdır. Dolayısıyla bu tarih geç bir tarihtir. Öyleyse huzur dersi, gerçekse, 1150/1746 tarihinden önce olması gerekir. Bu tarih, Sultan I.Mahmut'un saltanat yıllarına (1730-1745) karşılık gelmektedir. *Besmele Şerhi Haşiyesi*'ne düşülen tarih, 1162/1747'dir.

Beşir Ağa, III.Ahmet'in tahta çıkışının ilk yılında Sultan'ın sütannesinin hacca gidişinde ona refakat eder. 9 yıl sonra azledilir ve sürgüne gönderilir. Sürgündeki görevlerinden birisi, Mekke'de şeyhül-harem görevini yürütmektir. 4 yıl sonra Babu's-saade Başağası olarak saraya çağrılır. III.Ahmet'in tahta çıkış yılı 1703'tür. Her iki yıl ilave edilirse Başağa görevine dönüş yılı 1716'ya tekabül eder ki Resmi Efendi, bu tarihi 1129/1715 yılının sonu olarak verir. Bu görevini III.Ahmet'in son 4 yılı ile Sultan Mahmut'un saltanatı döneminde sürdürür.

Beşir Ağa 1159/1745'da vefat eder.<sup>31</sup> Bu tarih Hacı Mahmut nüshasının 1150/1734 tarihi ile birlikte düşünülürse, huzur dersi bize göre kesin olmamakla birlikte, 1736 yılı veya öncesi olması gerekmektedir. Babasının vefat tarihi 1734 olduğuna göre huzur dersinin yaklaşık tarihi, 1735 olarak kabul edilebilir. Bu tarih, *Risale Kaziyye ve Eczaîha*'nin telif tarihiyle 1139/1735'le aynı tarihtir.<sup>32</sup> *Kaziyye*, Hadimî'nin Mantık'la ilgili ilk eseridir. Ayasofya dersi, 1952-53'de Hadim Müftüsü olan Ahmed Hadimoğlu'na göre ilk huzur dersidir. Huzur Dersi, ancak III. Mustafa zamanında 1758'den itibaren 1-10 Ramazan günlerinde resmen ve her yıl yapılmaya başlanır.

### I.I.2.3.Vefatı

Hadimî, sağlığında, alacaklarını ve vereceklerini deftere yazan bir kimsedir. Sözgelimi, bir vasiyetnamesinde Muhammed b. Mustafa imzasıyla, borçlarını tuttuğunu söylediği "defter"inin

<sup>30</sup> Hadimî, *Arais*, Hacı Mahmut, 5817, 30b.

<sup>31</sup> Hammer, J.V, *Büyük Osmanlı Tarihi*, İstanbul, (Tarihsiz), Sabah baskısı, c.7, s.375.

<sup>32</sup> Hadimî, *Risale Kaziyye ve Eczaîha*, Fatih, 5311/7, 139b.

esas alınmasını, bunun dışında açık bir delil getirenlere borçlarının ödenmesini, ölümünden sonra ıskat, oruç fidyesi ve fakirlere verilmek üzere 200 kuruşu vasiyet eden Hadimî, oğulları Abdullah ve Muhammed Emin'in bu işle görevli olduğunu yazar.<sup>33</sup> 1176/1762 yılında Hadim'de vefat eder. Mezarı Hadim'dedir.

### I.I.3.İlmi Şahsiyeti

Öğrencilerinden Abdurrahman el-Borî "Üstadımız, şeyhimiz, insin ve cinnin müftüsü"<sup>34</sup>, Güzelhisarî "en ulu yazar, en eski hümam, ariflerin kutbu, vuslata erenlerin gavısı, teistlerin/muvahhidin büyüğü, efendimiz, üztazımızın babası"<sup>35</sup> der. Kırkağacî Hadimî'nin sağlığında 1174/1760'da yazdığı risalesinde "üstad, seyyidisü's-sanî, ikinci yüzün (yıl) müceddidi, usul-füru-ukul-nukul-fusul ilimlerini cem eden, asrının feridi, zamanının tek olanı, hidayetin aynı, inayetin nefsi, seyyidlerin menbaı, mutlulukların matlaı, iyiliklerin mecmayı, zamanın Numan'ı, reisü'l-hak, seyyidü'l-ebrar, hakikatları celbeden, incelikleri azmeden, gece ve gündüz kaim, yıllarca oruçlu, ehli zannın, şekkin ve vehmin tabibi, havas ve avamdan insanların şifası, ..." sonra devamlı "ilmi ve ameli kuvveti, hikmeti dinleme, mantık, beyan, belağat, fesahat, cömert, avam ve havassın ihtiyaçlarını gören, ibadet yolunda yürüyen, çiftçilik yolunda hızlı, sağlığı iyi, ilişkileri güzel,..." diyerek tekrar ahlakına dair niteliklerine geçer. "Akıl, hilm, ... sırrı gizleyen, murakabe, mukaşefe, inayet, keramet, ilmi'l-ledünnî, aynel-yakîn, hakka'l-yakîn, ilme'l-yakîn" sahibi olduğunu belirtir ve "ben Kuddise Sirruh'un öğrencisiyim ve üstadın ahirette şefaathçi olacağını zannediyorum."demektedir.<sup>36</sup> Kırkağacî'nin Hadimî için Arapça beyti vardır.<sup>37</sup>

Kırkağacî, bir diğer risalesinde "Cüneyd onun asrında yaşasaydı ona tabi olurdu" diyerek tasavvufî yönüne; "ilimlerin mebdesi, fehimler kabı (kavarır), *Metali*'yi ihata eden (havi), *Tavalî*'yi mükemmel bilen (kamil), *Dürer*'in kelimelerine vakıf (tûl), değerli insan (el-abd el-kerim) şeklinde bilgisine ve yazdığı eserlere atıfta bulunarak ilmi şahsiyetini anlatır. Ayrıca Kırkağacî'ye göre "oğlu Abdullah Efendi'yle Hadimî'nin bilgisi ve değeri (şeref) kalıcı hale

<sup>33</sup> *Vasiyetname li-Şeyhina el-Hadimî*, Konya Bölge Yazma Eserler Ktp, 4671, 181a vr.

<sup>34</sup> Hadimî, *Risale fi Meseleti'l-Vücut*, Reşid Efendi, 1017, 136b; 137b; Bundan sonra Hadimî'nin eserlerine yapılacak atıflarda sadece eser isimleri veya mecmuanın kayıtlı olduğu bölüm numaraları verilecektir.

<sup>35</sup> Güzelhisarî, *Menafiu'd-Dakayık fi Şerhi Mecamii'l-Hakayık*, Darut-tıbaatı'l-amire, İstanbul, 1273,s.2.

<sup>36</sup> Kırkağacî, *Bazı Evsafı'l-Hamide*, Rşd, 1017, 150b.

<sup>37</sup> Beyit şu şekildedir.

Kane'l-üztaz cemial-lelyali evvaha  
Bi'l-yevm yed'u ibadallahi fi lutfi  
Teverremet kademuhu fi tekaddümihi  
Ya Cebrail ecib vahyen ve .....  
Sümme't-tamam bi'l-ihsani'l-menam

Ve'l-havf yebki min ayneyhi emvaha  
el-lelyali yebki ala eşfâkıhı'llaha  
Ala kıyami'l-lelyali yatlubu ilcaha  
Ve kul li-seyyidi'sadati tâ hâ

gelir.”<sup>38</sup> Kırkağacî, hocasının Hadim’i kutsallaştırdığını ve Hadimî’nin yaşadığı asrı “asr-ı saadet” olarak nitelemesi öğrencilerinin Hadimî’ye bakışını ve tasavvufun ilim dünyasındaki etkisini göstermesi açısından ilginçtir.

Hafız Abdurrahman “Asrının feridi ve zamanının vahidi, Hadim Müftüsü, hak yola ve doğruya irşatta benzeri olmayan”<sup>39</sup> “üstadımız, şeyhimiz, Şeyh Mustafa Hadimî oğlu”<sup>40</sup> 1179’da Medrese-i Nevşehir’de görevli bir öğrencisinin nüshasından çoğaltılan bir risalede “muhakkik, hıbr, müdekkik, müftiyü’l-enam, meşhur bi-müfti Hadim”<sup>41</sup> denirken başka bir mecmuadaki risalesinde “şeyhimiz, alim-i rabbanî, arif-i samadanî”<sup>42</sup> ifadesiyle Hadimî’nin ilmi şahsiyeti belirtilir.

Bir *Talikatta*, “el-şeyh el-azam, el-alim el-efham”<sup>43</sup>, Mehmet Raif, "Hadimî'ye zülcenahayn dediler, arifinde vasıl-ı had dediler."<sup>44</sup>der.

Hadimî ile ilgili yazılarda yazarları, sözgelimi “fuhul-ı ulamadan, fazl ve kemal ile maruf, az zaman içinde afaka intişar eden sayt-ı fazlı dolayısıyla davet-i padişahiye icabet eden bir zat”<sup>45</sup>, “Nakşibendi tarikatına mensup mutasavvıf ve alim ve seksen kadar eseri olan”<sup>46</sup>, “Nakşibendi tarikatına mensup, alim, mutasavvıf, müdekkik, muhakkik, değerli bir hukukçu, teşkilatçı, mefkure sahibi, alim, mantıkçı, şair, fakih, usulü tedriste mahir ve filozof, seksen kadar eseri var”;<sup>47</sup> “ilim ve irfan hazinesi, sahip olduğu ilim 21. 22. kuşakta hocaları olan Hz.Ali’ye dayanır”;<sup>48</sup> “yalnız dinî bilgilerle değil, fen ilimleriyle de mücehhez; eserleri medreselerin ders kitabı olarak resmen tescil edilmiş, zaman zaman Konya’ya gelir, Alaaddin Camiinde vaaz eder, şair ruhlu, ders ve vaazlarında vezinli, kafiyeyle sözler söyleyen”;<sup>49</sup> “alimlerin en değerlilerinden, ilim, fazilet ve kemal yönünden meşhur, muhterem ve mübarek bir kimse, feyizli bir müellif, usul-i fıkıh ve tefsir alimi, Anadolu’da yaşayan fıkıh ve tasavvuf alimlerinin büyüklerinden, tefsir, hadis, fıkıh, usul-i fıkıh, tasavvufa dair bazı risaleler telif eden, tefsir, hadis, fıkıh, usul-i fıkıh, kelam ve tasavvuf ilimleri başta olmak üzere diğer ilimlerde pek

<sup>38</sup> Kırkağacî, *İlm-i Tasavvuf*, Rşd, 1017, 151b.

<sup>39</sup> Rşd, 1017, 168b.

<sup>40</sup> Rşd, 1017, 173a.

<sup>41</sup> Koyunoğlu, 11672/1 son vr.

<sup>42</sup> Koyunoğlu, *Mecmua*, 11377/4, 1a.

<sup>43</sup> Hacı Mahmud 2997, 17a.

<sup>44</sup> *Makasıdu't-Talibin*, 1982, Alıntı için bak. Göktaş, *age*, s.38.

<sup>45</sup> Bursalı, M.Tahir; *age*, I/196.

<sup>46</sup> *Türk Ansiklopedisi*, XVIII/294.

<sup>47</sup> Ertan, *agm*, s.89, 92-93.

<sup>48</sup> Göktaş, *age*, s.19.

<sup>49</sup> Önder, *age*, s.12-13.

yüksek kudret ve kuvveti elde etmiş”<sup>50</sup> bir kimsedir, demekte ve ilmi şahsiyetini belirtmektedirler.

Hadimî'nin nakşi silsilesi<sup>51</sup>nde yer alan isimler bakımından o, Nakşibendi'nin Yakup Çerhi (ö.851/1447) koluna mensup görünmektedir. Silsilede yer alan Muhammed Zahidi (ö.936/1529), Çerhi'nin akrabası bir rivayete göre kızının oğludur. Hacı İmkenegî (ö.1008/1600), Derviş Muhammed'in (ö.970/1562) oğludur. İmkenegî, tasavvufî düşüncelerini babasından alır. Eğitimini aldığı yer, Semerkand ve Buhara'dır.<sup>52</sup> Hadimî'nin babası ya da dedesi, İmkenegî'nin öğrencisi olmalı veya tasavvufun letaif fikri, muhtemelen silsiledeki Muhammed Baki'den İmkenegî'ye, babası vasıtasıyla Hadimî'ye ulaşmaktadır.

Mezar taşına ise "Kibar-ı evliyaullah'tan, azam-ı müllifinden, mertebe-i ilmiyesi kaza müftisi, musannifin-i kiram, müellifin-i zevi'l-ihiram, müftiyü's-sakaleyn, kutbu'l-arifin, gavsu'l-vasılın" yazılarak hem ilmî yönüne, hem tasavvufî yönüne yer verilmektedir.

#### I.I.4.Hadimî Medresesi ve Okutulan Dersler

Hadimî medresesinin kuruluşuyla ilgili iki kayıt vardır. Birincisi salnamelerin verdiği 1720/1706, ikincisi vakfiyenin verdiği 1137/1725 tarihidir. İkinci tarih kuruluş tarihinden ziyade Hadimî'nin babasıyla birlikte inşa ettiği ile ilgili tarihtir. Vakfiyede babasıyla birlikte inşa ettiği bilgisi ile Salnamelerin verdiği tarihler örtüşmemektedir.

Vakfiyeye göre Hadimî, medresesini, Hadimî'nin *Karatay* mezuniyeti sonrasında babasıyla birlikte inşa ederler. Daha önce de belirtildiği gibi Cemaziyelahir ayının ortalarında 1137/Şubat başları 1725'de burada müderrislik yapmaktadır.<sup>53</sup> Bu tarih, Göktaş'a göre mezuniyet tarihidir. Vakfiyede geçen tarihin kış mevsimi olduğu dikkate alınırsa en erken yaz mevsiminde

<sup>50</sup> Ayvalı, *agm*, s.113-114; 117-119.

<sup>51</sup> Hadimî'nin nakşi silsilesinde yer alan isimler, risalede belirtildiği kadarıyla, Taceddin b. Hadimî Hacı Muhammed Baki, Molla Hucegi el-İmkenegî, Molla Derviş Baba Semasi, Molla Muhammed el-Zahidi, Gavsu'l-azam Hacı Abdullah Emir, Şeyhler şeyhi Yakup Çerhi, Hazreti Hacı el-Kebir Bahaeddü'l-hak ve'd-din el-maruf el-Nakşibendi, Seyyid Emir Külal, Hoca Muhammed Baba el-Semasi, Hazretü'l-aziz yani Hacı Ali el-Ramiteni, Hacı el-Fağnevi, Hacı Abdülhalık el-Gucduvanî, Şeyh Yakup Yusuf b. Eyyüb el-Hemedani, Ebu Ali Farnevi, Şeyh Ebi'l-Hasan el-Harkanî, Ebuezid Bestamî'nin ruhaniyeti ve Cafer-i Sadık'ın ruhaniyeti, İmam Cafer'in, verasetiyle dedesi Ebu'l-Kasım b.Muhammed b.Ebibekir Sıdık, Selman-ı Farisi, Hz.Peygamber şeklindedir; ayrıca Selman, Ebubekir Sıdık ve Hz.Peygamber yer alır. Hadimî, İmam Cafer'in, bir başka yolla dedesi vasıtasıyla Ali ve Hz. Peygamberi verir. Bak. Hadimî, *Risale Sadat-ı Nakşibendiye*, Rşd. 1017, 175 b

<sup>52</sup> Bak. Tosun, Necdet, *Bahaeddin Nakşibend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı (XII-XVII.Asırlar)*, İnsan Yayınları, İstanbul. 2003, s. 147, 189, 193.

<sup>53</sup> Küçükdağ, *agm*, s.79; VGMAD, nr.2176, s.34-342 Vakfiye belgesi için bak.Küçükdağ, *agm*, s.87-88.

yapılacağından 1724 yılında yapıldığı söylenilebilir. Bu tarih, Salnamelerin verdiği tarih dikkate alınarak medresenin yeni kurulduğu değil; geliştirildiği, dışardan öğrenci alımına hazır hale getirildiği tarih olarak kabul edilmelidir.

XVIII.yüzyılın başları köylere medreselerin kurulmaya başladığı yıllardır. Medrese kurumu, Sibyan Mektebi/Muallimhâne adı verilen İlköğretim kurumunun üstünde, Orta ve Yüksek derecede öğretim yapan okullardır. Buradan mezun olanlar, bitirdikleri medresenin seviyesine göre imam-hatip, vaiz müderris, müftü ve kadı olurlardı.<sup>54</sup> Hadimî'nin Konya ve İstanbul eğitimi dikkate alınırca bu ifade *Hadim Medresesi* için ancak Hadimî'nin İstanbul dönüşüyle mümkün olabilir.

Medrese vakfiyesine göre Medrese'nin bir kısmı, *Taşpınar Mahallesi*ndeki caminin etrafında; bir kısmı Pazar yeri ile Pazar önündedir. Bir kısmı da caminin kuzeyindedir. Bu tespitten hareketle Küçükdağ, medresenin üç bölümden meydana geldiğini söyler.

XIX.yüzyılda, artan öğrenci talebini karşılamak üzere "ilave odalar (hücre)" yapılır. 1869 tarihli onarım belgesinden hareketle Küçükdağ, farklı sayıda oda ilavesi yapan 14 kişinin ismini verir. Ayrıca 1869 tarihli onarım için Miralay Ahmet Bey 1500 kuruş bağışlar. Medresenin 1868 tarihli vakfiyesini düzenleyen İçel ve Alanya Mutasarrıfı Vezir Mevlana Hacı Ali Paşa, "medresenin ortasında yer alan camide görev yapanlara maaş verilmek, medresenin icazet törenlerinde yemek yedirilmesi, icazetnamelerin onaylanması ve cami çevresindeki suyun onarımına harcanmak üzere" 2500 kuruş tahsis eder.

Öğrenci odalarının tam ortasında, Ebu Said Muhammed Hadimî'nin yaptırdığı söylenen bir cami yer alır. Son dönem belgelerinde bu cami, Camiî Kebir, Ebu Said Muhammed Cami olarak geçer. Talebe hücreleri gibi muhtemelen moloz taştan yapılan, üstü kara dam örtülü olan bu cami, 1960 yılında yıktırılarak şimdiki betonarme cami yapılır.

Hadimî'nin İstanbul dönüşünden sonra Önder'e göre, kısa zamanda etrafını yüzlerce talebe sarar, mütevazı medrese bir "Daru'l-ulum" olur. Talebe izdihamı yüzünden genç müderris Hadimî, çareyi açık hava tedrisatında bulur. Yaz mevsimlerinde şehirden 12 km. ötedeki Kervanpınar'a gider, bütün bir yaz, soğuklar basıncaya kadar tedrisatı burada yapar, kışın Hadim'deki medreseye döner.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Küçükdağ, *agm*, s.83.

<sup>55</sup> Önder, *age*, s.8; Yayla, *agm*, s.24.

Medrese, Göktaş'a göre 1832 yılına kadar devam eder. Bu tarihten sonra tedrisat lise muadili, sonra da ortaokul ayarında bir medrese olarak Cumhuriyetin kuruluşuna kadar devam eder.<sup>56</sup>

Önder'den yaptığımız alıntıyı tekrarlayan Ertan, buna ilaveten, Hadim ilçesinin, İstanbul, Konya, Bursa ve Kayseri gibi ilim, irfan merkezi olduğunu belirtir.<sup>57</sup> Ayrıca Ertan'a göre medrese bugünkü üniversite hükmündedir ve beş bölümü vardır. Bu bölümler, Tefsir-Hadis Bölümü, İslam Hukuku Bölümü, İslam Felsefesi Bölümü, İlm-i Kelam Bölümü ve Arap Edebiyatı Bölümü'dür.<sup>58</sup> Bu bilgiler, alıntı yeri belirtilmeden, *Berika tercümesi*'nde Hadimî biyografisinde tekrarlanır.<sup>59</sup> Derslerle ilgili ilk bilgi, 1967 *Konya İl Yıllığı*'nda yer alır. Yıllığa göre Hadimî, Hadim'de İslam Hukuku, İslam felsefesi, Arap Edebiyatı, Tefsir ve Hadis, İlm-i Kelam kısımlarını bünyesinde toplayan bir İslam Medresesi kurmuştur. Numan Hadimoğlu, önce ders ismi, daha sonra bölüm/kısım olarak bu bilgiyi kitabına alır. Fıkıh ve Mantık'ı ilave eder.<sup>60</sup> Muhtemelen Ertan'da bunları kullanmış olmalıdır. Dolayısıyla ders isimleri ve bölüm isimleri aile kaynaklı bilgilerdir. Başka bir deyişle abartılıdır. En azından İslam Felsefesi söz konusu olduğunda böyledir. Yazdığı eserlerden, Hadimî'nin Arapça, Fıkıh/Hukuk, Akaid/Kelam, Hadis, Tefsir okuduğunu, okuttuğunu çıkartabiliriz. Belki de aile, Mantık'ı İslam Felsefesi olarak ilave etmiş olabilir. Mehmet Hadimoğlu'nun ifadesine göre bu bilgileri yıllığa ulaştıran kendileridir. Hadimî'nin ilim tasnifi de İslam felsefesi terimini desteklememektedir. Hadimî, sınıflamasında İslam felsefesinden değil, ilm-i halden diğer adıyla "hikmet"ten, kelamdan ve usulden söz eder.

*Karatay Medresesi*'nin vakfiyesine göre müderris, "Hanefî mezhebinde, şeri ilimlerde, Hadis, Tefsir, Usul, Furu ve hilafiyat"ta alim olması gerekmektedir.<sup>61</sup> Bir asır sonrasında da okutulan dersler ortadadır.

Hadimî, *Vesaya*'da, ideal bir medrese hocasının (alim) gündüz programını anlatır. Buna göre fecir vaktinden güneşin doğuşuna kadar zikirle, güneşin doğuşundan öğleye kadar ders anlatımı (ifade) ve öğretimiyle (ta'lim), mümkünse tefekkürle ve ilimlerin sorunlarını çözmekle, öğleden ikindi vaktine kadar eser yazmak ve etüt etmekle (mütalaa), günler uzunsa hafif öğle uykusu, ikindi vaktinden günün sararmasına kadar okunan tefsiri veya hadisi veya faydalı bir ilimi dinlemekle, eğer günün sararmasından gün batımına kadar eser etüt etmek ve eser yazmak

<sup>56</sup> Göktaş, *age*, s.19.

<sup>57</sup> Ertan, *agm*, s.91.

<sup>58</sup> Ertan, *agm*, s.92.

<sup>59</sup> Hadimî, *Tarikat-ı Muhammediye Şerhi Berika*, Ter.Bedrettin Şener, Hasan Ege, Seyfettin Oğuz, İstanbul, Önsöz tarihi, 1988, c.1, s.20; Ertan'ın makalesiyle aynı tarihi taşımaktadır. Ayrıca bak. Gülden, *agt*, s.11.

<sup>60</sup> Hadimoğlu, Numan, *age*, s.120.

<sup>61</sup> Arabacı, *agt*, s.766.

göz sağlığı açısından zararlı ise istiğfar, zikir ve tespihle meşgul olur.<sup>62</sup> Öğrenciye tavsiye ettiği program hocaya tavsiye ettiği programdır. Yine bir eserinde kendisinin akşam vakitlerinde "hasb-ı hâl" ve "iştilal-i fıkıh-ı şerif"den hali olmadığını söyler.<sup>63</sup>

Buna göre *Hadim Medresesinde* dersler sabah yapılmakta, öğleden sonrası "tefsir, hadis"e ayrılmakta, Hadimî kendisi, akşamları "hasb-i hal"le, başka bir deyişle "tasavvuf-ahlak" ve "fıkıh"la meşgul olmaktadır. Sabah dersleri ise anlaşılacağı gibi "dil/Arapça, Mantık ve Akaid, Kelam, Tefsir, Hadis, gibi dersler olmaktadır.

1316 tarihli *Salname*'ye göre medrese, *Hadim Mektebi Rüştîyesi*'dir. İki öğretmeni vardır. Birincisi Muallim Sani ünvanıyla Numan Efendi, ikincisi Hüsnü Hat Muallimi ünvanıyla Said Efendi'dir. 38 talebesi, 1 hademesi vardır.<sup>64</sup> 1317 ve 1318 tarihli *Salnamelerde* verilen bilgilerde her hangi bir değişiklik olmamıştır.

Hadimî, oğlu Said'e yazdığı bir mektubunun sonlarında, "ayrıca sizin cümlelizden ricam, medresemizin, ilmi üstünlüğünü ve nefsanî kemalatını artırmanızdır"<sup>65</sup> şeklinde istekte bulunur. Bu istek, çocukları tarafından bilinmekte, öğrencileri tarafından kopya edilerek elden ele dolaştırılmaktadır.

1317 tarihli *Konya Vilayeti Salnamesine* göre Hadim'de 1 mektep, 11 medrese vardır. Mektep *Rüştîye Mektebidir*. *Rüştîye Mektebinde* daha önce de belirtildiği gibi Numan Efendi muallimi sani, Said Efendi rik'a muallimidir. Rüştîyenin hizmetlisi (bevvab) Osman Efendi'dir.

Usul-i atika üzere olan 32 mektebe 808 talebe 482 kız talebe (talibat); 11 medreseye 11 müderris 312 talebe devam etmektedir. *Salnamede* Rüştîyenin öğrenci sayısı belirtilmemiştir. Dolayısıyla verilen rakamlarda Rüştîye öğrencileri dahil olmalıdır. Buna göre Hadimî medresesi için verilen 1000, 2000, gibi muhtelif rakamlar abartılı rakamlar olarak görünmektedir. Bu tarihte Hadim'in (nefs-i kasaba) 957 nüfusu, 210 hanesi vardır. Genel nüfusu ise 12677 kişi (nefer) den ibarettir. 1000, 2000 rakamını verenler, Hadim'deki öğrencilerin tamamını veriyor olmalılar. Çünkü *Salnamede* belirtilen bu rakamlar, "müessesat-ı ilmiye" başlığı altında verilen bütün eğitim kurumlarına aittir.

<sup>62</sup> Hadimî, "Risaletü'n-Nasayih ve'l-Vesaya", *Mecmuatu'r-Rasail*, s.145.

<sup>63</sup> Hadimî, *Mizan-ı Müddeiyeyn fi İkametiBeyyineteyn*, Hacı Mahmud 1137, 11b.

<sup>64</sup> *Salname-i Nezaret-i Maarif-i Umumiye*, Matabaa-i amire, İstanbul, 1316, s.1159; 1317, s.1360-1361;1318, s.1159.

<sup>65</sup> Bölge Yazma Eserler, 4671, 13a.

### I.I.5.Hadimî Kütüphanesi

Hadimî kütüphanesinin temelini babasının kitapları oluşturur. Kütüphaneye kitap açısından önemli katkı, Hadimî'nin İstanbul eğitimi dönüşünde getirdiği dört katır yükü kitaptır.<sup>66</sup> Bu kitapların neler olduğunu bilmiyoruz. Önder, Huzur dersi dönüşü iki deve yükü kitap getirdiğini söyler. *Hadimî Kütüphanesi*, Beşir Ağa'nın himmeti ve delaletiyle 1175/1761'de binaya kavuşur. Salnamelere göre kütüphanenin kuruluş tarihi, 1120/1706 ve banisi Osman Rüşdi Efendi'dir. Bu tarih medresenin ilk kuruluş tarihi olmalıdır.

Hadimî, ölümünden bir yıl önce, 1175/1761 yılı, Rebiüssani'nin 20 sinde Pazartesi günü Konya mahkemesinden aldığı bir kararla eserlerini vakıf haline getirerek kütüphaneye verir ve mütevellîye oğlu Abdullah'ı atar. Bu tarihte vakfedilen toplam kitap sayısı, 346'dır. Bu sayı eser ismi olmayıp cilt sayısıdır.<sup>67</sup> Hadimî Kütüphane kitaplarını şu başlıklar altında tespit ettirir.1.Tecvid, İlmi kıraat ve alakalılar 2.Kelam ilmi 3.Hadis 4.Fıkıh usulü 5.Fıkıh 6.Feraiz 7.Heyet 8.Mantık 9.Hikmet 10.Hesab 11.Bedenler İlmi 12.Aruz İlmi 13.Meani ve Bedi 14.Adab (Edebiyat) 15.Tarih 16.Tasavvuf 17.Farsça Tasavvuf 18.Nebvî kasideler 19.Sözlük (ilmu'l-luğa) 20.Sarf 21.Nahiv 22.Beyan 23.Adab-ı bahs

Bunların arasında kendi eserleri yoktur. Ayrıca Beşir Ağa, kütüphaneye, Divan-ı Hümayun haccanından Osman Şuhudî'nin kitaplarını da vakfeder. *Vakfiye*'de geçen isim Osman Şehdî şeklindedir. 1181/1772'de, öğrenci Hafız Abdurrahman Turgudî, İmam Azam'ın oğluna ve öğrencisine nasihatlarını ve menakıbını, Hadim beldesinde Osman Şehdî'nin evkafından yazdığını açıklar.<sup>68</sup> Kendi eserleriyle zenginleşen kütüphanede, 1881'de 544 cilt yazma ve matbu eser bulunmaktadır.<sup>69</sup> Kütüphanenin 1316, 1317 ve 1318 tarihlerinde 644 adet kitabı vardır.<sup>70</sup> *Salnamede* ismi, "*Hadimî merhum kütüphanesi*" şeklinde belirtilir. *Konya Vilayet Salnamesine* göre 1317'de 740 yazma 120 basma kitap vardır.<sup>71</sup> Toplam 860'tır. Nihayet Hadimî kütüphanesi 28 Şubat 1935'de 717 cilt, başka bir deyişle 1121 adet yazma ve matbu eser olarak Yusuf Ağa Kütüphanesi'ne devredilir.<sup>72</sup> Bunların dışında kütüphanenin bazı kitapları idarecilerinin ifadesine göre Bölge Yazma'dadır. Kütüphane vakıf mührünü taşımaktadır. Hadim ziyaretinde öğrendiğimiz kadarıyla kütüphane vakfına ait bazı kitaplar, aile kütüphanelerinde görülmüştür.

<sup>66</sup> Göktaş, *age*, s.16; Ertan, *agm*, s.91.

<sup>67</sup> *Vakfiye Sureti*, Rşd, 1017, 2-14.

<sup>68</sup> Bölge Yazma Eserler, 4671, 10b.

<sup>69</sup> Hadimoğlu, Numan; *age*, c.1, s.105.

<sup>70</sup> Adı geçen *Salnameler*, 1316/1160-1161; 1317/1361; 1318/1159.

<sup>71</sup> *Konya Vilayeti Salnamesi*, Vilayet Matbaası, 1317, s.159.

<sup>72</sup> Önder, *age*, s.10, 12.

Kütüphane binası, 1951-1954 yılları arasında Konya valisi Kemal Hadimli zamanında onarım görür. Bu şekliyle Cami dışında Hadimî medresesinden geriye kalan tek şeydir.

#### I.I.6. XVIII.Yüzyıl ve Osmanlı Türk Düşüncesi

Hadimî, XVIII.yüzyıl Osmanlı Türk düşüncesine mensup bir düşünürdür. Dolayısıyla Hadimî düşüncesini anlayabilmek için, daha önceki yüzyıllara, düşünce hareketleri açısından bakmak, adı geçen yüzyıllardaki Osmanlı düşünce hareketlerini hatırlamak ve Osmanlı düşüncesine aktarılan düşünce geleneklerini kısaca belirlemek gerekmektedir.

Osmanlı Türk düşüncesine genel olarak baktığımızda, bugün için, iki fikir hareketinden bahsetmek mümkündür. Temelinde Farabî, İbn Sina ve Gazalî'nin bulunduğu ve Fahrettin Razi'nin öğrencilerinin Anadolu'ya taşıdığı akılcılık, ikincisi Selefiyyeci İbn Teymiyye temelinde Birgivî'nin yeniden canlandığı nasçılık.

A.Yaşar Ocak, Osmanlı klasik dönem fikir hareketlerini bulundukları kurumlardan hareketle "dinî akımlar", başlığı altında iki grupta ele alır. Birincisi medresedeki Dinî bilimlerle düşüncenin temsilcileri, ikincisi tasavvuf çevrelerindeki akımlar. Dini bilimler alanında, Fıkıh ve Kelam disiplini içinde medresedeki fikir akımlarını; tasavvuf disiplini içersinde sufi çevrelerdeki Sünnî ve Heterodoks tasavvufu ifade eder.<sup>73</sup> Ocak'ın akımları tasnifine dikkat edilirse, Ocak ayırımını sünni-heterodoks temeline göre yapmaktadır. Ocak'a göre Medresede, Ehl-i sünneti güçlendirmek, Ehl-i sünnet dışı cereyanları çürütmek, hukuk açısından mahkum etmek üzere Kelam ve Fıkıh, önemli iki disiplin olmuştur. Ayrıca medrese devletin bürokratik ihtiyaçlarını karşılamıştır. Ocak'a göre medrese çevresi, Fahri Razi ekolü mensuplarıdır. İdare tarafından tasvip edilmişlerdir. İdare tarafından tasvip görmelerinin nedeni de siyasi ve idari problemlere "pratik ve gerçekçi" çözümler üretmeleridir. Daha açığı onlar akılcıdirlar. Başka bir deyişle Osmanlı merkezi yönetiminin hukukî referansları, Fahri Razi temelli akılcı düşünce tarafından oluşturulmuştur. Özellikle Ebussuud'un fetvaları sonucu gerçekleşen uygulamalar "İslam'a aykırılığı" iddiasıyla tepki çeker. XVI.yüzyılda Birgivî, tasavvufu yozlaştıran sufiler ile sufilere vakıf sistemi ile bir takım imtiyazlar ve imkanlar sunan devleti eleştirir; bunlardan da ulemayı yani akılcı medrese çevrelerini sorumlu tutar. Öyleyse buradaki sorun Sünni-heteredoks sorunu değildir. Sorunun temeli, akılcılık-nasçılık sorunudur ve problemlerin çözümlerine bakıştan kaynaklanmaktadır. Ocak, tasavvuf alanındaki akımları ise popüler ve yüksek tabaka tasavvufu olarak ayırır da her ikisinin yani hem popüler tasavvufun hem yüksek tabaka tasavvufunun

<sup>73</sup> Ocak, A.Yaşar, "Klasik Dönem Osmanlı Toplumsal Hayatında Dinî Akımlara Bir Bakış", *İslamiyat II*, Ankara, 1999, S.4, s.13.

temeli, “vahdet-i vücud”tur. Yani her iki tasavvuf grubu arasındaki sorun, "varlıktaki vahdet"ın keyfiyeti sorunudur. Dolayısıyla Ocak'ın tasnifi, özden kaynaklanmayan tezahürden hareket eden, siyasal bir tasniftir. Ocak'ın dörtlü tasnifi, fikir hareketleri açısından akılcılık ve nasçılık olmak üzere temelde dualist bir tasnife indirgenebilir. O halde Hadimî, acaba hangi fikir hareketi içersinde yer almaktadır? Hadimî, Fahrettin Razi öğrencilerinin Osmanlıya taşıdığı akılcılık içersinde mi yoksa Birgivî'nin canlandırdığı nasçılık içersinde mi yer almaktadır?

XVIII.yüzyılda Hadimî, ihtisasını Kazabadî'de yaptığına göre, yapılması gerekenlerin ilki, konuya hocasının eğilimlerini tespit etmekle başlamaktır. Çünkü Hadimî, Kazabadî'nin en meşhur öğrencisidir. Kazabadî'nin eğilimlerini tespit etmek, Hadimî'nin akılcı mı yoksa nasçı akım içersinde mi olabileceği konusunda ip uçları verecektir.

Kazabadî Ahmed b. Muhammed Efendi (ö.1163/), tahsilini Muhammed Tefsirî'den Sivas'ta yapar. Kazabadî'den söz edenlere göre Kazabadî, sufiyyeye vâkıf olmamasından dolayı tasavvufa karşıdır (mu'teriz). Tasavvufa karşı olmak iki düşünce akımından “nasçılık”ın en bariz özelliğidir. Kazabadî'nin *Haşiye ala Sureti'l-Fatiha li'l-Beydavi*, *Haşiye ala Haşiye Mirzacan*, *Tenviru'l-Besair*, *Haşiyetü'l-Usul*, *Netayicü'l-Enzar*, *Şerhi Fevaidi's-Seniyye*, *Şerhu'l-Feride*, *Şerhi Adabı Birgivî*, *Haşiye İsbat-ı Vacib*, *Şerhi Nuniye* gibi eserlerinin var olduğunu biliyoruz.<sup>74</sup> Eser isimlerine baktığımızda, Kazabadî'nin üç yazarın eserine şerh yazdığını, dolayısıyla Hadimî'yi onlarla etkilediğini söyleyebiliriz. Bu yazarlar Kadı Beydavî, Mirza Can ve Birgivî'dir. Ayrıca Kazabadî'nin, en azından Mardin'e göre, sufiyyeye diğer adıyla tasavvufa vukufsuzluğu vardır ve tasavvufa karşıdır. Tasavvufa karşı oluş ise nasçı fikir hareketinin en belirgin tavırlarından biridir.

Neticede Kazabadî'nin tasavvufa vukufsuzluğunu ve karşıtlığını, Birgivî'ye de şerh yazdığını tespit edebiliyoruz. "Tasavvufa vukufsuzluk" kavramı ile tasavvufun içinden gelen biri olmadığı, başka bir deyişle tasavvuffun bir "hal ilmi", bir reflection/teemmül ve tecrübe olarak tanımlanan şekline ki Hadimî'nin anlayışı bu şekildedir, vukufiyetsizliğini kastediyoruz.

Bilindiği gibi Birgivî, Hadimî öncesi asırda, Osmanlı düşünce hareketlerinden Kadızadeli-Sivasî-halvetî çekişmelerinde, Kadızadelilerin düşünce temelini oluşturmaktadır. Zira onlar Hadimî ile alakası da olan, *Tarikat-ı Muhammediye*'yi derslerinde okuturlar. Hatta XVII.yüzyılın ikinci yarısında çekişmenin şiddete dönüşmesinin temelinde de yine Halvetîlerin, bilimsel açıdan *Tarikat-ı Muhammediye*'yi ele almaları, içinde zayıf hadisleri bulundurmasından doğan zaaflarını ortaya koymaları yatmaktadır. Daha açığı Halvetîlerin, *Tarikat-ı Muhammediye* içindeki hadisleri "usul/metodoloji" yönünden ele almaları, içersinde yer alan hadislerin bir kısmının

<sup>74</sup> Mardin, *age*, c.II-III, s.773.

"zayıf" olduğunu iddia etmeleri, sözgelimi Süleymaniye dersiamı Kürd Molla Süleyman'ın eserleri, Kadızadelilerin bilimsel yolla cevap verme yerine, iktidarı (saray çevresini) kullanarak önce baskı, sonra şiddet yolunu seçmelerine sebep olur.<sup>75</sup> Daha doğrusu Halvetiler, Birgivî ekolü mensuplarını kendi silahlarıyla/metotlarıyla vurmuşlardır. Bir başka şekilde söylersek Hadimî öncesi Türk düşüncesinin temel sorunu, felsefe ve tasavvufun tesir ettiği hukuk mu yoksa selefiyeci hukuk mu olacağı sorunudur. Birgivî'nin söylemiyle bidatler sorunudur.

Felsefî-Tasavvufî-Selefî fikir tartışmalarının temelinde XVII.yüzyılda tartışılan 16 belli başlı sorun vardır. Bunların bir kısmı ibadetler ve yerine getirilmesinin keyfiyeti, keyif verici maddelerin kullanılıp kullanılamayacağı, vb. gibi din temellidir. Bu sorunların arasında, konumuzla ilgisi olması açısından, tartışılan üç sorun vardır. Matematik vb. müspet bilimlerin, okunup okunamayacağı, Hızır'ın yaşayıp yaşamadığı ve vahdet-i vücud.<sup>76</sup> Hadimî'nin son iki problemi ele alan birer risalesi vardır.

#### I.I.7. Hadimî'nin Düşünce Geleneği

Hadimî eserlerinde "üstadımız, el-allame, el-hıbr el-fahame"<sup>77</sup> ve "molla, üstaz, mukahhik, fahru'r-rum, yani Kazabadî'yi kastediyorum"<sup>78</sup> ifadesiyle Ahmed b.Muhammed el-Kazabadî'nin, "şeyhim üstadım ve babam" ifadesiyle babası olmak üzere iki hocasının adını anar. Yine "el-üstad" şeklinde Ebu İshak el-İsferayî'nin adını verir. Onun "öznenin/abd fiillleri" meselesinde, "iki bağımsız gücün özne fiilinde birleştiğini" benimsediğini anlatır.<sup>79</sup>

Muslu, Tabibzade'nin *Silsilenamesi*'nden hareketle Hadimî'nin şeyhinin Kösec Ahmed Efendi (ö.1195/1780-81) olduğunu söyler.<sup>80</sup> Fakat Hadimî, eserlerinin hiç birinde, görebildiğimiz kadarıyla Ahmed Efendi'den bahsetmez. Aksine risalelerinde şeyhi olarak babasını gösterir. Ayrıca Muslu, Nakşibendilik risalesi şarihlerinden söz ederken Ahmet Efendi'nin Hadimî'nin risalesine şerh yazdığını kaydeder. Bir şeyhin müridinin eserine şerh yazması düşünülemeyeceğinden ikisi arasında da tutarsızlık vardır.

Hadimî'nin vefatıyla sayımı yapılan ve kütüphanesinde bulunan Hikmetle ilgili eserlerin listesi şu şekilde sıralanır.

<sup>75</sup> Akkaya, Hüseyin, "XVII.yüzyıl Osmanlı Devletinde Görülen Fikir Hareketlerinde Kadızadeliler-Sivasîler Tartışması", *Yeni Türkiye, Osmanlı Özel Sayısı III, Düşünce ve Bilim*, Mayıs-Haziran 2000, S.33, s.122-123.

<sup>76</sup> Akkaya, *agm*, s.121.

<sup>77</sup> Hadimî, "Risale fi Hakkı'l-Hadisi'z-Zaif La Yesbut bihi'l-Ahkamu'ş-Şer'iyye", *Mecmuatu'r-Rasail*, s.228.

<sup>78</sup> Hadimî, Hacı Mahmut, 2997, 16b talikat.

<sup>79</sup> Hadimî, "Şerh ala Risaleti Nukırru li'l-İmam Azam", *Mecmuatu'r-Rasail*, s.180.

<sup>80</sup> Muslu, Ramazan; "Ebu Said Muhammed Hadimî ve Nakşibendilik Risalesi'nin Tahlili", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2001, s.200.

*Metn-i Metali, Şerh Hikmetü'l-Ayn li-İbn Mübarekşah, Şerh-i Tevalî li'l-İsfahanî, Haşiyetü'l-Metalî, Şerhu'l-Larî ala Kadı Mir, Kadı Mir Larî, Kadı Mir Maa Şerhi Hikmeti'l-Ayn li-İbn Mübarekşah, Haşiyetü'l-Metalî Maa Tasavvurat ve't-Tasdikat, Şerhu'l-İşarat fi'l-Hikme*<sup>81</sup> Bu eserlerin tespiti Hadimî'nin Hikmet/Felsefe temelini, dolayısıyla kendisinin ve medresesinin düşüncede hangi geleneğe ait olabileceğini ortaya koymaktadır. Öğrencilerinin “*Metali*”yi ihata eden (havi), *Tavalî*’yi mükemmel bilen (kamil)” tanımı bu geleneğin temeline işaret etmektedir. Buna göre Hadimî’nin düşünce geleneği temelinde, Kadı Beydavî’nin (ö.1349) *Metalîu'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 *Şerhu'l-İşarat*’ı vardır. Bunlara ilaveten Gazalî tetkikleri, özellikle *İhya* ve *Eyyühelvelled* ve babasının etkisiyle İbn Sina geleneğine; hocası Kazabadî, Birgivî, İmam Azam’ın risalesi ve eserlerinde ehli sünnete yaptığı vurgular yoluyla da Ehl-i Sünnet-Nakşibendî tasavvuf geleneğine mensup bir düşünürdür.

Yusuf Ağa’da bulunan Ali Şuhudî (ya da Şehdî) Efendi’nin icazetnamesi, Hadimî’nin belirlediğimiz düşünce geleneğini teyit etmektedir. Bu icazetnameye göre Hadimî’nin hocalarının silsilesi şu şekildedir.

*Şeriatu'l-Ahmediye Tarikatı'l-Muhammediye* şarihi Şeyh Ebu Said Muhammed el-Hadimî, Mustafa el-Hadimî, Mehmed b. Ahmed el-Tarsusî, Deylemî Mehmed b. Abdülaziz, Şeyhülislam Zekeriyya el-Ensârî, Siraceddin el-Debirî, Abdullah Serahsî, Mehmed b.Yusuf, Mehmed b. İsmail, Üstad Ahmed el-Kazabadî, Mehmet el-Tefsirî, Ali el-Kevdanî, Şeyh Abdullah el-Cezdî, Ahmet el-Müncelî, Mirza-can Mahdum, Mirza-can Şirazî, Hoca Cemaleddin Mahmut el-Şirazî, Celaleddin Devvanî, Mevlana Muhyiddin el-Keşkeşanî, Mevlana Muhakkik el-Şerif el-Cürcanî, Mübarek Şah, Mevlana Kutbeddin el-Razî, Mevlana Kutbeddin el-Şirazî, el-Katibü'l-Kazvinî, Muhammed b. Hüseyin el-Şeybanî, Ebu Hanife Numan rahmetullahi teala, Hammad b. Süleyman, İbrahim el-Hafî, Ebi Abdurrahman b. Abdurrahman b. Habib, Abdullah b. Mesud, Ali b. Ebi Talib, Hz.Muhammed el-Emin s.av., Cibril-i Emin, Rabbü'l-alemin.<sup>82</sup>

Bu silsilede bilinen hocaları açısından, bir problem vardır. İcazet veren isim hocası babası görünmektedir. İkincisi babası ile hocası Kazabadî arasında yedi isim bulunmaktadır. Bu isimlerin Hadimî ile ilgilerini kurmak, bugün için zor görünmektedir. Söylenilecek en iyi şey aldığı icazetlerdeki isimlerin birleştirilmiş olabileceği ihtimalidir.

<sup>81</sup> Hadimî, Abdullah, *Vakfiye*, Rşd, 1017/1.

<sup>82</sup> Arabacı, Caner, *agt*, s.101, 102; Bk.*İcazetname*, Yusuf Ağa, Nr: 10600.

## I.II.ESERLERİ

Hadimî'nin eserlerinin nerede olduğu, nerede bulunabileceği sorusuna, verilebilecek ilk cevap hemen Hadim'dir. Fakat bugün için Hadim'de eserleri bulmak mümkün değildir. Bunun birkaç sebebi vardır.

Birincisi Hadimî zamanında Hadim'in, bir müellifin tabiriyle "mehd-i irfan" olması, medresede olduğu söylenilen 1000 talebenin, (abartılı olsa da 2000'e çıktığı da söylenmektedir,) eserleri etüt etmesi sebebiyle zayi olmaları; ikincisi 338-339'da Hadim'de hakimlik yapan Arnavut asıllı, Ankara-Haymanalı hakim Hüseyin Efendi örneğinde olduğu gibi ilçede çalışan daire amirlerinin bulduğu eserleri giderken götürmeleri; üçüncüsü Hadimî kütüphanesinin Yusuf Ağa'ya aktarılmış olmasıdır.

Hadimoğlu, 30 civarında matbu toplam 80 civarında, diğerleri 25-30 arasında eserinin olduğunu söylemektedirler.

Araştırmalarımız sırasında Hadimî imzasını taşıyan pek çok kayıtle karşılaştık. Bunun birkaç sebebi vardı. Birincisi Hadimî'nin, ailenin ilk mümtaz ismi ve şöhretinin yaygın olmasıydı. Zira o müderrisliği ve Hadim müftülüğü yanında Nakşî şeyhi idi. İkinci zorluk, risalelerini, özellikle notlarını, bir mecmuada toplamış olması ve bu risalelerde zaman zaman imza kullanmamış olmasıydı. Dolayısıyla ona ait oluşu, ancak öğrencilerinin tanıklığına dayanmaktadır. Bu tanıklık, eserler tanıtılırken görüleceği gibi, kesinlik ifade etmediği gibi zaman zaman tereddütler içermektedir. Risalelerin Hadimî'ye aidiyetinin tespitindeki zorluğu artıran bir başka neden aynı aileden başka yazarların bulunmasıdır. Onlar da benzer şekilde, bazı risalelerde, sadece "Hadimî" imzası kullanmışlar veya müstensihleri sadece "Hadimî" imzasını tercih etmişlerdir. Yine Hadimîler, aynı mecmuaya, aynı konularda düşüncelerini not etmişler, ilavede bulunmuşlardır. Bu nedenle Hadimî'nin eserlerini öğrencilerinin yaptığı gibi iki kategoriden hareketle tespit ve etüt etmemiz gerekmektedir. Birincisi Hadimî Mecmuasında yer alan, ikincisi Mecmuada yer almayan eserleri.

### I.II.1.Hadimî'nin Mecmua Risaleleri ve Diğer Eserleri

Hadimî'nin bugün bilinen en meşhur mecmua risaleleri Abdülbasir Efendi'nin yayınladığı risaleler mecmuasıdır.<sup>83</sup> Eser, Maarif Nezareti'nin 14 Mayıs 1302 tarih ve 298 numaralı ruhsatnamesi ile basılır. Küçükdağ, bu yayından dolayı risaleleri, Abdülbasir Efendi'nin eserleri,

<sup>83</sup> Hadimî, *Mecmuatu'r-Rasail*, Matbaa-i Amira, İstanbul, 1302.

Güler gibi bazı makale yazarları da Hadimî'nin eseri olduğunu belirtirler. Adı geçen yayında yer alan risale sayısı, 26'dır. Yirmi altı risalenin hepsi Hadimî'ye ait değildir. 26 risaleden 17'si Hadimî'nindir. Dolayısıyla mecmua çoğunluğu Hadimî'ye ait olmasına rağmen Abdülbasir Efendi'nin seçtiği risalelerden oluşmaktadır.

Bir mecmua kapağındaki kayda göre Hadimî'nin 12 risalesi vardır.<sup>84</sup> Fakat bu risaleler, mecmuada yer alıp almadığı belirtilmemekte, aksine şu anki şekliyle kütüphanede olan kopya eserdeki risale isimlerini vermektedir.

Süleymaniye Kütüphanesi Reşid Efendi bölümünde, “üstazımız ve şeyhimiz Ebu Said el-Müfti el-Hadimî'nin (Mecmuası'nda) Bilinen (Ta'dad) Eserleri” başlığı altında 12 risale ismi sıraladıktan sonra "bunlar üstazımız Hadimî'nin *müstakil mecmuasındaki* risalelerdir." demektedir.<sup>85</sup>

Hacı Mahmud, nr.1137/1 nüshasında zahriyede Hadimî merhumun "kendi mecmuası" kaydı vardır ve mecmuada toplam üç risale vardır. Üçü de Hadimî'ye aittir. Kendi hattıdır. Bu risaleler, *Vazaifu'l-bedia*, *Mizan-ı müddeiye'n fi ikameti'l-beyneteyn* ve *Fark Risalesi*'dir. Fakat öğrencileri bu mecmuadaki risalelerden, özellikle son ikisinden, habersiz görünmektedirler.

Sonuç olarak Hadimî'nin tek bir mecmuasından bahsetmek mümkün görünmemektedir. Hadimî'nin mecmuası veya mecmuaları vardır ama mecmuada sadece kendi risaleleri bulunmamaktadır. Sözgelimi İmam Azam'ın *Nukırru*, oğluna ve öğrencisine *Vasiyet Risaleleri* ile Taftazanî'nin itirazlarını içeren *Vücutiyye risalesi* onun mecmuasında yer almaktadır.<sup>86</sup>

Çalışmalarımız sırasında Mecmua dışındaki eserlerinden söz eden iki kaydın varlığını gördük. Kayıtlardan birincisi Reşid Efendi mecmuasındaki kayıttır. Kayıtta Mecmua dışında yer alan “diğer telifatı şunlardır” denilerek 27 eserinin ismi verilir.<sup>87</sup> Mecmuada yer aldığı söylenilerek verilen sayıyla birlikte Hadimî'ye ait 39 eser ismi verilmiş olur.

<sup>84</sup> Bk.Süleymaniye Ktp, Mecmua zahriyesi, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 70.

*Risale-i Hadimî Ala Sureti'l-Enfal*, *Haşiyetü't-Tefsir Ala'l-Fatiha Li-Kazabadî*, *Tefsir Sureti'l-İhlas*, *Haşiyet Ala Cüzi'n-Nebe Li-Hadimî*, *Risale Adabı'l-Kur'an Li-Hadimî*, *Şerh Eyyühe'l-Veled Li-Hadimî*, *Şerh Nukırru*, *Şerh Besmele Li-Hadimî*, *Risale Kelime-i Tayibe*, *Risale Kelime "Lailahe İllallah"*, *Risale Li-İbn Kemal Li-Muradi'd-Dürer*, *Risale Reddi Li-Hadimî Ala İbn Kemal*.

<sup>85</sup> *Mecmua*, Reşid Efendi, 1017, 150a.

*Şerh Besmele El-Şerife*, *Haşiyet Ala Tefsiri İhlas El-Şerif*, *Şerh Eyyühe'l-Veled*, *Şerh Nukırru Li-İmam El-Azam*, *Tahrir Faide Ala Şerh "Ve Mateşaune İlla Maşaallah.."*, *Risale Sivakiyye*, *Şerh El-Kaside El-Mudariyye*, *Kitab Mecamiu'l-Hakayık Mine'l-Usul*, *Kitab İlmu'l-Sarfî*, *İlmey El-Beyan ve'l-Bedi*, *Kitabu'n-Nefayis*, *Kitabu'l-Arais*.

<sup>86</sup> Bak.Konya Bölge Yazma Eserler Ktp, 4671 nolu *Mecmua* sonu.

<sup>87</sup> *Mecmua*, Reşid Efendi, 1017, 150a.

*Şerh Tarikatı'l-Muhammediye*, *Haşiyet Ala Tefsiri'l-Kadı min Cüzi Sureti'n-Nebe*, *Haşiyet Ala'd-Düreri'l-Gurer*, *Şerh Fi İmamı Ala Şifa Kadı İyaz*, *Risale Müstakille El-Akyise*, *Risale Fi Kavlihi "Velem Alimellahu..."* ve *"Ve Hüvelğafurulvedud"*, *Risale Fi'l-Kahve ve Fi'd-Duhan El-Habis*, *Risale "Ed-Dua Teruddu'l-Bela"*, *Risale Huşuiyye*

Öğrencisi Muhammed b. Süleyman Kırkağacî, mecmua ayırımı yapmaksızın genel bir eser listesi verir. Kırkağacî'nin listesindeki eserlerin toplamı, 30'u geçmemektedir.<sup>88</sup>

### I.II.2.Vakfiyede Tespit Edilen Eserleri

Oğlu Abdullah'ın, Hadimî vakfına bir yıllığına mütevelliliği sona erince kardeşi Muhammed Emin, vakıftan miras hakkını ister.

*Vakfiye*'de tespit edilen eser listesine göre Hadimî'nin risaleleri<sup>89</sup> dört cilt içinde toplanmış görünmektedir. Birinci cilt *Besmele Şerhi*'dir. İçinde on risale, *Besmele*yle birlikte on bir risale yer almaktadır. İkincisi *Tevhid Risalesi*dir. *Tevhid*'le birlikte dört risale yer alır. Üçüncüsü Taftazanî'nin *Tezhib*'in ikinci kısmının yer aldığı cilttir. Bu ciltte, *Kıyas ve Eczai'l-Kaziyye ile talikatları*; dördüncü cilt olan Seyyid Şerif'in *Tarifâtı* içinde, *nahiv kaideleri ile Sarfiyye ve Zarfiyye*'si yer alır. *La Yüraddü'l-Kaza İlla'd-Düa* risalesi ise Kadı Beydavî'nin *Fatiha Tefsiri* içindedir. *Berika* ile *Dürer Haşiyesi* müstakil birer cilt durumundadırlar. Toplam 24 eserdir.

Bütün bu tespitler gösteriyor ki Hadimî medresesindeki öğrenciler tarafından varlığı söylenen "Mecmua"nın bir yıl sonra bile Hadimî'nin kütüphanesinde bulunmamaktadır. Mecmua ya o anda kütüphanede değildi veya öğrencilerin kullanımı sebebiyle bütünlüğünü kaybetmişti. Ya da öğrencilerin mecmuadan kastı Hadimî'nin oğlu Abdullah'a ait bir mecmuadır. Zaten öğrencisi Kırkağacî, Hadimî'nin eserlerini mecmua ayırımı yapmadan vermektedir.

---

*Fi's-Salat, Risale Tertili'l-Kur'an, Risale Vesaya, Risale vazaifi'l-mevta, Risale Nakşibendiye, Risale Kelimetü't-Tevhid, Şerh Tevhidiyyeti's-Sufiyye li'l-Birgivi, Diğer Risale Nakşibendiye El-Müsbite bi Edilleti'l-Erbaa, Şerh İrabı Avamili Birgivi, Risale Fi'n-Naziatı Ğargan, Risale Taylasan, Risale Fi Lübsi'l-Ahmar, Risale Sarfiyye, Risale Zarfiyye, Vücutiyye li-Ehli't-Tarik, Risale Fi "Şehidellah" ve "Kul Allahümme".*

<sup>88</sup> Kırkağacî, *Risale fi Bazı Evsafı'l-Hamide li-Üstaz Ebi Said el-Hadimî*, Reşid Efendi, 1017, 152b-153a.

Kırkağacî'nin verdiği eser isimleri: *Şerh Tarikat-ı Muhammediye El-Müsemma Bi-Berikai Ahmediye, Şerh El-Besmele El-Şerife; Şerh Eyyühe'l-Veled, Şerh Risale Nukırru Mine'l- Akaid, Haşiyetü'l-Kadı Beydavî Min Cüzi'n-Nebe, Tefsir İhlas El-Şerif, Haşiyetü'd-Dürer Ala'l-Gurer, El-Arais Mine'l-Mantık, El-Nefais Minhu, Şerh El-Şifa El-Şerif, Kelimetü't-Tevhid* konusunda 4 risale, *Nakşibendiyye* konusunda 3 risale, *Duhan* konusunda 2 risale, *Risale Fi Taylasan, Risale Fi'l-Misvak El-Şerif, Risale Fi'n-Naziat Ğargan*, Kur'an ayetlerinin muhtelif konularında risaleler, *Risale Şerife Fi'l-Usul, Şerh Fi İrabı Avamil Cedid Li-Birgivi, Şerh Kasidetü'l-Mudariyye*, Alimler ve salihlerle ince meseleler/ibhas; "*Vellezine suidu*", "*Velev alimellahu*", "*ya eyyühellezine ictenibu kesiran mine'z-zan*" ...gibi ayetler.

<sup>89</sup> *Risale Fi Hakkı La Yüraddü'l-Kaza İlla'd-Düa, Şerh-i Şifa, Besmele Şerhi, Tefsir-i İhlas Haşiyesi, Eyyühelveled Şerhi, Nukırru Şerhi, Kaside-i Mudariyye Şerhi, Sivak-ı Mesnuniyye, Mecamiu'l-Hakayık, Arais, Nefais, Meani, Beyan ve Bedi, Haşiyeyi Dürer, Berika-i Mahmudiye Fi Şerhi Tarikatı Muhammediye, Risale Mevdua Li't-Tevhid, Tertilü'l-Kur'an, Huşuiyye, Vesaya, Risale Mevdua Li'l-Kıyas, Risale Mevdua Li-Eczai'l-Kaziyye, Başlayan ve bitiren için yararlı muhtelif Talikatlar, Bazı nahiv kaideleriyle birlikte Sarfiyye ve zarfiyye, Haşiyeyi Tefsir-İ Nebe.*

### I.II.3.Şiirleri

Bir divan kadar şiirleri olduğu söyleniyorsa da çalışmalarımız sırasında herhangi bir divanına rastlamadık. Hadimî'nin bilinen şiirleri bir Naat, iki dizelik bir Mûnâcat ve bir Beyit<sup>90</sup>ten ibarettir.

Göktaş, bu şiirlerin kaynağını belirtmez. Önder, şiiri Hadimî soyundan müftü Ahmet Said Tankut'tan almıştır.<sup>91</sup> Özönder sadece na'ata yer verir. İki beyti tespit eden ise Numan Hadimoğlu'dur.

## I.III.ESERLERİ VE MUHTEVALARI

### I.III.1.Felsefe

#### *-Risale Fi'l-Kaziyye Ve Eczaiha*

Risalenin birkaç nüshası var. Ancak nüshalar arasında varak açısından farklar var. Yazma Bağışlar, 4164/23'teki nüshası yarım varaklık bir risaledir. Risale bir mukaddime, bir maksad ve bir hatime'den oluşmaktadır. Mukadime'de, varlık'ın gerçek (haricî) ve idea (zihnî) olmak üzere ikiye ayırarak ele alır, on kategoriye göre kısa açıklamalar yapar. Kategorilerin biri "cevher" diğerleri "araz"dır. Arazlar, Hadimî'nin tabiriyle "keyf", "fasl", "infisal", "izafe" vb.dir. Devamında mahiyet'e girer. Mahiyet'in varlığı ve yokluğu üzerinde durur.

Maksad başlığı altında "kaziyye"yi ele alır. Kaziyye'nin Mûteahhirin'e göre dört unsuru (cüz) vardır. Konu, yüklem, bağ. Dördüncü bölümü gerçekleşme ve gerçekleşmeme. Mukaddimin'e göre üçtür. Onlar hükmî bağ reddederler. Kudemaya göre yargı, yüklem sınıftır, Mûteahhirine göre bağ sınıftır. Hakikat şu ki şüphe ve vehim şekli, önerme ile ilgili değildir, diyerek Gazalî öncesi ve sonrasının ayrışmalarını anlatır.

Hatime'de ise "tasdik" konusunu ele alır. Tasdik, mütekaddimine (evâil) göre yargının aynıdır. Terkibin bir araya gelişi, tasavvurat ve üçüncüsü de bağdır (el-nisbe el-hükmiyye), dedikten sonra Seyyid Şerif'e ve "İmam" göndermesiyle muhtemelen Razî'ye yer verir. Fatih nüshasının sonunda Hadimî'nin risaleyi yazış tarihi 1139 olarak verilmiştir.<sup>92</sup>

<sup>90</sup> Göktaş, *age*, s.36-37-38

<sup>91</sup> Önder, *age*, s.13-14

<sup>92</sup> Hadimî, *Risaletü'l-Kaziyye ve Eczaiha*, Fatih, 5311/7, 139b

### ***-Mahiyetü'l-Mantık (Arais)***

Laleli, 2581/9, 79b-92a nüshasına göre eserin adı bu şekildedir. 1169'da telif edilmiştir. 1173'de kopya edilir. Eser iki bölümden (maksad) oluşmaktadır. Birincisi tasavvurat, ikincisi tasdikattır. Tasavvurat bölümü, beş konudan (bab) oluşur. Tümmeller, tanım, bölme,...vb. Tasdikât bölümü, fasıllardan oluşur. Bu fasıllarda yüklem, önermeler, kıyas şekilleri,...gibi konular ele alınır. Risalenin sonunda "araisi'l-enzarın fevaidinin sona ermesi"<sup>93</sup>nden bahsedildiğine göre eserin şöhrete ulaşan adı *Arais*'tir.

Risale, *Araisu'n-Nefais* adıyla, müderrisinden Ödemişli Mustafa Fehmi Efendi'nin tashihiyle İbrahim Efendi matbasında 1303'de 25 sayfa olarak tab edilir.<sup>94</sup> Tanıtım yazısında, mezheb-i müteahhirin ve gayrilerinde bulunan nice mesaili nefiseyi ihtiva eden, ibareden kıyasların tertibini tarik-i mübin olarak telif eden bir eserdir, denilmektedir.

### ***-Araisu'l-Enzar Ve Nefayisu'l-Ebkar (Nefayis)***

Kasidecizade nüshası 1165'de Amasya'da Medresetü'l-cedid'de yazılır. Hoca, Molla İbrahim Lâzî'dir. Dolayısıyla verilen tarih istinsah tarihidir. Eserin adı metinde "*Araisu'l-enzari'l-ebkar ve nefaisu muaddeli'l-esrar*" şeklinde geçer. Eser iki bölümden/maksad oluşur. Birinci bölüm Tanımlar'da üç alt bölüm yer alır. *Arais*'in şerhi olduğu söylenilmesine rağmen, Hadimî her hangi bir şerhten bahsetmez.

### ***-Risale Fi'r-Ruh***

Yarım varaklık bir risaledir. Risalenin adı daha sonradan çıkma olarak parantez içinde yazılmıştır.<sup>95</sup> Risale sorulan bir soruya Hadimî'nin verdiği cevaptır. Mesele "adem" konusudur. Hadimî, adem'ten murat, bütün mahlukatın evvelidir, diyerek meseleye girer. İbn Kemal'in, insanî ruh, güçle ilişkilendirilen şeyin ilkidir, dediğini; *Mevakıf*'ın hadisinin bunu teyit ettiğini söyler. Allah'ın, ruhları cesetlerden önce yaratmasını genel olumsuzlamadır veya Allah'ın, onu var etmediği şeydir. Zira Ruh, alemi emirdendir. Önceleyen bir şey olmaksızın varlığı "ol" emriyle olur...benzeri kısa cümlelerle bu konudaki görüşlere atıftan sonra Mutasavvıfların mükâşefesi ve birlik fikriyle bitirir. Adı, "ben Ebu Said Muhammed Hadimî", şeklinde sonda yer alır.

<sup>93</sup> Laleli, 2581/9, 92a

<sup>94</sup> Bak.İbrahim Efendi, 705/2

<sup>95</sup> Hadimî, *Risale Fi'r-Ruh*, Yazma Bağışlar, 3672, 107b-107b.

### **-Münazara Maa'n-Nefs**

İdeler alemi/Alem-i misal'de nefsiyle arasında geçen konuşmalardır. "Şeyhimizin yazmalarından" yazdım notu bulunmaktadır. Denizli, 389, 102b'de ve 103a-b'de bulunmaktadır.<sup>96</sup> Tek varaklık bir risale, daha doğru notlarıdır.

### **-Risaletü'l-Vücutiyye**

Risalenin adı, Hacı Mahmud, 2983'de *Risale Fi Meseleti'l-Vücuti'l-Mensube İla Bazı's-Sufiyye Ve'l-Hükema* şeklinde belirlenmiştir. Başka bir deyişle risale "varlık", "varlığın birliği" meselesini ele almaktadır.<sup>97</sup> Hadimî'ye göre mesele, Molla Fenari ile Molla Camî arasında yaşanmıştır. Dinin güneşi Sultan Molla Fenari'nin konuyu ele alması, çözüme kavuşturması için Molla Camî'ye yazmıştır. Camî, cevabını içeren risalesini Fenarî'ye göndermiş, fakat risale kendisine ulaşmadan önce Fenarî vefat etmiştir. Meselenin aslı, Taftazanî'nin İbn Arabî'yi tekfirle suçlamasına dayanmaktadır. Her iki görüşün sahiplenilmesi sonucu ise gruplaşmalar ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bir huzursuzluk/fitne söz konusudur. Bu huzursuzluk sonucu kendisinden bu meselenin ele alması istenir. Hadimî mutluluğa ulaşmada durumunun Şafî'ye benzediğini söyleyerek risaleyi üç bölümde/mebhas ele aldığını belirtir. Birinci bölümde vücutiyyeye mensup sufilerin görüşlerine, ikinci bölümde hata ettiklerini söyleyen karşıtların görüşlerine, üçüncü bölümde vücutiyyenin görüşlerinin teviline ve hata edip etmedikleri konusundaki cevabına yer verir.<sup>98</sup> Risalenin 9b'de babasından, "şeyhim, üstadım ve babam Şeyh Mustafa Hadimî" şöyle dedi diyerek babasının görüşüne yer verir.

Risalenin bir başka nüshası *Risale Fi Meseleti'l-Vücut* adıyla Reşid Efendi, 1017, 129b-137b'de yer alır. Risaleyi Hadimî, 1174'te yazar. 1178'de kopya edilir. Eser "*Risale Fi Hakkı'l-Vücut*" adıyla Denizli 389, 173b-182b vr. arasında yer alır. Müstensihî Ali b. Süleyman el-Bahrî'dir. Bu nüshaya göre de eser, 1174 yılı Recep ayının başlarında tamamlanır.<sup>99</sup>

Ayrıca risalenin Türkçe'ye çevirisi vardır. Arapça ve Farsça terkipleri yoğunluklu bir tercümedir. Risale üzerinde Yüksek Lisans Tezi yapılır. Tezi yapan Gülden, Tercümeden bahsetmez. Arapça nüshaların tahkikini yapar. Kataloklarda Abdullah b. Muhammed Hadimî adına *Haşiye Ala Risaleti'l-Vücutiyye* isimli bir eser kayıtlıdır. Rşd, 1017/10, 102-108 y. Bu eser haşiye olmayıp Hadimî risalesinin bir nüshasıdır.

<sup>96</sup> Hadimî, *Münazara Maa'n-Nefs*, Denizli, 389, 102b; Bak. Gülden, *agt*, s.36.

<sup>97</sup> Hadimî, *Risale Fi Meseleti'l-Vücuti'l-Mensube İla Bazı's-Sufiyye Ve'l-Hükema*, Hacı Mahmud, 2983, 2b.

<sup>98</sup> Hadimî, *Agr*, Hacı Mahmud, 2983, 3a.

<sup>99</sup> Hadimî, *Risale Fi Meseleti'l-Vücut*, Reşid Efendi, 1017, 129b-137b; Hadimî, *Risale Fi Hakkı'l-Vücut*, Denizli 389, 173b-182b; Hadimî, *Risale Fi Meseleti'l-Vücut*, Hacı Mahmud, 2983, 1b.

## **-Berika**

Asıl adı *El-Berikatü'l-Mahmudiye Fi Şerhi Tarikatı'l-Muhammediye Ve's-Şeriatı'l-Ahmediye*'dir. Adından anlaşılacağı gibi Birgivî Mehmed Efendi'nin *El-Tarikatu'l-Muhammediye Fi Beyanı's-Sireti'l-Ahmediye*'nin şerhidir. 1168/1754'de telifi tamamlanmıştır. İki cilttir. Hadimî'nin en hacimli ve en çok şöhrete ulaşan eseridir.

Matbaa-i Amire, İstanbul, 1266'da 2 cilt; Matbaa-i Amire, İstanbul, 1257'de 2 cilt; Aynı yıl Kahire, Bulak Matbaasında 2 cilt; Hacı Muharrem Matbaası, İstanbul, 1284 ve 1287; Muhammed Efendi Matbaası, İstanbul, 1302; Daru'l-hilafe, İstanbul 1326'da 4 cilt olmak üzere Arapça olarak basılmış, Bedrettin Çetiner, Hasan Ege ve Seyfettin Oğuz tarafından Türkçe'ye çevrilerek İstanbul, 1989'da Karaman Yayınlarınca 5 cilt olarak basılmıştır.

Berika'nın özellikle ikinci ciltten ahlakla ilgili bazı bölümler tercüme edilerek *İslam Ahlakı* adı altında İstanbul 1988'de yayınlanmıştır.

*Berika*'da, *Besmele Risalesine*<sup>100</sup>, *Naziat Suresi Haşiyesi*'ne<sup>101</sup>, *Kelime-i Tevhid Risalesine*<sup>102</sup>, gönderme yapar.

## **-Mukaddimât Beyan Mevzuâtı'l-Ulum**

Risalede müellif ismi, Yazma Bağışlar, 1292/6'da alimu'r-rabbanî Muhammed el-Hadimî şeklinde verilse de eser listelerinde adı bulunan risalelerindendir. Risale'de Hadimî, sarf, nahiv, akaid, fıkıh usulü, meanî, mantık, adab, hadis usulü, tefsir, hesap, ve feraiz ilimlerinin nelikini/mahiyet, amacını/gaye, yararını/faide birer kısa cümle ile açıklamaktadır. Daha çok ilime başlayanlara yönelik pratik amaçlı bir risale durumundadır. İkinci bir nüshası Yazma Bağışlar, 607/15'de 125a-125b'de tek varaktır. Kataloktaki adı, *Risale Fi Mukaddime İlmi's-Sarf* şeklindedir. Eser listelerinde adı geçen *Sarfiyye* olmalıdır.

### **I.III.2.Kelam**

## **-Şerh Ala Risale Nukurru Li'l-İmam Azam**

İmam-ı Azam'ın "açıklıyoruz" başlıklarıyla yazdığı akaidle ilgili risalesinin şerhidir. Risalede "iman, insan fiilleri, istiva, kelamullah Kur'an ve ümmetin en üstün olanları" başlıkları

<sup>100</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.29. Bundan sonra Türkçe'sine atıflar (Tür.) şeklinde Arapçaya atıflar (Ar.) şeklinde yapılacaktır.

<sup>101</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.50

<sup>102</sup> Hadimî, *age*, (Tür.), c.1, s.152

altında ilgili meseleler işlenir. Ayrıca fasıl başlığıyla "istitaat, mesh, Allah'ın kaleme emretmesi, kabir azabı, Allah'ın insanî nefisleri diriltmesi, rüyetullah..." gibi meseleleri ele alır. Risale *Mecmuatu'r-rasail* içerisinde 150-153 sayfaları arasında yayınlanır.<sup>103</sup>

### ***Şerh Kelime-i Tevhid Li-Birgivi***

Hasan Hüsnü Paşa, 70/13, 255a'da risalenin ismi, *Risale Fi Şerhi Kelimet-i'l-Mensube İla Şeyh Muhammed Birgivi*, 252b'de *El-Kelimat El-Atiyye El-Mensube İla El-İmam El-Birgivi* şeklinde belirtilmiştir. Birgivin eseri renkli, şerh siyah mürekkeple belirtilmiştir. Hadimî, "lailaheillallah" kelimelerinin hem sufiler hem kalamcılarda zahir hale gelmesi üzerine şerhini iki bölümde/matlab kaleme alır. Birinci bölümde kalamî açıdan, ikinci bölümde sufiyye açısından ele alır. İkinci bölüm bir giriş/mukaddime ve bir amaçtan/maksad oluşur. Hadimî'ye göre kelimeler, her iki açıdan da varlığın birliğini göstermektedir.<sup>104</sup> Dolayısıyla Birgivi'den hareketle varlığın birliği konusunu ele almaktadır. Risale, katalogta "*Birgivi'nin Bazı Kelimelerinin Şerhi*" ismiyle kayıtlıdır. Risaleden çok notları demek uygundur.

### ***-Risale Fi Şerhi'l-Kelimat-i't-Tevhid (İsbat-ı Vücut-ı Ferd Ve Vahid Li'l-Vacib Ve İmtina Ferd Ahar Minh)***

Reşid Efendi 1017'de Kırkağacî, risaleyi mecmuada, yarım olarak bulduğunu, müellif hattından aynen kopya ettiğini<sup>105</sup> yazmaktadır. Yazdığı tarih 1177'dir. Risalenin başlangıcı, "Tevhidin özeti/muhassal, Vacib'in tek ve bir varlığının isbatı diğer tek varlıktan men" edilmesi şeklinde verildikten sonra "bunun için Lailahe illallah kelimesinin, ya varolan veya ilk etken/fi'lî mümkün'ün haber olarak takrir edilmediğini belirttiler" şeklinde başladığına bakılırsa, risale Hadimî'nin "tevhid" risalelerinden birisidir. Risalede varlıktaki oluşun zorunlu/vacib varlıkla aynı olup olmadığı üzerinde durulmaktadır. Yani Vücutiyye risalesi içinde değerlendirilmesi gereken risaledir. Devamında yine Hadimî'nin mecmuasından kopya edilen 1.5 varaklık bir risale, daha doğrusu notları, yer almaktadır. Bu notlar aynı konuyu ele almaktadır. Müstensihin söylediği gibi risale tamamlanmamıştır.

Reşid Efendi, 1017, 164b'nin yarısından itibaren *Kevnü'l-Vücut Aynu'z-Zat Fi'l-Vacib Ve Gayru'z-Zat Fi'l-Mümkün Inde'l-Hukema* şeklinde başlıklandırılan notları devam etmektedir. Hikmet ehline göre varlık, vacip varlıkta zatının aynı, mümkün varlıkta zatından ayrı, Kalamcılara göre her ikisinde de ayrı, Eş'arilere ve Hasan Basrî'ye göre her ikisinde de aynıdır. Mutasavvıflar, ki onlara muhakkikler denir, oluşuyla varlığın aynı olan varlık, var olanların

<sup>103</sup> Hadimî, "Şerh Ala Risale Nukırru Li'l-İmam Azam", *Mecmuatu'r-Rasail*, s.154-192

<sup>104</sup> İkinci nüsha için bak. Yazma Bağışlar, 2712, 3a-4a

<sup>105</sup> Reşid Efendi, 1017, 163b

formları/heyakil'i üzerine yayılmış ve onlarda zuhur etmiştir, diyerek varlık-oluş-birlik konularını ele alır. Devamında bunun akıl için bir problem olduğunu, "aklî münazara"sız "keşfi müşahede" ile sonuca ulaşılabileceğini söyler. Başka bir deyişle *Vücudiyye*'nin bir bölümüdür.

### **-Fezailu'l-Ezkar**

Eseri Hadimî, zikrin faziletini, özellikle de "kelime-i tevhid"ın faziletini kitaplardan bir araya getirdiğini söyler. Dolayısıyla eser, kelime-i tevhidle ilgili yazılan risalelerinden biridir. 13 varaklık bir eserdir. Risalede adı Ebi Said Hadimî olarak belirtilir. 1171'de yazılır.<sup>106</sup> Bu nüsha kataloğa göre müellif hattıdır. Nesih yazıdır. Risale'nin bir diğer nüshası, *Tarcamatu Risale Fi Fazaili'z-Zikir Ve Adabihi* adıyla Antalya-Tekelioğlu, 74/1, 1b-46-b'de bulunmaktadır.

### **-Risale Efali'l-İbad**

*Mecmuatu'r-Rasail* içinde, 196-198 sayfaları arasında, 1302'de Matbaa-i Amire'de yayınlanır. İki sayfalık, başka bir deyişle 1 varaklık bir risaledir. Fiillerin ortaya çıkışını ele alır. Üstaz adıyla atıfta bulunduğu İsfarayî'nin görüşünü tercih eder.<sup>107</sup>

### **-Risale Fi Bakai'l-Hızır**

Risale tek varaklık bir eserdir. Hızır'ın yaşamı ve ölümünden bahseder. 1155'de Hadim'de yazılır.<sup>108</sup> Bazı gece yarılarında hatırına gelenlerdendir denilerek fıkıhçılar, hadisçiler ve mutasavvıflara göre Hızır'ın yaşayıp yaşamadığı konu edilir. Risaleden ziyade notları demek uygun olur.

## **I.III.3.Tasavvuf**

### **I.III.3.1.Nakşibendilik Ve Zikirle İlgili Eserleri**

### **-Risale Fi Beyanı Mahiyeti't-Tarikatı'n-Nakşibendiyye**

Esad Efendi, 3543/7, 53b-55b'de Nakşibendilik üzerine 2 varaklık bir risaledir. Müellifin adı Ebi Said Muhammed Hadimî şeklinde belirtilmiştir.<sup>109</sup> Risale Denizli, 389, 80a-81a nüshasına göre 1173'te tamamlanır. Bu nüshada müellif, Ebu Said Muhammed Hadimî olarak imzasını kullanır. 2 varaklık bir risaledir.

<sup>106</sup> Hadimî, *Fezailu'l-Ezkar*, Laleli, 1367/1, 1b-13a

<sup>107</sup> Hadimî, "Risale Efali'l-İbad", *Mecmuatu'r-Rasail*, s.196-198

<sup>108</sup> Hadimî, *Risale Fi Beyanı Hızır Min Hayatihi Ve Mematihi*, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 70, 244a

<sup>109</sup> Hadimî, *Risale Fi Beyanı Mahiyeti't-Tarikatı'n-Nakşibendiyye*, Esad Efendi, 3543/7, 53b-55b

Hadimî'ye göre Nakşibendî yolu/tarika, ne eksik ne fazla, sahabenin yoludur. Dolayısıyla risale "zikir" konusunu ele alır. İlgili ayet ve hadislere göndermeler yaptıktan sonra fakihler, kelimciler, hadisçiler, tefsircilere göre konuyu ele alır. Burada ele aldığı konu, Mukâşefe ilmi, yani "tasavvuf"tur. "Molla, üstaz, fahru'r-Rum, merhum" ünvanlarıyla en son yer verdiği kimse muhtemelen babasıdır. Ulaştığı sonuç ise "ilmi batının Rasulullahın şer'î ilmine ters/münafî bir ilim olmadığıdır. Zira ezan için müezzin sabah ve akşam "lailaheillallah" diyerek kurtuluşa çağırılmaktadır. Ayrıca Denizli, 389, da risale sonunda risaledeki kaynakları arasında yer alan Eşbah, İzah, Aliyy'ül-karî'den yaptığı alıntılarla Nakşibendilik hakkında fetvası yer alır.<sup>110</sup>

### ***-Risale Fi Şaraitü'n-Nakşibendiyye***

Risale yine talikat şeklindedir. Nakşibendiliğin şartlarını, doğru inanç/el-itikad el-sahih, gerçek tevbe/el-tevbe el-sadika, hakkı olanlarla helalleşme, zulmü red, hasımları razı etme, sünnetin gereklerine bağlanma, mubah hukuki amele dikkatli olma, her tür kötülüklerden kaçınmaya özen gösterme, her tür hevaya tabi olmaktan uzak durma. Özetle amelde azimete bağlı kalma, ahlakı hamide ile ahlaklanma....dan bahseder.<sup>111</sup> Güliden'e göre risale Dervişzade Muhammed Zeynelabidin b.Ali Karamanî tarafından Arapça şerh, daha sonra aynı kişi tarafından hadis kitapları ve mesneviden katkılarla *Tuhfetü'l-Müluk Fi İrşadi Ehli's-Süluk* adıyla tercüme edilir. 1268/1852'de İstanbul'da basılır. Halbuki Türkçe'ye çeviren aynı kişi değil oğlu Mehmed Münib Efendi'dir. İsim de oğlunun verdiği isimdir. Hacı Mahmud nüshasında 13a-15b arasında yer alan risale devamında yine talikat şeklinde *Mahiyetü'n-nakşibendiye* risalesi devam eder.

### ***-Risale Fi İstihbabıyye Arbain***

Hadimî, sufiyyenin arbain'i konusunda, bunun aslı esası ve bidat olup olmadığının sorulduğunu söyleyerek *Camius-Sağır*'den hareketle izah eder. Risale daha çok bir not/talika durumundadır. *Nasayth Ve'l-Vasayanın* kenarına yazılıdır. Yine aynı şekilde dünya dostlarını azaltmakla ilgili nasihatlar yer alır. Müstensih risale sonunda bir yerde "Hadimî'nin talikatı", başka bir yerde de "takriratı tamamlandı" demektedir.<sup>112</sup> Denizli, 389, 142b'de risalenin adı *Risaletü Arbain*'dir. "Ara vermeden kırk gün rabita yapanın anasından doğduğu gün gibi günahlarından arınır." Hadisini açıklamak üzere kaleme alındığını anlatır.

<sup>110</sup> Hadimî, *Risaletü'n-Nakşibendiyye*, Denizli, 389, 181b

<sup>111</sup> Hacı Mahmud, 2997, 13a

<sup>112</sup> Hacı Mahmud, 2997, 10b ve 11a

### ***Risale Fi Hakkı't-Tesbih Ve't-Temhid***

Yarım varaklık bir risaledir. Namazın sonunda okunan tesbih dualarının "hikmet"inden bahsetmektedir. Hadimî'ye göre Allah'ın isimleri 99'dur. 99 tesbih, Allah'ın isimlerine, amin demeden önce okunan dua ise Peygamberimize işaret etmektedir. Risale 1302'de *Matbaa-i Amire*'de *Mecmuatu'r-Rasail*'in 210-211 sayfalarında yayınlanır.<sup>113</sup>

### ***-El-Adab Fi'z-Zikr***

Yazma Bağışlar 2689/6, 55a yk. Nüshasına göre Hadimî, zikrin yönteminden (edebleri) bahsetmektedir. Eller dize konulur, gözler kapatılır, "tevhid"le meşgul olunur. Gece ve gündüz 70000 sayısına ulaşılmaya çalışılır. Ayrıca yapılması gerekenler ile olması gerekenleri anlatır.

Rşd, 570/5, 253b'de, bu zikrin neticesi, kışın karın yağmasına benzer şekilde önce eşyanın karanlığı görülür. Dalga dalga gelen nurlar sonucu nefsin, kabirlerin durumunu, cennet binalarını, nehirlerini, ..levhi, kürsiyi, arşı görür. Bu Allah'a yapılan yolculuktur. Sonra özne(salîk ruhu), nurlar nuru denilen deniz sahiline varır. Bazı yönlerde Cemal denilen gölgeye benzer bir nur görür. Bazı yönlerde güneş gibi inciler görür. Buna Cemal'in tecelli denir. Daha sonra Zat'ın nurunu görür. Ona dalar. Kar gibi erir. Hadimî'nin tabiriyle bu yolculuk, "el-seyr fillah"tır. Böylece yolculuk (süluk) tamamlanır ve irşada hak sahibi olunur. Rşd, 570/5, 254a vr.da müellif ismi, Ebu Said Hadimî şeklinde yer alır. 1171'de yazılır.

### ***-Risale Sadatu'n-Nakşibendiyye***

Hadimî bu risalesinde Nakşibendilik'ten ve Nakşibendiliğin hangi kanallardan geldiğinden söz eder. Devamında Nakşibendilikte Allah'a vuslatın ya sırf (mahz) sohbet, ya sırf zikir veya sırf murakabe yoluyla olduğunu söyleyerek bunlarla ilgili kısa açıklamalar yapar. 2 varaklık bir risale, daha doğrusu notlarıdır.<sup>114</sup>

### ***-İcazetname***

Reşid Efendi, 239b-240b'de, 1169/1755'te Ben Ebu Said Muhammed Hadimî" ifadesiyle Halil Konevî'ye icazet verir. Yine aynı tarihte aynı ifade ile icazet verdiği başka bir öğrencisi, Ahmet Tarsusî'dir.<sup>115</sup>

<sup>113</sup> Hadimî, "Risale Fi Hakkı't-Tesbih Ve't-Temhid", *Mecmuatu'r-Rasail*, s.210

<sup>114</sup> Rşd, 1017, 175b, 176b

<sup>115</sup> Gülden, *agt*, s.36-37

Koyunoğlu Müze kitaplığında 10092/1'de 1160 tarihli bir *İcazetnamesi* vardır. İcazet verdiği kimse, Şeyh Muhammed'dir. Kayda göre icazet talik yazısıyla müellifin hattını taşımaktadır. 2 yk.dır. Bir diğer icazeti Yusuf Ağa'dadır.

#### I.III.3.2.Vasiyetleri

##### **-Eyyühe'l-Veled Şerhi**

İmamı Gazalî'nin *Eyyühe'l-veled*'inin şerhidir. Bölge Yazma Eserler'de 2438/1'de *Siracu'z-Zulumat Fi Şerhi Eyyühel Veled*, adıyla kayıtlıdır. İstanbul'da 1324/1859'da basılır.

##### **-Risale Nasayih Ve'l-Vesaya**

Hadimî'nin en hacimli vasiyet risalesidir. Risalede *Adabu'z-zikr* ve *Tilavetü'l-kur'an* risalelerine atıfta bulunur. *Mecmuatu'r-Rasail* içinde 124-149 sayfalarında yayınlanır. Risale, son paragrafta yer alan kavramlardan hareketle olsa gerek, bazı kataloklarda "*Enfasu'l-Vesaya*" ismiyle kayıtlıdır. *Vesaya*, Hacı Mahmud nüshasına göre 1169'da yazılır.<sup>116</sup> A.Fikri Yavuz tarafından "*Öğütler ve Mübarek Vasiyetler Risalesi*" adıyla Türkçe'ye çevrilerek 1969'da İstanbul'da yayınlanır.<sup>117</sup>

##### **-Risaletü'l-Vasiyye Ve'n-Nasiha (Li Velehi'l-Eiz Muhammed Said Ve Li-Küllü Min İhvanihî Ve Telamizihî Ve Ehıbbaihi)**

Üç sayfalık bir risale olan *el-Vasiyye Ve'n-Nasiha*, isminden de anlaşıldığı gibi Hadimî'nin başta oğlu Muhammed Said olmak üzere dostlarına, öğrencilerine ve sevenlerine yazdığı vasiyetlerinden ve nasihatlarından oluşmaktadır. *Mecmuatu'r-Rasail* içinde 192-195 sayfaları arasında yayınlanır.

##### **-Vasiyetname-i Hadimî**

Hacı Mahmud, 1301/4, 206a'da yer alan yarım varaklık öğüdüdür. Talebesi Halil Konevî için yazdığı öğüdü/vasiyetname ise H.Hüsni Paşa, 301b varaktadır.

##### **-Nasihat-ı Hadimî**

Nasihatta isim belirtilmez. Reşid Efendi, 1017'dedir. 1178/1764'de Hadimî'den izin alınarak kopya edilir.

<sup>116</sup> Hadimî, *Vesayaya Ait Bir Risale*, Hacı Mahmut, 2997/1, 11a

<sup>117</sup> Özönder, *age*, s.200, 1.dipnot.

### ***-Mektubları***

Bölge Yazma Eserler'de 4671 nolu mecmuada muhtelif *Mektub*'ları vardır. Bunlar:

1.Suret-i Mektub Li-Şeyhina El-Hadimî İla Telamizihi s.11b

2.Vasiyyeti Şeyhina El-Hadimî İla İbnihi Said s.12b

3-Sureti Mektub İla Umera Li-Şeyhina Hadimî, s.12b (çıkma). Mecmuanın fihristinde emir ismi, “veziri'l-kebir Muhammed Rağıb” olarak verilmektedir.

4.Sureti Mektub Li-Şeyhina İla Velehi'l-Aziz s.13a

5.Sureti Mektub el-Nasayh İla Tilmizihi İbrahim Aksarayî 13b

6.el-Tazarru s.17a

7.Vasiyetname, s.181a, Bu vasiyetnamenin evlatları torunları, sevenleri, öğrencileri ve kendisinden sonra gelen herkes içindir.

8.Bazı Murakabetü Şeyhina Hadimî, s. 184b

### **I.III.4. Arapça-Dil-Edebiyat**

### ***-Risale Fi'l-İzafeti'l-Lafziyye***

Bir varaklık risaledir. Risalede isminden de anlaşılacağı gibi Lafzî izafet üzerinde durulmaktadır. Nahivcilerin, "lafzi izafet, mudaf'ın sıfat; mudaf ileyh, onun mamulüdür" sözü üzerinde durur. Konunun mahiyetinin bir mukaddime ve bir maksad'a ihtiyaç duyduğunu belirterek açıklamalar yapar.<sup>118</sup> Risalede müellif ismi belirtilmez.

### ***-Risaletü'l-Muhtasar***

Risalenin adı **Risaletü'z-zarf**'tır. Katalokta "*Risale Lafzî'l-Mustakar*" şeklinde yer alır. Bir nüshası Yazma Bağışlar, 4164/4, 21b-22b'dedir. Tek varaklık risale adından da anlaşılacağı gibi zarf, üzerinde duran nottur. Sonunda müellif ismi, Seyyidü's-sani Ebu Said Muhammed el-Hadimî şeklinde belirtilir. Tanınan ismi *Zarfiyye*'dir.

<sup>118</sup> Hadimî, *Risaletü İzafeti'l-Lafziyye*, Yazma Bağışlar, 4164/12, 25b-26b; Bak. Rşd, 1026/8, 27a

### **-Şerh Ala Kasidetî'l-Bürde**

1163'ün Muharrem ayının sonlarında tamamlayan Hadimî, adını Ebi Said Muhammed Hadimî şeklinde verir.<sup>119</sup> Şiirler kırmızı, şerh siyah mürekkeple verilmiştir. İstinsah tarihi 1165'tir. *Mecmuatu'r-Rasail* içinde s.34-53'de yayınlanmıştır. Mecmuda adı Şerh Mübarek *Li-Ebi Said Muhammed Hadimî* Ala Kasidetî'r-Raiyyeti'l-Mudariyye Fi Zikri's-Salati Ala'n-Nebiyyi Hayri'l-Beriyye Li-İmam Busurî şeklinde yer almaktadır.

### **-Fark Risalesi (Mesailu'l-furuk)**

Hacı Mahmud, 1137/3, 47b-94a'da yer alan, aynı anlamda kullanılabilen kelimelerin farklarını, alfabetik sırayla ele alan bir sözlük durumundadır. Müellifin verdiği isim *Cemiu Tefarîk'l-Kelimat Fi Tahalüfi'l-Mefhum Beyne'l-İbarat*'tır. Risalede müellif ismi belirtilmez. Öğrencilerinin verdiği listelerde de risale ismi yer almamaktadır. Katalokta Hadimî üzerine kayıtlıdır. Daha önce de belirtildiği gibi mecmuanın kapağında Hadimî'nin mecmuası olduğu yazılıdır. Mecmuada bulunan üç risalenin üçüncüsüdür.

#### **I.III.5.Fıkıh**

### **-Mecamiu'l-Hakayık**

Eser Mustafa Hulusi Güzelhisarî tarafından *Menafiu'dakayık Fi Şerhi Mecamii'l-Hakayık* adıyla şerh edilerek 1273'de İstanbul'da 336 sayfa olarak basılır. Mekteb-i Sultani Hukuk Mektebinde Usul-i Fıkıh dersinde ders kitabı olarak Şirvanlı Ahmed Hamdi tarafından okutulur. *Levamiu'd-Dakayık Fi Tercemeti Mecamii'l-Hakayık* adıyla Türkçeye çevrilerek 1293'de el-Hac Mustafa Efendi Matbaasında, İstanbul'da basılır.

### **-Haşiye Ala Düreri'l-Hukkam**

Eser, 1154'de yazılır. 1269'da Matba-i Amire'de ve 1310 yılında olmak üzere iki defa basılır. Eserin yazma bir nüshası, Bölge Yazma Eserler, 2747'dedir.

### **-Risaletan Fi Hakki Duhan**

Tütün risalesini Hadimî, Dimeşk/Şam uleması (hadisçi Şeyh İsmail Ucduvanî, diğeri Beni Ümeyye Cami kutbu Ahmet el-Metinî) ile yaptığı bir münazara sonrasında fikirlerini yazmasının istenmesi üzerine kaleme aldığını söyler. Risale, *Mecmuatu'r-Rasail* içersinde (s.233) Matbaa-i

<sup>119</sup> Hadimî, *Busiri Şerhi*, Yazma Bağışlar, nr.2688/3

Amire'de 1302'de basılır. İkinci risalesinde Hadimî, 1156'da Şam'da yaptığı münazaralarının bir özeti olduğunu söyler. *Mecmuatu'r-Rasail* içinde (s.234) basılır.

### **-Risale Fi Hakkı'l-Kahve**

*Mecmuatu'r-Rasail* içinde basılan eserler arasında yer alır.(s.232) Hadimî, risalenin başında, İbn Hacer'in *Lübab Şerhi* üzerine yazılan haşiyelerde ifrat ve tefrit noktasında ele alındığını, kiminin helal, kiminin haram, kiminin temiz, kiminin necis olduğuna fetvalar verdiğini özetledikten sonra sağlık açısından konuya yaklaşır ve kahvenin bazı mizaçlar için zararlı olduğunu söyler. Fakat akla ve bedene tesiri olmadığından haram olduğunun söylenemeyeceğini belirtir.

### **-Risale Fi Hakkı Mesnuniyyeti'l-Misvak**

Risale adından da anlaşılacağı gibi misvak kullanmanın, diğer bir şekilde söylersek "ağız ve diş temizliği"nin sünnet oluşunun ilgili hadisten hareketle açıklamaktadır. Süleymaniye Ktp. Denizli, 389, 78a-79b'de yer alan iki varaktan az olan bir risaledir. *Mecmuatu'r-Rasail* içinde 235-239 sayfaları arasında yayınlanmıştır.

### **-Risale Huşu Fi's-Salat**

Hadimî risalesinde namazda "huşu"nun sağlanabilmesi gerekli konular üzerinde durur. *İhya, Bidayetü'l-Hidaye, Miftahu'l-Ulum* vb. eserleri kaynak kullanır. *Mecmuatu'r-Rasail*'in 199-209 sayfaları arasında yayınlanır.

### **-Risale Vazaif-i Cenaiz; Risaletü'l-Vazaifi'l-Mevta; Vazaifu'l-Bedia**

Bu risale katoloklarda bu isimlerle kaydedilmiştir. Denizli 389, 82b'de bütün bir nüshayı görebiliyoruz. Ebu Said Muhammed Hadimî bu risaleyi 1156'da Rabık sahrasında tamamlanmıştır. Konuları bakımından *Vazaifu'l-Bedia* ile aynı muhtevaya sahiptir.<sup>120</sup> Hacı Mahmud, nr.1137/1 nüshasında 1156'da Sahrayı Rabık'ta hac esnasında tamamlandığı belirtilir. Bölge Yazmalarda eser, *Vazaifu'l-Mevta* adıyla kayıtlıdır.<sup>121</sup> Ancak bu nüshadaki tarih 1152'dir. Tamamlanma yeri Rabık sahrasıdır. Bu iki nüshada telif yeri tutsa da tarihleri tutmamaktadır. Nafiz Paşa, 1502/4, 18b'de eser, *Risale Fi'z-Ziyaratü'l-Kuburi'l-Evliya* adıyla kayıtlıdır. Müellif ismi belirtilmemiş, sadece Hadim müftüsüne ait olduğu yazılmıştır.<sup>122</sup> Dolayısıyla sonuncu risalenin ona aidiyeti şüphelidir.

<sup>120</sup> Hadimî, *Vazaifu'l-Bedia*, Hacı Mahmud, nr.1137/1, 1a-10a.

<sup>121</sup> Hadimî, *Vazaifu'l-Mevta*, Bölge Yazma Eserler, 4671, 181b-184a.

<sup>122</sup> Hadimî, *Risale Fi Ziyareti'l-Kuburi'l-Evliya*, Nafiz Paşa, 1502/4, 18b.

### ***-Risaletü'ş-Şübühati'l-Mevrideti Ala El-Şeyh Muhammed Hayatî El-Sündî El-Medenî***

Medineli Şeyh Muhammed Hayatî'nin "şübhe" başlıklarıyla sorduğu altı sorudan, ve her iki müellifin şüphelerle ilgili cevaplarından oluşan, beş sayfalık ve *Mecmuatu'r-Rasail* içinde, 211-215 sayfaları arasında yer alan bir risaledir.<sup>123</sup>

### ***-Risale Fi Kavlihi Teala "İnne Ba'za'z-Zann İsmün"***

Risale yarım varaklık bir risaledir. Muhammed Hayatî'nin şüphesi ile ilgilidir. Hadimî *Mevakıf Şerhi*'nin haşiyeleri ve "bazı meclis ehli" atıflarıyla konuyu ele alışıını açıklar ve nihayet Hucurat 12. ayette geçen "bazı" kavramını, "ekseriyet" anlamına geldiğini, "Biz diyoruz ki, bazı zanlar ekseriyet içinde gerçekleşir. Bu anlamda ayetin manası, zanların çoğu günahdır demek olur. Kıyas şekli, iktiranî'den bir delildir. Bu kıyas, zannın çoğu günahdır. Her günah, kendisinden kaçınılması gerekendir. Öyleyse zannın çoğunluğu, kendisinden kaçınılması gerekendir. İstisnâî yoldan ise, eğer zannın çoğunluğu günah olmuşsa, sonuçta o, kendisinden kaçınılandır." diyerek risalesini tamamlar.<sup>124</sup>

### ***-Risale Li-Def'ı Ma Evraduhu İbn Kemal Ala'd-Dürer Fi'l-İstihlaf***

Risale *Mecmuatu'r-Rasail* içinde, 217-220 sayfaları arasında basılan risaledir. Üç sayfadır. Başlıktan da anlaşıldığı gibi İbn kemal'in Dürer'indeki "istihlaf/vekalet" konusunu ele alır.<sup>125</sup>

### ***-Risale Fi Adab Kiraatı'l-Kur'an Ve Fazailiha***

Risale Denizli 389, 92b-102a'da *Risale Tertili'l-Kur'an* adıyla da yer alır. Risale Kuran'ı okuma adabını ele alır. 1174'de tamamlanır. Üzerinde yapılan yuksek lisans teziyle risalenin tahkiki yapılır. Katalokta *Adabu'l-Kur'an Risalesi* adıyla da kayıtlıdır.

### ***-Risale Fi Lübsi'l-Hulleti'l-Hamra***

Süleymaniye Ktp. Denizli 389, 87a'da müellif, kırmızı renkli elbise giymenin caiz olduğu üzerinde durur. Risale 88a'da sona erer. İnfak konusunda *Tarikat-ı Muhammediye Şerhi*'nde söylediklerimizin özetidir" notuyla tamamlanır. Tek varaklık bir eserdir. Risalenin *-Şerh Hadis "Ma Raeytu Min Zulumat Fi Hulleti'l-Hamra Ve Ahsen Min Rasulillah*, ismiyle Nafiz Paşa, 212/1, 2yk. bir nüshası daha vardır.

### ***-Mizanu'l-Müddeiyeyn Fi İkameti'l-Beyyineteyn***

<sup>123</sup> Hadimî, "Risaletü'ş-Şübühati'l-Mevrideti Ala el-Şeyh Muhammed Hayatî el-Sündî el-Medenî", *Mecmuatu'r-Rasail*, s.220-224.

<sup>124</sup> Hadimî, "Risale Fi Kavlihi Teala "İnne Ba'za'z-Zann İsmün", *Mecmuatu'r-Rasail*, s.225.

<sup>125</sup> Hadimî, "Risale li-Def'ı ma Evraduhu İbn Kemal ala'd-Dürer fi'l-İstihlaf", *Mecmuatu'r-Rasail*, s.217-219.

Hacı Mahmud, 1137/2, 11b-47a'dadır. Mecmuanın ikinci risalesidir. Fıkıhın iddia, boşanma, iddia tarihleri ve buna göre miras ve taksimi üzerinde duran, girişi anlaşılır bir Türkçe, devamı fıkıhla ilgili bölümü Arapça yazılı bir risalesidir.

#### I.III.6.Tefsir

##### **-Şerhu Besmele (Hazainu'l-Cevahir Ve Mahazinu'z-Zevahir)**

Risalede Besmele, "lügat, vaz', iştikak, sarf, nahiv, meanî, beyan, bedi, kelam, usul-i fıkıh, mantık, adab, fıkıh, tefsir, isnad, kıraat/Kur'an, hadis, tasavvuf" olmak üzere 18 disiplin açısından ele alınır. Koyunoğlu, 10576, nüshasının telif tarihi 1156'dır. 1201, 1261, 1304 yıllarında İstanbul'da *Matbaa-i Amirede* basılır. Bilmen'e göre *Tuhfetü'l-Besmele* adıyla Niğdeli Ahmed Efendi tarafından şerh edilir.

Nüsha için bak. H.Hüsni Paşa, 70, 65b-106b, Nüsha Ödemiş'te 1280/1864'de yazılır. Şerhin kütüphanelerde bir de "haşiye"si vardır. Gülten, H.Hüsni Paşa nüshasının sonunda 1162/1747 istinsah tarihinden hareketle Hadimî'ye ait olabileceği ihtimalinden bahseder. Rakam bu ihtimali gösteriyor ise de yukarıda alıntıladığımız hiçbir listede böyle bir haşiyenin varlığından bahsedilmemektedir. Ayrıca Fatih, 5311/4 nüshada bu tarih 1182/1768 olarak belirtilir. Birinci tarih, *Besmele Şerhi*'nin tarihi olmalıdır.

##### **-Haşiye Ala Tefsiri Sureti İhlas Li-İbn Sina**

Risale Gerçek (has) filozof Ebu Ali'nin *İhlas Suresi Tefsiri* adıyla verilir. Hadimî'ye göre risalenin üslubu bedi, metodu garip, mukaddimelerindeki hakikat ve beyanındaki incelikler ayetlerdeki müfredat ahkâmına ve sırlarına şamil, fakat bazı maksatları şerî kaideye uygun olmayan felsefî temel (asl) üzerine bina edilmiştir. Maddi özler sorunu kıyaslar şeklinde gizli, delilleri mücmeldir. Bazı yakîn (havas) dostları, değerli dostlarının yardımı olmaksızın faydalanamadıklarından, Hadimî'den, risaleyi tefsir etmesini istemişlerdir. Belirtilen sebeplerle Hadimî risaleyi kaleme alır. Hadimî bu risalesini (1153'de)/1156/1743'de tamamlar. Gördüğümüz nüsha, on bir yıl sonra 1177'de Hadimî'nin mecmuasından istinsah edilir. Reşid Efendi, nr. 1017'de kayıtlıdır. Risalede Enfal Suresinin "*lev alimellahu..*" risalesi'ne göndermede bulunur.<sup>126</sup>

<sup>126</sup> Hadimî, *Haşiye Ala Tefsiri Sureti İhlas li-İbn Sina*, Reşid Efendi, 1017, 93a; Bak. Çıkma.

### ***-Haşiyeye Ala Cüz-İ Amme Mine'l-Beydavi***

Otuzuncu cüzün tefsirini yapan Ebu Said Muhammed Hadimî, eserini 1160'da tamamlar.<sup>127</sup> H.Hüsnü, 70, 47b-138b nüshasında "Ebu Said Hadimî tarafından 1160/1745'de yazıldı notu" düşülür. Eser ismi vakfiyede, *Haşiyeye Tefsir-İ Nebe* şeklinde tespit edilmiş, kendi hattıyla olduğu belirtilmiştir. *Haşiyeye Ala Tefsiri Nebe Mine'l-Beydavi* adıyla Rşd, 74/1, 1-142y. arasında bir nüshası daha vardır.

### ***-Risale Fi Def'i Eşkali'l-Vakii Kavlihi Teala "Ve Lev Alimellahu Fihim Hayran Le-Esmaahum Ve Lev Esmaahum Le-Tevellev"***

Bu kelimeler, ondan çıkarılan şekillere vakidir, dedikten sonra birinci şeklin, tenakuzlardaki vehmi defetmeyi içerdiğini belirtir. Ayetin anlamını Mantık ve dil yönünden ele alır. Yazıldığı tarih belirtilmemiştir. *İhlas Suresi Tefsirinde* gönderme yapıldığına göre 1156'dan önce yazılmıştır. Hafız Abdurrahman 1177/1763'de Hadim'de kopya eder. Risalenin başında "bu risale, Ebu Said Müftü Hadimî'nindir." notu verilmiştir. 2 varaklık bir risaledir.

### ***-Risale Fi Hak Hadis "Ma Şaallah Kane Ve Ma Lem Yeşa Lem Yekün İza Dumme" ve Ayet "Ve Ma Teşaune İlla En Yeşa Allah"***

"Allah'ın dilediği şey olur, dilemediği olmaz" Hadisi ile, "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz" Ayetinin kısa bir şerhi olan Risale Reşid Efendi, nr. 1017, 107b ile 108a arası bir varaklıktır. Ayrıca burada aynı ismi taşıyan Abdullah Hadimî'nin de risalesi vardır. Risale "faide" başlığı ile verilir. Müstensih Turgutlu Abdurrahman, üstadımız ve şeyhimizin mecmuasından yazdım diyerek 1177/1763 tarihini verir. *Mecmuatu'r-Rasail*'de 241.sayfada yayınlanır. Bu yayında Ebu Said müfti Hadimî şeklinde adı yer alır.

### ***-Risale Fi Kavlihi Teala "Lev Kane Fihima Aliha"***

Risale, Reşid Efendi, 1017, 168b-169a'da ve H.Hüsnü, 70, 266a'da yer alan 1 varaklık bir risaledir. Öğrencisi, 1177'de mecmuadan yazmıştır. Risale, Kara Halil Efendi el-Konevî imzasını taşımaktadır. Bu imzayı gören öğrencisi Hafız Abdurrahman, Reşid Efendi nüshasında, ifadelerin, anlatımların, kavramların ve terimlerin hocası Hadimî'ninkilerle aynı olduğundan şaşırdığını söylemektedir. Risalenin istinsah edilen mecmuada yer alması ve Hadimî'nin ifadesini taşıyor olması, risale ya muhtemelen Hadimî tarafından yapılan bir özet veya Hadimî risalesinin altına Kara Halil'in imza atmış olabileceğini göstermektedir. H.Hüsnü, 70, 308b'de yer alan

<sup>127</sup> Hadimî, *Haşiyeye Ala Cüzü's-Selasine Mine'l-Beydavi*, Bağdatlı Vehbi, 90, 102b.

"*Nasihatu'l-Üstaz Ve'l-Kamil Ebu Said Muhammed Hadimî Li-Telamizihi Kara Halil Konevî*"<sup>128</sup> ifadesi Kara Halil'in öğrencisi olduğunu, hocasından öğüt istediğini göstermektedir.

Müellif, ayeti, akıl ve feyz açısından ele alır. İki ilahın varlığı, feyz'i ortadan kaldıracakını söyler. Dolayısıyla anlatım, Hadimî düşüncesiyle örtüşmektedir.

169b'de "öznenin iyi olmasını (tayyib nefis) sadaka" olduğuyla ilgili yarım varaklık not yer almaktadır. Bu risale de Konyalı Halil imzası taşımaktadır. Hadimî'nin el yazısıyla kayıtlıdır. Öğrencinin bu iki risaledeki tanıklığına bakılırsa, Hadimî'nin risalesine, öğrencisi Kara Halil imza atmış olmalıdır.

Birinci risalede, ayette geçen "kane" fiili yerine "tahakkaka" fiili yer alır. "fihima"daki "hüma" zamirini "varlık mertebeleri" olarak açıklanır. Risalede varlık, fizik (el-cismaniyyat el-şehadiyye) ve metafizik (el-kudsiyyat el-gaybiyye) olmak üzere ikiye ayrılır. Kesretteki varlık tasnifi, dolayısıyla "nesne"; ikinci risalede ise özne üzerinde durulur.

#### ***-Risale "Ve'n-Naziati Gargan ... ilh Fe'l-Müdebbirati Emran"***

Reşid Efendi, 1017, 170a-171a'da yer alan 1.5 varaklık risale yine mecmuadan kopya edilir. Fakat öğrencisi bu risaleye, tereddüt ifade eden her hangi bir not düşmez. Risale Kadı Beydavî'nin tefsirinde yer alan "ve'n-naziati gargan ... ilh. fe'l-müdebbirati emran" ayetinin, ya da "fazıl nefislerin sıfatlarının ve müfarik halin" tefsiridir.

#### ***-Risale Fi Tefsiri Ayet "Ellezine Yahmilune'l-Arş"***

Reşid Efendi, 1017, 171b-173a'de yer alan risalede müstensih Abdurrahman, 1177/1763'de Yılak Camiinde itikaftayken, Hadimî'nin mecmuasından kopya eder. Üstadımız ve şeyhimiz Ebu Said Müfti Muhammed el-Hadimî b. Şeyh Mustafa el-Hadimî şeklinde ismini belirtir. Hadimî, bu ayetin tefsirinde mücessimenin fikirlerini ele alır ve reddeder.

#### ***-Risale Fi Def'i İşkali'l-İstisnai Fi Kavlihi Teala "Ve Emnellezine Suidu....İlla Maşaallah"***

Hud Suresi 108.ayet, müminlerin cennete girişlerini, kimlerin önce kimlerin cezasını çektikten sonra gireceği, ebedi kalıp kalmayacağı ile ilgili açıklamalar yapar. Bir nüshası Rşd, 570/6'dadır. Risale sonunda müellif ismi Ebu Said Muhammed Hadimî şeklinde verilir. Risalenin bir diğer adı kataloklarda *Risale Fi'l-İstisna İlla Maşaa Rabbük* şeklindedir.

<sup>128</sup> Hadimî öğrencisinin isteği üzerine "Peygamber a.s şöyle buyurmuştur: İlim müminin dostu (Halil), hilm veziri, akıl rehberi, amel komutanı, rıfk babası, iyilik kardeşi, basiret askerinin emiridir" cümlesini yazar.

### ***-Risaletü'n-Nâsıh Ve'l-Mensuh***

H.Hüsni Paşa, 70, nüshasında müstensih, Muhammed b.Süleyman b.Ali, "Ebu Said Hadimî'nin huzurunda yazıldı" notunu düşer. Dolayısıyla ders notu olarak görünmektedir.

#### **I.III.7.Hadis**

### ***-Risale Fi Usuli'l-Hadis***

Risale 1.5 varaklık bir risaledir. Sünnetin taksimi konusu ele alınır. Hadimî Usulcüler ve Muhaddislerin sünneti muhtelif kısımlara ayırdıklarını söyledikten sonra, mürsel, müsned ayırımından başlayarak, diğer hadis türleri olan munkatı, mudal, vb. kısımlar üzerine açıklamalar yapar. Bir nüshası, Reşid Efendi, 1026/7'de 25a-26b varaklarındadır.

### ***-Risale Fi Tefsiri Kavlihi (Aleyhisselam.) "La Yüraddü'l-Kaza İlla'd-Dua"***

Vakfiye'de adı olan risalelerdendir. H.Hüsni Paşa, 70, 260b-262b nüshası, 1162/1748'de yazılır. "Hadimî'nin risalesi sona erdi" notu vardır. Risalede, İslam düşüncesinde kader sonucu meydana geldiği şeklindeki kanaatin aksine Hadimî, "kaza"nın dua ile değişeceği, değiştirelebileceği üzerinde durur. Hadimî bu fikrini *Berika*'da da tekrarlar. Tahir Ağa Tekkesi, 124/1'de *Kaza ve Kader Risalesi* kaydıyla yer alır.

### ***-Risale Fi Hakkı Enne'l-Hadise'z-Zaifa La Yesbut Bihi'l-Ahkami's-Şer'iyye***

Hadimî, şerî hükümlerin sahih veya hasen hadisle tespit edileceği, itikadi konularda kesinlikle kullanılamayacağı hükmünü belirttikten sonra, tespit edilmiş amel/ibadetlerin yapımını teşvik ve onun deyişiyle "fazilet"ini elde etmek, sevdirmek üzere zayıf hadis kullanılabileceğini söylemektedir. Risale *Mucmuatu'r-Rasail*'de yer alır. İki sayfadır.<sup>129</sup> Risale kataloklarda bir varaklık bir risale ve aynı konuda yazılan *Risale Fi Tefsir Kıratı Ayet "Şehidallahu" ve "Kulillahümme"* şeklinde de yer alır. Risale konusu, bu ayetler ile Fatiha ve Ayetelkursi'nin okunmasının fazileti ile ilgili hadistir.<sup>130</sup> Başka bir deyişle adı geçen risaleler, aynı konuyu ele alan, iki ayrı başlıkta ifade edilen, iki kısa risaledir. Bu konuda kardeşi Ahmed Hadimî ile arasındaki değerlendirmeden de bahseden Hadimî, kardeşine, zayıf hadisle amel edilebileceği fikrini söylediğini de anlatır.

<sup>129</sup> *Mecmuatu'r-Rasail*, s.227-228.

<sup>130</sup> Hadimî, *Risale Fi Tefsir Kıratı Ayet "Şehidallahu" ve "Kulillahümme"*, Reşid Efendi, 1017, 137a-138a.

### I.III.8.Hadimîye Ait Olduğu Söylenilen Risaleler

#### **-Suretü'l-fatıha**

Pek çok yerde ismine yer verilmesine, Huzur dersinin konusu olduğu belirtilmesine rağmen risale, Reşid Efendi, nr. 1017, 174b-175a arasında yer alan bir varaklık risaledir. 1177'de Mecmuadan istinsah edilmiştir. Risalede "hamd" kavramı ele alınır. Müstensih, "şeyhimiz ve üstadımız Ebu Said Müfti'l-Hadim'in "mecmuası"ndan yazdığını söyler. Ama başta da "noktasız olarak *Divanu'l-Eş'ar ve Mesneviyat* sahibi Şeyh Feyzî'nin tefsirinden nakledildiği ifade edilir. Dolayısıyla Hadimî'ye ait olduğu belirtilmez. Devamında 115b-118a arasında, 3 varaklık özne/nefis ile alakalı, "bilgi/marifet" yolundaki öznenin mertebelerini ele alan bir risale yer alır. Bu risale de Şeyh Osman Engürüvî'nin mecmuasından alındığı notu vardır. Bu risale'yi alan ise müstensihdir. Nota göre 1180'nin Safer ayında Şeyh Osman, müstensihin yanındadır, misafiridir.

#### **-Risale Fi Tefsir Kavlihi Teala "Ve Hüve'l-Gafuru'l-Vedud"**

Kadı Beydavî tefsirinden Büruc Suresinden alınan bu 14.ayet tefsiri, daha çok "tevbe edenler" anlamına gelen "li-men tabe" kavramı üzerinde durmaktadır. Öğrencisi Hadimî'nin mecmuasından kopya etmiştir ama sonuna düştüğü notta, "risalenin müellifinin bilinmediğini, belki Hadimî'nin olabileceğini" söylemektedir.<sup>131</sup> Risale 1.5 varaktır.

#### **-Şerh Evradü'l-Bahaiyye**

Şeyh Muhammed Bahaeddin'in yazdığı virde yaptığı şerhtir. İsmi olmamasına rağmen nüsha başına "Hadimî'nindir" notu düşülmüştür. Şerh, evradın etrafındadır. Celal Oktürk nüshasında 2-29 sayfalar arasındadır.<sup>132</sup>

#### **-Hidayetü't-Talibin**

Öğrencilerinin isteği üzerine Nakşibendî tarikatıyla ilgili olarak derlediği Farsça eseridir. Önce Arapça'ya, sonra Muhammed Veliyyüddin Hıfzî tarafından *Tercüme-i hidayetü't-talibin* adıyla İstanbul'da 1268/1852'de Türkçeye çevrilerek basılmıştır.<sup>133</sup> Hacı Mahmut'ta 2984'de bulunan bir nüshaya baktık. Bu nüshaya göre Hıfzî, girişte müellif ismini Mevlana Ebu Said, 4.sayfada Ebu Said Müceddidî şeklinde nisbesiyle vermektedir. Dolayısıyla eser, Hadimî'nin

<sup>131</sup> Reşid Efendi, 1017, 167b.

<sup>132</sup> Gülден, *agt*, s.31; Muslu, *agm*, s.202.

<sup>133</sup> Gülден, *agt*, s.32; Muslu, *agm*, s.201.

değil Müceddidî'nindir. Hadimî'ye yapılan bu aidiyet, Güliden'in tezinde, Hadimî sempozyumunda da Cem Zorlu tarafından tekrarlanır.

### **-Şerh-i Şifa**

Vakfiyesinde ve bir öğrenci listesinde adı geçer. Fakat vakfiyede sekiz cüz olduğu belirtildiğine göre tamamlanmamış veya cilt haline getirilmemiş olmalıdır. Kayıtlarda göremediğimiz risalelerindendir.

### **-Meani ve Beyan**

Vakfiyesinde adından söz edilen iki risalesidir. Fakat bu isimlerde risalelerine rastlamadık.

Bunların dışında Ali Güliden, Karaman'da bir esnafın elinde bulunan bir mecmuaya dayanarak Hadimî'nin şu risalelerinin olduğunu söyler.

Risale Beyan Zuhurî'l-Mücahede Ve Beyanı Tarıkı Telkini'z-Zikr

Beyan Sebebi Ademi Zuhurî'l-Havarik Mine's-Sahabe

Min Şerhi'l-Makasıd Bazı Kelimatı's-Sufiyye

Sureti Mektub Şeyh Murat Buharî Ve Sair Mükateb Sureti

Risale fi Hakkı Hatmi Hacegan

Biz araştırmalarımızda bu isimde risalelere rastlamadık. Bunlar, muhtemelen *Berika* ve tasavvufla ilgili kitaplarından çoğaltılan bölümler veya öteki Hadimîlere ait olmalıdır.

## **I.IV. ETKİLERİ**

Hadimînin etkilerini, Osmanlı düşüncesine ve günümüze etkileri olmak üzere iki grupta ele alabiliriz. Osmanlı düşüncesine etkileri öğrencileri ve eserleri itibariyledir. Günümüzdeki etkileri ise hakkında anlatılan menkabeleri, Hadim'de düzenlenen şenliklerde yapılan sempozyumlarda yer verilmesi ve eserleri üzerindeki etütlerdir. Başka bir deyişle sunulan bildiriler, çeşitli dergilerde yayınlanan makaleler ile eserleriyle ilgili yapılan tez çalışmaları ve çevirileridir.

## I.IV.I.OSMANLI DÜŞÜNCESİNE ETKİLERİ

### I.IV.I.1.Öğrencileri

#### I.IV.I.1.1.Hadimî'nin Kendi Neslinden Öğrencileri

Oğulları içersinde, öğrencisi Muhammed Kırkağacî, Muhammed Said, Abdullah, Muhammed Emin, Numan, Abdülhalim ve diğerleri diyerek bir isim listesi verir.<sup>134</sup> Hadimî üzerine yazı yazarlar onun çok evlilik yaptığını yazarlar. Muhammed Said (ö.1213/1798) Ermenek Başköy'lü Meryem Hanım'dan; Abdullah (ö.1192/1778), Muhammed Emin (ö.1223/1807) ve Numan (ö.1235/1821) İçel'den İmam Bagavî'nin kızı Fatma Hanım'dan; Mustafa (ö.1225/1810), Abdülhalim ve Ali Zahide Hanım'dan doğmuşlardır.<sup>135</sup>

#### 1.Muhammed Said Hadimî

Ebu Said Hadimî künyesini bu oğlundan alır. Bu oğula, Diyanet vakfı ansiklopedisinde yer verilmemiştir. Muhammed Said, Mekke Medine Mollalıklarında ve kadılıklarında çalışır. Medine'de vefat eder. İsminden dolayı eserleri, babasının eserlerine çokça karıştırılır. Hadimî bu oğluna atıfla mektup ve vasiyet yazar. Eserleri:

#### **-Şerh Ala'l-Kasideti'l-Mudariye**

Şerhte, diğer adıyla *Kaside-i Bür'e Şerhi*'nde adı geçen müellif ismi, Muhammed Said b. Seyyid Muhammed müfti Hadim'dir.<sup>136</sup> Buna göre eser, oğlu Muhammed Said'e ait olduğu açıktır. Eser, 1b-53a varaktadır.

#### **-Şerh Ala Kasideti'l-Ma'ziye**

Eserdeki müellif ismi, Muhammed Said b. Muhammed b. Mustafa Hadimî şeklindedir.<sup>137</sup> 54b ve 78a varaktadır. Eser, 54b-78a varaktadır.

#### **-Şerh Kaside-İ Raiye**

Muhammed Said'e ait bir başka şerh de İdris Şafî'nin *el-Manzume El-Dürriye*'ye yazdığı şerhtir. Eser aynı mecmuada 78b-97a varak arasındadır. Müellifin ismi, Muhammed Said b.

<sup>134</sup> Kırkağaci, *Risale Fi Bazı Evsafi'l-Hamide*, Bölge Yazma Eserler, nr.4671, 149b.

<sup>135</sup> Gülden, *agt*, s.4.

<sup>136</sup> Muhammed Said, *Şerh Kasideti'l-Muzariyye*, Yazma Bağışlar, 3672/1, 1b; Bak. Yazma Bağışlar 2688/3, 69b-81b yk.

<sup>137</sup> Muhammed Said, *Şerh Ala Kasideti'l-Ma'ziyye*, Yazma Bağışlar, 3672/2, 54b, 23 st., Talik.

Seyyid Muhammed b. Mustafa şeklinde verilmiştir.<sup>138</sup> Yazma Bağışlar, 3672, 78b-97b arasındaki bu nüshanın ismi, *-Şerh Ala Manzumeti'd-Dürriye Li-İmam Şafî'*dir. Dürriye kelimesi, raiye şeklinde kaydedilmiştir. Müellif, ismini "ben Muhammed Said b. El-Seyyid Muhammed b. Mustafa" şeklinde vermektedir.

### ***-Risale Fi Telifi Hadiseyn***

Risalenin ilk sayfasında müellif ismini, Muhammed Said b. Seyyid Muhammed b. Mustafa Hadimî şeklinde verir. Ümmetimin hayırlısı benim zamanımda yaşayanlardır,... hadisi ile insanlar, yağmur gibidir. Onun evveli mi yoksa ahiri mi hayırlı bilinmez" hadislerinin arasını telife çalışır.<sup>139</sup>

### ***-Risale Fi Teslimi't-Tilmiz Ale'l-Üstaz***

Müellif ismi, Muhammed Said b. Seyyid Muhammed Müfti Hadimî şeklindedir. Bir varaklık bir risaledir. Adından da anlaşılacağı gibi öğretmen-öğrenci ilişkisi üzerinde durmaktadır.<sup>140</sup> Devamında 99b-100a'da M.Said'in Kuba'da ölen, Medine'de gömülen Derviş isimli oğlunun vefatı üzerine 25 beyit, 102 a'da *Beyanu'l-Vaki'i'l-Hal* adıyla ailesinin vefatı üzerine yazdığı 15 beyit bir *Mersiye* vardır. İkincinin tarihi 1189/?'dur Mersiye'yi durumu bildirmek üzere yazmış ve Hadim'e (Rum) göndermiştir.

### ***-Risale Fi'l-Ervah***

Risalede müellif ismi Muhammed Said Hadimî şeklindedir. Nüshası, Yazma Bağışlar, 3672, 108a-114a vr. tadır. Risale başlığı, "Bu, Muhammed Said Hadimî'nin ruhlar kadim mi yoksa hâdis mi? risalesi" şeklindedir. Arif Cami Fusus Şerhinde, Şeyhü'l-kebir bazı risalelerinde, yetkin ruhların kıdemi, nakıs ruhların hudusu konusuna gönderme yaptıktan sonra burada bir görüş (nazar) vardır diyorum diyerek meseleye girer.

### ***-Risale fi'l-aruz***

Risalenin adı *İlm-i Aruz*'dur. Müellifi, Muhammed Said b. Seyyid Muhammed müfti Hadimî şeklindedir.<sup>141</sup> Risalede, vezn, şiir tanımları, kasr, hazf, beyan gibi aruzun problemleri ele alınır.

<sup>138</sup> Muhammed Said, *Şerh Kaside-i Raiye*, Yazma Bağışlar, 3672, 78b-97a.

<sup>139</sup> Muhammed Said, *Risale Fi Telifi Hadiseyn*, Yazma Bağışlar, 3672, 102b-107b.

<sup>140</sup> Muhammed Said, *Risale Fi Teslimi't-Tilmiz Ale'l-Üstaz*, Yazma Bağışlar, 3672, 100b-101b.

<sup>141</sup> Muhammed Said, *İlm-i Aruz*, Yazma Bağışlar, 3672, 116b-117a-125a.

Eserleri içerisinde *Beydavî'nin Fatıha tefsirine haşiyesi*, yarısına kadar *Buharî Şerhi*, *Kaside-i Bür'e Şerhi*, Kadı üzerine *Mülk Haşiyesi*, *Şemail-i Şerif şerhi*; *Haşiye ale'l-Hayali* zikredilir.<sup>142</sup> Şemail-i şerif Kırkağacî listesinde yer alır.

## 2. Abdullah Hadimî

Hadim medresesinde yetişir. Babasından sonra Hadim müftülüğü yapar. Sarı müftü olarak nitelendirilir. Ferhat Koca, Ahmet (Şehid) ve Mehmet isimleriyle iki oğlunun ilimle meşgul olduğunu söyler. Hadim'de vefat eder.<sup>143</sup> Eserleri:

### **-Şerh Ala Mecami Li-Ebi Said Hadimî,**

Ferhat Koca'ya göre şerh, *Mecami*'nin bir kısmına aittir. Ama henüz bir nüshası bilinmemektedir. Mecamî şarihi, bu şerhe atıfta bulunur. Katolokta Süleymaniye, Tahir Ağa, 124/1'de Daru't-Tıbaatı'l-Amire'de 1273'de basılan bir nüshanın varlığı görülmektedir.

### **-Haşiye Ala Şerhi Besmele Li-Ebi Said Hadimî**

Adı verilen ama nüshasının varlığı bilinmeyen başka bir eseridir.

### **-Şerh Ala Dibacetü'n-Netaic**

Adalı Şeyh Mustafa'nın, Birgivi'nin nahivle ilgili *İzharu'l-Esrar*'ı üzerine yazdığı *Netaicü'l-Efkar* adlı şerhin giriş kısmına yazılan şerhtir. *Mecmuatu'r-rasail* içinde 2-33 sayfaları arasında basılmıştır.

**-Faide: "Ma Şaallah Kane Ve Ma Lem Yeşa Lem Yekün" hadisi ve "Ve Ma Teşaune İlla En Yeşa Allah" ayeti**

Reşid efendi, nr.1017, 107b vr. Olup ayet ve hadislerle birlikte insanı fiilleri açısından "isteme" ve "güç" ilişkisi üzerinde durmaktadır. Risale, Hadimî'nin küçük oğlu Abdullah tarafından tahrir edilmiştir. Ebu Said Hadimî'nin diğer evladından en üstünü denilmektedir. Karşı sayfada, yine aynı konuyu ele alan Hadimî'nin kardeşi Ebu Naim Ahmed Hadimî'nin "faide"si devam eder. Ebu Said Hadimî'deki nüshadan öğrencisi kopya eder.

<sup>142</sup> Gökteş, *age*, s.23.

<sup>143</sup> Koca, Ferhat, "Abdullah Hadimî", *TDVİA*, İstanbul, 1997, c.15, s.24.

Abdullah Hadimî'ye atfedilen diğer eserleri arasında -*Şerh Ala Kasidetü'l-Hemzeviye*, -*Haşiye Ala Mir Ebi'l-Feth*, -*Tefsir Fi "Kad Eflaha'l-Müminun"*<sup>144</sup>, *Şerh Ala Nasayih Li-Ebi Said Hadimî*<sup>145</sup> adıyla dört eser ismi belirtilmektedir.

Kütüphanelerde verdiği *İcazetname*'leri görmek mümkündür. Bir *İcazetname*de adı, "Seyyid Abdullah b. Ebi Said el-Müftî bi-Hadim" şeklinde belirtilir. Reşid Efendi, 1017'de, "tasavvuf kitaplarında özellikle Gazalî'nin *İhya*'sında ki adaba riayet şartıyla ihtiyaçları yerine getirmek, kemalat ve saadete yönelen Nakşibendî şeyhlerinin efendisi olan Muhammed Bahaeddin'in evradını okuma izni"ni Seyyid Süleyman'a izin verdiğini söyler.

### 3.Muhammed Emin Hadimî

Hadimî *İcazetname*'sinde belirtilen "Seyyid el-Hac Muhammed Emin el-Müftî bi-Hadim" ifadesinden babasından sonra Hadim müftüsü olduğu çıkarılabilir.<sup>146</sup> *Haşiye Ala Şerhi Menar*, *Haşiye Kadı Mir*, *Haşiyetü'l-Münteha* isimleriyle üç eseri bilinmektedir. H.Hüsnü Paşa, 70, 264b'de *Risale Fi Hadisi's-Sahih*a da ona aittir. Ayrıca aynı mecmuda 292'de Seyyid Muhammed Emin bi-Müfti el-Hadim imzasıyla öğrencisi İbrahim b. Eyüb Hamdi Uluborî'ye medreselerinden mezun olduğuna, görev verilmesinin uygun olacağına dair yazısı (*Mektub*) vardır.

### 4.Numan Hadimî

*İcazetname*'ye göre babasından sonra Hadim müftülüğü yapan başka bir oğludur. Küçükdağ'a göre torunudur. Zira 1239/1824'de doğar. Hadim medresesinde eğitim görür. 1284/1867'de Hadim Belediye Meclisi Üyesi olur. Medresenin Vakfiye tarihi olan 1868'de Hadim müftüsü'dür ve medresenin mütevellisidir. Ayrıca Medresede müderrislik, Hadim Rüştîyesi'nde öğretmenlik yapar.<sup>147</sup> Küçükdağ ile Gülden'in, dolayısıyla diğer tetkik eserlerin, verdiği tarihler birbirini tutmamaktadır. Gülden'in tarihi, ölümüne; Küçükdağ'ın tarihi, Numan'ın doğumuna aittir. Bu tarihin doğum tarihi olması durumunda iki ayrı Numan Hadimî'nin varlığından söz etmek gerekecektir. Zira Kırkağaci'nin adını verdiği Numan Hadimî, 1177/1762'de yetişkin durumda olmalıdır. *İcazetname*de adı, "Seyyid Numan Efendi el-Müftî Hadim b. Kutbu'l-Hadimî" şeklinde yer alır.

<sup>144</sup> Göktaş, *age*, s.23-24.

<sup>145</sup> Akifzade, *age*, s.47.

<sup>146</sup> *İcazetname*, Yusuf Ağa, 10600; Arabacı, *agt*, s.101; Bak. Raşid Efendi, 1017, 2a.

<sup>147</sup> Küçükdağ, *agm*, s.82.

Kırkağacî'nin ifadesi eserlerinin olabileceğini akla getiriyorsa da her hangi bir eserini görebilmiş değiliz.

#### 5. Muhammed b. Abdullah Hadimî

- "*Lev Kane Fihima Alihe İllallh Le-Fesedeta*", 49a-49b arası 1 varaklık bir risalede, "Muhammed b. Abdullah Hadimî eliyle sona erdi" ifadesi yer almaktadır. Risale, ilgili ayeti ele alır.<sup>148</sup> İsimden de anlaşılacağı gibi Hadimî'nin torunudur.

#### 6. Seyyid Mustafa Hadimî

Risale Fi Hakkı Kavlihi Teala "Kad Eflaha'l-Müminun" Li-Mustafa b. Ebi Said Hadimî şeklinde *Mecmuatu'r-Rasail* içinde s.243-244'de yayınlanmış bir risalesi vardır.

#### 7. Kardeşi: Ebu Naim Ahmed Hadimî

Hadimî'nin bazı risalelerinde adı geçer. Söz gelimi Reşid Efendi, 1017, 108a'da adına atıf yapılır. İki eserinin olduğundan söz edilir. Bizim katalog taramamıza göre eserleri şunlardır. 1172/1757'de vefat eder. Eserleri:

- *Haşiye Ala Miratı'l-Usul Şerh Mikatı'l Vusul, Erzincan, 148/6, 34-81 yk*

- *Risale Fi Elfazı'l-Mecazi, Matabaa-i Amire, İstanbul, 1302*

- *Besmele Hakkında Risale, Antalya-Tekelioğlu, 808/8, 102-105 vr.*

- *Risale Fi Ahzi'l-Adab, Halet Efendi, 519/2, 15-20 yk.*

- *Risale İlam Ani'l-Kaziyye İmma Hamliha Ev Şartıha, Yazma Bağışlar, 606/50, 145 yk.*

- *Risaletü't-Tağlib, Yazma Bağışlar, 606/56, 151-163 yk.*

- *Tuhfetü'l-Müstafidin, Antalya-Tekelioğlu, 918/4, 222-226 yk.; Fatih 4826/3, 25-29 yk. İzmir 912/4, 30-34 yk.*

---

<sup>148</sup> İbrahim Efendi, 813, 49a-49b.

-*Risale Fi Tahkik Kavlihi'n-Nebi "Vema Lem Yeşa Lem Yekün", Rşd, 1017/13, 81-81 yk. h.1177*

-*Risale Fi't-Tesbihi'l-Vaki Fi'salavatı'ş-Şerifeti'l-Makruvveti Bade't-Tahiyyat, Rşd, 1017/57, 215-217 yk. h.1177*

#### I.IV.I.2.Hadimî'nin Diğer Meşhur Öğrencileri

Yayla, İsmail Gelenbevî, Gözübüyükzade İbrahim Efendi, Muhammed b. Süleyman Kırkağacî, Hafız Hasan Üskübî'yi<sup>149</sup>; Ertan, Gözübüyükzade dışındakileri; yine Gözübüyükzade'ye yer vermeyen Göktaş, Hadimî'nin yetiştirdiği talebeler arasında Ayaklıkütüphane adıyla meşhur olan Müftüzade Muhammed Antakî, Ahmet Ürgübî, İsmail Hakkı Konyalı ve Hacı İsmail Kayserili'nin isimlerini sayar. Bursalı, Suzi Ahmed Efendi (ö.1246/1830)'nin ismini verir.<sup>150</sup> Ancak Hadimî üzerine yazanlar Gelenbevî ismini veriyorlarsa da Gelenbevî üzerine yazanlar Hadimî'ye yer vermemektedirler.<sup>151</sup>

"Mustafa Bolûvi, Kadı haşiyecisi İsmail Konevî, Hacı İsmail ve Aksaraylı İbrahim Efendi<sup>152</sup>, Akşehirli Hafız Osman, Halil Konevî, Hafız Abdurrahman b. Ali, Hafız Abdurrahman b. Ahmed Turgudî, Hafız Abdullah Çankırî, Ali b. Süleyman El-Bahrî, vb." yazma eserlerdeki istinsah imzalarından isimleri tespit edilebilen öğrencileridir.

#### I.IV.II.HADİMÎ SONRASI YETİŞEN ÖĞRENCİLER

Hadimî'nin neslinden olup da Hadimî sonrası yetişen öğrencilerinden ikisini tespit edebiliyoruz. Kendi neslinden olan öğrencilerin birincisi Konya ve Hadim Müftüsü Ahmet Hadimî (ö.1832), ikincisi Abdülbasir Efendi (1821-1896)'dir.

Mustafa b. Muhammed Güzelhisarî-Buldanî(ö.1253/1837)<sup>153</sup>, Abdullah Hadimî'nin öğrencisidir.<sup>154</sup> Abdurrahman b. Ahmed b.Abdurrahman Turgudî-Hadimî<sup>155</sup> Kütahya Duvarlı/Dualarlı Hacı Osman (ö.1297/1879), tahsilini Hadimî oğullarından Şehid Ahmed

<sup>149</sup> Yayla, *agm*, s.25.

<sup>150</sup> Bursalı, *age*, c.1, s.191.

<sup>151</sup> Bak.Bingöl, Abdülkuddüs, *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı*, İstanbul, 1993, s.1-14.

<sup>152</sup> Öğrencisi İbrahim Efendiye Hadim Müftüsü Şeyhimiz ve Üstadımız Hadimî'nin Nasihatlarını İçeren Mektubunun Sureti, Bölge Yazma Eserler, 4671, 13b-14a.

<sup>153</sup> Bursalı, *age*, c.1, s.410.

<sup>154</sup> Güzelhisari, *Menafî*, s.336.

<sup>155</sup> Turgudî, Abdurrahman, *Bazı Murakabeti Şeyhina El-Hadimî*, Bölge Yazma Eserler, nr.4671, 184.

Efendi'den, Edirne müftüsü Muhammed Remzi(ö.1318/1900) Hadimî'nin torunu Sadi Efendiden, Rüşdi Ahmed Karağacî (ö.1251/1835) Hadim müftüsü Muhammed Emin Efendi'den yapar.<sup>156</sup>

#### I.IV.III. ESERLERİNİN ETKİLERİ: ŞERHLER

##### I.IV.III. 1.Mecamî Şerhleri-Tercümesi-Baskıları

1.Abdullah b. Muhammed b. Mustafa el-Hadimî, *Şerhu Mecami Mine'l-Usul*<sup>157</sup>

2.Mustafa b. Muhammed Güzelhisarî-Buldanî, *Menafiu'd-Dakayık Fi Şerhi Mecamii'l-Hakayık* Telif 1246, Darut-tıbaatı'l-amire, İstanbul, 1273; Kahire 1288; Muharrem Efendi-Bosnavî Matbaası, İstanbul, 1303; Hacı Hüseyin Efendi Matbaası, İstanbul, 1308'de tab edilmiştir.

3.Şirvanî Ahmet Hamdî, *Levamiu'd-Dakayık Fi Tercemeti Mecamii'l-Hakaik*, el-Hac Mustafa Efendi Matbaası, İstanbul, 1293<sup>158</sup>

4.Hoca Necip Abdullah, *Şerh Mecami Li'l-Hadimî*<sup>159</sup>

5. Orhan Çeker, “Ebu Said Muhammed el-Hadimî'nin Mecamiu'l-Hakayık Adlı Eseri”<sup>160</sup> adıyla makale boyutunda tedkik eder.

##### I.IV.III. 1.1.Mecami'nin Mecelle'ye Etkisi

Osmanlı'da Umumî valilik ve Nafia Nazırlığı yapan, İslam Hukuku üzerine araştırmalarıyla tanınan Sava Paşa, Hadimî'yi, İslam fukahasının "en yenileri"nden biri olarak tanımlar.

1699 Karlofça antlaşmasından itibaren Osmanlı, toprak kaybetmeye başlar. Gelişen, ilerleyen Batı karşısında Osmanlı yeni arayışlara girer. Bu arayışlara bağlı olarak Hukuk alanında da tartışmalar yaşanır. Sonuçta bir "medeni hukuk vaz'ı"nın zaruri olduğu sonucuna varılır. Medenî hukuk vaz'ının nasıl olacağı konusunda fikir ayrılıkları ortaya çıkar. Âli, Fuad ve Kabûlî Paşalar, Fransız Medenî Kanunu'nun tercüme ve iktibasını; Şirvanîzade Rüşdü ve Cevdet

<sup>156</sup> Bursalı, *age*, c.1, s.303, 313, 428.

<sup>157</sup> Akifzade, *age*, s.48.

<sup>158</sup> Bak. Süleymaniye Ktp, Tahir Ağa, nr.342.

<sup>159</sup> Bursalı, *age*, c.1, s.419.

<sup>160</sup> Çeker, Orhan, “Ebu Said Muhammed el-Hadimî'nin Mecamiu'l-hakayık Adlı Eseri” *SÜ.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya, 1998, S.VIII, s.43-52.

Paşalar, yerli İslâmî kökten, ahkam-ı fıkhiyyeden alınarak bir kanun yapılmasını müdafaa eder. Neticede *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* ismiyle bir kitap hazırlanmak üzere Cevdet Paşa'nın başkanlığında, 1306 yılına kadar devam eden *Mecelle Cemiyeti* kurulur.<sup>161</sup> Karaman'ın "ilk İslam Medeni Kanunu ve kanunlaştırma/codification hareketi" adını verdiği *Mecelle*, 1869-1876 yılları arasında peyderpey hazırlanarak kabul edilir.<sup>162</sup> *Mecami*, Şirvanî tarafından, *Mekteb-i Sultanî Dairesi*'nde açılan *Hukuk Mektebi*'nde, Usul-i Fıkıh dersinde ders kitabı olarak okutulur.<sup>163</sup>

Sava Paşa'nın "İslam fukahasının en yenilerinden" olarak tanımladığı<sup>164</sup> Hadimî, *Mecami*'deki "kavaid-i külliye" ile Osmanlı hukuk sisteminin geldiği son nokta olan kanunlaştırma hareketinin ürünü olan "*Mecelle*"yi etkiler. Ertan'a ve onu tekrar eden Berika tercümesine göre *Mecelle*'nin 33 maddesi<sup>165</sup>, Ömer Nasuhi Bilmen'in tespitiyle, 99 maddeden 38'i *Mecami*'den alınır.<sup>166</sup>

Hadimî'nin küllî kaidelerini *Mecelle* maddeleriyle karşılaştırdığımızda alıntının daha fazla olduğunu görüyoruz. Sözgelimi 1.maddenin kaynağını hadis olarak belirten Bilmen, aynı hadisin Hadimî'nin elif harfindeki birinci kaide olduğunu görmezden gelir. Yine *Mecelle*'nin 18.maddesinin kaynağını hadis olarak belirten Bilmen, *Mecami*'deki "Zarar, zararla zail olmaz." ilkesini kaynak olarak belirtmez. Ayrıca Bilmen, 2.madde'nin kaynağını "*Eşbah*" olarak verir. *Eşbah*'tan verdiği orijinal metin, *Mecami*'den tek bir kavramla farklıdır. Daha doğrusu *Eşbah*'ta "maani" kavramı yer alırken, *Mecami*'de "makasid" kavramı vardır. *Mecelle*'ye ise her iki kavram birlikte alınır. Bu birliktelik, *Mecelle*'nin 2.maddedeki kaynağın *Eşbah* kadar *Mecami* olduğunu da gösterir. 80.Maddenin kaynağını ise *Mecami* haşiyesi olarak gösterir. Ayrıca *Mecelle*'nin 7 ve 8.maddeleri de *Mecami*'den alınmıştır.

Sonuçta *Mecelle* maddelerine bütün olarak baktığımızda, yarısına yakınının *Mecami*'den alındığını veya *Mecami*'de de bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu varlık onun hukukçuluğunun seviyesinin önemli bir göstergesidir.

<sup>161</sup> Karaman, Hayrettin, *Başlangıçtan Günümüze Kadar İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul, 1975, s.196-107.

<sup>162</sup> Karaman, *age*, s.189.

<sup>163</sup> Şirvanî, *Levamiu'd-Dakayık Fi Tercemeti Mecamiu'l-Hakayık*, el-Hac Mustafa Efendi Matbaası, İstanbul, 1293, İhtar yazısı.

<sup>164</sup> Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, Ankara, 1956, c.II, s.45-46.

<sup>165</sup> Ertan, *agm*, s.92; *Berika*, (Tür.), c.1, s.20; Özönder, *age*, s.201.

<sup>166</sup> Bak.Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslamiye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, 1967, c.1, s.254-289.

#### I.IV.III. 2. Risaletü'l-Vücudiyye Şerhleri

1. Abdullah b. Muhammed b. Mustafa el-Hadimî, *Haşiye Ala'r-Risaleti'l-Vücudiyye*<sup>167</sup>

Katalogta haşiye olarak görünen bu risale, gerçekte Hadimî'ye ait risalenin bir nüshasıdır.

#### I.IV.III. 3. Risaletü'l-Besmele Şerhleri, Tercümesi, Baskıları

1. Abdullah b. Muhammed b. Mustafa el-Hadimî, *Şerh Risaletü'l-Besmele*<sup>168</sup>

2. *Besmele-i Şerife Şerhi*: Tasavvuf Ehline Göre, Ebu Said Muhammed b. Mustafa b. Osman Hadimî, Terc. Abdülkadir Çiçek, takd. Mahmut Kirazlı, İstanbul, 1964. *Risaletü'l-Besmele*, Matbaa-i amire, İstanbul'da 1201, 1261 ve 1304'de basılmıştır.

#### I.IV.III. 4. Nasayih Şerhleri

1. Abdullah b. Muhammed b. Mustafa el-Hadimî, *Şerhi Nasayih*<sup>169</sup>

#### I.IV.III. 5. Mantık Şerhleri-Baskıları

1. *Araisu'n-Nefais*'i kendisi, *Araisu'l-Enzar Ve Nefaisu'l-Ebkar* adıyla şerh etmiştir. Eser, *Nefaisü'l-Arais* ismiyle İbrahim Efendi Matbaasında, 23 sayfa olarak, 1303'de basılmıştır.

2. Abdullah Necip b. Muhammed b. Şaban, *Nevamisu'l-Efkari'l-Esrar Ala Araisi'l-Enzari'l-Ebkar* adıyla 1212/1797'de şerh etmiştir.<sup>170</sup>

4. Muhammed b. Abdullah b. Ebi Said Hadimî, *Şerh Araisu'l-Enzar*<sup>171</sup>, 57 yk., müellif hattı.

5. Davud Karsî, *Şerhu'r-Risale fi'l-Kaziyye ve Eczaiha*. Şerh, 1162/1749'da yazılır.<sup>172</sup>

<sup>167</sup> Akifzade, *age*, s.48; Bak.Rşd, 1017/20, Nesih, 102-108 yk.

<sup>168</sup> Akifzade, *age*, s.48.

<sup>169</sup> Akifzade, *age*, s.48.

<sup>170</sup> Yayla, *agm*, s.24-25-26; Bursalı, *age*, c.1, s.419.

<sup>171</sup> Koyunoğlu Müze Ktp, 10906/3.

<sup>172</sup> Akpınar, Cemil, "Davud Karsî", *TDVİA*, İstanbul, 1994, c.9, s.31; Nüsha için bak. Tırnovalı, 1325; Çelebi Abdullah Efendi, 392/26.

### I.IV.III. 6.Risale-i Nakşibendiye Şerhleri

1.Risaleyi Dervişzade Zeyne'l-abidin Karamanî, şerh eder. Oğlu Mehmed Münib Efendi 1268'de *Tuhfetü'l-Müluk Fi İrşadi Ehli's-Süluk* adıyla Türkçe'ye çevirir.<sup>173</sup>

2. Risale, Akşehirli Ömer b. Abdullah tarafından Arapça aslından Tercüme ve şerh edilir. Şair ve tarihçi olan mütercim şerhte çokça mesnevi kullanır. Akşehirli'nin şerhi Hasan Alakase tarafından yeni harflerle *Maneviyat Yolcularına Hediyeler* adıyla İnsan Yayınları'nda yayınlanır.<sup>174</sup> Ancak bu son yayına bakıldığında ne kadarının Hadimî'ye ait olduğu belirsiz hale geldiği görülür.

3.Abdullah Hadimî, *Şerh Risaleti'l-Hadimî Fi Süluki'n-Nakşibendiyye*<sup>175</sup>

4.Kösec Ahmed Efendi, *Şerh Risaleti'n-Nakşibendiyye Li'l-Hadimi*<sup>176</sup>

5.Risale, Ramazan Muslu tarafından tahlil edilir.<sup>177</sup>

### I.IV.IV.GÜNÜMÜZE ETKİLERİ

#### I.IV.IV.1.Hadimî Günleri ve Şenlikler

Torunları tarafından ilk defa 23 Eylül 1966'da "Ebu Said Muhammed Hadimî İhtifali" adıyla anma toplantısı düzenlenir.<sup>178</sup> İhtifali düzenleyen, Hadim ziyaretimizde bize anlatan, o günün belediye başkanı olan Mehmet Hadimoğlu'dur. İki dönem başkanlık yapan Hadimoğlu zamanında her yıl anılır. Konuşmacı olarak Vaiz Tahir Büyükkörükçü, Mehmet Önder, vb. çağrılır. 1988'den itibaren Hadim Belediyesi ve Selçuk Üniversitesi işbirliğiyle Hadimî'yi anma günleri düzenlenir. Hadimî'yi Anma Günleri Hadimî'yi Anma ve Kiraz Sempozyumuna dönüşür. Tespit edebildiğimiz kadarıyla sempozyumlarda Hadimî'yle ilgili olarak 1988'de 1, 1989'da 1, 1990'da 1, 1992'de 1, 1994'de 2, 1996'da 5, 1997'de 2, 2002'de 3 bildiri sunulur.

Bildirilere baktığımızda çoğunluğunun matbu risaleler ile *Berika*'sına dayandığını, dolayısıyla tekrarların olduğunu görüyoruz. Sicillerden hareket etmesi dolayısıyla Yusuf Küçükdağ, Hadimî alanına farklı ve yeni katkıda bulunduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Hadimî'nin

<sup>173</sup> Nüsha için bak. H.Hüsnü Paşa, 738.

<sup>174</sup> Bak. Muhammed Hadimî Efendi, *Maneviyat Yolcularına Hediyeler (Tuhfetü'l-müluk fi irşadi ehli's-süluk)*, Ter.Hasan Alakase, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002, 342 nolu yayın.

<sup>175</sup> Bak.Selim Ağa Ktp, Hüdayi, 365.

<sup>176</sup> Muslu, agm, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, S.4, s.204; Bak.Pertev Paşa, 253.

<sup>177</sup> Muslu, agm, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, S.4, s.197-220.

<sup>178</sup> *Konya İl Yıllığı*, 1967, s.351.

Peygamber sevgisi ile eğitim görüşleri bildiriler arasında yer alan iki yeni konudur. Fakat bunlar yayınlanmadığından muhtevalarından haberdar değiliz.

İlgi yokluğu nedeniyle, 18 Temmuz 2003'de yapılan sempozyumdan Hadimî konusu kaldırılmış, "Kiraz ve sorunları"yla ilgili konular yer almıştır.

Son olarak belirtmemiz gereken şey, 1999'da *Hadim ve Köyleri Kültür ve Yardımlaşma Derneği*'nin kurulmasıdır. Bu dernek, Hadim tarihi ile ilgili belgeleri araştırmak için çalışma başlatır. Bu araştırmayı yapmak üzere araştırmacı, yazar, arşiv uzmanı Binbaşı Bekir Tosun'u görevlendirir.<sup>179</sup> Hadim'i ziyaretimiz ve *Bölge Yazmalar*'daki çalışmalarımız sırasında adından söz edilmiş, tanıyıp tanımadığımı sorulmuştur. Adı geçen gazeteye göre *Hadim Tarihi*, 2004 yılında yayınlanacaktır.

#### I.IV.IV.2.Eserleriyle İlgili yapılan Tez Çalışmaları

Tespit edebildiğimiz kadarıyla eserlerinin tahkikiyle ilgili yapılan iki tez çalışması yapılmıştır. Birincisi *Tertili'l-Kuran* adlı risalesinin tahkiki üzerine, Fırat Yavuz tarafından Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Anabilim dalında, 1991'de *Ebu Said el-Hadimî ve Risaletü Tertili'l-Kur'an* isimli yüksek lisans çalışması; diğeri Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tasavvuf Tarihi Anabilim Dalı'nda, Ali Gülden tarafından 1997 yılında yapılan, *Vücutiyye Risalesi*'nin tahkiki olan *Ebu Said Muhammed Hadimî ve Vahdet-i Vücut Anlayışı* isimli yüksek lisans tezidir.

Hadimî'nin bilgi meselesini, felsefe eserleri ile kelamî ve tasavvufî eserlerinde ele aldığını görüyoruz. Hadimî'nin felsefeyle ilgili olarak değerlendirebileceğimiz eserlerinin başında mantık risaleleri gelmektedir. Hadimî, mantıkla ilgili risalelerde, süjenin objeyle ilgili soyutlamalarını, önerme ve çeşitleri ile yakîn bilgiyi veren burhanı ve öncüllerini ele almaktadır.

Süjeye ve bilginin kaynaklarına ise başta *Berika* olmak üzere *Şerh Nukırru*, ile Gazalî'nin *Velediyyesine* yaptığı *Şerhte* ele alır. Ayrıca yeri geldikçe *Besmele şerhi* olan *Hazain*'de, ayrıca tasavvufla ilgili risalelerde konuya yer vermektedir. *Fark risalesi* ise Hadimî'nin kavramlara bakışını ortaya koyan sözlük olması bakımından, bilgiyle ilgili kavramların tanımlarını vermektedir. Bu yönüyle Hadimî'nin eserleri içersinde orijinal olanlardan birisidir.

Hadimî, *Berika*'da, bilgi (ilim) konusuna yer vermesi yanında, bilgiyi Ehli Sünnet açısından değerlendirmekte, bilgiyi “fayda” ve “ihtiyaç” temelinden hareketle sınıflamaya tabi

<sup>179</sup> *Hadim*, Hadim Belediyesi Aylık yayın Organı, Nisan 2003, Yıl 1, S.4, s.8.

tutmaktadır. Hadimî, epistemolojik ve ontolojik felsefesinin temelini *Mecami*'nin girişinde vermektedir. O nedenle *Mecami*, eserlerinin içinde en derli toplu olan, konusu ve ifade tarzı açısından en orijinal olanıdır. *Vücudiyye risalesi*, *Mecami*'nin girişinde epistemolojik açıdan ortaya koyduğu felsefi ilkesinin, ontolojiye uygulanmasıdır, denilebilir.

Acaba Hadimî, adı geçen eserlerinde bilgiyi nasıl ele almakta, bilgi konusunda ne düşünmektedir? Başka bir deyişle Hadimî'ye göre bilgi nedir? Bilgi hangi unsurlardan meydana gelmektedir? Hadimî'ye göre bilginin kaynakları nelerdir? Bilgi, akıldan mı, duyulardan mı, deneyden mi, yoksa sezgiden mi elde edilmektedir? Acaba Hadimî, bilginin değeri konusunda ne düşünmektedir?

Hadimî, bilgi konusunda yazdıklarında, daha çok bilginin kaynakları ile bilginin değeri üzerinde durmaktadır. Bu durum, bilgi meselesini tespitte karşılaştığımız önemli bir zorluktur. Çünkü Hadimî, bilgi meselesini yukarda işaret ettiğimiz gibi, bir tek eserinde ele almaz. Aksine, Hadimî, bilgiye çeşitli eserlerinde ilgili disiplin açısından yer verir. Dolayısıyla bilginin, çeşitli eserlerde, ilgili disiplin açısından yer alması, Hadimî'nin bilgiye bakışını, epistemolojinin dört temel meselesi açısından tespit etmeyi zorlaştırmaktadır. O nedenle biz bu çalışmamızda, bilginin kaynaklarını ve değeri sorununu ele alacağız.

## İKİNCİ BÖLÜM

Hadimî'nin bilgi ve unsurlarına dair düşüncelerini ele almadan önce bilgi meselesinin ne olduğunu belirlememiz daha yararlı olacaktır. Bilgi meselesi, genel olarak, düşünce tarihinden hareketle tarihsel açıdan ele alınabileceği gibi felsefî düşüncenin özel bir alanı olarak sorunlarından hareketle de ele alınabilir. Ancak bizim amacımız burada bilgi felsefesinin tarihsel gelişimini ele almak, bilgi felsefesi tarihinden söz etmek değildir.

Bilgi meselesinde, bir, ilimleri çeşitli yönlerden ele alıp inceleyen “Bilim Felsefesi”, bir de bilginin çıktığı, doğduğu kaynağı ve bilgilerden hangisine güvenilip güvenilemeyeceğini ele alıp inceleyen “Epistemoloji (Bilgi Felsefesi)” vardır.<sup>180</sup> Konumuz açısından bizi doğrudan ilgilendireni, Bilim Felsefesi değildir. Bilgi teorisi, bilgi yeteneklerini kavramaya ve bilginin olanaklarını yoklamaya çalışır.<sup>181</sup> Epistemolojide üzerinde durulan dört temel mesele vardır. Bilgi ve bilginin imkanı, bilginin kaynağı, bilginin ölçütü ve bilginin sınırı. Acaba Hadimî, bilgi ve bilginin kaynağı konusunda ne düşünmektedir? Hadimî'ye göre bilginin kaynağı ya da kaynakları nelerdir? Acaba Hadimî'ye göre bilgi meselesi nedir? Hadimî, bilgi meselesinde hangi konuları ele almaktadır?

### II.BİLGİNİN KAYNAKLARI

Bilindiği gibi bilginin kaynakları meselesinde, duyu, deney, akıl ve sezgi olmak üzere dört bilgi kaynağından söz edilmektedir. Çalışmamız açısından, bilginin kaynaklarından bahsetmeden, bilginin kendisini ele almamız, Hadimî'ye göre bilginin ne olduğunu, hangi unsurlardan oluştuğunu belirlememiz gerekmektedir. O halde acaba Hadimî'ye göre bilgi nedir? Hadimî'ye göre bilginin unsurları nelerdir?

#### II.I.BİLGİ VE UNSURLARI

Bilgi, bilmek'le ilgili olduğuna göre her şeyden önce bilgi, kendi içinde bir bilme sürecini barındırır. Başka bir deyişle bilgi, bilme sürecinin sonucudur. “Bilme süreci”ni Psikolojinin konusu anlamında kullanmadığımız da açıktır. Şu halde “bilgi nedir?”, yahut “bilgi nasıl meydana geliyor?” gibi sorularla hem psikoloji hem de felsefe ilgilenmektedir.<sup>182</sup> Ayrıca bilgi, bütün bilimler ve felsefe arasında ortak bir fenomendir. Bu ortak fenomende, bütün bilimler ve felsefe açısından ayrılmayan iki öge vardır. Bunlardan birisi, bilen olarak süje, ikincisi

<sup>180</sup> Erdem, Hüsameddin, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Hü-Er Yayınları, Konya, 1999, s.36.

<sup>181</sup> Heimsoeth, Heinz, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, İstanbul, 1986, s.42.

<sup>182</sup> Erdem, *age*, s.27.

bilinebilen, araştırılan olarak objedir (var olan).<sup>183</sup> Bu iki ögeden ne obje olmadan süje, ne de süje olmadan objenin varlığı bilgi ve bilme süreci için tek başına yeterlidir. Daha netleştirir isek bilme süreci özde, bir süje-obje bağıntısıdır.

Bilme süreci açısından bütün bilimler ile felsefe arasında ortak olan bu iki öge yani süje ve obje, söz konusu bilimler ile felsefeye konu olmaları açısından aynı ortaklığa sahip değildir. Her bilim dalı var olanı ele almak, anlamak ve bilmek ister. Her bilim adamı için var olanı anlama ve bilme isteği, Aristoteles'in söylediği gibi "tabii"dir. Bu tabii isteğe bağlı olarak gerçekleşen bilme sürecinde, felsefeyi bilimlerden ayıran en temel fark bilme sürecini, yani süje-obje bağıntısını konu olarak alması, bilginin bilgisini ortaya koymaya çalışmasıdır.

Bu temel farkta ilk başta, bilmenin çeşitleri, bilmenin bir sonucu olarak çeşitli bilgilerin varlığı söz konusudur. Sözelimi, günlük yaşamımız içerisinde birçok şey duyar, birçok şeyi tecrübe ederiz. Günlük yaşamdaki bu tecrübe, bilimsel anlamda bir lâboratuvar ortamında gerçekleştirilen bir tecrübe değildir, ama yağmur yağdığında herkesin ıslanması, güneşin doğuşu ve batışı ile gece ve gündüz oluşu günlük yaşamdaki tecrübeye örnek teşkil ederler. Bu tür bilgiler, günlük yaşamdaki tecrübelerden veya duyumlardan elde edilir. Bu tür bilgi "günlük bilgi"dir. Örneklerden anlaşılacağı gibi günlük (âmiyane) bilgi, günlük yaşamdaki tecrübe veya duyumlardan elde edilmelerinden dolayı basittir, kesin olmayan ve yarar amaçlı bilgi türüdür.

Her bilim, var olanı bir yönüyle ele alır. Var olanı bir yönüyle ele almak, bilimin felsefeden ayrılan yönüdür. Sözelimi Zooloji var olanın bir bölümü olan hayvanları, Matematik sayıları, Tarih tarihsel olayları, Sosyoloji sosyal olayları, Fizik ve Kimya maddeyi ele alır. Yine her bilim dalı ele aldığı, kendisine konu edindiği nesneleri ve fenomenleri anlamak ve açıklamak ister. Bu amaçla belli yöntemlere başvurur. Elde ettiği sonuçlarla alanının gelişmesine, genişlemesine katkıda bulunur. Bu katkılar bilimsel bilgilerdir. Bilimsel bilgiyi, insan aklının, belli bir konuya yönelerek elde ettiği yöntemli, sistemli, düzenli, tutarlı ve geçerli, kanıtlanabilir ve denenebilir nesnel (objektif) bilgisi<sup>184</sup> diye tanımlayabiliriz. Konu ve yöntemleri açısından bilimsel bilgi İdeal (formel) bilimler, Pozitif Tabiat (doğa) bilimleri ve Tinsel (manevî) bilimler olmak üzere üçe ayrılır.<sup>185</sup>

<sup>183</sup> Bk.Mengüşoğlu, Takiyüddin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, 1992, 4.basım, s.47; Filiz, Şahin, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İstanbul, 1995, s.13.

<sup>184</sup> Çüçen, A.Kadir, *Bilgi Felsefesi*, Asa Yayınevi, Bursa, 2001, s.21.

<sup>185</sup> Bak. Erdem, *age*, s.119; Çüçen, *age*, s.22.

Süje-obje bağıntısı olan bilme sürecinin bilgi çeşitleri içerisindeki yerini anlamamız açısından bilimsel bilgileri konuları ve yöntemleri açısından kısaca ele almamız gerekmektedir. İdeal (formel) bilimlerin konusu, duyular üstü ideal varlık alanıdır. İdeal olmalarının sebebi, reel olmayışlarıdır ve duyularımızla kavranamaz oluşlarıdır. Matematik ve Mantık bu tür bilimlerdir. Matematik'in konusu olan rakamları, sözelimi "bir" sayısını duyulur alanda bulmak mümkün değildir. Bu bilimler, tümdengelim (deduction) yöntemiyle çıkarımlar yaparlar ve çıkarımlarını sembollerle ifade ederler. Doğa (tabiat) bilimleri, ideal (formel) bilimlerin aksine duyulur dünyada var olan reel varlık alanında olup bitenleri birbiriyle ilişkileri yönünden ele alan bilimlerdir. Temel özelliği olgusal ve deneysel olmasıdır. Olgu veya olgusal ilişkileri ele alması sebebiyle doğa bilimlerinin hareket noktası, sebep-sonuç bağıntısıdır. Bilindiği gibi bu bağıntı, nedensellik ilkesidir. Doğa bilimleri, bu bağıntıyı ortaya koymak, onu genel önermeler halinde öteki adıyla "doğa kanunları" halinde ifade etmek üzere, deney ve gözlem yapar. Ulaştığı sonuçları tümevarım (induction) yöntemiyle genelleştirerek ifade eder.

Tinsel (manevî) bilimlerin konusu, insandır, insanın yapıp etmeleridir. Bu sebeple bu bilimlere insan bilimleri de denilmektedir. İnsan bilimlerinin tanımı, insan bilimleri teriminin içinde yer alan disiplinlerden hareketle yapılmaktadır. Bu disiplinler içinde tarih, psikoloji, sosyoloji, iktisat, edebiyat, hukuk, siyaset, vb. disiplinler vardır. Bu disiplinlerin ortak konusu insandır; yöntemi, anlama ve sezgidir.<sup>186</sup>

Bilme sürecinde, yani süje-obje bağıntısında ortaya çıkan bilgi türlerinin diğerleri, teknik bilgi, dinî bilgi, sanat bilgisi ve felsefî bilgidir. Teknik bilgi, süjenin bilimsel bilgiyi hayatı kolaylaştırmada kullanma isteği sonucu ortaya çıkar. Dinî bilgi, süjenin beşer-üstü varlıkla kurduğu bağ sonucu ortaya çıkan bir bilgidir. Bu alandaki süje-obje ilişkisi, inançla kurulan bir bağıdır. Sanat bilgisi, süjenin (sanatçı) obje ile kurduğu bağ sonucu ortaya çıkan, duyulara ve yaratıcı hayal gücüne dayanan öznel bir bilgidir. Dikkat edilirse bilgi çeşitlerinde ortak olan şey, bir süje ve objenin varlığı ile ikisi arasında kurulan bağdan ibarettir. Yani bilgi çeşitleri, bir süje obje ilişkisine bağlı olarak ortaya çıkmaktadırlar. Dolayısıyla bu bilimler kendilerine ve konularına uygun yöntemlerle, var olana dair seçtikleri yönü ele alırlar. Bu sebeple buraya kadar belirttiğimiz süje-obje ilişkisine bağlı olarak ortaya çıkan bilme sürecinde, süje objeyi parçalayarak ele almakta, bir yönüyle parçaladığı bu varlık parçasının doğru bilgisini elde etmeye çalışmaktadır. Bu doğru bilgi, Matematik ve Mantıkta matematik ve mantık kanunları,

---

<sup>186</sup> Bak.Rickman, H.P., *Anlama ve İnsan Bilimleri*, Çev.Mehmet Dağ, Etüt yayınları, Samsun, 2000, s.19-24; Erdem, age, s.120; Çüçen, age, 23.

pozitif bilimlerde objektifliğe dayanan tabiat kanunları, tinsel tarihi bilimlerde ise tarihî olayların belgelere dayanan açıklanışı şeklinde ortaya çıkmaktadır.<sup>187</sup>

Süje-obje ilişkisi olan bilme sürecinde ortaya çıkan bir diğer bilgi türü, felsefî bilgidir. Felsefe, bazıları konusuyla ilgili olmak üzere, bazıları amaçlarıyla ilgili olmak üzere çeşitli şekillerde tanımlamıştır. Fakat bu çeşitli tanımlarda ortak olan, felsefenin bilgi sağlayan bir uğraşı olmasıdır.<sup>188</sup> Çalışmamız açısından bizi ilgilendireni de bu yönüdür. Felsefe, bilgi sağlayan bir uğraşı olduğuna göre, bu uğraşının konusu ve yöntemi ne olacaktır? Ayrıca her bilim dalı varlığı bir yönü ile ele aldığına göre bilgi sağlayan bir uğraşı olarak felsefe neyi ele alacak, ne tür bir yöntem kullanacaktır?

Felsefenin bir tanımı, en azından varoluşçular açısından, kendisi üzerine düşünmedir. Konumuz açısından bu tanım, “bilgi üzerinde düşünmek”, “bilginin bilgisi”ni ortaya koymak demektir ki bu epistemolojidir. Daha önce bilgi felsefesinin neyi ele aldığı belirtilmişti. Tekrar edersek Epistemolojide üzerinde durulan dört temel mesele vardı. Bilgi ve Bilginin imkanı, bilginin kaynağı, bilginin ölçütü ve bilginin sınırı. Konusunu belirlediğimize göre, burada bilginin “yöntem”i, dolayısıyla ortaya çıkan bilginin nitelikleri üzerinde durabiliriz.

Yöntemden söz etmek, bilgi sürecinde kullanılan kaynak, araç ve gereçten söz etmek demektir. Bilgi kaynaklarından daha sonra söz edileceğinden burada Kant’ın, “kendisini akla dayanan nedenlerle meşru kılmak veya haklı çıkarmak iddiasında bir zihinsel etkinlik”<sup>189</sup>, diye tanımladığı felsefe tanımını vermekle yetinebiliriz. Tanımdaki “akla dayanan nedenler”, insanın her türlü deneyini, gözlemine, bunlara dayanan akıl yürütmesini ve sezgisini içine alan, geniş bir nedenler grubunu içerir. Akıl temelli bir sistem içinde objenin geniş nedenler grubunu araştıran süje, felsefî bilgi üretmiş olur.

Buraya kadar yaptığımız açıklamalardan, konumuz açısından Felsefî bilginin, akıl temelli bir sistem içersinde bilginin kendisi üzerine düşünme olduğu anlaşıldığına göre, şimdi de bu düşünmenin ortaya koyduğu sonuç ya da sonuçların niteliklerinden söz edebiliriz.

Kullanılan yöntem ve kaynaklarla ortaya çıkan felsefe bilgisine baktığımızda onun, her şeyden önce genelleyici (universal), birleştirici, bütünleştirici, ferdi ve şahsi niteliklere sahip bir

---

<sup>187</sup> Bak. Erdem, *age*, s.126.

<sup>188</sup> Turgut, İhsan, *Felsefenin Temel Sorunları*, İzmir, 1993, s.1.

<sup>189</sup> Aslan, Ahmet, *Felefeye Giriş*, Vadi, İstanbul, 1996, s.14.

bilgi<sup>190</sup> olduğunu görüyoruz. Felsefî bilginin genelleyici ve evrensel oluşu, soyut, kavramsal, kuramsal bir bilgi olması sebebiyledir. Çünkü süje, kainatı bir bütün olarak görür ve kavrar. Başka bir deyişle felsefe, bilimlerin ortaya koyduğu belirli ve sınırlı varlık alanlarını, bir varlık bütünlüğü halinde ele alır ve soyut, kavramlarla örülmüş tümel bir dünya görüşü ortaya koyar. Dolayısıyla felsefî bilgi birleştirici ve bütünleştirici bir bilgidir. Birleştirici ve bütünleştirici olması, süjenin tüm bilgiler üzerinde bir üst düşünme yapması ve bütünleştirici bir açıklamaya girişmesi nedeniyledir.

Felsefî bilginin bir niteliği de süjenin, ferdî ve şahsî düşünme yeteneklerine bağlı olarak ortaya çıkmasından dolayı sübjektif olmasıdır. Diğer bir niteliği, sorgulamaya dayalı, eleştirel tavrın ortaya koyduğu bir bilgi olmasıdır. Süje, ilgisini çeken nesne üzerinde sorular sorar. Bu sebeple felsefede “sorular” önemlidir. Daha açığı felsefî bilgi, incelemeye, araştırmaya dayalı eleştirel bir düşüncenin ürünü olarak ortaya çıkar. Bu felsefî tavrın tabii bir sonucudur. Tabii tavır, kabul edileceği gibi merak ve şüphedir. Düşüncesine konu olan varlık ve varlığa ait bilgi, süjenin merakını çektiği ve şüphe ettiği oranda onları anlamak ve bilmek isteyecektir. Sonuçta süje, analiz ve sentezleri sonucu bir sonuca ulaşacak veya ulaşmaya çalışacaktır. Felsefî bilginin bu niteliğinden hareket edildiğinde, felsefe “soru sorma” sanatı, sorular üreten “düşünme etkinliği” olarak isimlendirilmektedir.<sup>191</sup> Analiz ve sentezleri sonucu ortaya çıkan bilgi, düşünce alanında aynı zamanda bir birikimi ortaya çıkaracaktır. Bu durumda felsefî bilgi, birikimli ve birikimle ilerleyen bir bilgi olacaktır.

Özetlersek bilgi sürecinde iki öge vardır. Biri süje, diğeri obje. Yani konumuz açısından “bilen” ve “bilinen”dir. Bilgi ise bu iki öge arasında kurulan bağıdır. Bilgi, iki öge arasında kurulan münasebetin bir sonucudur. İki öge arasındaki bağ, varlık alanının ya bir yönüyle veya bütününde gerçekleşmektedir. Süjenin, var olanın bir yönüyle gerçekleştirdiği bağ, bilimsel bilgi; bütünüyle gerçekleştirdiği bağ, felsefî bilgi adını almaktadır.

Bilginin ortaya çıkış süreci ve bilgi meselesiyle ilgili olarak burada işaret etmemiz gereken bir sorun da bilme sürecinde önceliğin hangisine verileceği sorunudur. Daha netleştirirsek bilme sürecinde süjenin ilgisi, hem objeye hem süjeye yönelebilir. O halde bilme eylemi, hangisinden başlayacak, bilme eyleminde öncelik hangisine verilecektir? Düşünce tarihinde bilgi problemi üzerine yapılan tartışmaların başlangıcında Parmenides vardır. Parmenides’in süje-obje ilişkisi modeli ana çizgileriyle günümüze kadar geçerlidir. Sözgelimi Platon, Aristoteles, Thomas ve

<sup>190</sup> Erdem, *age*, s.31-34.

<sup>191</sup> Bak.Filiz, *Şahin, İslam Felsefesinin Serüveni*, Öz Eğitim Yayınları, İstanbul, 1996, s.30 vd..

Descartes'da tüm bilgilerin taşıyıcısı objedir. Descartes bilme eyleminde, süjeden, süjenin bildiklerinden yola çıkar, “bilinç”e ulaşır.<sup>192</sup> Bu tarihsel çizgiyle birlikte bilgide, daha önceleri, süjeye öncelik verildiği de bir gerçektir. Sofistler, sözgelimi Protogaras, “insan her şeyin ölçüsüdür” önermesiyle bilgiyi süjeye dayandırmaktaydı.

Buraya kadar söylediklerimizi özetlersek, bilginin iki unsuru bilimlerle ilişkili olsa da; hiç birisi, bilgi üzerine düşünmemektedir. Süje-obje ilişkisi sürecinde, kullanılan yöntemlere göre bilgi türleri ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bilimler, objeyi bir yönüyle parçalayarak ele almaktadırlar. Felsefe ise parçalanmış objeyi sorduğu sorularla, bir bütün olarak ele almaktadır.

Şimdi de Hadimî'nin bilgi meselesine bakışını görebiliriz. Acaba Hadimî'ye göre bilgi meselesi nedir? Hadimî'ye göre bilgi meselesinde hangi konular yer almaktadır? Hadimî, bilgi meselesini *Mecami*'nin ilk sayfalarında şöyle ortaya koyar: “Bilgi meselesi (mevzuu'l-ilm), ilmin zatına yapılan zatî arazları araştırmaktır.”<sup>193</sup> Güzelhisarî, mevzu kavramını, meseleler (mesail) kavramıyla şerh eder.<sup>194</sup> Bu tanıma ve şerhe göre bilgi meselesi, bir zat-araz ilişkisi veya cevher-araz ilişkisiyle ilgili meselelerdir. O halde bizim yapmamız gereken şey, zatın ne olduğunu ve zata yapılan arazları araştırmaktan ibarettir, diyebiliriz.

Hadimî, *Fark*'ta bilgiyi (ilim) “bilim ve bilimin konuları” açısından “anlamlar (maani)” olarak tanımlar. “İlim, anlamlardan (maani) ibarettir. Yani ilim, tek bir yönden tespit edilmiş çeşitli meselelerdir (el-mesail el-muhtelif). Bilime giriş (mukaddime), basiret içinde bilime başlangıç üzerinde durmaktan ibarettir. Yani üç şeyi, ilmin mahiyetini, ilme duyulan ihtiyacı açıklamayı ve konuyu doğrulamayı kastediyorum.”<sup>195</sup> Bu tanıma göre bilgi meselesinde ele alınan konular, anlamlar ve anlamlarla ilgili muhtelif meselelerdir. Hadimî, anlamlarla ilgili muhtelif meseleleri, ilmin mahiyeti, ilme insanın duyduğu ihtiyaç ve ilmin konusunu soğrulama şeklinde netleştirmektedir. O halde bu tanımlamalara göre bilgi meselesinde zat, “anlamlar (maani)”, arazlar ise anlamlarla ilgili çeşitli meselelerdir.

Hadimî bir tanım da bilgi (ilim), “idraklar (idrakat)” olarak tanımlar ve idraklerle ilgili iki kavram kullanır. İlim ve marifet. İlim, “küllî idraklar (el-idrakat el-külliyat)”da, marifet “cüzî idraklar”da kullanılır. Bu sebeple Allah ariftir denilmez, aksine Allah âlimdir denilir. Yani Allah'ın bilgisi “küllî”dir. Hadimî, tanımının devamında bilime giriş (mukaddime) ve bilimin

<sup>192</sup> Bk.Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1985, s.263-265.

<sup>193</sup> Hadimî, *Mecami*, s.2

<sup>194</sup> Güzelhisarî, *Menafî*, s.9

<sup>195</sup> Hadimî, *Fark Risalesi*, Hacı Mahmut, 1137, 41a; Eserin kataloktaki adı kullanılmıştır. Bundan sonra atıflar, “Fark” adıyla yapılacaktır.

konuları (mebadi) ilişkisini açıklar: “Mebadi”, vasıtasız bir şekilde “sorunlar (mesail)” üzerinde durmaktır. Bir bilim dalı konusunda yazılan eserin girişi (mukaddime), her zaman o bilimin meselelerinden olması gerekmez.<sup>196</sup> Bu tanıma ve açıklamalara göre bilgi meselesi, idrakleri, idrak çeşitlerini, mukaddime, mebadi ve mesail konularını ele alır. Bu konulardan idrakler zat, idrak çeşitleri yani küllî idrakler ve cüzî idrakler, mukaddime, mebadi ve mesail zata ilave olan arazlardır.

Hadimî, *Berika*’da “felasife”yle<sup>197</sup> ve filozofların “bilgi tanımı”na değinir. Hadimî’ye göre filozoflar, bilgiyi (ilim), “Şeyin suretinin akılda hasıl olması” şeklinde tanımlamaktadırlar. Bu tanım, filozofların “dinî bilgilere karışan görüşleri” içersinde 35. madde olarak belirtir. Hadimî, filozofların dinî bilgi içersine karıştığını söylediği altmışın üzerinde madde sayar. Hadimî, 38. maddede, “bilgi (ilim), doğru düşünmeyi (nazar sahih) takip eder. Doğru düşünme bilgiye hazırlanmadır (i’dâdî). Öyleyse doğru düşünce (nazar), zihni bilgiye hazırlar. Bilgi (sonuç), ona akar (feyz).” şeklinde filozofların bilgi anlayışını aktarmayı sürdürür. 36. maddeye göre ise bilgide, “yönelme (teveccüh), duyumlama (ihzas) ve bunların dışındakiler”<sup>198</sup> olmak üzere üç aşama sayar.

Filozofların bilgi tanımlarına, Hadimî’nin bilgi meselesi açısından baktığımızda, şey, şeyin sureti, akıl, akıl-şey ilişkisi bilginin konuları durumundadır. Bilgi, akıl-şey ilişkisi sonucu zihne akmaktadır. Bu açıdan akıl şey ilişkisi, “sahih nazar”dır. Doğru düşünüş, zihni bilgiye hazırlamakta, bilinmeyenler zihne bilgi olarak akmaktadır. Epistemolojinin temel meseleleri açısından söylememiz gerekirse, bilgi meselesi, obje ve süje, süje ve obje bağıntısı, doğru düşünme, bilginin kaynağı, ve benzeri meselelerdir. Hadimî’nin bilgi meselesi için verdiği kavramlar ise şey, suret, zihin, akıl, sahih nazar ve feyz ile teveccüh, ihzas ve diğerleridir.

Hadimî’nin kavramları, zat-araz ilişkisi bakımından bilgi meselesinde, akıl zat, şey ve suret arz; feyz zat, sahih nazar, nazara hazırlık yapmak, zihni bilgiye hazırlamak yani teveccüh, ihzas ve diğerleri araz olarak görünmektedir. Aklın, şeyin suretini hasıl etmesi; zihnın, sahih nazarla feyzi elde etmesi, Hadimî’ye göre “nefsin” veya “şuur”un bilme aktıdır (hareket). Hadimî, zihnın veya nefsin bilme aktını, Hads ve Fikir kavramlarının tanımında ortaya koyar. “Hads, zihnın bilinenler (el-mebadi) den bilinmeyenlere (el-matalib), öncüllerden sonuçlara intikal süratidir. Bunu“fıkıh” kaynaklı bir tanım daha verir, mukabili fikirdir.”<sup>199</sup> “Fikir, nefsin bilinenlere (el-

<sup>196</sup> Hadimî, *Fark*, Hacı Mahmut, 1137, 28b.

<sup>197</sup> Felasife kavramı bundan sonra, “filozoflar” olarak belirtilecektir.

<sup>198</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, 320-322; Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.2, s.177-180.

<sup>199</sup> Hadimî, *Fark*, Hacı Mahmut, 1137, 34a.

mebadi) doğru bir hareketi ve bilinenlerden bilinmeyenlere (matalib) dönüşüdür (rucu'). Fikir, nefsin akledilirler (ma'kulat) deki bir hareketidir.”<sup>200</sup> Bu tanımlar açısından Hadimî'nin bilgi meselesinin konuları, zihin, mebadi, matalib, mukaddemat ve hads yanında nefis, mebadi, matalib, ma'kulat ile zihnin veya nefsin atkısıdır. Kavram ve tanımlardan anlaşıldığı kadarıyla bilgi meselesinde, zihin veya nefis zat; mebadi, matalib, ma'kulat, hads ve fikir araz olmaktadır.

Hadimî, *Berika*'da “fıkıh” disipliniyle ilgili verdiği bir tanımda “Bilgi (ilim), bilinene (malum) atfedilir. Bu anlamda bilgi, falanın bilgisi anlamına gelir.” Hadimî'nin burada kastettiği, süjenin sahip olduğu bilgidir. Süjenin bilgisi ise bir nesneye aittir. Nesnenin bilgisi ise nesneden soyutlanarak (tecerrüd) elde edilir. Hadimî, buna bilginin soyutlanması adını verir. Bilginin soyutlanmasına, ayetlerin zahir bilgisini örnek gösterir.<sup>201</sup> Bu bağlamda bilgi, bilinene tabidir. Yani farzların ilmi, farz; vaciplerin ilmi, vaciptir.<sup>202</sup> Bu tanıma göre bilgi meselesinin konuları, ilim, malum, obje, tecerrüd, süjenin bilgisi, ayetler, ayetlerin zahir bilgisi ve bu zahir bilgiye bağlı olarak bilginin farz ve vacip olması. Zat-araz olması bakımından bilgi meselesinde, ayetler zat, süjenin ayetlerden elde ettiği bilgiler arazdır.

İmdi Hadimî düşüncesindeki bilgi meselesini belirleyebiliriz. Hadimî'ye göre bilgi meselesi, her şeyden önce bir zat-araz veya cevher-araz ilişkisidir. Bizim için bilgi meselesi ise Hadimî düşüncesindeki zatın ne olduğunu ve zata yapılan arazları araştırmaktan ve onları sorgulamaktan ibarettir. Hadimî'nin yaptığı tanımlara göre bilgi meselesinde ele alınan konular, anlamlar ve anlamlarla ilgili muhtelif meselelerle birlikte; şey, suret, zihin, akıl, sahih nazar ve feyz ile teveccüh, ihsas ve benzeri kavramlar ile zihin, mebadi, matalib, mukaddemat ve hads yanında nefis, mebadi, matalib, ma'kulat ile zihnin veya nefsin aktı gibi bilginin süje-obje ilişkisinde ortaya çıkışını ele almak; ilim, malum, obje, tecerrüd, süjenin bilgisi, ayetler, ayetlerin zahir bilgisi ve bu zahir bilgiye bağlı olarak bilginin farz ve vacip olması gibi bilginin pratiğe aktarılmasıyla ilgili meselelerdir. Zat-araz ilişkisi bakımından bilgi meselesinde ise, “anlamlar (maani)”, ayetler, zihin ve nefis zat; mebadi, matalib, ma'kulat, hads ve fikir, süjenin ayetlerden elde ettiği bilgiler zata ilave olan arazdır. Hadimî, bilgi meselesini zat-araz ilişkisi olarak ortaya koyduğuna göre acaba bilginin mahiyeti konusunda ne düşünmektedir? Hadimî'ye göre bilginin unsurları nelerdir?

Hadimî Mantıkla ilgili eserlerinde bilgi ve unsurları konusunu ele alır. Tasdik, kaziyye, mesele, kanun ve mukaddime kavramlarını bilgiyle eş anlamlı olarak verir. Bu konuda o, şöyle

<sup>200</sup> Hadimî, *Fark*, Hacı Mahmut, 1137, 41b ve 10b.

<sup>201</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.554; Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.3, s.138.

<sup>202</sup> Hadimî, *Eyyühelveled Şerhi*, İstanbul, 1324, s.111; Bundan sonra atıflar “*Eyyühelveled*” ismiyle yapılacaktır.

der: “Bilginin (kaziyye) unsurları üçtür. Dört olduğuna dair görüş de vardır.” Zira önerme, Kant’ta olduğu gibi, Hadimî’de de bilgidir (ilim). Unsurlar bilinenlerdir (malumat).<sup>203</sup>

Hadimî’ye göre bilgi (ilim) bilinenle aynı değildir. Hadimî, el-İmam (Razî)<sup>204</sup>, nin de bu görüşte olduğunu belirtir. Hadimî’ye göre bilgi (tasdik), hükümle birlikte üç unsurdan (tasavvurat) ibarettir. Önerme de böyledir. Hadimî’ye göre tasdik, kaziyye, mesele, kanun, mukaddime, lafızlar, bilginin müteradiflerdir. Hepsi bilinenlerden değil, bilgiden (ulum) ibarettir.”<sup>205</sup> Anlaşıldığı Hadimî, tasdik, kaziyye, kanun ve mukaddime bilginin eş anlamlısı (müteradif) kabul etmektedir. O halde eş anlamlı bu kavramlar ortak olan nedir? Bunları bilgi yapan nitelikler nelerdir? Hadimî bu soruya, “idrak edilen olmaları” cevabını vermektedir. “İdraklar, kavramlaştırılmış bilgi olan önermenin, zihindeki karşılığıdır.” Hadimî bu açıklamayı “bazı müdekkikler” üzerinden yapar. Bazı müdekkiklere göre bilgi, “idrak edilenler (müdrekat)”den ibarettir. Bunlar lafızlı önermenin zihindeki karşılığı (mütebadir) dır. “Bu önermeyi bildim” sözü, “idrak edilenleri (müdrekat)” kasteder, bilimi (ilim) değil. Müdrekatla akledilirler (ma’kulat) kastedilir.<sup>206</sup>

Açıktır ki Hadimî’ye göre bilginin niteliği, onun bir “tasdik” olmasıdır. Tasdik, Hadimî’ye göre ikiye ayrılır. Tasdik, ya “yakînî”dir, kesin tasdiktir veya “zannî”dir, sanısal tasdiktir. Tasdik, bir yargı içerir. Hadimî’nin deyimiyle “şek” ve vehim” içermez. O şöyle der: “Bilgi (kaziyye), kesin (yakînî) ve sanısal (zannî) bir tasdikle alakalı olan tek bir bileşiktir. Dolayısıyla şek ve vehm şeklinde olan önerme değildir.”<sup>207</sup> “Bilgiyi öğrendim”, böyle bir bileşiktir.

Önermenin bir hüküm, bir yargı içermesi, şek ve vehim içermemesi, bileşik olması önerme şeklinde ortaya konmuş bilginin nitelikleridir. Önerme yani kavramlarla ifade edilen bilgi, en az iki kavramdan oluşan bileşiktir. Bu kavramlar, önermenin unsurlardır. Hadimî bu unsurların Gazalî öncesi ve Gazalî sonrasına göre isimlendirilmesindeki farklılığa işaret eder. Hadimî’nin bu ayrımı Kelamcılara göre yaptığı açıktır. Gazalî öncesi kelamcılar, “Müteakaddimin”dir veya “Kudema”dır. Gazalî sonrası kelamcılar da “Müteahhirin”dir. Biz bunlara, kısaca “öncekiler” ve “sonrakiler” diyeceğiz. Hadimî’ye göre “Öncekiler, önermenin unsurlarını, konu (mevzu),

<sup>203</sup> Hadimî, *El-kaziyye*, Fatih, 5311, 136a.

<sup>204</sup> Hadimî, zaman zaman “el-İmam”ı kullanır ama kimliğini vermez. El-İmam kavramı, İmam Azam Ebu Hanife, İmam Gazalî, İmam el-Harameyn İbn Kayyim el-Cevzi ve Fahrettin Razi için kullanıldığını biliyoruz. Hadimî, Ebu Hanife, Gazalî ve İbn Cevzî’nin isimlerini verir. Fahrettin Razî’den hiç söz etmez. El-İmam’ın *Şerhu’l-İşarat* diye yaptığı atfa göre el-imam, isminden söz etmediği Fahrettin Razî’dir.

<sup>205</sup> Hadimî, *El-kaziyye*, Fatih, 5311, 136a.

<sup>206</sup> Hadimî, *El-Kaziyye*, Fatih, 5311, 136a.

<sup>207</sup> Hadimî, *Mahiyetü’l-Mantık*, Yusuf Ağa, 8290, 7vr Laleli, 2581/9.

yüklem (mahmul) ve yargı (hüküm) olarak kabul ederler; sonrakiler üç unsura bağ (nisbe) ilave ederler.”<sup>208</sup> Böylece Hadimî bilginin unsurlarını önermeden hareketle belirlemiş olur.

Hadimî, ayrıca, bilgiyi “düşünüp (izan) düşünmeme” açısından ele alır. Öncekilere göre böyle bir ele alış tarzı ve ayırımı yoktur. Özellikle iman konusunu ele alırken bu şartı aramazlar. Onlara göre düşünme (izan) olsa da olmasa da bilgi, hükmün idrakidir. Hadimî şöyle der. “Bilgi (tasdik), öncekilere (kudema) göre, düşünmeden de olsa, hükmün idrakidir. Taftazanî’ye göre düşünme (iz’an) şartıyla idraktır. Ona göre mantıkî tasdik ile imanî tasdik birleşir. El-İmam Razî’ye göre bilgi (tasdik), hükümle birlikte üç “tasavvur”un toplamıdır. Buna göre hükümle birleşmesi şartıyla üç tasavvurun aynıdır, denilir.”<sup>209</sup>

Anlaşılacağı gibi Hadimî Mantıkla ilgili eserlerde bilgiyi, önerme olarak belirlemektedir. Hadimî’ye göre Mantıkî açıdan bilgi (kaziyye), bir durumun başka bir durumu sabit kılmasıyla olur. Mesela Zeyd, katiptir veya Zeyd katip değildir, önermesi gibi. Yüklemli önerme, olumlu ve olumsuzdur. Birincisi konu (mevzu), ikincisi (yüklem)dir. Bir şeyin bağlanmasına (nisbe) delalet eder ve “bağ (rabita)” adı verilir.”<sup>210</sup>

Hadimî’ye göre konuyla yüklem arasındaki nispet, bağdır. Nesneden alınan hüküm, bu sıfatı niteler, yani nispet, sübut bulur. Bu sübut, konuya yüklenen bir sübuttur. Vuku bulmak veya vuku bulmamaktır.”<sup>211</sup> Hadimî bağ anlamında, yerine göre bazen “rabita”, bazen “nisbet”, bazen “izafet” kavramlarını kullanır. Sözelimi, “hüküm”ü tanımlarken, zatla ilgili “rabita”dır, der. Bu rabita, nesneyle kurulur ve “nisbet”in nesnede gerçekleşip gerçekleşmediğini anlatır. Bu yönüyle de bağ (nispet), aynı zamanda bir sıfattır. Hüküm de bu sıfatı niteler ve konuya yüklenen niteliği sabitleştirir.”<sup>212</sup> O halde Hadimî’ye göre bilgide üç unsur vardır. Süje (zihin veya nefis), obje (mahsusat ve ma’kulat) ve ikisi arasında kurulan bağ (rabita, nispet). Kurulan bağ sonucu ortaya çıkan şey, bilgidir. Hadimî’nin kavramlarıyla ilim, tasdik veya kaziyedir.

Bilgi, süjenin objeyle kurduğu bağ sonucu ortaya çıktığına göre Hadimî düşüncesinde bilen varlık olarak süje kimdir? Acaba Hadimî, bilen varlık olarak süje hakkında ne düşünmektedir? Süje, objeyi nasıl bilebilmektedir?

<sup>208</sup> Hadimî, *Mahiyetü’l-Mantık*, Yusuf Ağa, 8290, s.7 Laleli, 2581/9.

<sup>209</sup> Hadimî, *Mahiyetü’l-Mantık*, Yusuf Ağa, 8290, s.7 Laleli, 2581/9.

<sup>210</sup> Hadimî, *El-kaziyye*, Fatih, 5311/7, 134a.

<sup>211</sup> Hadimî, *El-kaziyye*, Fatih, 5311/7, 134a.

<sup>212</sup> Hadimî, *El-kaziyye*, Fatih, 5311/7, 134a.

## II.II.BİLEN VARLIK OLARAK SÜJE

Hadimî *Berika*'da bilen varlık olarak süjeyi, ilim konusunda bilgi ve bilenle ilgili ayetleri sıralayarak ele alır. Bakara Suresindeki 31-33. ayetleri, bilen varlığın meleklerden üstün olduğunu anlatır. Hadimî, Hz.Adem'i bu üstün oluşa örnek olarak gösterir. Adem'in halifelğe layık olması, "bilmesi", bilgiye sahip olması nedeniyledir.<sup>213</sup> Adem'e bütün diller öğretilir. Her şeyin ismi, olacakların ismi dahil öğretilir. Adem öğretilenleri öğrenmiştir. Yani bütün bilimlere yetenekli olmuştur. İlim, Adem'in hilafetinin nedenidir (ileti). İlimin öğrenciye öğretilmesi, öğrencinin yeteneğine (istidad) bağlıdır. Feyz, öğrenci tarafından alınacaktır. Anlaşılabacaktır. Nitekim fail illetin tesiri, kabiliyet illetinin yeteneğine muhtaçtır.<sup>214</sup>

Hadimî'ye göre bilen varlık olarak süjenin genel adı "insan"dır. İnsan kadın veya erkek olsun Adem oğlunun varlığına verilen isimdir. "İns"den türemiştir.<sup>215</sup> Adem oğluna insan denilmesini Hadimî iki nedene bağlar. Birisi insanın "ünsiyet" kurması, ikincisi "unutkan (nesiye)" olmasıdır. Birinci nedene göre, Adem ve Havva'nın "ünsiyet"inden Adem oğluna "insan" denilmiştir. Yine Rabbi ile ünsiyetinden insan denilmiştir. İkincisine göre bedenle (tabiat) birleşip tek olması, zuhur etmesi, hareket etmesi, yani kalp ve organ hareketlerinin olması, dolayısıyla unutkan (nesiye) olmasından bu adı almıştır.<sup>216</sup> Hadimî'ye göre bu yönüyle insan, ruh ve bedenden mürekkeptir.<sup>217</sup>

Ruh ve bedenden oluşan insan, Hadimî'ye göre küçük bir "cisim (cirim)" görünmesine rağmen, gerçekte "küçük alemdir (alem-i suğra)." Hadimî bu yargıyı, Kuran'daki insanın anne karnındaki oluşumuyla ilgili ayetten<sup>218</sup> hareketle temellendirir. Nefis, bir nutfede yaratılır.<sup>219</sup> Hadimî insana ait sekiz organdan söz eder. Bunlar kalp, kulak, göz, dil, el, mide (batn), cinsel organ (ferc) ve ayaktır. Kâlp, unsurlardan oluşmuş cisme üfürülmüş latîf, ruhanî bir güçtür. İnsanın cisimsel göğsü oyularak sol tarafa tevdi edilmiştir.<sup>220</sup>

Hadimî'nin Birgivî'den hareketle insana ait olarak belirttiği organlara baktığımızda, onların kalp dışında biyolojik organlar ve eylemleri olduğunu görüyoruz. Hadimî mide için "batn" kavramını, tatma duyusu için "lisan" ve "ferc"i, dokunma duyusu yerine el (yed) ve ayak (kadem) organlarını vermektedir. Göz (ayn) görme, kulak (üzn) işitme duyusunun organı

<sup>213</sup> Bak. Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.245-248.

<sup>214</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.2, s.247.

<sup>215</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.104; (Ar), c.1, s.38.

<sup>216</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.104; (Ar.), c.1, s.38.

<sup>217</sup> Hadimî, *El-Kaziyye*, Fatih, 5311/7, 133a.

<sup>218</sup> Bk. Müminun, 23/14; bak. Hacc, 22/5.

<sup>219</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.4, s.319.

<sup>220</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.424.

olmaktadır. Hadimî'nin göz ve kulak organlarına ait idrakı, “dimağ”da<sup>221</sup> gerçekleştiğini söylemesine bakılırsa duyu organlarına ait idraklerin beyinde ortaya çıktıklarını var sayabiliriz.

Hadimî'ye göre insan oluşumunun, gelişiminin ve yapıp-etmelerinin geniş anlatımı, insanı yorar, aklı şaşırtır. Mesela göz, mercimek kadar olduğu halde göğün yarısını bütünüyle birlikte bir defada kuşatıp içine alabilmektedir. Kulak, sesleri duyabilmektedir. Dil, tadabilmektedir. Diğer organlar fonksiyonlarını yerine getirebilmektedir. Hadimî'ye göre bütün bu şaşırtıcı özelliğine rağmen, sözgelimi küçük kemikleri hariç beden kemiklerinin toplamı iki yüz kırk sekiz olan insan, ancak açlığını bilmekte, yiyip içmekte, karnını doyurmakta, cinsel ilişkiye girmekte, sinirlenmekte ve savaşılmaktadır. Hadimî'nin insanla ilgili olarak buraya kadar saydığı nitelikleri, onun bedeniyle ilgili nitelikleridir. Bu niteliklerin birincisi nefis sahibi olmasından dolayı canlı olması, ikincisi duyu organlarıyla idrak etmesidir. Halbuki bunlar, hem insanların, hem hayvanların ortak nitelikleridir. O halde insanı hayvandan ayıran nitelik veya nitelikler olmalıdır. Acaba Hadimî'ye göre insanın mahiyeti nedir? İnsanı hayvandan ayıran nitelikleri nelerdir?

İnsanın mahiyeti söz konu olduğunda Hadimî'nin süjeyle ilgili söylediklerinde iki kavram dikkatimizi çekmektedir. Biri kâlp, diğeri nefis. Kâlp, hem bedenın bir parçası, hem de bedene ilave olan bir organ olarak sekiz organdan biri ve metafizik kaynaklıdır. Nefis ise nutfede var olmaktadır ve az önce işaret ettiğimiz gibi nutfede, canlıdır. Yani nutfede, hem beden hem ruhtan bileşik olan süjedir, süjenin ilk prototipidir. Süjenin prototipi olan nutfeyi canlı kılan nefis ise, acaba nefis nedir? Hadimî nefis ve mahiyeti konusunda ne düşünmektedir? Hadimî'ye göre nefis, insanı hayvandan ayıran nitelik olabilir mi? Eğer olabılırsa, nefis, insanı hangi yönlerden hayvanlardan ayıran bir niteliktir?

### II.II.1.Nefsin Mahiyeti

Hadimî *Berika*'da insanın hayvandan farkı üzerinde durur. Hadimî'ye göre insanın hayvandan farkı, insanın insan olma özelliğidir, yani “nazar” ve “tefekkür”dür. Nazar ve tefekkür yönüyle insan, “hayvan-ı nâlık”tır. Yani insan, “nutk-ı batını”ye sahip olan, küllî kavramları idrak eden canlıdır. Canlı olan, irade ile hareket eden, büyüyen cisimdir. Cisim ise cesetten ibarettir.<sup>222</sup> Bu açıklamalara göre nefis, üç niteliğe sahiptir. İkisi daha önce işaret edilen iki niteliktir. Nefsin bu iki niteliği canlı olmak ve irade ile hareket etmektir. Ayrıca idrak duyularıyla idrak niteliği vardı. Bu nitelikleri, Aristoteles'in ruhla ilgili verdiği, kendisinden

<sup>221</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.424.

<sup>222</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.4, s.319.

önceki filozofların ruh anlayışında olan niteliklerdir.<sup>223</sup> Daha önce işaret ettiğimiz ilk iki niteliğe ilave olarak burada Hadimî, nefsin üçüncü niteliğini, “nazar” ve “tefekür”ü ortaya koymaktadır. Nazar ve tefekür niteliği ile nefis, “düşünen canlı (hayvan-ı nâtık)” adını almaktadır. Hadimî’ye göre nâtık niteliği ile, özellikle içsel düşünme (nutk-ı Bâtınî) niteliği ile nefis, küllî kavramları idrak etmektedir. Nefis ilk iki niteliği ile hayvanlarla ortak niteliğe sahiptir, ama üçüncü niteliği ile onlardan ayrılmaktadır.

Nefsin çeşitleri var mıdır? Varsa nelerdir? Acaba Hadimî nefsi kaç a ayırmaktadır? Tekrar edersek, nâtık niteliğe sahip insan nefsinin mahiyeti nedir? Görebildiğimiz kadarıyla Hadimî, bitkilerin ve hayvanların nefsinden söz etmez, ama insan nefsinin *Taftzanî*’nin (ö.1390) *Mevakıf*’ından hareketle üçe ayırır:

1.Nefs-i şehvaniye. Hadimî, bu nefsin “nefs-i nebatîye” olarak da isimlendirildiğini de söyler.

2.Nefs-i hayvaniye. Hadimî’ye göre bu nefse “nefs-i gazabiyye” de denilir. Bu nefsin yeri, ciğerdir.

3.Nefs-i nâtika. Bu nefis, kalptedir.<sup>224</sup>

Hadimî filozoflara ait bu üçlü nefis ayırımını verdikten, bu ayırımın güvenilir olduğunu söyledikten sonra nefsin mahiyetini ele alır. Hadimî’ye göre, süjenin, “hayvan-ı nâtık” olduğu konusunda ittifak; hüviyeti konusunda, “cevher” mi, yoksa soyut veya somut “araz” mı olduğu konusunda ihtilaf vardır.<sup>225</sup> Hadimî, önce Nazzam’a ait olabileceğini söylediği nefis tanımını verir. Bu tanıma göre “insan nefsi latîf bir cisimdir. Bu latîf cisim olan nefis, ne bedende yürür. Ne değişir, ne de çözülür.”<sup>226</sup> Sonra diğerlerini sıralar. Bu sıralamada verdiği tanımlara göre nefis, “kalpteki parçalanamayan bir cüz”, “bedende sirayet edici olan latîf cisimlerin cüzleridir”, “zihin (dimağ) veya kâlb gücüdür (kuvve)”, “kalpteki hayvanî, ciğerdeki (kebid) nebatî, dimağdaki nefsanî üç kuvvedir”, “özel formdur (el-heykel el-mahsus)”, “dört mutedil hılın karışımıdır, mutedil mizaç”, “mutedil kan”, “bedendeki hava”dır.<sup>227</sup>

Daha sonra Hadimî, “Hukemanın, Gazalî’nin, Rağıb Isfahanî’in, ayrıca keşif ehli sufilerden bir grubu”nun görüşü olduğunu söylediği, “insanî nefisler soyuttur; ne cismanî güçtür,

<sup>223</sup> Bak. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev. Zeki Özcan, Alfa, İstanbul, 2001, s.24

<sup>224</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.2, s.139-140.

<sup>225</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.38; Bak Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.2, s.140; *Berika*, (Tür.), c.1, s.105.

<sup>226</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.2, s.139-140.

<sup>227</sup> Hadimî, *Age ve yer*.

ne de bedenle ilgili bir cisimdir, bedene dahil olmadan, hulul etmeden tedbir ve tasarrufla ilgilendiğini” açıklar.<sup>228</sup>

Dikkat edilirse Hadimî, nefsin soyut bir cevher olduğunu kabul etmektedir. Ancak Hadimî “soyutluk tartışması”nda cevher kavramını kullanmamaktadır. O kullanmasa da tartışmalarda ortak kavram, bilindiği gibi cevher kavramıdır. Ayrıca Gazalî de nefsi, cevher kabul eder, ama *Makasid*’da ruhu, latif cisim olarak kalbi sarmalayan karışımların buharından meydana geldiğini söyler.<sup>229</sup> Hadimî’nin nefisle ilgili bu kabul ve itirafı, bize, Hadimî’nin nefis ile ilgili söylemediği, boş bıraktığı yerlerde Gazalî’ye baş vurmamızı gerekli kılmakta, bizim için bu başvurunun geçerli dayanağını oluşturmaktadır.

Hadimî’ye göre Mutezile’nin bir kolu olan Kaderiyye’den Muammer, insanı “cesedin gayrı” kabul eder. Yani insan, “hayvan-ı nâtık”tan ibarettir. Diğer kavramla “nutk-ı batinî”ye sahiptir. Küllî kavramları idrak eden canlıdır. Canlı (hayvan), irade ile hareket eden, büyüyen bir cisimdir. Cisim ise cesetten ibarettir. Eğer insan, cisimden ibaret ise “yükümlü” (mükellef) olmaması gerekir. Bu ise Hadimî’ye göre nass’ın kesin oluşunun inkarını gerektirmektedir.<sup>230</sup> Öyleyse Hadimî’yi, nefsin “soyut cevher” veya “latif cisim” kabulünde tereddütlü davranmasının gerisinde, Gazalî’nin farklı değerlendirmeleri ile fıkıhın belirlediği yükümlülüklerden sorumlu olup olmama meselesi olduğu ortaya çıkmaktadır. Daha açığı Hadimî’nin nefsi, “soyut cevher” kabulü, anlaşılmaktadır ki insanda ceza ve sevabın sahibinin kim olacağıyla, yani yükümlünün durumuyla ilgilidir. Nefsi soyut cevher olarak aldığımızda Hadimî’ye göre nass, insanı yani nefsi yükümlü tutacak, cesedi yükümlü tutmayacaktır. Düşünürümüz, “cesetten başka bir varlığın yükümlü olmasının caiz olduğunu söylüyorum”, demektedir.<sup>231</sup>

Hadimî’nin bilen varlık olarak söylediklerini, onun fikrini tespit etme ve netleştirme açısından özetlersek, insan beden ve ruhtan oluşan bir bileşiktir. Beden cisimdir; ruh ise nâtık nefistir. Nâtık nefsin niteliği, bilmedir, düşünmedir (nutk). Özellikle iç düşünmedir (nutk-ı Batinî). İç düşünmeyi ortaya koyan nefis, özellikle soyut olma ve somut olmama açısından tartışılmaktadır. Hadimî nefsin soyutluğunu kabul eder. Filozoflar, üçlü nefis ayırımı yaparlar. Hadimî bu üçlü nefis ayırımını güvenilirmez, kelamcılardan hareketle Galen’in ikili nefis ayırımını güvenilir bulur. Ama Galen’in fikirlerine yer vermez. Sadece konuya vakıf olduğunu söylemekle yetinir. Halbuki mensup olduğu görüş sahiplerinden Gazalî, İbn Sina’nın üçlü nefis

<sup>228</sup> Hadimî, Age ve yer.

<sup>229</sup> Gazalî, *Makasid*, s.297

<sup>230</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.2, s.139.

<sup>231</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.2, s.140.

ayırımını aynen alır. Üçlü nefis ayırımında Hadimî'nin filozoflar karşısında ki güvensizliği sübjektiftir. Zira o, filozofların eserlerine müracat etmez. Filozoflara güvensizliğini, daha sonra geleceği gibi, Gazalî ile temellendirir. Konuya vakıf olduğunu söylediği Galen'e göre bilgi ve düşünce yani felsefe, büyük ölçüde ilhama dayalıdır ve Tanrı vergisidir. İnsanın hayatı fonksiyonları "ruh (pneuma)"a bağlıdır. Ruh, kâlbın kıvrımlarındadır ve latif bir cisimdir. Galen, nefis için şehvet ve öfke gücü yanında aklı kabul eder. Şehvet gücünü öfke gücünün de yardımıyla akıl tarafından bastırmanın mümkün olduğunu belirtir.<sup>232</sup>

Eflatun, *Phaidros*'da, ruhun mahiyetini "ruhun eylemlerini ve ruha gelen etkileri" göz önüne alarak ortaya koyar. Eflatun'un temel hareket ilkesi, "her ruh ölümsüzdür" önermesidir. Ölümsüz ruh, daima hareket halindedir. Neticede ölümsüz denilen ruhlar, göğün en yüksek noktasına varınca gök kubbesinin dışındaki gerçeklikleri temaşa ederler. Ruhun temaşa ettiği bu gerçek, varlığı ile yokluğu belirsiz gerçektir ki onu ancak ruhu idare edenin, "akıl"ın görebileceği gerçektir.<sup>233</sup>

Muhyiddin İbn Arabî, Meşşai filozofların üç tezahürlü nefis anlayışından söz eder, nefsi yok olmayan, ezeli ve ebedi, maddî cevherden farklı basit bir cevher olduğunu kabul eder.<sup>234</sup> Anlayabildiğimiz kadarıyla Hadimî, nefis ayırımında ve nefsin sıfatları konusunda Muhyiddin İbn Arabî ve Eflatun gibi düalisttir.<sup>235</sup> Hayat eylemleri için hayvanî nefsi, düşünme ve bilgi eylemi için insanî nefsi kabul eder. İnsanî nefis, öteki adıyla nâtık nefis, somut değil soyut bir varlıktır. Nassın yükümlü tuttuğu, bu soyut nefistir. Hadimî, nassın soyut nefsi yükümlü tutmasını mutlak anlamda belirtir. Nefsin dünyada sorumlu olması açıktır, zira nass uygulanmak, eyleme dönüştürülmek için gönderilmiştir. Eğer Hadimî sorumluluğu, ahiret alanında da soyut nefse yüklüyorsa, ki mantık bunu gerektirir, bu durumda o, İslam filozoflarıyla aynı düşüncede demektir. Değilse eylemlerin ahiret için bir değerinden söz etmesi yersiz olacaktır.

Hadimî *Berika*'da süjenin davranışları ile ilgili olarak nefsin güçlerini sayarken, nefse ait güçler arasında "nâtık güce" yer verir. Hadimî'ye göre nâtık güç, herkesin "ben" sözüyle kastettiği güçtür. Hadimî, daha önceki tartışmalara atıfla "daha önce geçtiği gibi bu konuda ihtilaf edilmiştir, ama nâtık güç konusunda uygun olanının *Nâtika gücünün, Allah'ın ilhamıyla bilen (arif), idrak eden (müdrık) bir cevher*" olmasıdır,<sup>236</sup> diyerek nefsin mahiyeti hakkındaki

<sup>232</sup> Galen için bak. Kutluer, İlhan, "Calinus", *TDVİA*, İstanbul, 1993, c.7, s.33.

<sup>233</sup> Platon, *Phaidros*, Çev.Hamdi akverdi, MEB, Ankara, 1941, s.48.

<sup>234</sup> Bk.Afifi, Ebu'l-Alâ, *Muhyiddin İbni Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, Çev.Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1998, s.123, 124.

<sup>235</sup> Bk.Afifi, Ebu'l-Alâ, age, s.125.

<sup>236</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.427.

fikrini ortaya koyar. Buna göre Hadimî, belirlediğimiz şekilde nefsin cevher ve araz oluşu sorununda nefsi, “cevher” kabul eder. Bu cevher, yani nefsin nâtık gücü, ilhamla bilmekte ve idrak etmektedir. İlhamla bilme ve idrak etme fikri, az önce geçtiği gibi İbn Arabî’ye, Galen’e ve Eflatun’a aittir. Ne gariptir ki Hadimî, nefis ve ilham alma konusunda Galen’in adını verirken İslam filozofu Farabî’den söz etmemektedir. Halbuki Farabî, bilgi teorisinde ilhama, öteki adıyla tasavvufa yer veren ilk İslam filozofudur.<sup>237</sup>

Farabî’ye göre nefis, nefis olarak “suret” türünden bir varlık yapısına sahiptir.<sup>238</sup> İbn Sina’ya göre nefis “ruhanî, manevî cevher”dir.<sup>239</sup> İbn Rüşd’e göre “maddi olmayan cevher”dir ve tabii-organik cismin suretidir.<sup>240</sup> Erdemler ile onların zıddı sayılabilecek bir takım nitelikler (rezilet), bir bakıma araz sayılacakları için nefse izafe edilir. Bu demektir ki Hadimî, nefsin mahiyeti konusunda teist filozoflarla benzer düşünmektedir. Ayrıca Hadimî’nin “herkesin ben sözüyle kastettiği güç” dediği nâtık güce baktığımızda, Hadimî’nin bu sözü bize İbn Sina’nın nefisle ilgili anlattığı “uçan adam” metaforunu hatırlatmaktadır.<sup>241</sup> Bu metafora göre İbn Sina’nın “ben” sözüyle kastettiği, insanın nefsini algılaması, varolduğunu bilmesidir. Yani sezgisel idrakle “kendisini bilmesi, bildiğini bilmesi”dir ki bu nefsin, objesiz idraki demektir.

Hadimî’nin nefsin mahiyeti ile söylediklerine baktığımızda, onun, nefisle ilgili iki temel fikri öne çıkmaktadır. Hadimî’nin nefisle ilgili iki temel fikrinden birincisi, nefsin düşünen gücünün soyut bir cevher olması, ikincisi nefsin düşünen gücünün “ilham”la idrak etmesidir. Buraya kadar söylediklerine Hadimî, daha sonra ilhamla idrak meselesinde, tasavvufun letaifini ilave edecektir. Bu bağlamda, nefsin “soyut cevher” kabulü bağlamında, eğer varsa Gazalî’nin ve dolayısıyla onu ve benzerlerini kabul ettiğini söyleyen Hadimî’nin, acaba nefsin nâtık gücü meselesinde filozoflardan farkı var mıdır? Varsa nedir? sorusunun aydınlatılmasına ihtiyaç vardır.

Nefsin mahiyeti tartışmalarında, monist düşünürlerin; nefsin, “soyut cevher” olduğunu kabul ettiklerini görüyoruz. Ancak nefsin cevher ve soyutluğunu kabulde ortak olmalarına rağmen bu düşünürler, “nefsin niteliği” konusunda birbirlerinden ayrılırlar. Sözgelimi nefsin

<sup>237</sup> Bak. Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, Cem Yayınları, İstanbul, 1993, s.79, 77.

<sup>238</sup> Farabi, *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, Çev.M.Aydın, A.Şener, M.R.Ayas, İstanbul, 1980, 13

<sup>239</sup> İbn Sina, *Aksamu’l-Ulumi’l-Akliyye, Mecmuatu’r-Rasail*, Matbaatu Kürdistanu’l-İlmiyye, 1328, s.233. İbn Sina, *İşarat ve’t-Tenbihat*, Mabade’t-Tabia, s.310-313; Altıntaş, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, AÜİFY, Ankara, 1985, s.125

<sup>240</sup> Sarıoğlu Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik, İstanbul, 2003, s.80, 81

<sup>241</sup> Örnek için bak.Altıntaş, Hayrani, *age*, s.126.

“cisim ve cismanî”liği ve “nefsin bedenle ilişkisi” bu düşünürlerin ihtilaf noktalarını oluşturur.<sup>242</sup> Bu açıdan Hadimî de monist bir düşünürdür. O bu fikre aidiyetini zaman zaman “kelamcılarının muhakkikleri, hükema ve mutasavvıflar” şeklinde ifade eder.

Bu bağlamda filozoflarla Gazalî arasındaki ihtilaf, ya da tartışma noktası, anlaşıldığı kadarıyla, nefsin soyut bir cevher olması değildir. Nitekim nefsin soyut cevher olduğunu kabul eden Gazalî, bu yönüyle filozofları eleştirmez. Onun itiraz noktası, felsefî akıl yürütme yöntemiyle “manevî cevher” fikrinin elde edilemeyeceğinedir. Gazalî’ye göre, ancak nassa dayanan dinî bilgiler aracılığıyla nefsin manevî bir cevher olduğu bilinebilir.<sup>243</sup> O halde filozoflar ile Hadimî’nin mensup olduğu görüş arasındaki ayrılık, manevî veya soyut cevherin, hangi kaynaktan hareketle ortaya konacağıyla ilgilidir. Zira Gazalî (ö.1111) ile İmamı’l-Harameyn İbn Kayyım Cevzî’ye (ö.1351) göre filozoflar, zihinsel varlıklar olan kavramlardan yola çıkarak nefsin maneviliğini iddia etmektedirler. Kavramlar ise bir tür soyutlama ile elde edilmektedir. Bu anlamda filozoflar, kavramları ontolojik bir varlık olarak görmektedirler. Maddi unsurlardan ne kadar soyutlanırsa soyutlansın kavramların, ontolojik olarak değil zihinsel varlıklarının olduğuna dikkat çeken bu iki düşünür, nefsin manevi cevher kabulünün, filozofların epistemoloji anlayışlarının kabul edilmesi durumunda doğru olacağını, kabul edilmemesi durumunda ise bu anlayışın savunulamayacağını ileri sürerler.<sup>244</sup> Bu itirazlar, yani “nefsin soyut cevher olduğu anlayışını nastan çıkarma” yaklaşımı, Hadimî’nin epistemolojisine uygun görünmektedir. Ancak, hem filozoflar, hem onları eleştirenlerin eserleri, bu konuda her iki grubun hem “akla”, hem “nakle” dayandıklarını, akla ve nakle dayanma iddialarının eserleriyle örtüştüğünü göstermektedir.<sup>245</sup>

Hadimî’nin epistemolojisi açısından burada belirlememiz gereken dördüncü temel nokta, süje karşılığı kullandığı kavramlardır. Hadimî, bilen, düşünen (nâtık) varlık olarak süjeyi (nefsi) ifade ederken, her eserinde aynı kavramı kullanmaz. Sözelimi o, duyulur nesneler ve akıl yürütme söz konusu olduğunda “akıl”, keşf söz konusu olduğunda “kalp”, süjenin eylemleri söz konusu olduğunda “abd”, nefis ve beden birlikteliği söz konusu olduğunda “insan” kavramını kullanır. Ayrıca yer yer “ruh” kavramını kullanır. Zaman zaman ikisini birlikte ve biriyle diğerini açıklamak için kullanır. Sözelimi, Hadimî’nin nefsi, ruh anlamında kullandığını Kutbettin’in,

<sup>242</sup> İhtilafı için bak. Günaltay, *Felsefe-i Ula, İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1994, s.228.

<sup>243</sup> Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2004, s.158.

<sup>244</sup> Bak.Toktaş, age, s.161.

<sup>245</sup> Mesela bk.İbn Rüş, *Faslul-Makal*, Çv.Bekir Karlığa, İstanbul, 1992, s.64, 65, 75.

*Şerh-i Metali*'sinden yaptığı bir alıntı da net olarak görüyoruz: “Özet olarak kemalat, Allah’tan yayılır. İnsan nefsi, yani ruhu, canı, beden alakalarının son derecesidir”.<sup>246</sup>

Yine Hadimî akıl ve nefsin her zaman aynı anlama gelmediğini söyleyerek ikisi arasında örf ve dile göre ihtilafların bulunduğunu belirtir. Hadimî’ye göre bu ihtilaf, “nefsin gücüne akıl” denildiği gibi, nefse de akıl denilmesi caizdir görüşüyle çözülmüştür.<sup>247</sup> Nefsin gücüne akıl diyenlerle kastı, bilindiği gibi teist filozoflardır. O nedenle Hadimî’nin nefis, kalb, akıl gibi farklı kullanımları yerine biz, hepsini ifade etmek üzere nefsi kullanacak, bilginin araçları (esbab), bilginin çeşitleri konusunda ve bilginin elde edilmesinde yerine göre muhayyileyi ve akıllı tercih edecek, mümkün mertebe parantez içersinde Hadimî’nin kendi kavramını vereceğiz.

Hadimî’nin bilgi meselesinde koyduğu ilke (zat-araz) açısından nefsin mahiyeti konusuna baktığımızda, nefis, soyut, ruhani veya manevi hangi kavramla nitelendirilirse nitelendirilsin, “zat”tır. Nefsin niteliği, hayvani ve insani nefis ayırımı, hayvani nefsin ve insani nefsin güçleri, nefsin bu güçlerle gerçekleştireceği bilme aktları, duyulur obje ve düşünülür hakikatlarla ilişkisi, ve benzeri meseleler, Hadimî düşüncesinde bilgi meselesinin “araz”larıdır.

Zatı ele aldığımıza göre şimdi nefsin arazlarına geçebiliriz. Hadimî, acaba soyut cevher olan nefsin, güçleri hakkında ne düşünmektedir? Hadimî’ye göre nefsin kaç çeşit gücü vardır? Nefis, bilgiyi hangi gücüyle elde etmektedir? Acaba Hadimî, Nefis ayırımında olduğu gibi nefsin güçleri konusunda da İslam filozoflarından ayrılmakta mıdır?

## II.II.2.Hayvanî ve İnsanî Nefsin Güçleri

Nefis konusunda Hadimî’nin, nefsi hayvanî nefis ve insanî nefis kabulüyle düalist olduğunu söyledik. Hadimî nefsi, güçleri bakımından ele alır. Hadimî’ye göre nefsin, üç gücü vardır. *İslam Ahlakı*’nın mütercimi,<sup>248</sup> yanlış anlama yüzünden Hadimî düşüncesindeki nefsin güçlerini dörde çıkarır. İdrak adıyla bir güç daha ilave eder.<sup>249</sup> Halbuki idrak, Hadimî’ye göre nâtik nefsin obje üzerindeki hareketinden ibarettir.

Hadimî’ye göre nefsin üç gücü şunlardır:

<sup>246</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.54; Bak. *Ve’n-naziat*, Rşd, 1017, 170a.

<sup>247</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.21; Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.71.

<sup>248</sup> Yayında mütercim ismi belirtilmediğinden kimliği verilememiştir.

<sup>249</sup> Bak. Hadimî, Muhammed, *İslam Ahlakı*, Hakikat Yayıncılık, İstanbul, 19992, s.56.

1.Şehvet gücü. Şehvet gücü, hayvanî nefsin kendisine uygun olanı talep ettiği hareketidir. Başka bir deyişle şehvet gücü, hayvanî nefsin, acil haz bulduğu şeylere hareketi gerçekleştiren gücüdür. Buna göre şehvet gücü, Hadimî düşüncesinde hayvanî nefsin haz gücü olmaktadır.

2.Gazap gücü. Bu güç, “öfke gücü”dür ve hayvanî nefsin hareketidir. Hayvanî nefsin öfke gücüyle gerçekleştirdiği bu hareket, haksız bir durumu idrak sırasında kalp kasının galeyana gelmesiyle olur. Hayvanî nefis, haksız bir durum algılamaz ise hareket de olmaz. Hayvanî nefsin öfke gücüyle gerçekleştirdiği bu hareket, intikamdan yüce bir harekettir. Öfke gücü her hangi bir harekette bulunmazsa, bu durumda kan galeyana gelmez, kan geri çekilir. Bu durumu Hadimî “üzüntü” adını verir.

3.Nâtika gücü.<sup>250</sup> Hadimî’ye göre Nâtika gücü, herkesin “ben” sözüyle tabir ettiği güçtür. Yine Nâtık güç, insanî nefsin idrak gücüdür (el-kuvvetü’l-idrak). Hadimî bu gücü, aklî güç (el-kuvve el-akliyye), müdrike veya nutkiye gücü diye de isimlendirmektedir. Hadimî’ye göre “nutuk”dan kasıt, “konuşmak” anlamıyla olan “dış konuşma (zahirî nutk) değil, “iç düşünme (batinî nutk)” anlamıdır ve “iç konuşma”, idrakin lkesidir (mebde).<sup>251</sup>

Hadimî’ye göre şehvet ve gazab gücü hayvanî nefse ait iki güçtür ve birincisi nefsin “haz” gücü, ikincisi haksızlığa karşı koyan öfke gücüdür. Hayvanî nefis, haz algısına bağlı olarak şehvet gücünü, haksızlık algısına bağlı olarak öfke gücünü harekete geçirmektedir. İnsanî nefsin algı gücü ise bilme gücüdür. Öteki adıyla “Müdrike”dir. Hadimî buna “nâtık güç” ve “akıl gücü” demektedir ve dış konuşmayla karıştırılmaması konusunda uyarmaktadır.

Yukarda geçtiği gibi, insandaki bu üç güç ayrımı, Eflatun’a aittir.<sup>252</sup> Eflatun, nefsin üç gücünü iki yağız at ve sürücüsü benzetmesiyle açıklar. Eflatun’a göre bu güç (ruh), iki atla birlikte sürücünün bir araya gelmesinden doğan bir güçtür. Sürücü iki atı idare eder. Atlardan biri, iyi üstün bir soydan, öteki pek kötü soydandır ve birinciye her bakımdan karşıttır. Bu durumda sürücünün, işi pek güç ve zahmetli bir iştir.<sup>253</sup> Ancak Hadimî’nin kaynağı Eflatun değildir. O bu fikrini, Gazalî’den alır. Gazalî, kalp ve kalbin güçlerini, asker-padişah metofoyuyla açıklar. Buna göre kalp, beden ülkesinin padişahıdır. Dış ve iç duyular padişahın askerleridir. Akıl ise padişahın veziridir. Şehvet gücü, maliye müdürüdür ve sebepsiz yere

<sup>250</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.I, s.427.

<sup>251</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.I, s.427-431; Bak. *İslam Ahlakı*, s.56.

<sup>252</sup> Bak.Erdem Hüsameddin, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Konya, 1999, s.98; Günaltay, M.Şemsettin, age, s.190.

<sup>253</sup> Platon, *Phaidros*, Çev.Hamdi Akverdi, MEB, 1941, s.45, 46.

başkalarının işine karşı. Öfke gücü ise emniyet müdürüdür. Herkesi öldürmek, her şeyi kırıp dökmek ister. Kalb akla, akıl bu iki güce hakimdir.<sup>254</sup>

Hadimî'ye göre hayvanî ve insanî nefsin her üç gücünün üç durumu vardır. Bu üç durumun ikisi aşırı, birisi orta haldir. Hadimî'nin Birgivî'den aldığı bu üç durum, “vasat” (veya “itidal”), “ifrat” ve “tefrit” durumlarıdır. Şehvet gücünün ortası “iffet”, ifratı “hırs (şereh)” veya “fücur”, tefriti “uyuşukluk (humud)”tur. Öfke (gazap) gücünün ortası “cesaret (şecaat)”, ifratı “atılganlık, saldırganlık (tehevvür)”, tefriti “korkaklık (cübn)”tır. Kafirlerle savaşmak, mazlumu zalimden kurtarmak şecaattir. Nâtık gücünün ortası felsefe (hikmet), ifratı “ukalalık (cerbeze)”, tefriti “ahmaklık (beladet)”tır.<sup>255</sup> Buna göre düşünce veya felsefe Hadimî'nin kabulüyle hikmet, nâtık güçle elde edilen ilhama dayalı bir düşünce veya felsefe olmaktadır, ki epistemolojisinin temelidir.

İç düşünme gücüne (nâtık) sahip insanî nefis, öfke (gazap) gücüne ve haz (şehvet) gücüne sahip hayvanî nefse galip gelir ve kendisine hizmet ettirirse orta durumları elde eder. Bu orta durumlar, nefsin erdemleridir (fazail). Nefsin bu üç erdemi, iffet ve cesaret yetileri ile felsefedir (hikmet). Nefsin altı aşırı hali olan ukalalık, ahmaklık, saldırganlık, korkaklık, hırs ve uyuşukluk, akıl gücüne (nutk) sahip nefsin itidalden çıkarak öfke ve haz güçlerine hizmet etmesiyle hasıl olur. Yani akıl gücü, itidal derecesinde olmazsa öfke ve şehvetin hizmetine girer. Dolayısıyla hüküm ve tasarruf, bu iki güce geçer ve bu iki gücün elinde devam eder. Değerli orta huylar ortadan kalkar. Kötü (rezil) huylar hasıl olur.<sup>256</sup>

Hadimî'nin kendisini izlediği Gazalî, hayvanî nefsin ikinci gücü olan *idrak gücünü*, hareket gücünde olduğu gibi ikiye ayırır. Bunlar dış idrak güçleri ve iç idrak güçleridir. Dış idrak güçleri, beş duyudur. İç idrak güçleri ise hayal gücü, hafıza gücü, vehim gücü, hatırlatıcı (zakire) gücü ve düşünme gücü (müfekkire) olmak üzere beş güçten oluşur.<sup>257</sup> Gazalî'nin nefse ait kabul ettiği bu idrak güçleri, İbn Sina'nın epistemolojisinde ele aldığı nefsin idrak güçleridir. İbn Sina'ya göre iç duyular, ortak duyu (el-hiss el-müşterek), hayal (el-hayal el-musavvira), hayal gücü (el-mütehayyile), vehim (el-vehim) ile hafıza ve hatırlayıcı (el-hafıza ve'z-zakira) güçleridir.<sup>258</sup> Hadimî'nin, akıl ya da bilme gücünü iç duyular ve dış duyular (havas el-zahira

<sup>254</sup> Gazalî, *Kimya-yı Saadet*, Çev.H.Mahmut Çamdibi, Erkam Yayınları, İstanbul, 1989, s.18-20.

<sup>255</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.I, s.428-431; Bak. *İslam Ahlakı*, s.56.

<sup>256</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.I, s.431; Bak. *İslam Ahlakı*, s.56.

<sup>257</sup> Bolay, age, s.227.

<sup>258</sup> İbn Sina, *Risaleler*, s.197-203, İbn Sina, *K.Necat*, s.162, İbn Sina, *Kitabu's-Şifa*, *Kitabu'n-Nefs*, s.43, 44. Ayrıca bak. Cihan, A.Kamil, *İbn Sina ve Gazalî'de Bilgi Problemi*, İstanbul, 1998, s.49; Kuşpınar, age, s.37-39.

ve'l-batına) olarak ikiye ayırdığına<sup>259</sup> bakılırsa, idrak gücünde Hadimî'nin Gazalî gibi düşündüğü açıktır. Gazalî'nin ve Hadimî'nin hem filozoflara güvensizliği, hem de birinin aynen ötekini biraz farklı olarak filozofların nefis görüşlerini almaları her ikisi için de bir çelişki oluşturmaktadır.<sup>260</sup>

Hadimî'nin nefsi, hayvanî nefis ve insanî nefis şeklinde ayırması; bilmeyi insanî nefse, eylemi hayvanî nefse vermesi nefis anlayışının beşinci temel noktasıdır. Bu ayırmada bilgi, insanî nefse; eylem, hayvanî nefse aittir. Bilme eylemi ise her iki nefsin hakimiyetine göre değişiklik göstermektedir. Başka bir deyişle her iki nefis arasında birinin diğerini etkisi altına alması, birinin diğeri üzerinde hakimiyet kurması meselesi vardır. O halde bu mücadele ortamında bilme, insanî nefiste nasıl ortaya çıkacaktır? Natık gücün orta hali olan hikmet nasıl gerçekleşecektir? İdrak, nefsin obje üzerindeki bir aktı olduğuna, akt (hareket gücü) ise hayvanî nefse ait olduğuna göre insanî nefis, hayvanî nefsin aktını nasıl etkileyecek, onu idrak yoluna nasıl sevkedecektir?

Sorulara cevap aramadan önce Hadimî'nin bilgi meselesi açısından şunu tespit edebiliriz. Eflatun'un kötü soydan olan atı, teist filozoflarda ve mutasavvıflarda “nefis, beden veya cisim” olarak adlandırılmıştır. Nefisle de onlar, Hadimî'de olduğu gibi, “hayvanî nefsi” kastetmişlerdir. Hayvani nefis, nefsin, haz (şehvani) gücü ve öfke (gazap) gücüyle bedenle ve duyulur alemle ilişkisini ifade etmekte, bilgi söz konusu olduğunda ise hayvani nefis, dış duyuları temsil etmektedir. İnsani nefis ise, nefsin, dış duyulardan soyutlanan duyulur objenin formlarını elde etmeyi, elde edilen bu formlar üzerinde iç duyuların tertib ve tahlilini, düşünülür gerçeklikle bağ kurmasını ve onların formlarını tab etmesini ifade ve temsil etmektedir. Neticede mesele, nefsin idaresini kimin gerçekleştireceği, hayvani nefsin veya insani nefsin nefsin üzerindeki idaresi ve hakimiyeti meselesidir. Diğer bir deyişle Hadimî'nin, nefsi, hayvanî nefis ve insanî nefis şeklindeki ayırımı meselesi, felsefî bilginin (hikmet) imkanı ve felsefî bilginin nasıl elde edileceği meselesidir. Bu mesele, anlaşıldığı gibi, Hadimî'de nefse arız olan meselelerden birisidir.

<sup>259</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.431; Bak. *İslam Ahlakı*, s.56.

<sup>260</sup> Çelişkiler için bak. Altıntaş, Hayrani, “Gazalî'nin Felsefe İle İlgili Düşüncelerinde Çelişkiler”, *İslamî Araştırmalar*, Ankara, 2000, c.13, S.3-4, s.441-444.

### II.II.3. Nefsin Muharrik Gücünün İdrakle (Hâtır=İlhamla) İlişkisi

Hadimî, nefsin hareket gücünü, etkileme, aktif hale getirme (idrak) açısından Kelam disipliniinde “hâtıranî”<sup>261</sup> adıyla tartışılan bir teoriye yer verir. Hâtıranî teorisi, insanda ortaya çıkan bilgiden hareketle ulaşılan iki ayrı kaynağı ifade eder. İki kaynağı Hadimî, zorunlu bilgiye uygun bilgi verip vermemelerine göre ikiye ayırır. Melek ve şeytan. Teoride bu iki kaynak (hâtıranî), insana yani idrak gücüne hem bilgi vermekte, hem insanı harekete geçirmektedir. Daha doğrusu nefis, bu iki kaynaktan aldığı algıya göre iradesini kullanmakta ve harekete geçmektedir.

Hadimî, hatıranî teorisiyle melek ve şeytanın süjeye bilgi vermesini, ve süjenin iradesini harekete geçirmesini ele alır. Hadimî, bu teoride süje karşılığı nefsin idrak gücü yerine “kâlb”i kullanır. Kâlbî, *İhya*’dan alıntılacağı “kubbe” ve “hedef” benzetmesiyle izah eder. Birinci benzetmeye göre kâlp, bir takım kapıların kendisine açıldığı “kubbe”dir. İkinci benzetmeye göre kâlp, her taraftan kendisine ok atılan bir “hedef”tir. Kâlp, bir kubbe gibidir ve bir takım kapıları vardır. Kâlb kubbesine her kapıdan haller, ameller sevk edilir. Kâlb, her taraftan ok atılan bir hedeftir. Kâlb atılan oklar, dış ve iç duyuların algılarıdır. Beş duyu gibi dış (zahîrî) duyulardan, hayal, şehvet, ve gazab gibi iç (batınî) duyulardan bir şey idrak ettiği zaman kâlpde bir iz meydana gelir. Şehvet ve öfke gibi bir şeyin verdiği heyecan sırasında da böyle olur. Bu izler, organları harekete geçiren “irade”yi hareket ettirir. Bu izler, iyi şeyler ise “ilham”dır. Kötü şeylerse “vesvese”dir.”<sup>262</sup> Hadimî’nin bu anlatımında Farabî’nin muhayyile yetisini ve fonksiyonunu görüyoruz. Hadimî’de süjenin iradesini etkileyen iki algı (hatıranî), Farabî’de dış duyular ile iç duyulardan gelen duyumlardır. Hadimî’nin kalple kastettiği nefsin muhayyile gücüdür. Çünkü Farabî’de muhayyile gücünün mahalli kalptir.<sup>263</sup> Yukarıda belirttiğimiz gibi Hadimî de anlatımında iç ve dış duyuları kullanmaktadır.

Hatıranî teorisiyle asıl tartışılan konu, iki hâtırın, Farabî’de olduğu gibi nefiste yer alan nefsin iç ve dış duyuları mıdır? Yoksa nefsin dışında olan, insanı hareket ettiren iki ayrı güç müdür? sorusudur. Netleştirecek Hadimî’nin söz konusu ettiği ilham ve vesvesenin kaynağı, süjenin kendisi midir? Yoksa ilham ve vesvese süjenin dışındaki bir kaynaktan süjeye mi verilmektedir? Hadimî’nin hatıranî tartışması, atıflarından anlaşıldığı kadarıyla Gazalî temellidir.

<sup>261</sup> Tartışmalar için bak. Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri*, Çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul, 2001, s.478-492.

<sup>262</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1 s.107.

<sup>263</sup> Farabî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, Çev. Nafiz Danışman, MEB, İstanbul, 1990, s.54, 55. Bak. Aydın, İbrahim Hakkı, *Farabî’de Bilgi Teorisi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2003, s. 96.

Gazalî, hâtıranîyi *Makasıdu'l-Felasife*'de “hayvanî nefsin güçleri”<sup>264</sup>, *İhya*'da “kâlbın orduları (cünudu'l-kâlb)”<sup>265</sup> çerçevesinde açıklar. *Makasıd*'da, bu güçlerin tek kaynaktan, neftsen geldiğini ve onların işlevinin birbirine bağlı olduğunu söyleyerek hâtırân'ın nefsin muharrik gücü olduğunu, kaynağının nefsin müdrike gücünde bulunduğunu göstermeye çalışır. Yani hâtıranînin, iki iç duyuyla yani hatırlatıcı (zakire) gücünün ve şekil verici (musavvire) gücünün duyumları vasıtasıyla nefse bırakılan izlenimler olduğunu söyler.<sup>266</sup>

Fakat Hadimî'nin kullandığı kaynak *Makasıd* değil *İhya*'dır. Gazalî *İhya*'da “Kâlbın Orduları” ile “Vesvese Yoluyla Şeytanın Kâlbe Tasallutu”<sup>267</sup> başlıkları altında hâtır, “iradeyi harekete geçiren”, “fiillerin başlama noktası” olarak tanımlar. “Şeytan”ın “vesvese” yoluyla kâlbe tasallut ettiğini söyler.<sup>268</sup> Hadimî, hâtır konusunda bu nokta üzerinde durarak hâtırın, “şeytan” kabul edilmesi durumunun, her ikisinin yani şeytan ve nefsin, “soyutlar”dan kabul edilmesi durumunda, “feyz veren-feyz alan” ilişkisiyle mümkün olacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla şeytan, hem bilgisi olmayan inananlara, hem de bilgisi olan, ama hayvanî nefsinin isteklerini yerine getiren ve dünyevî hayallere aldanan bilgine feyz (vesvese) verebilmektedir.<sup>269</sup> Gazalî'nin *Eyyühelveled*'inde, “o bir gün kendi (nefs) durumunu düşündü ve aklına bir hatır geldi”, ifadesini yorumlarken Hadimî, bu hatır, düşüncesinin bir semeresi ve neticesidir. Aklına gelmesi (bâl) de kâlbe gelmesidir”<sup>270</sup> ifadelerine yer verir.

Gazalî, *Makasıd*'daki hatırlatıcı (zakira) ve şekillendirici (musavvira) iç duyuları yerine *İhya*'da “kâlb” kavramını kullanır. Hadimî'de kâlbi kullanmayı tercih eder. Buna göre melek ve şeytanın süjeyi etkileme noktası kâlpdir. İster iyi, ister kötü, ister doğru, ister yanlış değerlendirilsin bu etki türü, Hadimî'ye göre bir feyz olgusudur. Burada bir feyz veren, bir de feyz alan vardır. Alınan feyz, iradede ortaya çıkar, iradeyi etkiler. İrade de organları harekete geçirir. Feyz-irade-hareket üçlüsü hem insanî nefsi, hem hayvanî nefsi ilgilendirmektedir. Hareketin sebebi irade, iradenin sebebi feyz, feyzin kaynağı da iki iç duyudur. Hadimî'deki karşılığı ile “kâlp”tir. Böylece bilmeyi gerçekleştirecek, ilhamı alacak olan Hadimî'nin insanî nefsinin ve “nâtika” gücünün yerini “kâlb” alır. Buna göre kâlp, feyz alacak; feyz iradeyi etkileyecek, irade de nefsi hareket ettirecektir. Hadimî'nin, düşünmenin (nutk) anlamına yaptığı vurgu hatırlanacak olursa bilgi meselesinde düşünülürlerin bilgisini “kâlb” ile elde etmektedir.

<sup>264</sup> Bak.Gazalî, *Makasıdu'l-Felasife Felsefenin Temel İlkeleri*, Çev.Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara, 2001, s.282, 283.

<sup>265</sup> Bak.Gazalî, *İhyu Ulumi'd-Din*, Ter.Mehmed A.Müftüoğlu, Pırlanta Yayınevi, İstanbul, (Tarihsiz), c.III, s.13.

<sup>266</sup> Gazalî, *Makasıdu'l-Felasife*, s. 280-281, 283; Wolfson, H.Austryn, *Age*, s.489.

<sup>267</sup> Bak.Gazalî, *İhya*, c.III, s.62.

<sup>268</sup> Wolfson, H.Austryn, *Age*, s.491.

<sup>269</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.305.

<sup>270</sup> Hadimî, *Eyyühelveled*, s.5.

Kâlp ise iç duyulardan değil, melek veya şeytandan “feyz” yöntemiyle bilgi almaktadır. Hadimî’nin akıldan “kâlb”e geçmesi ve kâlp ile ilgili hadisleri referans göstermesi nasçı geleneğe göre hareket ettiğini göstermektedir. Bu bağlamda acaba kâlp, melekten veya şeytandan nasıl feyz alacaktır? Bilme sürecinde, Hadimî’nin tercih ettiği feyz alma sürecinde, kâlbın bilme fonksiyonları nelerdir?

Bilgi meselesinde Hadimî’nin “kâlb”ini ve fonksiyonunu anlamak için Farabî’nin muhayyile yetisini anlamak gerekmektedir. Farabi muhayyile yetisini “Duyularla algılanabilen nesnelerin (mahsusat) izlerini, duyuların işleminden geçtikten sonra, koruyan meleke” diye tanımlar<sup>271</sup> ve onu duyularla akıl gücü arasına yerleştirir. Arzu etme (nüziyye) gücüyle ilişkilendirir.<sup>272</sup> Aydın’ın da belirttiği gibi, Farabî düşüncesindeki muhayyilenin dört işlevi, duyulardan gelen izlenimleri alıp bazı soyutlamalar ve değerlendirmeler yapmak, serbest kaldığında kendisine gelen duyuları taklit etmek, arzu etme gücünü harekete geçirmek ve düşünme gücü olan akla hizmet etmektir. Farabî’de arzu etme melekesi iradeyi oluşturan kuvvedir. İdrak edilecek şeyin benimsenip benimsenmemesine karar vermek olan irade, eğilim yetisiyle olur.<sup>273</sup> Hadimî de bunları niyet, irade ve azim olarak açıklar.<sup>274</sup> Dolayısıyla süje eyleminde, niyet, irade ve azimden sorumlu olmaktadır.

Hadimî’ye göre hatıranîden biri kâlb dokunur (lemme). İşte iki hatıranînin kalbe dokunuşu, öteki anlamıyla kâlb yakın oluşu, “feyz” olmaktadır. Aralarındaki fark, meleğin hayrı feyz ettiren, ilmi ifade eden, hakikatı (hak) keşfettiren bir varlık olması; şeytanın ise kötüyü (şer) vaad eden, yanlış (hata) emreden bir varlık olmasıdır. Hadimî’ye göre hatıranî gece ve gündüz kâlb takib eder. Kâlp, hatıranî arasında gider gelir. Yani kâlp, yaratılış itibarıyla meleğin ve şeytanın izlerini (asar) doğru kabul etmede eşittir. Fakat hevaya tabi olarak, şehvetlerine uyarak; veya bunlardan uzaklaşarak, bunlara muhalefet ederek, bu iki yakınlıktan, iki dokunuştan (lemme) birini tercih eder. Bu tercihte kalbi etkileyen güç, “hatırlama (zikir)” gücüdür. Hadimî bunu şu şekilde ifade eder: “Kâlp, dünyayı hatırlar, heveslerinin gereklerini yaparsa; şeytan, vesvese vermeye mecal bulur. Kâlp, Allah’ı hatırlamaya (zikir) yönlendirilirse şeytan uzaklaşır, vesvese verme mecali kaybolur.”<sup>275</sup>

<sup>271</sup> Farabi, *Fusulü’l-Medeni*, Çev.Hanifi Özcan, DEÜY., İzmir, 1987, s.30.

<sup>272</sup> Farabi, *el-Medinetü’l-Fazıla*, s.54, 55. Bak.Aydın, İbrahim Hakkı, *age*, s.95, 96.

<sup>273</sup> Aslan, Ahmet, *Ebu Nasr el-Farabî İdeal Devlet (El-Medinetü’l-Fazıla)*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s.92-98. Bak.Aydın, İbrahim Hakkı, *age*, s.100, 101.

<sup>274</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.559.

<sup>275</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.559.

Dikkat edilirse Hadimî, hatıranî ile kâlb arasına “hatırlatıcı (zakira)” gücü koymaktadır. Hatırlatıcı güç, ahlakî açıdan iyiye hatırlatırsa muhayyile (kâlp) meleğin, ahlakî açıdan kötüye hatırlatırsa muhayyile (kâlp) şeytanın dokunuşunu veya feyzini tercih etmektedir. Yani sonuçta süjenin her iki hatıranîden bilgi (feyz) almasındaki tercihinin etkileyen şey, süjenin yapmayı itiyad haline getirdiği eylemleri olmaktadır. Böylece Hadimî, bilgi meselesinde etik alana geçer.

Hadimî bir taraftan kâlbî, her iki hatıranîyi tercih etmede eşit olduğunu söylese de, diğer taraftan nefsi yaratılış itibariyle kötüye meyyal olarak nitelemesi çelişkidir. Zira Hadimî’nin zorunlu ilmine (Kuran ve Hadis) göre dünyaya gelen her süje, iyi olanı kabul etmeye hazır olarak doğmaktadır. Hadimî’nin ifadesiyle, her doğan kötüye meyyal değil, aksine iyiye meyyal olmalıdır. Bu durumda, acaba gerçekte nefis iyiye mi meyyaldır? Yoksa Hadimî’nin iddia ettiği gibi kötüye mi meyyaldır? Hadimî bu sorun üzerinde durmaz, sorgulamaz. Dolayısıyla Hadimî bu konuda, zorunlu bilginin tümünü dikkate almamış görünmektedir. Halbuki o, ilimlerin tasnifinde geleceği gibi fakihleri, astronomi konusunda zorunlu bilginin (Hadis) tümünü dikkate almamakla suçlamaktadır. Hadimî’nin, nefsin iyiye meyyal olabileceği konusunda zorunlu bilginin tümünü dikkate almaması, objesiz bilgi elde etme düşüncesinden, zorunlu bilginin elde edilmesinde dış duyuların fonksiyonunun olmadığını düşünmesinden kaynaklanıyor olmalıdır. Eğer böyleyse, kötüye meyyal nefsin, hatıranîden birisini tercihteki durumu Hadimî için bir problem oluşturmaktadır. Kâlbînin birinci niteliği, Hadimî için objektif bir kabuldür, yani kalbin hatıranîden birisini tercihte eşit olma durumu kabul edildiğinde, bilgi meselesi açısından bir sorun olmamaktadır. Fakat ikinci niteliği yani nefsin, kötülüğe meyyal oluşu kabul edildiğinde tercihteki eşitlik zora girmektedir. Yani kâlbînin, meleğin feyzini tercih etmesi zorlaşmaktadır. Bu zorluğu aşmak için Hadimî, hatırlatıcı (zakira) gücü devreye sokar.

Hadimî, muhayyilenin iki hatıranîden elde ettiği izlenimi, duyumu (hâtır), iyi (hayır) ve kötü (şer) olmak üzere ikiye ayırır. Kötü izlenimin şeytandan veya nefisten; iyi izlenimin (hayır hatırı), nefsin dışından, Allah<sup>276</sup>’tan olduğunu belirtir.

Nefsin hareket ettirici gücünü etkileyen hatırın iki kaynağından birisi olan Melek’ten Allah’a yükselen Hadimî, bu noktada alınan hatır için “ilham” kavramını kullanır.<sup>277</sup> Buna göre Hadimî, iyi izlenimi, süjenin melekten, meleğin Allah’tan feyz ettiğini, kötü izlenimi nefisten ve şeytandan feyz ettiğini söyleyerek iyi izlenimde nefsi ortadan kaldırmaktadır. Bu durumda da süjenin, kötü eylemin bilgisi ya da yanlış bilgideki rolünden söz ederken doğru bilgideki

<sup>276</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.I, s.560.

<sup>277</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.) c.I, s.148-149; Hadimî, *Berika*, (Tür), c.I, s.304-305.

rolünden söz etmemek gerekecektir. Bu zorluk, yukarıda işaret ettiğimiz nefsin iki niteliğiyle ilgili ayırımından kaynaklanan bir zorluktur. Fakat Hadimî'nin kastı bu değildir. Hadimî'nin kastı, nefsin muharrik gücünü kontrol altına alarak nefsin haz alma isteğini (heva ve hevesleri) engellemek ve şeytanın verdiği kötü hatırdan kâlbî engellemek, kâlbî iyi hatır'a hazırlamaktır. Başka bir şekilde söylersek felsefî bilginin (hikmet) elde edilmesinde tasavvufa kapı aralamaktır.

Farabî açısından baktığımızda Hadimî'nin şeytan ve nefisle ifade ettiği dış duyulardan gelen duyular, meleklerle kastettiği iç duyulardan alınan duyumlardır, denebilir. Aynı şeyi İbn Sina için söylememiz mümkündür. İbn Sina, *İşarat ve Tenbihat*'da, Hadimî'nin hâtır kavramı yerine “nakş” kavramını kullanır. “Nakş”la kastettiği, suretlerin nefiste nakşedilmesidir. Ona göre suretlerin nefiste nakşedilmesi, nefsin iç duyuları tasarruf altına almasına bağlıdır. Başka bir deyişle İbn Sina'ya göre dış duyularla iç duyular, birbirlerini karşılıklı çekme (mütecazibe) halindedirler. Duyusal nakş, ortak duyuda yerleşir. Yani duyusal suret, ortak duyunun levhasında temsil edilir. Bu nakşın birinci şeklidir. İkinci şekli, iç akılsal ve iç vehimsel nakıştır. Muhayyile hem ortak duyunun, hem aklın, hem vehmin etkisine açıktır. Sonuçta muhayyile, suretleri etki sebeplerine göre ortaya koyar.<sup>278</sup> İşte Hadimî'nin tasavvufa araladığı kapı burasıdır. Çünkü İbn Sina'ya göre nefis, iç duyuları tasarrufu altına aldığı anda dış duyular nefse boyun eğmektedir. Dış duyuların engeli ortadan kalktığı anda suretlerin nakşedilmesi, ya bir iç sebepten veya iç sebepte etkin olan bir sebepten dolayı gerçekleşmektedir. Anlaşılmaktadır ki Hadimî, bu iç sebebi, zakira gücü olarak belirlemektedir.

Hadimî'ye göre “ilham, Allah Teala'nın metafizikten (gayb alemi) yetkin öznenin (evliya) iç duyularına (kâlp) attığı sabit bir ilimdir. Yani ilhamı Allah, metafizik dünyadan (alemü'l-gayb) yetkin öznenin (evliya) kâlbine atar. İlham, feyz yoluyla yani “çalışma (kesb) ve öğrenme (taallüm)” olmadan “mana”nın kâlbe ilkasıdır”.<sup>279</sup> Bu manada, İbn Sina'ya göre de ilham, uyanıklık veya uyku halinde hatırlama (zikir) gücünde karar kılmış şekilde zaptedilen bilgidir (eser).<sup>280</sup>

Hadimî'nin son sözlerinden anlaşıldığı gibi geldiğimiz bu noktada ilham, Hadimî'de, iç duyularda ortaya çıkan ve nefsin muharrik gücü olan muhayyileyi etkileyen “anlam”a (mana) dönüşmektedir. Yani ilham, hatırlatıcı gücün tesiriyle muhayyilede (kâlb) ortaya çıkan metafizik alana ait bir “anlam”dır. Bu şekliyle ilham, her süje için bir imkandır. İç duyularda ortaya çıktığından bir iç tecrübedir, ama Hadimî ilhamı, bir taraftan her süje için imkan kabul ederken

<sup>278</sup> İbn Sina, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, Çev.A.Durusoy, M.Macit, E.Demirli, Litera, İstanbul, 2005, s.195, 196

<sup>279</sup> Hadimî, *Fark*, Hacı Mahmut, 1137, 43a. Güzelhisarî, *Menaifi*, s.335

<sup>280</sup> İbn Sina, *el-İşarat*, s.199

öte taraftan her süjenin ilhamını güvenilir bulmamaktadır. Hadimî'ye göre güvenilir iki ilham, biri peygambere (nebi) öteki yetkin özneye (veli/evliya) ait ilhamdır.<sup>281</sup> Halbuki Hadimî'nin kendisiyle temellendirdiği nas, böyle bir ayırma imkan vermemektedir.<sup>282</sup>

Hadimî'ye göre nefsin muharrik gücünü yani muhayyileyi, muhayyilenin elde ettiği bir sonucun yani “anlam”ın etkiliyor olması, Kelam düşüncesinde itiraza sebep olmaktadır. Hadimî, Eşarilerin, muhayyilenin elde ettiği bir “anlam”dan ibaret olan ilhamı, iç duyularda ortaya çıkan bir hayalden ibaret olduğu yönündeki itirazlarına *Eyyühelveled*'de yer verir, ama ilham ile hayal arasındaki fark üzerinde durmaz. “Eşariler”in kimler olduğundan söz etmez. İtirazı cevaplandırmak için bir Eşarî düşünür olan Gazalî'ye müracaat eder. Sahibi dışında bir bağlayıcılık (ilzam) kastedilmedikçe Gazalî'nin, ilhamı bir delil (hüccet) kabul ettiğini, ilhamın, şeyin hakikatını “misli”yle müşahede ettiği ruhun bir müşahede türü<sup>283</sup> olduğunu söyleyerek geçirir. İlhamın, Eşariler için batıl bir hayal olduğunu, Maturidîler için batıl bir hayal olmadığını söyleyerek meseleyi, Maturîdî-Hanefî mezhebine bağlılıkla halletmeyi düşünür. Kendi tecrübelerine yer vermez. Tartışmalara da girmez.

Nefsin muharrik gücünün “hâtır” ya da “ilham”la ilişkisi konusunda Hadimî, nefsin hatırlatıcı gücüne (zakira) görev yüklemektedir, dedik. Hadimî, zakira gücüne verdiği görevde, felsefenin hatırlatıcı gücü ile tasavvufun zikrini birleştirir. Zikirle tek bir konuya teksif edilen muhayyile gücü, faal akılla ittisale geçer. İttisal ya uyurken “doğru rüya” veya uyanıkken “ilham” şeklinde gerçekleşir. Alınan ilham, nefiste heyecan uyandırır, niyeti ortaya çıkarır, niyet iradeyi, irade azmi ortaya koyar. Azim ise hareket gücü vasıtasıyla organları hareket ettirir. Organların hareket etmesiyle nefsin, eylemi gerçekleşir. Bilgi açısından baktığımızda nefsin muharrik gücü, hatırlatıcı güçle kontrol altına alınır, kontrol altına alınan muharrik güç muhayyileyi (kâlb) ittisale hazırlar. Muhayyile gücünün faal akılla ittisal yoluyla aldığı bilgi, pratiğe aktarılır. Buna göre doğru rüya veya ilham, kalb (hatırlatıcı güç→muhayyile) →faal akıl ikilisinin ilişkisi sonucu ortaya çıkmaktadır. Bilgi, kalbin faal akılla ittisali sonucu alındığına göre nefsin uyuduğu sırada ittisal nasıl gerçekleşmektedir? İttisalde bulunan, bilgi alan kâlb olduğuna göre, kâlb uyku anında nasıl bilgi almaktadır? Uyurken bilgi alınabilir mi?

<sup>281</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.) c.I, s.148-149; Hadimî, *Berika*, (Tür), c.I, s.304-305.

<sup>282</sup> Hadimî, ilham fikrini *Sahihu'l-Buhari*'de “salih rüya, nübüvvetin kırk altı cüzünden bir cüz” olduğu rivayetiyle temellendirir. Bak. *Buhari*, Ta'bir, 26; *Müslim*, Rüya, 8; *Tirmizi*, Rüya, 1.

<sup>283</sup> Hadimî, *Eyyühelveled*, s.12.

#### II.II.4.Bilginin (ilham) Elde Edilmesinde Rüya'nın Rolü

Hadimî'ye göre nefsin (kâlb) bilgi alan gücünün muhayyile gücü olduğunu söylemiştik. Türk filozofu Farabî'ye göre muhayyilenin bilgi edinme sürecinde üç fonksiyonu vardır. Bilgi edinme sürecinde muhayyile, düşünme gücüne hizmette, arzu etme gücünü harekete geçirmekte, ve değerlendirmeler yapmaktadır. Farabi, muhayyilenin, bilgi edinmede mükemmelliğe ulaşabilmesi için sayılan meşguliyetlerden uzaklaşması gerektiğini düşünür. Muhayyilenin işlevini sürdürebilmesi için meşguliyetinin azalması ya da uyku haline geçmesi gerekir. Muhayyile, dış duyuların ve aklın, faal olmadığı uyku halinde tam bir serbestliğe ulaşır, kendi dünyasıyla baş başa kalır, yetkinliğini kazanır ve rüyalar meydana getirebilir.<sup>284</sup>

Muhayyilenin serbest kaldığında meydana getirdiği rüyayı Hadimî, doğru (sadık, salih) ve yanlış (kazib) rüya olarak temelde ikiye; her ikisini daha sonra üçe ayırır. Doğru (sadık) rüya ya da içinde doğru bilginin bulunduğu rüyalar, müjdeleme (tebşir), uyarma (tahzir) ve ilham rüyalarıdır. Müjdeleme rüyası (tebşir), sevilen şeyler konusunda görülen rüyadır. Uyarma rüyası (tahzir), iyi ve kötü davranışlarla ilgili görülen rüyadır. İlham rüyası, rüyada sırf faydanın (nef'-i mahz) bildirildiği rüyadır. Doğru olmayan ya da içinde "yanlış bilgi"nin verildiği üç rüya hayal rüyası (himmet), hastalık rüyası (illet) ve karışık rüyadır. Himmet rüyası, uyanırken görülen hayaldir. Başka bir deyişle uyanırken hayal kuranların ulaştığı bilgidir. İlet, hastayken görülen rüyalar ve bu rüyalarda ulaşılan bilgidir. Üçüncüsü karışık rüyadır. Kitap ve sünnete muhalefet edenlerin gördüğü rüyadır.<sup>285</sup>

Farabi'ye göre muhayyile işlevini sürdürürken isteme gücünün emirlerini uygular gibi faaliyete geçer. Bazen duyuları taklit ederek duyumları, bazen natık gücü taklit ederek akledilirleri kullanır. Natık güç, bilfiil akıl olmaya aday güçtür. Yine Farabi'ye göre natık güç iki nevidir. Nazari ve ameli. Muhayyile, her iki natık güçle ittisal halindedir. Faal akıl, natık güç vasıtasıyla muhayyileye ya makuller veya mahsuslar yönünden tesir eder. Böylece rüya ya duyumlar şeklinde veya akledilirler şeklinde ortaya çıkar.<sup>286</sup> O halde Hadimî'nin ilhamla anlattığı rüya, Farabi düşüncesindeki muhayyilenin, natık güçle ittisali sırasında, faal aklın natık güce tesir çeşidiyle ilgilidir. Ancak Hadimî, faal aklın muhayyileye veya akla tesirini netleştirmez. Halbuki İbn Arabî'ye göre dış duyular ve iç duyular düşünülür gerçeklikleri elde

<sup>284</sup> Farabi, *el-Medinetü'l-Fazıla*, s.71-76. Bak.Aydın, İbrahim Hakkı, *age*, s.99. Konu için bak. İbn Sina, *el-İşarat*, s.197, 198.

<sup>285</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, 151; Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.310.

<sup>286</sup> Farabi, *el-Medinetü'l-Fazıla*, s.72, s.75.

edemezler. Muhayyile, dış duyuların aktardığı suretlere göre işlevini sürdürür ve süje onunla rüya görür. Dolayısıyla sadece akıl, akıl olma yönünden düşünülür gerçekliklere ulaşabilir.<sup>287</sup>

Hadimî, rüyayı doğru ve yanlış bilgi almaya göre sınıfladıktan sonra, rüya üzerindeki tartışmalara girer ve kendi düşüncesine yer verir. Sözelimi Münavî'nin rüyayı, uykuda sevilen şeylerin görülmesine, yani tebşire tahsis ettiğini; Kelamcıların uykuyu, idrakin zıddı gördüklerinden rüyayı, batıl bir hayal kabul ettiklerini söyler. Kuran'daki Peygamberlerin rüyaları, Hadisteki salih rüyanın varlığı ve nübüvvetten bir parça olduğunu belirtmesi, Hz. Peygamberin, vahiyden önce bunlarla amel etmesi, Hadimî'ye göre Kelamcıları doğrulamamaktadır. Hadimî, *“Ben bunun, halka oranla bilgi kaynağı olmadığını kabul ediyorum. Fakat Kelamcılar, içsel (batınî) duyuları mutlak olarak inkar etmektedirler. Nebilerdeki bu durum âdeti yaran bir durumdur. Nebiler dışında batıl bir hayal olarak tevil edilirse bu da zahire (Kur'an ve Sünnete) muhalif olduğunu biliyorsun.”*<sup>288</sup> diyerek rüyayı, iç duyunun adını vermeden, iç duyuların algılaması olarak ortaya koyar ve doğru bilgi veren rüyayı sadık rüya olarak isimlendirir.

Acaba Hadimî'nin rüya anlayışı ile günümüz psikologlarının rüya anlayışının, sözelimi Freud'un rüya teorisinin bir ilgisi var mıdır? Freud, rüya teorisinde, rüya ile ilgili olarak süjeyi, içyapısı bakımından ego ve süperegö olarak ikiye ayırır. Süje uyanıkken süperegö faaldir. Süperegö, egonun verdiği veya vereceği yargıları kontrol eder. Süjenin bu hali, süjenin bilinç halidir. Bazı tecrübeler, bilinç halinde süperegönün kontrolüne bağlı olarak bilinç dışına itilir. Süperegö, egoyu baskı altına alır. Uykuda ise süperegönün, ego üzerindeki kontrolü ortadan kalkar ve ego serbest kalır. Bu serbestiyet içerisinde, ego, bilinçdışına itilen arzuları, istekleri rüya olarak imajlar şeklinde ortaya çıkarır. Böylece süje, uyanıkken bilinçdışına ittiği doyumlara rüyalarda ulaşır. Freud'un ifadesiyle rüyanın doğası, temel bilinçsiz dürtülerle tali bilinçli dürtüler arasındaki bir çatışmanın ve uzlaşmanın sonucu olduğu anlaşılır.<sup>289</sup> Bu sebeple Freud'a göre rüya, bilinçle bilinçdışının bir uzlaşımıdır. Dolayısıyla rüyanın arzu giderici işlevi vardır. Dış dünyayla ilişki tekrar kurulduğunda rüya ortadan kalkar.<sup>290</sup>

Hadimî açısından Freud'a baktığımızda Freud, muhayyile gücü yerine egoyu, akıl ya da nâlık güç yerine süperegöyü koymaktadır. Süperegö, egoyu bilgi meselesi açısından ego üzerinde “mantıklı irade” ve “dikkat”le gün boyu katı denetim uygulamakta, egoyu kontrol

<sup>287</sup> İbn Arabî, *Fütühat-ı Mekkiyye I*, Çev.Ekrem Dumanlı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006, s.261-263

<sup>288</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.150; Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.306-307.

<sup>289</sup> Freud, Sigmund, *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri*, Çev.Selçuk Budak, Öteki Yayınları, Ankara, 2000, s.17.

<sup>290</sup> Freud, Sigmund, age, s.42.

etmektedir. Rüya ise egonun süperegonun denetiminden kurtulmasına, Hadimî'nin deyimiyle muhayyilenin serbest kalmasına bağlıdır. Freud, Hadimî'nin dış duyuların, iç duyulardan hatırlatıcı gücün ve koruyucu gücün muhayyileyi meşgul ettiği anlayışına uygun olarak; belleğin, egoyu etkilediğini düşünür. Günlük yaşamında süjenin dış duyularından gelen izlenimler bellekte depolanır. Süperegonun onayından geçmeyen izlenimler yargı olarak ortaya çıkmazlar. Belleğin bir köşesinde kalırlar. Rüya ise süperegonun kontrolünü atlatarak hem ifade edilen ve yargı niteliği kazanan izlenimler, hem de yargı niteliği kazanamayan bellekteki izlenimler birbirine karışarak tekrar ortaya çıkabilirler. Dolayısıyla süjeye izlenimleri sunan, muhayyileyi etkileyen bellektir. Hadimî ve Freud'un ortak olduğu bir diğer nokta rüyadaki bilgilerin, formlar olarak ortaya çıkmasıdır. Hadimî bu anlamda suver kavramını, Freud imajlar kavramını kullanır.<sup>291</sup>

Rüyanın bilgideki rolü açısından buraya kadar söylediklerimizde, yani süjenin iç yapısı bakımından Hadimî ve Freud, benzer şeyler söylemektedirler. Fakat Hadimî, rüya ve rüyalarla ulaşılan bilgiler açısından Freud'dan ayrılmaktadır. Sözgelimi hem Hadimî, hem Freud rüyayı süjenin uyku halinde ortaya çıktığını söylerlerken Hadimî, hayali rüyaya dahil etmektedir. Freud rüyalarda ulaşılan bilgilerin doğruluğundan veya yanlışlığından söz etmezken Hadimî, rüyaları bu açıdan bir sınıflamaya tabi tutmaktadır. Freud'a göre yanlış gibi görünen, anlaşılmayan veya karışık rüyaların anlaşılamamasının nedeni, bilinçdışına itilen izlenimlerin kaynağına ulaşılamaması ve rüyanın doğru yorumlanamamasıdır. İnsanın güdüsünün doyurulamaması oranında, psikolojik rahatsızlıklar ortaya çıkmakta ve bellekte bilinçdışına itilen güdü izlenimi rüyada imaj ortaya çıkmaktadır. Yani aralarındaki fark, birisi, rüyanın sonucundan söz ederken diğeri sonucun kaynağına gidilmesini önermektedir.

Hadimî ile Freud arasındaki temel fark, ya da ihtilaf, rüyada etkiye açık hale gelen muhayyileyi, yani egoyu faal aklın etkileme imkanının olup olmadığı konusudur. Freud'a göre rüyanın kaynakları tamamen insana, iç veya dış kaynaklardan gelen uyarılara bağlıdır. Bu uyarılar, kişinin önceki meşguliyetlerinden kaynaklanır.<sup>292</sup> Freud, uyanırken rüya görülmesini kabul etmez, ama uyanırken hayal kurulabilir. O buna fantezi adını verir. Hadimî, hayali kabul eder, ama hayalin vehim gücüne ait olduğunu söyler. Kaynağı bakımından ayrılıyor görünseler de hayalin niteliğinin dış gerçekliklere uygun olmaması konusunda birleşmektedirler.

Bu bağlamda Hadimî'nin rüyalarıyla ilgili anlattıkları ilk bakışta, dış gerçekliğe uygun görünüyorsa da onların hepsini, dış gerçeklik olarak daha önce tecrübe ettiğini söyleyemeyiz.

<sup>291</sup> Freud, Sigmund, *Rüyaların Yorumu (1)*, Çev.Selçuk Budak, Öteki Yayınları, Ankara, 2000, s.17, 110, 111.

<sup>292</sup> Freud, Sigmund, *Psikanalize...*, s.43 Bak. *Rüyaların Yorumu (1)*, s.66.

Başka bir deyişle rüyada veya uyanırken babasını görmesi ve onunla konuşması, sorunlarının çözümünde ona başvurması önceki tecrübelerine uygun görünmektedir. Fakat dört halife ile herhangi bir önceki tecrübesinden bahsedilemez. Yine aynı şekilde rüya öncesi yaşantısında, Peygamberle ilgili bir tecrübeye de sahip değildir. Dolayısıyla Freud açısından onlar, daha çok fanteziye benzemektedir, diyebiliriz. Sözelimi kendisinin Hz.Ali evladından olduğunu anlattığı hatıra böyledir. Bu hatırasıyla birlikte öğrencileri tarafından “seyyid-i sani” olarak nitelendirilir.

Hadimî rüyada bilgi elde edilmesi konusunda da Birgivîye muhalefet ettiğini açıklar ve şöyle der: “Sen, burada anlatılanlardan rüyada ilim elde edildiğini biliyorsun. Buradaki rüya, “doğru (sıdk)” olan rüyadır. Bu da “ilim”dir. Öyleyse bu, musannif Birgivî’nin açıkladığı sarahate zıttır. Buradaki söz, ilham konusundaki söz gibidir.<sup>293</sup> Hadimî, Kitap ve Sünnet’ten mukabil delil olması durumunda, ilham ve rüyanın eylem için delil olamayacağını söyler. Daha açığı ilham ve rüya, ancak Kitap ve Sünnetten her hangi bir delil olmadığında pratiğe aktarılabilir.

Hadimî’nin ifadesiyle “hakîm” veya “veli” yani süje, rüya yoluyla bilgiyi nasıl elde eder? Şimdi de bunu görelim. Hadimî’ye göre “Süje uyuduğunda nefis nuru, bedenden çıkar. Dünyayı dolaşır. Melekuta yükselir. Böylece eşyayı görür. Sonra aslına (maden) geri döner. Mühlet bulursa gördüklerini akla arzeder. Akıl da hafızaya tevdi eder. Dinî konularda (maalim) nefis çıkar, ruh kalır. Hz.Ali’den, “ruh çıkar, bedende ruhun ışığı kalır” diye nakledilmiştir. Süje işte bununla rüya görür.<sup>294</sup> Dikkat edilirse rüyada bilgiyi elde eden, nefsin “nur”udur. Bu nur, daha sonra geleceği gibi nefse, faal akıldan verilen bir güçtür. Demek ki Hadimî’ye göre muhayyile, faal akıldan aldığı nurla uykuda elde ettiği bilgileri nâlık güce aktarmakta, akıl gücü aktarılan rüyayı, felsefî kavramla suretleri, işleyip bağ kurarak hafıza gücüne aktarmaktadır. Fakat Hadimî, natık gücün kavramlaştırma işlevinden genellikle söz etmemektedir. Özellikle Peygamberin zorunlu bilgiyi almasında Hadimî’nin bu tavrı daha nettir. Dolayısıyla bu noktada Farabi’den ayrılmaktadır, diyebiliriz.

Son söylediklerine baktığımızda Hadimî’nin, rüya konusunda Farabî ve İbn Sina’dan ayrıldığı ve Eflatun gibi düşündüğü açıktır. Çünkü Eflatun’a göre ruh yetkin iken göklerde dolaşır. Göğün katlarını tırmanıp gök kubbesinin en yüksek noktasına çıkar. Göğün en yüksek

<sup>293</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.150; Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.308.

<sup>294</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, 151; Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.309.

noktasına varınca dışarıya çıkar ve kubbenin tepesinde durur, devir hareketiyle devreder, böylece gök kubbenin dışındaki gerçeklikleri temaşa eder.<sup>295</sup>

Bu bağlamda, Hadimî'ye göre, ölümlerin ve dirilerin ruhları uykularda bir araya gelir, buluşurlar. Allah'ın dilediği kimseler, birbirleriyle tanışırlar. Filozofların fikirleri de ruhların buluşmalarını, birbirleriyle tanışmalarını destekler. Hadimî şöyle söyler: “*Hükemanın sözlerinden anlaşılan, nefsin uyanıkken duyulurlara (mahsusat) yönelmesi, akledilirlere (ma'kulat) ulaşmasına engel olur. Uyku ile bu engel kalktığına, nefis, dinde Levh-i mahfuz olarak tabir edilen bütün varlıkların (mevcudat) kendisinde resmedildiği Ruhanî-Aklî Cevherlere ittisale istidat sahibi olur.*” Daha sonra sözlerine devamla “*Şeriat ehli*” dediği bazı kimselerin fikirlerine yer verir. Şeriat ehline göre “*rüyanın bir meleği vardır. Ona Rüya Meleği denilir. Uyanıkken rüya meleğiyle münasebet yok olur. Nefis uyurken bu melek ile ilişki kurar. Böylece meleğin Levh'ten aldığı şeyler ve Kuds canibinden akan (feyz) ilhamlar, nefiste kopya (tab) edilir.*”<sup>296</sup>

Hadimî'nin hükema ile kastının temelinde, anlaşıldığı gibi, Eflatun, Farabi ve İbn Sina vardır. Bunlara Gazalî'yi, İbn Arabî'yi, hatta yaptığı atıfları dikkate alarak Seyyid Şerif Cürçani'yi dahil edebiliriz. Sözgelimi buna, Gazalî'nin, doğru rüya konusunda söylediklerini<sup>297</sup> ve Farabi'nin *El-Medine el-Fazıla*'sındaki rüya ve vahiyle ilgili ifadelerini gösterebiliriz.

Hadimî bir taraftan filozoflara müracaat edip, öte taraftan şeriat bilginlerinin (kelamcılar) fikirlerine yer vererek fikirlerini desteklese de, “ölülerin ve dirilerin ruhlarının bir araya gelmesi” iddiasıyla ilgili ne filozoflar bir şey söylemekte, ne de kelamcılar. Hadimî'nin bu fikri kelam ve felsefeden ziyade tasavvuf anlayışının bir sonucu olarak görünmektedir.

Hadimî'nin “hükema” kavramından hareketle bilginin elde edilmesinde rüyanın rolüyle ilgili olarak gönderme yaptığı düşüncelerle, Farabî'nin muhayyile ve rüya konusunda söyledikleri örtüşmektedir, ama görüldüğü üzere Hadimî, Farabi'nin adından söz etmemekte genel bir kavramla (hükema) gönderme yapmakla yetinmektedir. Fakat iş Kelamcılara veya Sufilere geldiğinde hem kelamcılarının, hem sufilerin isimlerine doğrudan yer vermektedir. Farabi ve benzeri filozofların adına yer vermemesinin nedeni, Hadimî'nin felasife kavramını

<sup>295</sup> Platon, *Phaidros*, s.48.

<sup>296</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, 151; Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.309.

<sup>297</sup> “Nefis, duyuların kendisine getirdiği şeyleri düşünmekten boş kalma fırsatı bulduğunda ve engel ortadan kalktığına bütün varlıkların resimlerinin bulunduğu ve şeriatı Levh-i Mahfuz olarak ifade edilen aklî yüce ruhanî cevherlerle bitişmeye hazır hale gelir. Bitişme anında formların nefiste izlenim bırakmaları, karşı karşıya konulmuş iki aynanın aralarından perde kaldırıldığında birbirine izlenim bırakması gibidir. İki aynadan birinde görülenin tıpkısı öbür aynada da görülür.” Gazali, *Makasid*, s.298.

kullanarak, Gazalî'nin filozofların üç konuda dinden çıktıkları suçlamasıdır, diyebiliriz. İbn Arabî'nin eserlerinden alıntılar yapmamasının nedeni ise, aynı suçlamaya İbn Arabî'nin de muhatap olmasıdır.

Hadimî'nin bilgi meselesiyle ilgili temel ilkesi açısından baktığımızda ise kâlp, zat; kâlbın hâtır ve ilham elde etmesi arazdır. Başka bir deyişle insanî nefsin mahiyeti kâlp, zat; insanî nefsin objeyi idraki, araz olmaktadır. O halde zata arız olan idrakin türleri var mıdır? Varsa, Hadimî'ye göre insanî nefsin türleri nelerdir?

#### II.II.5. İnsanî Nefsin İdrak Türleri

Yukarıda belirtmeye çalıştığımız gibi Hadimî, Gazalî'de olduğu gibi nefsi, hem soyut bir cevher kabul etmekte, hem de nefse akıl ve kâlp adını vermektedir. Hadimî nefsin ortaya koyduğu idrak davranışından hareketle nefsin, “meleke” olarak isimlendirildiğini de ifade etmektedir. Nefis melekesinin iyi veya kötü (hamide veya zemime) ahlak, öfkelenme (gazab), haz alma (şehvet) gibi çeşitleri de vardır. “Hayat” ve “idrak” de bu melekenin çeşitlerindendir. Hadimî'ye göre idrak, nesnenin (şey) hakikatıdır. Başka bir deyişle idrak, nesnenin soyut şekliyle akılda temayüz etmesi, ortaya çıkması (zuhur) ve akılda hazır olmasıdır.<sup>298</sup> Anlaşılabacağı gibi Hadimî bu ifadesinde, “meleke” ile nefsin eylemlerine işaret etmektedir. Bu eylemlerden ikisi, insanın canlı olarak hareket etmesi ve insanın idrak eyleminde bulunmasıdır. Bu anlamda Hadimî, iradeyi, kudreti, acziyeti, lezzet almayı, elem duymayı, sağlıklı ve hasta olmayı nefsin yetilerinden sayar.<sup>299</sup> Hadimî'nin nefse ait saydığı bu yetiler, İslam düşüncesindeki insanî nefse ait iki gücü akla getirmektedir. Bu iki güç, nefsin teorik ve pratik olmak üzere iki gücü olan “bilici (alime)” ve “yapıcı (amile)” güçleridir.<sup>300</sup> Hadimî, bu güçleri “nazarî ve amelî güç” olarak isimlendirir.<sup>301</sup>

İdrak, nefsin bilici (nazarî) gücüyle gerçekleştiğine, idrak aklın nesneyi soyutlaştırma aktı olduğuna göre acaba Hadimî'ye göre kaç tür idrak, kaç tür bilgi aktı vardır? Daha doğrusu bilgi aktlarının Hadimî düşüncesinde karşılıkları nelerdir? Acaba Hadimî, idrak türleri konusunda üstadı Gazalî ve filozoflarla aynı mı düşünmektedir yoksa bazı farklılıklar arzetyemekte midir? Bilgi tanımında geçtiği gibi bilgi idrak ise, idrak “şeyin suretinin akılda hasıl olması, soyut

<sup>298</sup> Hadimî, *El-Kaziyye*, Fatih, 5311, 133a.

<sup>299</sup> Hadimî, *El-Kaziyye*, Fatih, 5311, 133a.

<sup>300</sup> Bak.Kuşpınar, Bilal, *İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi*, MEB, Ankara, 2001, s.47-52; Peker, Hidayet, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, Bursa, 2000, 49-56; Bolay, Süleyman H., *Aristo Metafiziği...*, s.223.

<sup>301</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.21; Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.71.

şekliyle akılda ortaya çıkması ise bu soyut suret, akılda nasıl ortaya çıkmakta, diğer adıyla aklın soyutlama yapması nasıl gerçekleşmektedir?

Hadimî, idrak türlerini dörde ayırır. Bunlar, ihsas, tahayyül, tevehhüm ve taakkuldür.<sup>302</sup> Bu idrak türleri İbn Sina'nın ortaya koyduğu idrak türleridir.<sup>303</sup> Bilgi aktları açısından Hadimî'nin idrak türlerine baktığımızda birincisi, algı aktının karşılığı duyuların idraki; üçü ise yani tahayyül, tevehhüm ve taakkul, düşünme aktının karşılıklarıdır. Acaba bu aktlar Hadimî'de nasıl ele alınmaktadır? Hadimî bunlarla neleri amaçlamaktadır? Bugün anladığımız bilgi aktları ile, Hadimî'nin idrak türleri arasında ne gibi benzerlikler veya farklılıklar vardır?

#### II.II.5.1.İhsas

İhsas, bilindiği gibi duyu (his) ile idrak anlamına gelir. Duyu ile kastedilen beş duyudur. Buna gözlem ve deney sonucu algılamayı da dahil etmek gerekir. Zira Hadimî, ihsası, “maddi bir cüzün duyulardan biriyle idrakidir”<sup>304</sup> olarak tanımlar. Bu tanıma göre ihsas, bir çeşit duyulur nesnelerin algılanması olmaktadır. Duyulur nesneleri algılayan nefsin güçleri ise beş duyudur. Hadimî'ye göre bu beş duyu yani dış duyular (el-havas el-zahira), on kategoriden “nasıl”la ilgili olan bir niteliktir. İhsas, beş duyudan biriyle elde edilen duyumlardır (el-mahsusat). Göz renkleri ve harfleri, kulak sesleri, dil tatları, burun kokuları, deri sıcaklık ve soğukluk, vb duyumlamaktadır.<sup>305</sup> Süjenin objeyi tanıması duyu organları aracılığıyla olmaktadır. O nedenle duyu organlarını, süjenin objeye açılan pencerelerine benzetebiliriz. Objeden gelen etkileri, duyu organları alır ve muhayyileye iletirler.

Hadimî'nin, objeden aldıkları duyuları muhayyileye ileten dış duyuların duyumlamasıyla ilgili sözlerine baktığımızda iki hususu tespit edebiliriz. Birincisi duyuları, duyular gerçekleştirmektedir. İkincisi duyular, tekil bir maddeyi idrak etmektedir. Buna göre duyumlamanın (ihsas) gerçekleşebilmesi için üç şarttan söz edebiliriz. Birincisi duyulur olandan etkilenecek duyu, ikincisi duyuyu uyaracak, duyulanacak nesne, üçüncüsü her ikisinin varlığı. Başka bir deyişle “karşı karşıya” olması. Aralarında bir bağın kurulması ve muhayyileye aktarılmasıdır. Muhayyileye aktarılan duyular, muhayyilenin yeniden gruplama ve ayrıştırmasının müteakip akıl tarafından yorumlanır.

<sup>302</sup> Hadimî, *Kazıyye*, 133a; Hadimî, *Fark*, Hacı Mahmut, 1137, 12b .

<sup>303</sup> İbn Sina, *Uyunu'l-Hikme, Risaleler* içinde, Çev.A.Açıkgenç-H.Kırbaçoğlu, Kitabiyat, Ankara, 2004, s.116, 117. İbn Sina, *Kitabu'n-Necat*, s.207-209. Ayrıca bak. Peker, Hidayet, *age*, s.75-86; Kuşpınar, Bilal, *age*, s.71-75.

<sup>304</sup> Hadimî, *Fark*, Hacı Mahmut, 1137, 12b.

<sup>305</sup> Hadimî, *El-Kazıyye*, Fatih, 5311, 133a.

Yukarıda geçtiği gibi Hadimî, süjeye ait duyu organları arasında kalp, kulak, göz, dil, el, karın (bâtin), ayak ve cinsel organı (ferc) sayar. Kâlbi iç duyu karşılığı kullanırken kulak işitme, göz görme, dil, cinsel organ tad alma, el dokunma duyusunu gerçekleştiren organlardır. Duyu organları, dimağda telakki eder. İnsan gözle ışıkları, renkleri, şekilleri, miktarları, hareketleri, güzeli ve çirkini, ve benzerlerini idrak eder. Dil, harflerin zuhur yeridir.<sup>306</sup>

Hadimî'ye göre duyumlardan kasıt sözgelimi, görmekten murad, baş gözüyle görmektir. Gözle görmek manasına “falan gördü” denilir. “Falan konuştu” denilirse lisanıyla konuştu demektir.<sup>307</sup> Beş duyu, ilk soyutlamayı yapmakta ve dimağa aktarmaktadırlar. Dolayısıyla süje, duyumlama (ihzas) ile bilginin ham malzemesini elde etmekte; bu malzemeyi duyular, beyne aktararak duyulur dünyaya ait algıyı gerçekleştirmektedirler. Hadimî'nin bilgi meselesinde Farabi de olduğu gibi kalbi merkeze aldığını söylemiştik. Farabi, kalp-dimağ-iç duyular ve dış duyular ilişkisini konak-kahya-hizmetliler metaforuyla ele alır. Buna göre beden konaktır. Kalp konağın kahyasıdır. Kalp ise dimağa hakimdir. Dimağ ise tahayyül, tefekkür, koruyucu (hıfz) ve hatırlayıcı güçlere hakimdir. Duyulara hakim olan güç ise muhayyiledir.<sup>308</sup> Hadimî'nin nefis-i nâtıkanın dimağda olduğu düşünülecek olursa o, bu konuyu Farabi gibi düşünmektedir, diyebiliriz.

Muhayyilenin hakim olduğu dış duyular, Hadimî'ye göre, düşünülür dünyayı algılamaya güç yetiremezler. Bu yargısını Hadimî, “bu duyusal göz, melekî-gaybî hallerin benzerini müşahade etmeye kudreti olmadığı için kabir hayatını duyumlayamaz”,<sup>309</sup> demektedir. Buna göre Hadimî'de düşünülür dünyanın idraki, dış duyuların idrakinden daha ileri bir merhalede.

Gazalî, İbn Sina'nın, “düşen yağmur damlası” metaforunda<sup>310</sup> “Düşmekte olan yağmur damlası, düz bir hat, hızla dönmekte olan bir nokta bir çember şeklinde görünür. Bu görünüşler, müşahade yoluyla olup tahayyül suretiyle değildir<sup>311</sup> diyerek gözün fizyolojik duyumlamasını anlatır. Fakat Gazalî'nin aynı metoforu açıklarken söylediği “burada zahiri idrakten yani gözden başka bir güç vardır”<sup>312</sup> iddiası dış duyuların idrakinde çelişki oluşturmaktadır. Ancak Gazalî'nin “bu güçte, önce görünen cismin heyet ve sureti resm olunmakta, onun ardından üçüncüsü yetişmekte... Böylece damla düz çizgi, dönen nokta da çember şeklinde görünmektedir. Eğer nokta hızlı değil de yavaş yavaş döndürülse idi birbirinden ayrı bir takım

<sup>306</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.424.

<sup>307</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.84.

<sup>308</sup> Farabi, *el-Medine el-Fazıla*, s.58, 66.

<sup>309</sup> Hadimî, *Şerh nukırru*, s.186.

<sup>310</sup> Bak. İbn Sina, *el-İşarat*, s.195

<sup>311</sup> Bolay, Süleyman H, *Aristo Metafiziği...*, s.229.

<sup>312</sup> Bolay, Süleyman H, *Aristo Metafiziği...*, s.229.

noktalar görünecektir. Şu halde insanda, gözden önce bir güç vardır; göz gördüğü şeyi ona götürür, bütün idrak edilen şeyler orada toplanır ve oradan idrak edilir” şeklindeki ifadesi göz duyusunun duyumunun beynin fonksiyonu olmadan idrakin gerçekleşmeyeceğini söylediği anlaşılmaktadır.

Hadimî’nin, zihinde ortaya çıkan renk, ses, harf, tat, koku, sıcaklık ve soğukluk gibi duyulara ait gösterdiği idrakler, algı atkının idraki olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü ihsas, beş duyuyla duyulur objenin algılanmasıdır ve ihsas duyularla sınırlıdır. Hadimî’nin ifadesiyle idrakin bir türü olarak ihsasta obje “maddî tekil bir nesne”dir. Duyulardan (havas) biriyle duyumlanan nesne, “duyum (mahsus)” adını alır. “Mahsus”un duyularda var olabilmesi, nesnesinin dış dünyada varlığını gerektirmektedir.<sup>313</sup> Neticede duyuların idraki konusunda Hadimî, hem Gazalî’den, hem de filozoflardan farklı düşünmemektedir, diyebiliriz. Düşünürümüze göre ihsas, real varlık alanının idrak edilmesidir ve bilgi aktarından algı atkının karşılığıdır.

#### II.II.5.2.Tahayyül

Hadimî, idrakin ikinci çeşidi olan tahayyülü, “duyudan (his) ayrılan duyum formlarını (suverî’l-mahsusat) idrak etmektir; tahayyül, öznenin duyulurlar konusundaki hareketidir”<sup>314</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Hadimî’nin tahayyül tanımlarına baktığımızda iki husus dikkatimizi çekmektedir. Birincisi tahayyül, duyunun soyutlaması olan duyumların duyudan ayrılmış formlar olması; ikincisi duyudan ayrılan formların (suver) idrak edilmesidir. Bu açıdan tahayyül, Hadimî’ye göre, bir yönden duyulurların formları olması sebebiyle duyularla ilgili, diğer yönden duyularla ilgisiz bir idrak olmaktadır. Muhayyile gücünün idrakindeki iki yönden birincisi, bu idrak türünü vehim gücünün idrakinden ayıran temel niteliğidir.

Bu sebeple Hadimî, “*tahayyül (tahyîl), maddi cüzden alınan duyulur algının maddeyle aynı olmadığı idraktır. İçkinin, “akıcı, sıvı bir yakut” olması ile balın, “kendisini satın aldırان bir güç” olması, mütehayyileye ait idraklerdir. Şiirin öncülleri de mütehayyileden telif edilirler.*<sup>315</sup> Tahayyül, nefsin duyulurlardaki (mahsusat) hareketidir”<sup>316</sup> demektedir. Hadimî’nin bu ifadelerine göre, idrakin bir türü olan tahayyül idrakini gerçekleştiren güç, “mütehayyile gücü”dür. Mütehayyile gücü, içki ve bal örneklerinde olduğu gibi eşyayı nitelik ve nicelik gibi

<sup>313</sup> Hadimî, *Fark*, Hacı Mahmut, 1137, 11b.

<sup>314</sup> Hadimî, *Fark*, Hacı Mahmut, 1137, 10a, 11b.

<sup>315</sup> Hadimî, *Mahiyetü’l-Mantık*, Yusuf Ağa, 8290, s.13; Laleli, 2581/9.

<sup>316</sup> Hadimî, *Fark*, Hacı Mahmut, 1137, 41b ve 10b.

özellikleriyle birlikte soyutlamakta, yani idrak etmektedir. Bu idrak, duyuların idrak ettiği duyumlardan (mahsuse) daha ileri bir idraktır ve süjenin objeyi algılama hareketidir.

Rüya konusunda geçtiği gibi, muhayyile bir taraftan duyulara hakimdir, duyumlar üzerinde tasarrufta bulunur. Öte taraftan dimağa hizmet eder. Bu bakımdan o, aracıdır. Muhayyile dış duyular ile akıl arasındaki aracılık görevi sona erdiğinde bağımsız çalışır. Dış duyulardan gelen duyumlar ile koruyucu güçte depolanan veriler üzerinde çalışmaya devam eder. İbn Sina'ya göre hayal gücü, duyulardan gelen algıların şekillerini kaydeden güçtür. Gazali'ye göre muhayyilenin görevi, duyulardan gelen formları, akıldan gelen kavramları birleştirmek ve ayrıştırmak, formlar ve kavramlar üzerinde araştırma yapmaktır.<sup>317</sup> Muhayyilenin bu fonksiyonu, Hadimî düşüncesinde zorunlu ilmi idrak etmenin temelidir. Zira Hadimî, daha sonra genişçe sorgulayacağımız gibi peygamber muhayyilesini, zorunlu ilmi idrak eden güç olarak belirler. Yani zorunlu ilmi, muhayyile ile temellendirir. Ayrıca hatırlanacağı gibi kamil süje de muhayyile gücü vasıtasıyla faal akılla bağ kurar. Muhayyile, faal akıldan aldığı suretleri, akla arzeder. Akıl, hafızaya aktarır. Bu durum hem rüyada, hem de uyanıkken gerçekleşir.<sup>318</sup>

Bu bağlamda Hadimî'nin rüyayı; nefsin, kayıt ve koşullardan kurtulma hali, olarak tanımlamasına baktığımızda rüyayı tahayyül türü idrak olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz. Bu durumda tahayyül sezgi anlamına da gelecektir. Zira olup biten bir şey ya da içinde bulunduğumuz durum hiçbir kavrama başvurmada, doğrudan doğruya sezildiğinde “seziş”, bir tür düşünme olacaktır. Hadimî, sezgi için sıklıkla “feyz” kavramını kullansa da “hads” kavramını da bu anlamda kullanır. Buna ay ve güneşi örnek olarak verir. Düşünürümüze göre hads, şeyin sebebini, ilkesini (mebde) güçlü bir şekilde sezmedir. Ayın, ışığını yakın veya uzak olarak çeşitli teşekküller vasıtasıyla güneşten almasını (müstefad)<sup>319</sup> sezmek bu tür bir idrak olmaktadır. Bu bağlamda Hadimî'nin tahayyül idraki, idrak aktı, düşünme aktı, anlama aktı, izah etme aktı vb. aktlardan düşünme aktının bir türü olmaktadır.

### II.II.5.3.Tevehhüm

İdrak türlerinden üçüncüsü olan tevehhüm, Hadimî'ye göre, öteki adıyla vehmî idrak, “duyularla alakası olmayan anlamın (mana) idrakidir.”<sup>320</sup> Başka bir deyişle, vehim idraki duyulur maddeyle ilgisi olmayan bir idraktır. Buna göre tevehhüm ya da vehim idraki, sadece “mana”nın idraki olmaktadır. Vehim idrakinde Hadimî, Farabi'den ayrılarak İbn Sina ve Gazalî gibi

<sup>317</sup> İbn, Sina, *İlahiyat, Risaleler* İçinde s.113; Gazali, *Makasid*, s.280.

<sup>318</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, 151; Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.309.

<sup>319</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.143.

<sup>320</sup> Hadimî, *Fark*, Hacı Mahmut, 1137, 10a, 11b.

düşünmektedir. Bu bağlamda Hadimî'ye göre anlamları idrak eden güç, her iki düşünür de olduğu gibi vehim gücüdür. Mana, tanımdan da anlaşılacağı üzere varlığı bir cisme, yani duyulurlara muhtaç olmayan şeydir. İbn Sina'ya ve Gazalî'ye göre düşmanlık, sevgi, muhalefetin idraki bu tür idraktır. Vehim idraki cüzî idraktır. Sözelimi İbn Sina ve Gazalî'nin örneğiyle, koyunun yalnız kurdun kendine düşman olduğunu bilmesi, cüzî düşmanlığı idrak etmesindendir.<sup>321</sup> Yine kedinin fareye, koyun veya keçinin kurda düşmanlığı, koyunun kuzuya düşkünlüğü duyulur olandan duyulur olmayan anlamları idrak etmektir.

Vehmî idrak türünde, önceki iki idrak çeşidinde olduğu gibi algılanan biçimin, suretin duyumla (mahsuse) ilgisi kalmamıştır. Başka bir deyişle vehim idrakinde algılanan suret, maddeden soyutlanmış bir biçim veya suret değildir. Vehmî idrakte, artık biçimin manası söz konusudur. İbn Sina'nın ve Gazalî'nin örneğiyle “kurt”un, “düşman” anlamıyla algılanması gibi. Yani vehim, duyumla algılanamayan bir kavram algılamasıdır. O nedenle vehim idraki doğru bir idrak olabileceği gibi doğru olmayan bir idrak de olabilecektir. Hadimî'nin vehim idrakine baktığımızda bu idrak tür, bilgi aktlarından düşünme aktının altı türünden sonuncusu, aktın yeniden canlandırılması olan “imgelem”<sup>322</sup> ile hiçbir kayıt ve koşula bağlı olmadan ortaya çıkışı olan “hayal/fantezi”<sup>323</sup> nin karşılığı olmaktadır, diyebiliriz. Çünkü vehim idraki, bir “anlam” idrakinden ibaret olması, tümel olmayıp tekil veya tikel olması sebebiyle zaman zaman yanlış olabilen idrak türüdür. Yanlış bir idraki içinde barındırması sebebiyle Hadimî, akılla kontrol edilmeyen, nakle arz edilmeyen vehim idrakini güvenilir bulmamaktadır.

#### II.II.5.4.Taakkul

İdrak türlerinden dördüncüsü olan taakkul, Hadimî'ye göre, tümel (küllî) anlamı idraktır. Bu anlamda Hadimî'nin kullandığı başka bir kavram “fikir”dir. Fikir, nefsin akledilirler konusundaki hareketidir.<sup>324</sup> Yine taakkul, maddî olmayan tahayyülün külli ve cüzî olarak idrakidir.<sup>325</sup>

Hadimî'nin taakkul tanımlarına baktığımızda taakkulla ilgili üç hususu belirleyebiliriz. Birincisi taakkul, ihsasta olduğu gibi nefsin bir idrak eylemidir. İkincisi nefsin taakkul idrak eyleminin varlık sferi, irreal varlık sferidir. Üçüncüsü taakkul, irreal varlık sferine ait tümel anlamdır. Nefsin taakkul idrakini gerçekleştiren gücü ise muhayyile gücüdür. Buna göre taakkul,

<sup>321</sup> İbn Sina, *Kitabu'n-Necat*, s.209; Gazali, *Makasid*, s.284, Bak.Bolay, Süleyman H, *age*, s.236.

<sup>322</sup> Mengüşoğlu, *age*, s.61-62.

<sup>323</sup> Mengüşoğlu, *age*, s.61-62.

<sup>324</sup> Hadimî, *Fark*, Hacı Mahmut, 1137, 10a, 11b.

<sup>325</sup> Hadimî, *age*, Hacı Mahmut, 12b.

muhayyilenin faal akıldan aldığı suretler üzerindeki aklın hareketidir, diyebiliriz. Başka bir deyişle, muhayyilenin idrakini aklın, tümel ve tekil olarak algılamasıdır. Buna göre taakkulda hem muhayyilenin, hem aklın işlevi söz konusudur.

Hadimî'ye göre tefekkürün yeri kâlpdir. Yani taakkul öteki adıyla tefekkür kâlpde başlar, akılda sona erer. Burada Hadimî'nin kâlbi, özel anlamda yani muhayyile gücü anlamında kullandığını hatırlamak gerekmektedir. Hadimî'ye göre süje, nefsin vesvesesini, şeytanın “havatırı”nı; kâlpde, nazar, itibar, inayet ve istidlalle tefekkür eder. Yani tefekkür, nazar, itibar, inayet ve istidlalle gerçekleşir. Kâlp, bilginin (esrar) kaynağı (maden), bilgilerin (envar) doğuş yeridir.<sup>326</sup> Hadimî, kâlbın buradaki anlamını ise genel anlamda yani Farabî düşüncesindeki iç ve dış duyulara sahip olan güç anlamında kullanmaktadır. Bu güç ise insanı hayvandan ayıran ve insanın sahip olduğu “nâtık güç” anlamıdır.

Hatırlanacağı gibi Hadimî'ye göre hikmet, “nâtık güç”ün itidal hali idi. Hadimî, *Berika*'da hikmeti ele alırken nefsi, yedi şubede değerlendirir. Doğrunun yanlıştan ayırt edilerek kendisiyle idrak edildiği meleke olan nefsin (hikmetin) yedi şubesi içersinde altıncısı “hıfz”, yedincisi “zikir”dir. Hadimî'ye göre hıfz, idrak edilen suretleri eksiltmeden ve fazlalaştırmadan zapt etme gücü; zikir, hafızaya verilenleri hazır bulundurma gücüdür.<sup>327</sup> Bu bağlamda Hadimî, hafızanın yerini, kâlp ve lisan olarak belirlemekte; tezekkürü, akılla kendisine ulaşılması mümkün olan şeyi hatırlama, düşünmedir, şeklinde; tefekkürü de, şaşırtıcı şeylerin garib ve derin sırlarını düşünmektir<sup>328</sup> şeklinde tanımlamaktadır.

Hadimî'nin idrak türleri sebebiyle yer verdiği nefsin idrak güçleri anlaşıldığı gibi filozofların ortaya koyduğu nefsin idrak güçleridir. Nefsin bu güçleri, dört tür idrakte bulunmaktadır. Son iki güç, bu idrak türlerini muhafaza etmekte ve hatırlatıcı işlevini yerine getirmektedir. Dolayısıyla doğal olarak Hadimî, onları idrak türleri arasında saymamıştır.

Hadimî, zaman zaman “zeka” ve “zihin” kavramlarının taakkul idrakinde kullanıldığını söyler. Zekanın ve zihnin akıl anlamında kullanılması “mecaz”endir. Mesela Hadimî'ye göre zeka, İbn Kemal Paşa'nın *Şerhu'l-miftah*<sup>329</sup>ında, maddeden maddî olmayana (metalib) intikal hızı olarak tanımlanmıştır. Yine zeka, nefsin gücünün bilgi elde etmeye (iktisab), hazırlanma

<sup>326</sup> Hadimî, *Eyyühelveled*, s.108-110.

<sup>327</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.4, s.327-328.

<sup>328</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.143.

<sup>329</sup> Eser gerçekte, Sekkakî'nin *el-Miftah*'ına Cürcanî'nin yazdığı *Şerhu'l-Miftah*'ı üzerine yazılan *Tağyiru'l-Miftah* isimli haşiyedir. Bak.Öçal, Şamil, age, s.40.

hızını anlatmak üzere veya “tam idrak (fetanet)” anlamında kullanılmaktadır.<sup>330</sup> Halbuki Hadimî’ye göre zihin, gerçekte suretleri şekillendirir. Objeye ait suretler ise başkasından zekaya gelir. Çünkü zeka, şeyleri idrak etme gücüdür (el-kuvve el-müdrîke). Objeye ait suretlerin zekaya intikali durumunda zeka, “zihin” adını alır. Zihin, kendisine gelen suretleri belirler, şekillendirir. Suretleri belirleyen, şekillendiren zihne, Hadimî, “fitnat” adını verir.<sup>331</sup> Hadimî, bu son işleviyle zihni, nefsin bilgiyi elde etme sürecinde “dış ve iç duyulara (el-havas el-zahire ve’l-batîne)” şamil olan nefsin bir gücü (kuvve) olarak verir.<sup>332</sup> Bu tanım daha önce “kâlb”i tanımlamak için kullanılan tanımla benzer bir tanımdır. Bu açıdan Hadimî zihni, idrak ve zekanın kâlp ile birleşmesi (ittihad) olarak kabul eder. Hadimî’nin burada kâlbî, muhayyile gücü anlamında kullandığı açıktır. Hadimî’ye göre zihin, akledilirleri idrak için toplanmış bir nefis gücüdür (kuvve nefsanîyye) ve basittir. O bir anda iki şeye yönelemez.<sup>333</sup>

Hadimî’nin zihin konusunda söylediklerine baktığımızda Farabî’nin zihin anlayışına yakîn olduğunu görüyoruz. Zira Farabî’ye göre zihin kâlb, kâlb dimağa, dimağ muhayyile, müfekkire, koruyucu (hâfıza) ve hatırlayıcı güce (zâkira) sahiptir ve bütününden oluşmaktadır.<sup>334</sup> Hadimî’de, zeka, maddi olandan maddi olmayana intikal hızı ve idrak gücü; zihin, formları idrak etmiş zihindir. Düşünülür gerçeklikleri idrak bakımından anlaşılacağı gibi o, kâlpdir.

Hadimî’nin zeka tanımları ile bugünkü zekanın tanımları ne kadar örtüşmektedir? Daha açığı Hadimî’nin zeka anlayışı günümüz zeka anlayışıyla ne kadar örtüşmektedir? Psikologlara göre zeka, “soyut düşünme yeteneği”, edinilen bilgilerden yararlanarak “problem çözme yeteneği”, düşünme yeteneğinden yararlanarak karşılaşılan yeni durumlarını karşılayabilme, “öğrenme yeteneği”dir.<sup>335</sup> Zeka tanımlarında ortak olan şey, ister teorik ister pratik anlamda olsun “düşünme yeteneği” olmaktadır. Hadimî’nin zeka’yı “intikal hızı” olarak tanımı da Farabî’nin zeka tanımıdır. Zihin ise Farabî’nin ifadesiyle doğru hükmü bulma gücü ve tashih etme kabiliyetidir.<sup>336</sup> Diğer bir deyişle zeka, kısa zamanda şeyi sezme mükemmelliğidir. Hadimî’nin ilkesi açısından baktığımızda, idrak zat, idrak çeşitleri araz olmaktadır.

Hadimî’ye göre idrak türlerini belirledikten sonra insanî nefsi, hayvanî nefisten ayıran niteliklere geçebiliriz. Acaba Hadimî’ye göre insanî nefsi, hayvanî nefisten atıran nitelikler nelerdir?

<sup>330</sup> Hadimî, *Fark*, Hacı Mahmut, 1137, 33a.

<sup>331</sup> Hadimî, *Fark*, Hacı Mahmut, 1137, 33b.

<sup>332</sup> Hadimî, *Fark*, Hacı Mahmut, 1137, 33a.

<sup>333</sup> Hadimî, *Eyyülelveled*, s.96.

<sup>334</sup> Krş. Farabî, *el-Medîne el-Fazıla*, s.66.

<sup>335</sup> Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, .231.

<sup>336</sup> Farabi, *Fusulü’l-Medeni*, s.47, 46.

## II.II.6.İnsanî nefsi, Hayvanî Nefisten Ayıran Nitelikler

Hadimî'nin nefis teorisine göre insanî nefse baktığımızda, Mantık kategorileri açısından şunları söyleyebiliriz. Hadimî'ye göre insan türdür. Düşünen, konuşan (nâtık), ayırımdır. Düşünen niteliği ile insan, sebep-sonuç bağıntısını kurmaktadır.<sup>337</sup> Hadimî'nin bu ifadelerine göre insanî nefsi, hayvanî nefisten ayıran temel özelliği insanın “sebep-sonuç” bağıntısını kurması, sebepler zincirinde ilerleyebilmesidir. Öyleki Hadimî'ye göre nefis, sebepler ve sonuçlar zincirinde el-Vacib li-Zatihi'ye kadar ilerler. Böylece onun bilgisine (marife) dalar ve ondan başkasından uzaklaşır. Nefse, şüphe (şek) arız olmaz.<sup>338</sup>

Demek ki Hadimî, “sebep-sonuç” zinciri ile mümkün varlıktan Zorunlu varlığa ulaşan zinciri, bu anlamda da onların bilgisini kastetmektedir. Nefis tarafından sebepler zincirinin kurulması, zincirin Zorunlu varlığa kadar götürülmesi, nefis için aynı zamanda şüphenin olmaması demektir. Şüphenin olmadığı bu an, ve bu istidlal, insanî nefsi hayvanî nefisten ayıran temel niteliktir. Hadimî, insanı hayvandan ayıran, insanî nefsi hayvanî nefisten farklı kılan nitelikleri *Eyyühelveled şerhi*'nde verir. Hadimî'ye göre bu nitelikler dört tanedir. Bunlar “şuur”, “teemmül”, “istidlal”, “fehm”dir.<sup>339</sup> O halde şuur, teemmül, istidlal, fehm ne anlama gelmektedir? Hadimî düşüncesinde düşünen varlığın bu nitelikleri neyi ifade etmektedirler? Bilgi felsefesi açısından bunların da sorgulanması gerekmektedir.

### II.II.6.1.Bilinç (şuur)

On dokuzuncu yüzyıl psikoloğu G.T.Ladd'ın tanımıyla bilinç, “farkında olma” ve “şuurlu olma” halidir. Zihnin etkinliği, dolayısıyla şuurlu olma, zihinsel olaylardan hareketle açıklanabilmektedir. Sözelimi, farkında olma, şuurlu olma, “uyanık olduğumuz zaman ne isek o, yani farkında olma hali”dir.<sup>340</sup> Hadimî'nin şuurla kastettiği de budur. Yani süjenin objeye yöneldiğin farkında olması halidir. Bu hal özellikle Hadimî'nin hatıralarında sözünü ettiği hatırlatıcı gücün sürekli faal olduğu, muhayyileyi etkileyerek düşünülür dünyaya yönlendirdiği haldir. Hadimî'nin sözünü ettiğimiz bu bilinç hali, gerçekte zihinsel bir haldir. Bu yönüyle de zihinsel bir olaydır. Zihinsel bir olay olan farkında olma hali, özellikle de hatırlatıcı gücün faal olduğu bu hal, Hadimî'ye göre insanı hayvandan ayıran bir niteliktir. Konumuz açısından bu hal, süjenin metafizik bilgi elde etmenin farkında olması demektir.

<sup>337</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.129.

<sup>338</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, 28; Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.85.

<sup>339</sup> Hadimî, *Eyyühelveled*, s.35.

<sup>340</sup> Shaferre, Jerome A, *Zihin Felsefesi Açısından Bilinç, Ruh ve Ötesi*, Çv.Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul, 1991, s.25 ve d.

### II.II.6.2.İç Düşünme (Teemmül)

Hadimî'nin tanımına göre insanı hayvandan ayıran ikinci nitelik, teemmüldür. Teemmül, iç tecrübe diyebileceğimiz “iç düşünme”dir. Teemmül, düşünmenin, kendi kendisini düşünmesi... kendi üstüne kapanan, kendisine yönelen düşünme<sup>341</sup> anlamı yanında, önceden kazanılan bilgiler üzerine eğilme, onları tenkit ve değerlendirme işlemine girer.<sup>342</sup> Birinci anlamda teemmül, süjeden; ikinci anlamda objeden yola çıkmaktadır. Süje, hakikatı doğrudan doğruya kendi nefsinde oluşu sırasında kavradığı şuur hallerini, Ülken'in deyiimiyle “içe katlanmış”la elde eder.

Hadimî'ye göre teemmül, nefsin zaruriyyattan nazariyyata kendisiyle intikal ettiği güçle başlar. Başka bir deyişle teemmül, duyuların (havas) idrakinin sona erdiği yerde başlayan bir düşünme yoludur. Hadimî'ye göre bu düşünme yolunda bir aydınlanma (nur) vardır. Aydınlanmanın ortaya çıktığı bu düşünme yolunda, kâlbın isteği (matlub) başlar. Kâlb, iç düşünmeyle ve Allah'ın yardımıyla hakikatı idrak eder.<sup>343</sup>

Hadimî'nin düşüncesinde teemmül, açıktır ki şuur halinin bir ileri merhalesidir. Nefsin güçleri açısından baktığımızda ise teemmül, muhayyilenin dış duyuların ve aklın etkisinden kurtulduğu, kendi işlevini bağımsız olarak yerine getirdiği merhalelerdir, diyebiliriz. Bu açıdan teemmül, rüya teorisinde geçtiği gibi iç duyuların dış duyulardan gelen veriler üzerinde çalıştığı, onları yeniden ayrıştırmaya ve birleştirmeye tabi tuttuğu, nâtık güçle ittisal halinde bulunduğu merhalelerdir ve bu merhalede muhayyile, tamamen bağımsızdır, ama nâtık nefsin iki türünden tesir almaya açıktır. Muhayyile aldığı tesirle, hakikatı idrak etmektedir. O halde muhayyilenin aldığı olumlu tesir, Hadimî'nin nur kavramını kullanmasına bakılırsa, faal aklın tesiriyle (nur) hakikatı idrak etmesi olmaktadır.

### II.II.6.3.Akıl Yürütmek (İstidlal)

Hadimî'ye göre insanı hayvandan ayıran niteliklerden üçüncüsü akıl yürütmedir. Mantıkçıların belirttiği gibi mantıklı düşünme kendisini akıl yürütmede gösterir. Genellikle üç türlü akıl yürütmeden bahsedilir: Dedüksiyon (talil), tümevarım (istikra) ve analogi (temsil).<sup>344</sup>

<sup>341</sup> Bak. Ülken, Hilmi Ziya, *Felsefeye Giriş*, Birinci Kısım, AÜİFY, Ankara, 1958, s.34

<sup>342</sup> Gürsoy, Kenan, *Ekzistans ve Felsefe*, Akçağ Basım, Ankara, 1988, s.89.

<sup>343</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.20; Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.70.

<sup>344</sup> Öner, Necati, *Klasik Mantık*, AÜİFY, Ankara, 1982, s.105.

Mesela Aristoteles'in kıyas (tasım) öğretisi bir istidlaldır. Tümdengelim ve tümevarım yöntemiyle yapılır. Diğer adı, çıkarımda bulunmaktır. Verilen bir veya birden çok önermeden bir veya daha çok yeni önerme elde etmektir. Çıkarım, ya tek bir önermeden veya birden çok önermeden elde edilir. Birincisinde doğrudan çıkarım, ikincisinde dolaylı çıkarım adını alır.<sup>345</sup>

Bu yöntemlere bir örnek vermek gerekirse şöyle diyebiliriz. Bütün insanlar ölümlüdür. Ahmet, insandır. O halde Ahmet, ölümlüdür. Bu mantıksal dizim, tümdengelim örneği bir kıyastır. Ayrıca bu yöntem, bugün terkedilmişse de, eğitimimizde pratiğe aktararak okuma yazmanın öğretilmesinde kullanılmıştır. İlköğretimde kullanıldığı sırada bu yöntemle, cümleden başlayarak kelimeye, kelimedenden heceye ve heceden harfe ulaşılarak, öğrenciye okuma-yazma yeteneği kazandırılmıştır. Yöntemi Hadimî, *Mecami*'nin başında, “Kanun koyucunun (Şari') her emrettiği zorunludur (vacip). Hac, kanun koyucu tarafından emredilmiştir. O halde hac, zorunludur” diyerek örneklendirir.

Hadimî'ye göre her insan istidlal sahibidir. İstidlal akılla yapılır. Bilindiği gibi akıl, belli problemleri tasarlama, onları kavramlarla anlatma, bunlar üzerinde düşünmeye dayanan açıklamalar yapar (istidlal). Hadimî'ye göre insanların istidlalleri arasında fark vardır. İnsanların bir kısmı istidlal düşüncesini yazılı olarak ortaya koyabilirken bir kısmı istidlali yazılı olarak ortaya koymaz, bunlar icmalen istidlal yapar, yani istidlalini ibarelendiremezler. Hadimî *Berika*'da bu anlamda bir diğer kavramı, “tahkik”i kullanır. Tahkik, Birgivi'nin kavramıdır. Hadimî'ye göre hakikat, “delil”dir veya “kâlbî keşif”tir. Bu şekliyle akıl yürütme yani tahkik, Hadimî'ye göre şeriatın zahir hükmünde olan “nazar”ı olmaktadır. Hidayete erme, aklın soyut nazarıyla mümkün olduğu için İslamî akidelerin asıllarında istidlalde bulunmamak (taklid), caiz değildir. O halde herkesin bir akli vardır. Onun için, “eserden müessire giden” bir istidlal yapmak mümkündür.<sup>346</sup> Bu tespitlere göre istidlali, Hâdimî, hem nazar, hem teemmül kavramlarını kapsayacak şekilde kullanmaktadır. Yani istidlal, eserden müessire, bilinenlerden bilinmeyenlere varma yöntemi, olmaktadır. Mantıktaki karşılığı ile tümevarımdır.

Hadimî, *Berika*'da “Göklerde ve yerde olanlara nazar ediniz”<sup>347</sup> ayetindeki “nazar”ı, “tefekür”le açıklayarak tümevarımı örnekler. Ona göre yerde ve gökte olan şaşırtıcı şeyler, Allah'ın varlığına delalet eder. Garib şeyler, onun kamil sıfatlarını haber verir. Arap olan birine göre deve dışkısı, devenin varlığına; ayak izi, yürüyenin varlığına delalet eder. O halde aklını

<sup>345</sup> Ural, Şafak, *Temel Mantık*, Çantay Yayınevi, 2.Baskı, İstanbul, 1995, s.73; Öner, Necati, *age*, Ankara, 1982, s.104; Taylan, Necip, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, Marifet Yayınları, 4.baskı, İstanbul, 1996, s. 149.

<sup>346</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.486.

<sup>347</sup> Yunus Suresi, 10/101.

kullanan bir kimse için gökyüzündeki gezegenler ve gezegenlerin yörüngeleri ile yeryüzü ve şehirleri birbirine bağlayan yollar, “Latîf” ve “Habîr”e olana delalet eder. Bu tür bir düşünüş, Hadimî’ye göre nazardır. Hadimî’ye göre nazarın zorunluluğu konusunda “ayetler” vardır. Mutlak bakımdan olmasa da taklidin iyi bir yöntem olmadığı konusunda da ayetler vardır.<sup>348</sup>

Hadimî’ye göre sıradan süje (avam), vicdanlarında istidlal eder. Örneğin avama, bu gökyüzü ve yeri kim var etti, diye sorulsa; Allah, derler. Onlar konuşmalarında şunun gibi hepsini Allah yaptı, Allah verdi, Allah engelledi, derler ama yazılı ve geniş bir anlatım ortaya koyamazlar. O halde Hadimî’ye göre bilgi ve yeteneği olan kimsenin nazarda bulunmaması kötüdür. Zira ehliyeti olan mümin bir süjenin, tembellikten dolayı nazarı ihmal etmesi; onu asi kılar. Hatta o müminin, Hadimî’ye göre gerçekte mümin olması bile şüphelidir. Bu durumda şu soruyu sormamız gerekmektedir. Hadimî’ye göre ehliyet sahibi süje kimdir? Kimler nazarda bulunabilir? Fıkıhın kavramıyla kimler ictihad edebilir?

Hadimî’ye göre kendisinde “hikmet”, “şecet” ve “iffet”in bir araya geldiği kimse müctehittir. O adalet sahibidir. Yani müctehitte olması gereken “hikmet”, “şecet” ve “iffet”tir. Bilindiği gibi bu tanım, Hadimî’nin insanî ve hayvanî nefsin idrak güçleriyle ilgili tanımıdır. Her üç idrak, insanî ve hayvanî nefsin ifrat ve tefritten uzak olan orta idrakidir ve ideal olanıdır.

### II.III.DÜŞÜNEN VARLIK OLARAK SÜJE

Yukarda idrak gücünün çalışması, idrak türlerinin ortaya çıkışından söz etmeye çalıştık. Objenin soyutlamaları olan idrakler, muhayyilede bir araya gelmekte, muhayyile soyut idrakleri akla aktarmaktaydı. Yani düşünme eylemini gerçekleştiren, soyut idrakler arasında bağ kuran akıldır. Öyleyse burada Hadimî’nin akıl teorisini ele almamız gerekmektedir.

Hadimî’nin büyük ölçüde etkilendiği Aristoteles’e, Farabî’ye ve İbn Sina’ya göre ruh, akıl mertebesinde ikiye ayrılır. Aktif akıl ve Pasif akıl.<sup>349</sup> Aktif akıl ilahîdir, fiilîdir, bedene bağlı değildir. Pasif akıl ise bedene bağlıdır. Gazalî’ye göre nefsin iki yönü vardır. Birinci yönü üstün olana doğrudur ki bu yönü mele-i aladır. İnsan ilimleri buradan elde eder. Nefsin bir yönü de aşağı tarafadır, bu da bedenın yönetilmesidir.<sup>350</sup> Gazalî’nin nefsin iki yönüne dair söyledikleri, bilindiği gibi, Eflatun’a, Farabî’ye, İbn Sina’ya<sup>351</sup> aittir.

<sup>348</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.486.

<sup>349</sup> Bak.Farabî, *Fusulü’l-Medeni*, s.42, 44.

<sup>350</sup> Gazalî, *Makasid*, s.283.

<sup>351</sup> Mesela bak. İbn Sina, *İlahiyat, Risaleler* içinde, s.117, 118.

Hadimî, akıllı, nefsin küllî anlamları kendisiyle idrak ettiği zâtî bir kuvve, diye tanımlar.<sup>352</sup> Hadimî, akıllı, nefsin zatî bir kuvvesi olan ve tümel anlamları idrak eden kuvve olarak tanımladığına göre acaba aklın başka anlamları var mıdır? Varsa, bu anlamlar nelerdir?

### II.III.1.Akıl ve Aklın Anlamları

Hadimî, *Berika*'da “aklın anlamları” üzerinde durur ve düşünce tarihimizdeki aklın neliği sorununu konu edinir. Akılla ilgili tanımlamalar yapar. Yaptığı tanımlamalara göre akıl, “cevher”, “nefsin gücü”, “nefsin heyeti”, “tabiatı (gariza)”, “aydınlanmış, feyz almış (nur) kâlp”, “nefs-i nâtika” gibi anlamlara sahiptir. Hadimî'ye göre aklın birinci anlamı, bedeninin tedbir ve tasarrufuyla ilgisi olmayan “soyut bir cevher” anlamıdır. Hadimî'nin bu anlamı yukarıda mahiyet konusunda ele almış, bu anlamı, Taftazanî'den aldığını söylemiştik. Soyut cevher anlamında akıl, ne bir cisimdir, ne bir cismanî cevherdir. Bu soyut akıl, fiillerinde hiçbir cisme de bağlı olmayan bir cevherdir. Bu anlamdaki akıl, Hadimî'ye göre “Allah'ın ilk yarattığı şey, akıldır”<sup>353</sup> Hadisindeki anlamdır.<sup>354</sup> Hadimî, bu soyut cevher akıllı daha sonra, zorunlu bilgi konusunda felsefenin faal akıllı, şeriatın levhi mahfuzu olduğunu söylecektir.

Aklın ikinci anlamı, insanî nefsin bir gücü olmasıdır. İnsanî nefis, hakikatları akıl gücüyle idrak eder. Hadimî'ye göre nefsin bir gücü olan bu akılla, ilimler ve idrakler elde edilir.<sup>355</sup> Aklın üçüncü anlamı, zorunluları (zaruriyyat) bilmeyi (ilim) ve ilmin kendisini gerekli kılan bir “gariza”dır, yani tabiattır. Aklın dördüncü anlamı, nefsin iyi ve kötü durumları ayırt eden gücüdür. Aklın beşinci anlamı, insanın sözü ve benzeri, beğenilen, övülen bir “heyet”idir. Buna göre akıl, söz vb. süjenin yapıp etmelerinde görünen “heyet”tir.<sup>356</sup> Hadimî'nin buraya kadar verdiği ilk tanım dışında dört tanım, süjenin aktif ve pasif aklıyla ilgili yaptığı tanımlarıdır.

Hadimî'ye göre aklın altıncı anlamı, nefsin, zaruriyyattan nazariyyata kendisiyle intikal ettiği gücüdür. Bu akıl, duyuların (havas) idrakinin sona erdiği yerde başlayan yolu aydınlatan bir “nur”dur. Bu noktada kâlbın isteği (matlub) başlar. Kâlb, iç tecrübeyle (teemmül) ve Allah'ın yardımıyla idrak eder.<sup>357</sup> Çıkarımda bulunma (tevlid), hazırlanma ve gerektirme olmaz. Hadimî, Taftazanî'nin, *Tavdih*'de bu anlamın, mükellefin sıfatı kabul etme veya etmemeye bağlı olarak birinci anlamla aynı olduğunu düşünürken *Telviḥ*'te reddettiğini söyler ve kelamcılarla filozofları

<sup>352</sup> Hadimî, *Fark*, Hacı Mahmut, 1137, 30a.

<sup>353</sup> Hadis için bak. Aclunî, *Keşfu'l-Hafa ve Muzillü'l-İlbas Amma İštehera mine'l-Ahadis ala Elsineti'in-Nas*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 1932-1933, c.I, s.263; c.II, s.148; Ayrıca bak. Özşenel, Mehmet, “İlk Yarattılan Varlık Konusundaki Rivayetler”, *Divan İlmî Araştırmalar*, İstanbul, 1998, S.4, s.171-179.

<sup>354</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.20; Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.70.

<sup>355</sup> Hadimî, *Age* ve yer.

<sup>356</sup> Hadimî, *Age* ve yer.

<sup>357</sup> Hadimî, *Age* ve yer.

karşılaştırır. Buna göre Hadimî, aklın bu tanımıyla, insan nefesine, ilk akıldan akan bir “bilgi (eser)” olmasını mümkün (caiz) görür. Filozofların (Hukema) “faal akıl”ın, nefse tesir ettiği ve onu idrake hazırladığını” söylemeleri gibi bu tanım, Hadimî’ye göre soyut cevherlerin (el-cevahir el mücerrede) varlığını ortaya koyan açık bir ifadedir. Hadimî, *Tavdih* sahibinin, Gazalî, Rağıb, Beydavî ve mutasavvıfların bir grubu dışında, kelamcılarının ekserisinin bunu inkar ettiğini söylemektedir. Fakat *Telviḥ*’in zahiri, Hadimî’ye göre, bunu teslim eder ve Taftazanî, *Akaid Şerhi*’nde, soyutların varlığını ikrar etmez. Hadimî’nin bu akıl tanımı, yukarıya aldığımız Farabî’nin faal akılla tam akıl haline yükseldiğini söylediği fiil halindeki akıldır. Akıl, bu anlamda, kuvveden fiile çıkmıştır.

Hadimî’nin akıl için verdiği altıncı anlamda akıl, nur olmuştur. Nur niteliği kazanan akıl, “kâlp, ruh” adını almıştır. Bu anlamıyla akıl, filozofların “müstefad akıl”ının karşılığıdır, diyebiliriz. Çünkü o, “nur”la kalbin faal akıldan feyz almasını ve aydınlanmasını kasteder. Hadimî, “faal akıl” yerine “ilk akıl”dan söz eder. Bu noktada Hadimî, kelamcılardan, burada belirttiği gibi Taftazanî’den, ayrılır. Kelamcılar’ın reddettiğini, Gazalî, Rağıb İsfahanî, Beydavî ve mutasavvıfların kabul ettiğini söyler. Bu görüş, Hadimî’nin belirttiği gibi, filozofların görüşleridir. Ancak Hadimî burada bilinçli olarak “Hükama” kavramını kullanır, filozofların kimler olduğunu açıklamaz.

Hadimî’ye göre aklın yedinci anlamı, zatında maddeden soyutlanmış, fiillerinde maddeyle iç içe girmiş (mukarin) olan bir cevherdir. Bu anlam, herkesin “ben” sözüyle kendisine işaret ettiği “nefs-i nâtıka” anlamıdır. Hadimî’ye göre bu anlam, metafizik gerçeklikleri (ğaiyat) vasıtalarla, duyulurları gözlemle (müşahade) idrak eden cevherdir.<sup>358</sup>

Hadimî, *Hazain*’de aklın diğer anlamının “kâlb” olduğunu, kâlbın de “nefs-i nâtıka”yla aynı olduğunu söyler. Bu şekliyle akıl anlayışında Hadimî, Farabi gibi düşünür, ama bu aklın (kâlb) emir aleminden “Ruh”, “Sır” ve “Hafî”nin kardeşi ifadesiyle Farabi’den ayrılır. Bu akıl, Allah yaratır fakat gayri maddidir. Bu akıl, “nefs-i nâtıka”dır”.<sup>359</sup> Aklın nefsi nâtıka olduğu, nefsi nâtıkanın da ruh, sır, hafinin emir aleminden kardeşi olduğu anlayışı açıktır ki filozoflara ait değildir. O, halde bu akıl anlayışı Hadimî’nin tasavvufî düşüncesinin yansıması olmalıdır, zira Hadimî’nin mensup olduğu Nakşi gelenekte bu anlayışın varlığını bulabiliyoruz. Sözgelimi Nakşiliğin kurucusu Bahaeddin Nakşebend’e göre her yetkin özenin (meşayih) aynasında iki yön vardır. Ahmet Sirhindî’ye (ö.1034/1624) göre “ayna”dan kasıt “kâlp”, iki yönden kasıt “ruh”

<sup>358</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.I, s.20; Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.I, s.70.

<sup>359</sup> Hadimî, *Hazainu’l-Cevahir ve Mehazinu’z-Zevahir*, Matba-i amire, İstanbul, 1303, s.81.

ve “nefis” yönleridir. Nakşiliğin aynası ise altı yönlüdür. Nakşiliğin altı yönü ise altı letaif, yani kâlp, ruh, sır, hafî, ahfa ve nefistir.<sup>360</sup> O halde Hadimî, altı letaifi, İbn Sina’nın iç duyular için kullandığı “karşılıklı aynalar” (el-meraya el-mütekabile)<sup>361</sup> kavramının karşılığı ve açıklaması olarak kullanıyor olmalıdır. Bu altı letaif, konusunda Sirhindî’nin ayrıldığı noktayı belirlememiz gerekmektedir. Sirhindî’ye göre letaif altı değildir. Letaif, beş cevherdir. Sirhindî, nefis-i natika ve akıl konusunda Hadimî’den farklı düşünmektedir. Ona göre nefis-i natika, emir alemine değil, halk alemine aittir. Emir alemiyle bir ilişkisi yoktur. Emir alemiyle ilişkisi olanlar, kalp, ruh, sır, hafî ve ahfadır. Kalbin üzerinde ruh, ruhun üzerinde sır, sırrın üzerinde hafî, hafinin üzerinde ahfa vardır. Sirhindî’ye göre insan, bu “beş cevher”le emir alemiyle ilişki kurar.<sup>362</sup>

Aklın bu son anlamında Hadimî, filozoflarla tasavvufu birleştirmekte, ama Sirhindî felsefenin akıl anlayışı ile tasavvufun akıl anlayışını ayırmaktadır. Hadimî, tasavvufun akıl (letaif) anlayışını felsefenin natik nefsin gücü olan akılla temellendirirken, Sirhindî böyle bir temellendirmeden uzak durmaktadır.

Hadimî’nin emir alemi ve halk alemi ayrımı, “ulvî alem” yerine “emir alemi” gibi farklı kavram kullansa da, Farabî’nin ayrımıdır. Farabî’ye göre birinci alem, soyutlar alemidir. Yani nedensiz var olan alemdir.<sup>363</sup> Sirhindî farklı düşüncese de, Hadimî, ruhu bu aleme ait kabul eder ve bu anlamda ona düşünen varlık olarak süje (nefis-i natika) adını verir. Ruh, aklın en yetkin mertebesidir ki o bu mertebede soyut akıllarla aynı soyutluk niteliğine sahiptir. Farabî’ye göre bu niteliği kazanan akıl, bedenle birlikte yok olmayan, bedenden sonra da devam eden, ama başka bedene geçmeyen akıldır. Ruh konusunda Farabi ile Hadimî arasındaki temel fark, ittisal anında ruhun bedenden ayrılıp ayrılmadığı noktasındadır. Hadimî’de var olan düalist alem fikri, aklın gölgeler dünyasından ideler dünyasına yönelmesi, ideleri müşahade etmesi, ittisal anında ruhun benden ayrıldığı fikri, daha çok İbn Arabî’nin<sup>364</sup> ve Eflatun’un ideler ve gölgeler alemi ayrımıyla, idelerin müşahadesi fikriyle örtüşmektedir.

Hadimî’nin düşünen varlığı, nefis-i nâtika, akıl, kâlb anlamında kullanması “örf” ve “lügat” bakımından sorun oluşturmaktadır. Yani onlar farklı anlamlara sahiptir. Bu farklılığı bilen Hadimî, örf ve lügattaki farklı anlam (mugayir) sorununu, “nefsin gücüne akıl denildiği” gibi “nefse de akıl adı verilerek” aşılacağını söyler. Ancak nefsin yerinin “kâlb” mi yoksa “baş” mı

<sup>360</sup> Tosun, Necdet, *Bahaeddin Nakşibend, Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s.116.

<sup>361</sup> İbn Sina, aynalar kavramını, hayal gücü, vehim gücü, ortak duyu ve akıl için kullanır. Krş. İbn Sina, *el-İşarat*, s.195.

<sup>362</sup> Sirhindî, Ahmet, *Mektubat*, Çev.M.Metin Zirek, İstanbul, 2006, s.124.

<sup>363</sup> Bak. Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi Kaynakları*, s.77.

<sup>364</sup> İbn Arabî, *Fususul’l-Hikem*, çev.Nuri Gençosman, MEB, İstanbul, 1992, s.90-120

olduğu konusunda karar veremez,<sup>365</sup> ama o muhayyile gücünün merkezi olarak “kâlb”i tercih eder.

Hadimî, feyz alan akıllı “nur” kavramıyla da tanımladığını, bu yönden işrakî tesire sahip denilebilirse de kalbin faal akılla aydınlanması (nur) Farabî’nin ittisal düşüncesinde ve İbn Arabî tesiriyle Nakşî geleneğinde yer almaktadır. Hadimî’ye göre nâtık seviyesine yükselen nefis, zahir ve mülk alemi ile melekut aleminin bilgilerini (esrar) faal akıldan akan nurla keşfeder. Kuran, hidayet yollarına delalet etme bakımından bu nura benzer. Bu nur, öyle bir şeydir ki, süje onunla duyuşsal (hissî) algılara ulaşır, Kuran’la da “kudsî” algılara ulaşır.<sup>366</sup> Akıl, bu mertebede, bilinenlerin (malumat) hakikatlarını kendisiyle idrak edilen içteki (batın) bir nurdur. Akıl, küllî manaların kendisiyle idrak edildiği, nefsin zatî bir kuvvesidir.”<sup>367</sup> Bu tanımlamalar birlikte düşünüldüğünde nur, Hadimî’ye göre aklın faal akılla ittisali anındaki aydınlanması olarak görünmektedir.

Faal aklın aydınlatmasıyla müstefad akıl mertebesine yükselen nefis-i nâtika’nın durumu ile İlk Aklın durumuna düşünürümüz, “nur” ve “ziya” tanımlarıyla açıklık getirir. Buna göre nur “arızî”dir, ziya “zatî” bir niteliktir. Nur, nefsiyle başkasını tezahür ettiren, zahir bir niteliktir. Ziya ise ondan daha güçlü ve daha tam olan bir aydınlatmadır. İki aklın durumunu güneş ve ay örneğiyle açıklar. Her ikisi de aydınlatıcıdır ama Hadimî’ye göre nur yani aydaki ışık, ârız olan bir ışıktır, halbuki güneşteki ziya, zâtî bir ışıktır.

Aklın sözlükteki çeşitli anlamlarından bizi ilgilendireni “bağlamak” anlamıdır. “Kalem” ve “yazmak” terimleri arasında “Kalem yazıyor”, “at” ve “süvari” terimleri arasında “Süvari ata biner” şeklinde bağlantı kurmak akla uygun bir bağlantı olur. Şu halde felsefe açısından akıl, birbirine uygun nesneler ve kavramlar arasında bağlantı kurmaktır.<sup>368</sup> Bu açıdan da taakkul idrakinde geçtiği gibi Hadimî’ye göre ruh, nâtık nefis ya da kâlp olarak isimlendirdiği akıldır ve küllî anlamları idrak eder. İnsanın mahiyetini soyut cevher kabul eden Hadimî, nihayet onu ruh, nâtık nefis ve kâlb olarak isimlendirir. İnsan soyut bir cevher ise neden ruh ve nefis olarak isimlendirilmektedir?

Nihat Keklik, Hadimî’nin süjeyi isimlendirirken aynı anlamda gördüğü akıl, ruh ve nefsi, insanın bilmesi meselesinde tezahür eden, insanın mahiyetine ait üç tezahürü olduğunu söyler.

<sup>365</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.20; Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.70.

<sup>366</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.160.

<sup>367</sup> Hadimî, *Fark*, Hacı Mahmut, 1137, 30b.

<sup>368</sup> Keklik, Nihat, *Felsefenin İlkeleri*, Doğuş Yayın, İstanbul, 1982, s.157.

Bu üç tezahürü Keklik, “enerji” metaforuyla açıklar. Bu metafora göre bir mahiyetten ibaret olan enerji, bazen ışık, bazen hararet, bazen hareket olarak tezahür eder. Elektrik ampülleri, ısı cihazları, vantilatörlerdeki tezahürü gibi. İşte insanlık da enerji gibi görünüşleri bakımından algılanabilmektedir. Birlikte düşündüğümüzde akıl ışık, ruh hararet, nefis hareketi temsil etmektedir.<sup>369</sup>

Bu metafora göre insanın tefekkür görünüşü akıl, canlılık ve hararet görünüşü ruh, hareket görünüşü nefis olmaktadır. Bu anlamda Hadimî’nin süje için kullandığı isimlendirmelerin insanın bilme eylemindeki tezahürleri olduğu açıktır. Fakat akıl ve ruh gerçekte aynı anlama gelmemektedir. Akıl, ruhî kuvvetlerin en güçlüsü ve en şerefli, en üstünü olarak kabul edilmektedir. Bir çok düşünür, zihnin gelişmesi ve çevrenin genişliği oranında aklın da fazlalaşıp gelişeceği görüşündedir. Eski düşünürlerin çoğu tarafından, aynı anlamda kullanılsa da, aynı şey kabul edilse de akıl ve ruh, hakikatta aynı değildir. Ruh zatî, akıl arızîdir; aynı zamanda akıl, ruhun idaresindedir. Ruhun idaresinde olan akıl, herkeste eşit olmayan ilahî bir vergidir.<sup>370</sup> Nefis ise anlaşıldığı gibi insanın hareket tezahürünü ifade etmektedir ki Hadimî de nefsi, idrak meselesinde bu şekilde kullanmıştı. Netleştirmeye çalışır isek Hadimî, nefis-i nâtıkaya ittisal öncesinde istidlalde bulunan akıl, kâlbe ittisalinde bulunan akıl, ruha ise ittisalinde yetkinleşmiş (kamil) akıl anlamı yüklemektedir. Aklın anlamlarından da anlaşılabacağı gibi Hadimî’nin akıl teorisinde, aklın çeşitli mertebeleri vardır. Acaba aklın bu mertebeleri nelerdir? Aklın kaç mertebesi bulunmaktadır? Akıl neden mertebelere ayırma ihtiyacı duyulmuştur?

### II.III.2.Aklın Mertebeleri

Hadimî’ye göre bilgiyi elde eden nefistir. Düşünürümüz, biyolojik gelişmeye bağlı olarak nefsin, bilgi edinmedeki gelişimini dikkate alır ve akı bu nedenle mertebelere ayırır. Hadimî’ye göre aklın dört mertebesi vardır.

1.Heyulanî Akıl. Nefis ilk yaratıldığında bilgiden uzaktır ama bilgiye kabiliyetli akıldır. Hadimî az önce bu akı, tabiat olarak tanımlamış, garîza kavramını kullanmıştı. Mesela çocuğun nefsi, bu tür bir akıldır.

2.Akıl bi’l-meleke. Zorunlu bilgileri (zaruriyyat) idrak eden, teorik bilgilere (nazariyyat) kabiliyetli olan akıldır. Bu, şeriatın kabul ettiği, teklifle sorumlu kıldığı, Usulcülerin bölüğü dedikleri çağdaki akıldır. Hadimî, zorunlu bilgiyi “Kuran” olarak tanımladığına; usulcüler

<sup>369</sup> Keklik, Nihat, *age*, s.154.

<sup>370</sup> Erdem, Hüsameddin, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Konya, 1993, s.19.

açısından buluş çağının karşılığı ifadesine bakılırsa bu akıl, zortunlu bilginin öğrenilmesi ve pratiğe aktarılmasından yükümlü olunan akıldır.

3.Akıl bi'l-fiil. Nazariyyatı idrak eden, dilediği zaman onları elde etmeye güç kazanan akıldır.

4.Akl-ı müstefad. Gözlem (müşahade) yaptığı anda teorik bilgileri hazır eden akıldır.<sup>371</sup>

İslam felsefesinde akılla ilgili ilk eser yazan ve tasnif eden Farabî'dir.<sup>372</sup> Yukarıdaki şekliyle düşünürümüzün akıl tasnifi, bilindiği gibi İbn Sina'nın akıl tasnifidir.<sup>373</sup> Meleke ve Bilfiil ayırımı düşünülmezse Hadimî'nin akıl tasnifi Farabî'nin akıl tasnifiyle aynıdır.<sup>374</sup> Hadimî, nefisle ilgili düşünce tarihimizdeki tartışmalara kısaca da olsa yer verirken bu konuda herhangi bir tartışmadan, akıl derecelerinin düşünce tarihindeki geçmişinden söz etmez. Başka bir deyişle filozofların akıl sınıflamasını kabul eder ve onların işleyişi ve soyutlama faaliyeti konusunda konuşmaz. Onun bu konuda konuşmaması, kabul ettiğinin işaretidir.

Hadimî, *Mecami*'de, insanı (el-mahkum aleyh) ehliyet ve eylem açısından değerlendirir. Hadimî'ye göre insanın hükümle yükümlü olabilmesi için ehliyetli olması gerekir. Ehliyet, düşünürümüze göre akılla var olur. Yani akıllı insan, ehliyet sahibi insandır. Hadimî, yükümlülük açısından akli ikiye ayırır. Orta akıl (akl-ı mutavassıt), kusurlu akıl (akl-ı kâsır). Orta (mutavassıt) akıl, düşünürümüze göre, buluş çağındaki akıldır. Bu anlamda Hadimî, ona akl-ı kâmil de der. Orta akıl, hatırlanacağı gibi nefsin güçlerinin orta haline uygun bir isimlendirmedir. Yani Hadimî'ye göre ideal olan da bu orta akıldır. Kusurlu (kâsır) akıl ise çocuğun ve bunağın akıldır.<sup>375</sup>

Fakat Hadimî, bu dört akıl mertebelerine, aklın anlamlarında da geçtiği gibi, tasavvufun "letai" adını verdiği "sadr, kâlb, sır ve ruh"unu ilave eder. Hadimî'ye göre bu bağlamda akıl, "ulvî ruh"tur ve en yüksek mertebedir. Bu konuda Hadimî şöyle demektedir. "*Tadilu'l-ulum*"da belirtildiğine göre nazarî ve amelî gücün kemal mertebesi "ulvî ruh"tur ki buna, akıl denilir. Bu

<sup>371</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.21; Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.71.

<sup>372</sup> Bak. Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi Kaynakları*, s.76; Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.100, 101. Risale için bak. Farabi, *Risale fi Meani'l-Akıl, Felsefe Metinleri* içinde, s.127-137.

<sup>373</sup> Cihan, A.Kamil, age, s.53; Kuşpınar, age, s.52-56.

<sup>374</sup> Bak.Aydın, İbrahim Hakkı, *Farabî'de Bilgi Teorisi*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2003, s.118; Olguner, Fahrettin, *Farabi*, Akademi, İzmir, 1993, s.93, 94; Şahin, Filiz, *Farabi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2005, s.110-111; Hammond, Robert, *Farabi Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, Çev.G.Küken, U.Nutku, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001, s.58.

<sup>375</sup> Hadimî, *Mecami*, s.40.

akıl, İslam nuruyla inşirah mertebesinde Sadr, murakabe ve sevgi mertebesinde Kâlb, müşahede mertebesinde Sır, tecelli mertebesinde Ruh, adını alır.”<sup>376</sup>

Hadimî'nin akıl mertebesini, aklın “yetkinlik (kemal)” derecelerine göre yaptığı açıktır. Buna göre aklın yetkinlik mertebesi, nazarî ve amelî gücün kemal mertebesi=ulvî ruh=akıl olmaktadır. Akıl yetkinliği, Hadimî'nin deyiimiyle söylersek “açılma (inşirah)”, murakabe ve sevgi, müşahede ve tecelli mertebesine göre sadr→kâlb→sır→ruh olarak derecelenir.

Hadimî, nefsi soyut cevher kabul ederken, nefsin idrak gücünü anlatmak, bu gücün müstefad seviyesini açıklamak için “latîf” kavramının çoğulu olan “letaif”i kullanarak hem filozoflardan, hem Gazalî'den ayrılır. Gazalî, nefsi soyut cevher kabul etse de zaman zaman “latîf” olduğunu da söyler. Yani Hadimî Gazalî'yi kullanarak, filozofların müstefad aklını mutasavvıfların “sadr, kâlb, sır, ruh” anlayışlarıyla sentezleyip bir derecelendirmeye veya bir açıklamaya tabi tutar. Hadimî, *Hazain*'de müstefad aklın bu açılımında onlara, biyolojik mekanlar tahsis eder, bu açılıma yeni ilaveler yapar ve bunları nefisle tamamlar. Ona göre kalp organının yeri sol memenin altıdır. Ruh, sağda kâlbın benzer yerindedir. Sır, göğsün solunda; Hafi, sağında; Ahfa, ortasında; Nefis, beyindedir (dimağ). Anasır, nefsin içinde dercedilmiştir.<sup>377</sup>

Hadimî'nin akılla ilgili olarak, insan bedenine yaptığı dağılım ve biyolojik mekanlar tahsisi, daha önce kabul ettiğini söylediği “Hukemanın, Gazalî'nin, Rağıb Isfahanî'in, ayrıca keşif ehli sufilerden bir grubunun görüşü olduğunu söylediği, “insanî nefisler soyuttur”, ne cismanî güçtür ne de bedenle ilgili bir cisimdir, bedene dahil olmadan, hulul etmeden tedbir ve tasarrufla ilgilenir” fikriyle örtüşmemektedir. Madde olan dört unsurun, soyut cevher olan nefiste derc edilmesi Hadimî düşüncesinde kapalı ve anlaşılamaz kalmaktadır. Zira nefisten dört unsura geçmek, dört unsurun nefiste derc edildiğini söylemek, nefsi maddeye (cisim) irca etmek anlamına gelecektir. Ayrıca daha önce geçtiği gibi aklın “emir alemi”nden kardeşleri olan müstefad aklın açılımları Kelamcılarının bir kısmında görüldüğü gibi beden içersine, özellikle göğse yayılmış durumdadır. Nefis ve dört unsur konusundaki bu kapalılık ve anlaşılmazlık sebebiyle nefis konusunda Hadimî'nin tasavvuf alanındaki kaynaklarından olan *Kuşeyri Risalesine* müracaat etmemiz gerekmektedir.

Kuşeyri, nefis konusunda üç şey söyler. Birincisi nefis, kötü huy ve davranışın yeri olan (kaynağı demek daha doğru) “latîf bir cisim”; ikincisi bu kaynaktan çıkan “kötü eylemler”;

<sup>376</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.21; Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.71.

<sup>377</sup> Hadimî, *Hazain*, s.81.

üçüncüsü ruh ve nefis, şekil ve suret itibariyle latif cisimdir. Bu yönüyle de melek ve şeytanın letafet niteliğine benzemektedirler.<sup>378</sup>

Kuşeyri'ye göre ruh hakkında bir takım anlaşmazlıklar vardır. Zira kimileri ruha, hayat ve can demektedir. Kimileri ruh, beden kalıbına tevdi edilmiş “aynî bir cevher” demektedir. Kuşeyriye göre ruh, bir latife'dir ve bedende bulunduğu müddetçe Allah ruhun mahalli olan beden kalıbında hayat yaratır. Bu tabiattaki ilahî kanun gereğidir. İnsan hayat ile diri ve canlıdır. Ruh, uyku halinde bedenden ayrılır, maddî alemde yükselir, sonra tekrar döner. İnsan ruh ve cesetten meydana gelir. Onun tekrar yaratılması da birlikte olacaktır (haşr). O ezeli değildir. Yaratılmıştır. Onun kıdemine inanan büyük bir hataya düşmüştür.<sup>379</sup> Kuşeyri'ye göre Sır, ruh gibi latifedir. Müşahede yeridir. Ruhlar sevginin, kalpler marifetin yeridir. Sır, ruhtan daha latiftir. Ruh da kalpten daha latiftir.<sup>380</sup> Kuşeyri'nin letafet sıralaması, kalp→ruh→sır şeklindedir. Bu mantıkla devam ettiğimizde “nâtık” güç yani akıl, en latif olmaktadır ki bu latiflikte dört unsuru da ihtiva etmektedir. Başka bir deyişle latîf nefis, dört unsurla mündemiç olarak düşünen varlıktır. Hadimî'nin latiflik mertebesini, kalp→ruh→sır→hafi→ahfa→nâtık nefis şeklinde sıralayabiliriz. Buna göre en latîf, nâtık nefis olmaktadır. Nâtık nefiste unsurların var olması, kapalı, anlaşılabilir kalan noktadır. O halde letafet sıralamasında Hadimî, Kuşeyri gibi düşünmektedir. O nefis konusunda, bir yandan filozoflara öte yandan da Kuşeyrî'ye müracat etmektedir.

Bütün tespitlerden anlaşılmaktadır ki Hadimî, latifeleri, müstafad aklın açılımında İbn Sina'nın “aynalar”ının karşılığı olarak kullanmaktadır. İbn Sina'nın karşılıklı yansımayı (nakş) gerçekleştiren aynaları, daha önce sözünü ettiğimiz gibi iç duyulardır. Bu iç duyular, Hadimî'de, “ol” emriyle emir aleminden bedene verilen latifelerdir. Ancak Hadimî'nin latifeler fikri, filozofların nefis ve akıl teorisiyle örtüşmemekte, o bu konuda Kuşeyrî'yi takip etmektedir. Hadimî idrakte ilgili iki güçten bahsetmektedir. Bu iki güç, hafıza ve zakira gücüdür. Bunlar, nefsin idrak güçleridir. Yine Hadimî, hakikat olmayan bilgi (hata), ile bilginin yok olması olarak tanımladığı unutma (nisyan) kavramlarının farkını açıklarken “kâlb”i, “hafıza” ve “müdrike” karşılığı olarak kullanmaktadır.<sup>381</sup>

<sup>378</sup> Kuşeyri, Abdülkerim b.Havazin, *Kuşeyri Risalesi*, Haz.Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1991, s.222; bak Kuşeyri, *Risale I*, Ter.Tahsin Yazıcı, MEB, İstanbul, 1966, s.186-188.

<sup>379</sup> Kuşeyri, *age*, s.223.

<sup>380</sup> Kuşeyri, *age*, s. 224.

<sup>381</sup> Hadimî, *Fark*, Hacı Mahmut, 1137, 22a.

Hadimî'nin, İbn Sina ve Gazalî'den aklî idrak noktasında ayrılması, Kuşeyrî'ye müracaat etmesi ya onlara güvensizliğinin veya yürütmekte olduğu “tasavvufî rehberlik” anlayışının bir yansıması olmalıdır. Açıklamalarında bu iki düşünürle ilgili her hangi bir şey söylemediğine göre “tasavvufî rehberlik” anlayışının bir yansıması olduğu açıktır. Acaba Hadimî, latifelere neden akıl konusunda, akıl başlığı altında yer vermektedir?

Hadimî, Gazalî'nin aklın sınırlarıyla ilgili olarak filozoflara yönelik eleştirilerinin farkındadır. Bu farkındalık, muhtemelen Hadimî'yi Gazalî'den ve Kuşeyrî'den hareketle aklın sınırını, Nakşî tasavvufun letaif anlayışıyla genişletmeye götürmüştür, denilebilir. Düşünürümüz akıl teorisinde, nâtık nefisten kâlbe, kâlpten ruha, ruhtan nâtık nefse döner. Bu dönüş, aklın ulvî mertebesidir. Şu ifadesi buna örnek olarak gösterilebilir: *Her “nefis” yani “akıllı kişi”, sermedî-ilahî saadetin sebeplerini nurla elde eder. Nur, Ledünnî ilimlerin ve ilahî varidatların örtüsünü açar.*<sup>382</sup> *Aklın ulvî mertebesi olan ruh, Allah'ı düşüncenin konusu yaptığı (mütalaa) süjenin istiğrak halidir. O kendisini parlatır ve güzelleştirir.*<sup>383</sup>

Görüldüğü gibi Hadimî, iç duyularla ilgili bilgiyi kâlpten yani muhayyileden başlatmakta, nefs-i nâtıkada sonuçlandırmaktadır. Ama nâtık nefsin bilgiyle ilgili işlevine yer vermemektedir. Zorunlu bilgi, ilham, hatır konularında geleceği gibi kâlbe, muhayyilenin merkezidir. Buna göre bilgi, dış duyular, kâlbe=muhayyile ve nefs-i nâtık üçlüsünde ortaya çıkmaktadır. Sır, ruh, hafî, ahfa ise muhayyilede ortaya çıkan bilgiyi (suretleri), aklî bilgiye dönüştürmesi için nefs-i nâtıkaya aktaran, metafizik gerçekliklerle bağ kuran aracı iç duyular, İbn Sina'nın deyişiyle “aynalar”, veya nefsin yetkinlik yolundaki mertebeleri olarak görünmektedir. Hadimî'nin bilgi meselesindeki ilkesi açısından ise akıl, zat; aklın mertebeleri araz olarak görünmektedir. “Zatî araz” dediği de bu latifeler olmalıdır. Zira onlar, müstefad akla faal akıldan (emir alemi) verilmektedir.

### II.III.3.Yetkin Akılların (Ruhların) Kadim Olması

Nefs ayırımında Hadimî'nin Eflatun gibi düşündüğünü daha önce söylemiştik. Bu düşünüş aynı zamanda İbn Arabî'nin düşünüşüdür, ama bu anlamda o, eserlerinde İbn Arabî'ye atıfta bulunmaz. Düşünce tarihimizdeki akılların, veya diğer adıyla ruhun, kadim oluşu tartışmaları Eflatun'un ruh anlayışına dayanır.

<sup>382</sup> Hadimî, *Eyyühelveled*, s.63, 47.

<sup>383</sup> Hadimî, *Eyyühelveled*, s.85.

Eflatun’a göre ruh, ya da nefis-i nâtika, akletmenin kaynağıdır. Merkezi beyindir. Nefs-i nâtika, görünmez, şekilsiz ve kendiliğinden hareketli bir cevherdir. Cisimsiz ve basittir. İlahi ve ölümsüzdür. Bedenden önce mevcuttur. Eflatun’un ruhların bedene önceliği fikri onun “iki alem” fikrinden, “ideler (misal)” alemin düşüncesinden kaynaklanır. Eflatun’a göre ruh, yönettiği bedenden daha önce vardır. Duyumsananlarla idrak edilenler arasında aracıdır. Eflatun’a göre ruh-beden ilişkisi komutan-köle ilişkisidir.<sup>384</sup> Eflatun’un deyimiyle küllî ruh, akıl ve zekayı ruha, ruhu da cesede yerleştirmiştir. Ruh, akılla ceset arasında aracılık görevi yapabilmek için her ikisinin de doğasında ortaktır.<sup>385</sup> Ruh, hatırlanacak olursa, insanın canlılık ve hararet tezahürüyü.

Ruhların kadim olması tartışmaları, Hadimî’ye göre iki nedene dayanır. Birincisi ruhların duyulur dünyaya (alemü’l-halk) göre öncesiz olmaları, ikincisi mutasavvıfların fena makamındaki yanlış algılamaları veya algılarını nefis-i natıkaya aktarmadan yani kontrolsüz ifade etmelerinden dolayıdır.

Hadimî’ye göre yetkinlik noktasına gelen nefis, “kamil ruh” olarak adlandırılır ve bu noktada onların kademinden söz edilir. Kamil Ruhların kadim veya hâdis olması konusunda Hadimî, kadim olduğu konusundaki tartışmayı ele alarak kadem'den murat, bütün mahlukatın evvelidir, diyerek meseleye girer. Yani Hadimî, kadim meselesini zaman bakımından değil ontolojik açıdan ele alır. “Allah, ruhları cesetlerden önce yarattı” hadisinin bunu teyit ettiğini söyler.<sup>386</sup> Hadimî, konuya devamla “veya (ruh) Allah’ın, bir şeyden varetmediği şeydir. Zira ruh, kendisini önceleyen bir şey olmaksızın varlığı “ol”<sup>387</sup> emriyle “alemi emir”den olan bir varlıktır<sup>388</sup> diye açıklar. Demek ki ruh, “alem-i emir”de var olan bir varlıktır ve Kuran’ın ifadesiyle “ol” emriyle var olmuştur. Ruhun var oluş nedeni “ol” emridir. Buna göre ruhu önceleyen bir varlık (şey) yoktur. Hadimî’ye göre “Ruhların bu varoluşu, “halk alemi”nin aksine bir varoluştur. Halk aleminde şey, başka bir şeyden (vasait) var edilir.<sup>389</sup> Ruhun hâdis olduğunu savunanlara göre “ol emri”, ruhun hâdis olduğuna delildir. Ruhların alem-i emire dair hiç bir şey hatırlamamaları da bunu teyid eder. Bu iddia ise Hadimî’ye göre “şeriata uyan (müteşerri), keşif sahibi (mükaşif) sufîyye”nin, “ruhların soyutlukta kadim gibi” olduğu düşüncesini destekler.<sup>390</sup>

<sup>384</sup> Platon, *Phaidon*, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001, s.51, 50.

<sup>385</sup> Günaltay, M.Şemseddin, *age*, s.190.

<sup>386</sup> Hadimî, *Risale fi’r-ruh*, Yazma Bağışlar, 3672, 107b.

<sup>387</sup> Yasin, 36/82.

<sup>388</sup> Hadimî, *Risale fi’r-ruh*, Yazma Bağışlar, 3672, 107b.

<sup>389</sup> Hadimî, *Risale fi’r-ruh*, Yazma Bağışlar, 3672, 107b.

<sup>390</sup> Hadimî, *Risale fi’r-ruh*, Yazma Bağışlar, 3672, 107b.

Hadimî, Eflatun'un düalist alem ayırımını, yani Gazalî ve İbn Arabî'nin emir alemleri-halk alemleri ayırımını kabul etmektedir. Daha önce geçtiği gibi emir alemleri halk alemlerinin aksine bir varoluştur. Halk aleminde varoluş sebeplere bağlıdır. Hadimî'nin ifadesiyle her var olan bir vasıttan var edilir. Ruhlar ise halk alemine ait değildirler. Halk aleminde var olduklarında hiçbir şey hatırlamamaları bunun delilidir. Bu demektir ki Hadimî, kendi geleneği açısından ruhları "soyutlukta kadim" olarak kabul etmektedir. Bu kabul, onu filozoflardan ayıran İbn Arabî ve Eflatun'a yaklaştıran bir yönüdür. Sözelimi İbn Sina'ya göre ruhlar, bedenle birlikte var olurlar. Bedenden önceliğe sahip değildirler.<sup>391</sup> İbn Arabî'ye göre ezeli ve ebedidirler.<sup>392</sup>

Hadimî yetkin ruhların aslı ile ilgili bir açıklamaya yer verir: "Peygamberin latif nuru, bütün nebilerin nurlarının aslıdır. Peygamberlerin nuru, onun nurundan meydana gelir. Allah, peygamberlerden, onlardan sonra ve onları tasdik eden bir peygamber geleceği ve ona inanıp yardım edecekleri konusunda söz (misak) almıştır."<sup>393</sup> Bu misak, onların ruhlarından alınmıştır. Yine *Mevahib*'deki bir Hadise göre Peygamberin nuru, ilk yaratılandır. Kalem, levh, arş, arşın taşıyıcıları, kürsi ve sair melekler bu nurdan yaratılır. Gökler, yerler, cennet, cehennem, hatta insanın göz, kalp, nefis nuru ondan yaratılır."<sup>394</sup>

*Seyyid Şerif'in Şerh ala hikmeti'l-ayn*'dan yaptığı alıntıda Hadimî, "akılları, bir maddeyle ve bir zamanla (müddet) öncelenmeyen şeylerdir" diye tanımlayarak bunlara "Mübdeat" adını verir."<sup>395</sup> Böylece *Fark Risalesi*'nde de önceki fikrini yani ruhların filozofların "akıllar"ı anlamına geldiğini tekrarlar. Akıllar ilk var edilenlerdir. İlk var edilenlerin aslı da Peygamberin nuru, diğer adıyla ruhundan ortaya çıkmaktadır. Eğer peygamberin nuru, diğer akılların aslı ise, ruhlar peygamberin ruhundan var edilmişse burada mantıken ontolojik bir öncelik söz konusudur. Ayrıca ilk var edilen Peygamberin ruhu ise onun aslının ne olduğu bir sorundur. "Her şeyin yok iken yaratıldığı" ilkesi dikkate alındığında Allah'la Peygamberin ruhu arasında bir yokluktan söz etmemiz gerekmez mi? Bu durumda var oluştan önce geçen bir zamandan söz etmek gerekecektir. Yokluktan söz edilemezse latiflerde gördüğümüz gibi "ol" emrini mi kabul etmemiz gerekir? İhvan-ı Safa'nın deyişiyle Allah'ın kelimelerinden bir kelimesi mi kabul edeceğiz?

Hadimî'ye göre "ruhların kıdemi" tartışmalarının ikinci nedeni, sufi tecrübesindeki yanlış algılardır. Sufilerin yetkin ruhların kadim olduğunu söylemeleri Hadimî'ye göre "fena ve yok

<sup>391</sup> Bak. Altıntaş, Hayrani, age, s.128.

<sup>392</sup> Afifi, Ebu'l-Alâ, age, s.124.

<sup>393</sup> Ali İmran, 3/81.

<sup>394</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.92.

<sup>395</sup> Hadimî, *Fark*, Hacı Mahmut, 1137, 40a.

olma (hedm) anındaki yokluğa (adem) göre kadim olma”, anlamına gelmektedir. Daha açığı tecrübe anında bütün varlık yok olarak algılanırken, sufi, kendi varlığının farkındadır. Sufi, “fena fi’t-tevhid” makamında, hulul ve ittihad vehmeder, keşif ya da ekstaz (sekr, gaybet) halinde bu tür ifadelerde bulunur.<sup>396</sup>

Sufilerin ekstaz hallerinde, vecdin sarhoşluğu içindeyken söyledikleri ruhların kıdemi, Hadimî’ye göre ancak “soyutluk (tecerrüd)” konusunda kabul edilebilir. Soyut anlamda da olsa ruhların bedenden önceliğini kabul etmesiyle Hadimî, Gazalî’den ayrılır, daha önce işaret ettiğimiz gibi İbn Arabî’ye ve Eflatun’a yaklaşır.

#### II.III.4.Akılın (Ruh=Kâlb), Faal Akılla İttisali

Hadimî, eserlerinde iki ayrı ittisalden söz eder. Bunlardan biri, tefsir gibi dinî kavramları kullanarak anlattığı ittisal, diğeri felsefî ve tasavvufî kavramları kullanarak anlattığı ittisaldir.

Hadimî’nin, dinî kavramları kullanarak anlattığı ittisalde, hareket ettiği kavram “ruh”tur. Ancak Hadimî yetkin (kamil) ruh yanında, müstefad aklın açılımları olarak koyduğu latifelerde işaret ettiğimiz gibi nâtik nefse idraki aktaran bir ruhtan söz ediyordu. İttisalde sözünü ettiği ruh, ikinci anlamdaki ruhtur ki bu anlamda ruh, akıldır. Bu anlamıyla ittisal, ruhun bedenden ayrılması, düşünülür alemle irtibat kurmasıdır. Hadimî burada iki ruh ayrımını netleştirir ve ruhu, ikiye ayırır. Ama buradaki ayrımı, bizim işaret ettiğimiz iki ruhtan farklı bir ayırımdır. İki ruh, ruh ve revan’dır. Hadimî’ye göre “ruh, gidip gelmez ve bütün organlarda bulunan ruhtur. Revan, iki perdedar arasında gidip gelen, konulmuş olan ruhtur. Revan, yok olursa insan (abd) uyur; ruh, bedenden ayrılırsa insan ölür.”<sup>397</sup> Öyleyse Hadimî, iki ruhtan söz etmektedir. Birincisi insana canlılık (hayat) veren ve insandan ayrılmayan ruh, ikincisi insana yetkinlik niteliği kazandıran ve ittisal için vazedilmiş bulunan ruhtur. Bu anlamda ona revan demektedir. Dolayısıyla ruh, ayrılınca insan ölmektedir. İttisali gerçekleştiren Revan ise insanı uyanık tutar. Uyumasını engeller. Revan ayrılınca insan, rüya görür, onunla ittisalde bulunur. Yukarda sözü edilen emir aleminden verilen ruh da bu olmalıdır. Fakat Hadimî, ittisali anlatırken revanı kullanmaz, ruhu kullanmaya devam eder.

Beydavî’nin “*Fazıl nefislerin nitelikleri, ayrıkların halidir*” cümlesini, fazıl nefislerin ölüm veya hayattayken ayrılmaları, diye açıklar. Buna fazıl nefislerle, yukarda geçen şekliyle yetkin

<sup>396</sup> Hadimî, age, ve yer.

<sup>397</sup> Hadimî, *Fark*, Hacı Mahmut, 1137, 20a.

ruhlarla, ayırık akıllar arasındaki fark, bedenden ibarettir. Daha açığı fazıl nefisler=yetkin ruhlar için beden söz konusudur. Ayırık akıllar için beden söz konusu değildir. Hadimî'ye göre ruh, bedenden zorunlu olarak çıktığı gibi istediği zaman bedene dönmek üzere kendi isteğiyle ayrılır. İki ayrılma şeklinde de bu durum, ruhun bedeni soyunması (insilah) olarak adlandırır.<sup>398</sup> Buna göre hem ittisal, hem ölüm bedeni soyunmaktan ibarettir. Hadimî sekiz ittisalin olduğunu, bunlardan üçünün mümkün (caiz), sonuncunun imkansız (fasid), ikisinin mümkün olup olmadığının bilinemediğini söyler. Seyr ve sülukla, dünyevî cesetlerinden ruhanî aleme çıkan ruhlar, izinli oldukları sınıra kadar gidebilirler. Hadimî, afakî ruhanî'den, Peygamberin makamı olan rabbanî hüviyyete kadar gitme imkanını kabul eder. Neticede ruhanî ve nuranî nefisler, beden elbiselerinden soyunmaya benzeyen, şehadet aleminde canlı kalarak karanlık ve kesif bedenlerden ayrılmalarıyla, Tanrısallık olan Kutsal Varlık (Hazret) makamına vuslatı elde ederler.<sup>399</sup> Bu ittisal, Hadimî'nin anlattığı birinci ittisalıdır. Bu ittisal, bilgiyle ilgili kavram kullanmaz. Kullanılan kavramlar, sözgelimi ruhun cesetten soyunması, peygamber makamı, kutsal varlık makamı ontolojik olarak görünmektedir. Ancak ontolojik ittisal, beden devre dışıdır. Ruh, bedeni terk eder. İttisali gerçekleştiren yetkin ruh, öteki adıyla nâtık nefis veya akıldır ki bu anlamıyla ruh, Aristoteles'in aktif aklıdır.

Felsefî-tasavvufî kavramlarla anlattığı ittisalin hareket noktası “hayal gücü”dür. Dolayısıyla düşünürümüzün anlattığı ittisal epistemik anlamda bir ittisaldır. Hadimî'ye göre kâlbın çalışması “hayal gücü”nü çalıştırmakla başlar. Bu gücün çalıştırılabilmesi için özne (sâlik) “mücadele” adını verdiği bir yol takip eder. Özne, zorunlu varlıkla baş başa kaldığını düşünerek zorunlu varlığın ismini tekrarlar. Sonuçta kâseden dökülen şarap (rahik) gibi safiyetler akla “feyzan” eder. Böylece süje, aklî ittisali belli bir yöntemi takip ederek gerçekleştirir. Buna göre özne (sâlik), boş bir mekanda oturur. Duyu yollarını (turuku'l-havas) kapatır. “İç gözü (el-ayn el-batın)”nü ve “iç kulağı”nı açar. Sürekli “Allah” diyerek kâlbî, melekut alemiyle ilişkiye sokar. Bunu dille değil, nefsinden ve alemlerden bir iz (haber) kalmayınca kadar kâlp yapar.<sup>400</sup>

İttisalin birinci aşaması süjenin bilgi araçlarını yani idrak güçlerini bilgi elde etmeye hazırlaması, onları devreye sokmasıyla ilgilidir. İkinci aşama belirli kavram ve önermelerin tekrarlanmasıyla idrak güçlerinin tek bir noktaya teksif edilmesiyle ilgilidir. İkinci aşamada muhayyile (kâlb), afetlerden salim olur, dünyadan uzaklaşır, Mevlaya yönelir. Süje, zikre devam eder, beşerî kirlerden arınırsa, zikir yani “Allah'tan başka tanrı yoktur” sözü, aydınlanır. Süje

<sup>398</sup> Hadimî, *Ve'n-naziat*, Rşd, 1017, 170a.

<sup>399</sup> Hadimî, *Age* ve yer.

<sup>400</sup> Hadimî, *Hazain*, s.82-81.

“Allah’tan başka tanrı yoktur” önermesinden “Alla Hadimî’ye göre zikir, iki kısımdan oluşur. “Nefy” ve “isbat”.<sup>401</sup> Süje manayı tahayyül eder, tek bir hayalle meşgul olur.<sup>402</sup> Nefiyle, kâlp meşguliyetlerini ve karanlıklarını kaldırır. İspatla, belirtilen nurlar muhayyilede şahidler olarak sübut bulur. Böylece kâlbın görmesinde bir göz (basar) inkişaf eder. Allah’ın, “gördüğünü gönlü (fuad) yalanlamadı”<sup>403</sup> ayetinde olduğu gibi bununla hak ayetlerinin güzelliğini görür (rüya).<sup>404</sup> Dikkat edilirse Hadimî, “Allah vardır” önermesinin muhayyilede varlık bulmasını, ittisalın temeli yapmaktadır ki bu filozofların sözünü ettiği aklî ittisalden oldukça farklı bir ittisaldir. Başka bir deyişle filozofların aklî ittisali, Hadimî’de tasavvufun ittisaline dönüşmüştür.

Hadimî tasavvufun ittisal yöntemine tasavvufla ilgili risalelerinde de söz eder. Burada da temel hareket noktası muhayyiledir (kâlb). Süje dilini, damağına yapıştırır. Nefsi, kendi haline bırakır. Dişleri birbiri üzerine intibak eder. Muhayyile (kâlp), lafza-i celali yani “Allah”ı hayal eder. Süje ihtiyaç anında konuşsa bile kesintisiz olarak hayaline devam eder. Tahayyülünü kesintiye uğratmaz. Hadimî’ye göre kesintisiz tahayyül, kâlbın zikirle derinleşmesi, söz verilen metafizik güçlerin (kuva’l-vehbaniyye) ötesine geçmek için bir giriştir. Süje hayali üzere öylece kalır. Allah’tan başkasını unuttur. Zikredilen nesnenin hakikatı, unutmayı sürdürmektir. Zikre devam ettikçe unutma devam eder. Gayrıyı aklına getirirse feyz (hâtır) gelmez. Daha sonra tahayyül, sırasıyla Ruh’a, Sırr’a, Hafi’ye, Ahfa’ya ve Nefs’e inkılab eder. Hayalde derinleşme nefiste devam ederse zikrin sultanını elde eder. Bu güç bütün insanları değil, insanlara ilaveten bütün nesneleri (âfâk) genelleştirir. Hayalindekinden başka hiçbir şey görmez. Nihayet süjeye bir güç (takat) verilir. Süje bu güçle nazar eder. Uyurken gördüklerini, uyanıkken görür. Böylece ona Meleklerin ve Nebilerin ruhları, bunların dışındakilerin Güzel (Hısan) Suretleri görünür. Daha sonra göklerin ve yerin hükümranlılığı (melekut) açılır ve süje, açıklanması ve nitelendirilmesi mümkün olmayan şeyleri görür.<sup>405</sup>

Hadimî’nin anlatımına dikkat edilirse, ittisalın başlangıç yeri, tasavvufun kavramıyla “kâlp”, felsefenin kavramıyla “tahayyül ya da hayal gücü”dür. Kavram veya önerme üzerinde yoğunlaşan ve derinleşen hayal gücünde “Allah” kavramı veya “Allah vardır” önermesi varlık bulur. Daha sonra nefsin diğer güçleri, ki bunlar, “kuva’l-vehbaniyye” kavramına bakılırsa

<sup>401</sup> “Allah’tan başka tanrı yoktur (La ilahe illallah)” önermesi iki bölümden oluşmaktadır. Hadimî’nin “nefiy” dediği birinci bölümü olan “hiçbir tanrı yoktur (la ilahe)” bölümüdür. Tapılacak bütün tanrıları olumsuzlamaktır. İkincisi tapılacak bir tanrının olduğunu, onun da Allah olduğunu (illallah) kabul etmektir. Hadimî buna “ispat” adını vermektedir. Lailahe’nin anlamı, tabii ilahları reddetmek; “illallah”ın anlamı, mabudun hakikatını ispat etmektir. Süje nefiyde, “la ilah”dan, sırasıyla “la mabud”a ve “la maksud”a ulaşır. “La mevcud”da sona erer. Ulaştığı bu son durum, el-fena fillah’tır. Bak.Hadimî, “*Sadat-ı Nakşibendiye*”, *Mecmua*, Rşd, 1017, 176a v.

<sup>402</sup> Hadimî, “*Sadat-ı Nakşibendiye*”, *Mecmua*, Rşd, 1017, 176a v.

<sup>403</sup> Necm Suresi, 53/11.

<sup>404</sup> Hadimî, *Vücutiyye*, Reşid Efendi, 1017, 129b.

<sup>405</sup> Hadimî, *Hazain*, s.82; Hadimî, *Şerait-i Nakşibendiyye*, Rşd, 1017, 13b-14a.

letaiftir, devreye girer. Yani onlar, emir aleminden süjeye verilir. Sonunda Hadimî'nin kavramıyla “nefs”in, felsefenin kavramıyla “nâtika gücü”nün faaliyeti başlar. Bu güçle süje, tekrarlırsak “uyurken gördüklerini, uyanırken görür. Böylece ona Meleklerin ve Nebilerin ruhları, bunların dışındakilerin Güzel (Hısan) Suretleri görünür. Daha sonra göklerin ve yerin hükümranlılığı (melekut) açılır ve açıklanması ve nitelendirilmesi mümkün olmayan şeyleri görür.”<sup>406</sup> Yani ittisal gerçekleşir. Diğer bir deyişle bilfiil akıl, müstafad akıl seviyesine ulaşır. Bu yönüme Hadimî, keşf, keşfle elde edilen bilgiye “feyz” de der. Feyze ulaşanlar, uyanırken melekleri ve peygamberlerin ruhlarını görürler. Seslerini işitirler. Onlardan “bilgi (fevaid)”, elde ederler (kesb). Bu kesb, Hadimî'ye göre ancak şeker tiryakisi gibi onun tadından tatmakla olur. Perdelerin arkasında şekerin tadını dinlemekle olmaz. Zira şekerin tadılması, bir “doğrudan tecrübe”dir. Bu tecrübe, burhanla ve beyanla da olmaz.<sup>407</sup> Böylece Hadimî, Felsefenin burhanını, Kelamın beyanını kesb kavramı içerisinde düşünerek ittisaldevreden çıkarmış olur.

Burhan ve beyana dayanmadığını söylediği, aklın bu ittisal tecrübesini Hadimî, muhtemelen insanın bütünlüğünü düşünerek biyolojik mekandan başlatarak da anlatır. Buna göre süje, nefsi kendi haline bırakır, kâlpde yani zatı sol meme altında, tahayyül ederken “Allah’ı (ism-i şerif)”, keyfiyetsiz, örneksiz olarak inandığı şekilde tekrarlar. Bütün *güçlerine (kuva) ve müdrikelerine* yönelerek, hiç ara vermeden devamlı ve arzuyla “Allah’ın (ism-i şerif)” ışığına dalarak, muhayyilesini (kâlb) sair sıfatlardan, hatıralardan arındırarak, halini muhafaza eder. Bu durum, bir yönüyle derinleşen bir yetenek (meleke) haline gelir.<sup>408</sup> Hadimî “lafzatullah”ın sessiz tekrarı ve hayal gücünün faal hale getirilmesi konusunda Gazalî’nin *İhya*’sından “Acayıbu’l-kâlb” bölümüne gönderme yapar ve buradan faydalandığı bilgiler aracılığı ile anlatımlarını destekler. Böylece ittisal gerçekleşir. Bilgi (feyz) alınır. Feyze ulaşanlar, uyanırken melekleri ve peygamberlerin ruhlarını görürler. Seslerini işitirler. Onlardan “bilgi (fevaid)”, elde ederler.<sup>409</sup>

Hadimî’nin, ittisali, “burhan ve beyanla” yani felsefe ve kelamla olmayacağını söylemesi muhtemelen, işaret ettiğimiz nefsin iç duyularını kullanmasının filozofların anlatımlarıyla benzerlik taşımasından olmalıdır. Filozofların ittisali aklın, faal akılla (Cebrail) ittisali iken Hadimî’nin ittisali, aklın, faal akıl ve diğer akıllar yanında peygamber ruhlarıyla olan ittisalıdır. Hadimî’nin kendi hatıralarında sözünü ettiği de bu tür ittisalıdır. Hadimî’nin ittisalini, kendi tecrübeleriyle (ittisaliyle) birlikte düşüncüğümüzde peygamberin ruhuyla ittisali ile halifelerin ve babasının ruhuyla ittisali gerçekleştirdiğini söylemesi arasında tutarlı olduğunu görüyoruz. Fakat

<sup>406</sup> Hadimî, *Hazain*, s.82; Hadimî, *Şerait-i Nakşibendiyye*, Rşd, 1017, 13b-14a.

<sup>407</sup> Hadimî, *Hazain*, s.82; Hadimî, *Şerait-i Nakşibendiyye*, Rşd, 1017, 13b-14a.

<sup>408</sup> Hadimî, *Şerait-i Nakşibendiyye*, Rşd, 1017, 14a; Ayrıntılı bir açıklama için bak. *Aynı risale* Hacı Mahmut, 2997, 15-17vr.

<sup>409</sup> Hadimî, *Şerait-i Nakşibendiyye*, Rşd, 1017, 14a; bak. *Aynı risale* Hacı Mahmut, 2997, 15-17vr.

Hadimî'nin ittisali zorunlu ilim konusunda anlatacaklarıyla örtüşmemektedir. Ayrıca Kuran'da peygamberlerle, dört halife gibi daha önce ölmüş olan her hangi bir insanla ittisalden söz edilmemektedir. Kuran'a göre düşünülür dünyaya ait bilgileri peygamberlere getiren, Farabî'nin sözünü ettiği faal akıl, yani Ruhü'l-kuds'tür. Hz.Peygamber, kendisinden daha önce yaşamış peygamberlerden söz eder. Onlara ait anekdotlar anlatır, ama Hz.Peygamber, hiçbir zaman onları önceki peygamberlerden aldığını söylemez. O halde Hadimî'nin önerdiği ittisal, hem yöntem bakımından, hem ittisalde bir imkan olarak ortaya koyduğu ölmüş insanlarla ittisal hem Kuran'ın, hem Peygamberin anlattığı ittisale uygun bir ittisal değildir.

Filozofların ittisali, aklın burhana dayalı hazırlık üzerine gerçekleştirdiği ittisaldir. Ortaya konan bilgi de aklî bilgidir. Hadimî, akıl-bilim ilişkisini tek başına bir konu olarak ele almaz ve uzun açıklamalara girmez. Bu konuda, Birgivî'nin "ilim akıldan üstündür" sözünü yorumlarken açıklamalar yapar. Zira Hadimî, aklın araç, ilmin amaç olduğunu belirtir. Kuran'dan Allah, iman edenlerin ve kendilerine ilim verilenlerin derecelerini yükseltir"<sup>410</sup>, "Bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?"<sup>411</sup> ayetlerini delil gösterir. Aynî'den yaptığı alıntıyla, "Bazı zorunlu bilgilerin, akıl" yani ittisal yolunda bir araç olduğunu belirtir. Yine aklın, bilgilerin hakikatlarını ayırma gücü olduğunu söyler.<sup>412</sup> Ona göre akıl, bütünü (kül) elde etme bakımından gayri muteberdir.<sup>413</sup>

Daikkat edilirse Hadimî, burada tekrar ilim dünyasında tartışılan konuya dönmekte, akli burhan ve beyanı gerçekleştiren araç olarak ortaya koymaktadır. Tasavvufi anlayışının bir gereği olarak o, akli aynı zamanda ayna=muhayyile anlamında kullanmaktadır. Bu açıdan akıl, Hadimî'ye göre farklılık arz etmektedir. Başka bir deyişle Hadimî, istidlalde bulunan akla muhayyileyi (kâlb) ilave ederek her ikisini bir diğerinin kontrolüne vererek, ilim dünyasında tartışılan akıl-nakil, felsefe-din sorununu aşmaya çalışır. Böylece Hadimî, ittisali gerçekleştiremeyen (muhayyilesiz) akli, tek başına bir araç olarak güvenilir bulmaz.

Bu aşamadan sonra Hadimî'nin, süjenin ilim ve amel eyleminde bulunmasıyla ilgili yaptığı ayrımları ele almamızda yarar vardır. Acaba Hadimî'ye göre düşünen varlık olarak süje, hangi niteliklere sahiptir?

Bilindiği gibi ittisali gerçekleştiren süje düşünen bir varlıktır. Bu anlamda, Hadimî'ye göre süje, ilimde derinleşen bir kimsedir. Bilgide derinleşenlerin, Hadimî'ye göre iki niteliği vardır.

<sup>410</sup> Araf, 7/26.

<sup>411</sup> Mücadele, 58/11; Zümer, 39/9.

<sup>412</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.I, s.286; Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.2, s.105.

<sup>413</sup> Hadimî, *Mecami*, s.39.

Birincisi derinlemesine bilgiye sahip olmak, ikincisi bilgisini eyleme dönüştürmek. Derinlemesine bilgiye sahip olanların da iki niteliği vardır. İyi bir zihin ve nazar güzelliği.<sup>414</sup>

Bilen ve düşünen varlık olarak süjenin ikinci özelliği Tanrı'ya inanmasıdır. Bu özelliğe sahip süje, Allah'tan başka Tanrı olmadığına şahitlik eder.<sup>415</sup> Bu konuda Allah, melekler ve kendilerine ilim verilenleri (ulu'l-ilm) Kuran'da birlikte anar. Bu seviyede süje, rabbanî niteliğine sahiptir.<sup>416</sup> Hadimî ayette geçen rabbanî kavramına, Beydavî'den hareketle bilgide ve eylemde yetkin olan; Vahidî'den hareketle, fakih, alim, hakîm; Atâ'dan hareketle alim, hakîm ve nasihatçı; Şiblî'den hareketle bilgiyi halktan değil Hak'tan alan kimse; Hâzin'den hareketle alim ve muallim anlamı verir.<sup>417</sup> O halde Hadimî'nin verdiği anlamlarda yetkin süjenin, temelde iki niteliği vardır. Bilen ve bildiğini öğreten.

Süjenin üçüncü özelliği “fazla ilim istemesi”dir.<sup>418</sup> Ayetteki ilmin fazlasını isteme hitabı, Cebrail'in getirdiği “zorunlu ilmi” Hz.Peygamber'in unutmamak için tekrarlaması üzerine gerçekleşir. Anlamı, “ilmin ziyadesini Allah'tan iste” demektir. Hadimî'ye göre Hz.Peygamber, ilim dışında hiçbir şeyin fazlasını istememekle emrolunmuştur.

Bilme ve düşünme niteliklerine sahip süje, “ayetleri” akleder,<sup>419</sup> Allah'tan korkar.<sup>420</sup> Ayrıca “Bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”<sup>421</sup>, “Kendilerine ilim verilenler, yazıklar olsun, Allah'ın mükafatı daha iyidir”<sup>422</sup>, “Onu Peygambere, kendilerinden emir sahiplerine götürselerdi, elbette ondan sonuç çıkaranlar (istinbat) bilirlerdi”<sup>423</sup>, “Bilmiyorsanız ilim (zikir) sahibine sorunuz”<sup>424</sup>, “Allah, kendilerine ilim verilenlerin derecelerini yükseltir”<sup>425</sup> ayetlerinde sözü edilen süje bu tür bir süjedir. “Ey Adem oğulları, ayıp yerlerinizi örtecek giyimlikle, sizi süsleyecek elbiseler indirdik”<sup>426</sup> ayetindeki giysi (libas), Hadimî'ye göre ilimdir. “İnsanı yarattı, ona beyanı öğretti”<sup>427</sup> ayetindeki “beyan”da ilimdir.

<sup>414</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.2, s.249, 250.

<sup>415</sup> Al-i İmran, 3/18.

<sup>416</sup> Al-i İmran, 3/79.

<sup>417</sup> *Berika*, (Tür.), c.2, s.252.

<sup>418</sup> Taha, 20/114.

<sup>419</sup> Ankebut, 29/43.

<sup>420</sup> Fatır, 35/28.

<sup>421</sup> Zümer, 39/9.

<sup>422</sup> Kasas, 28/80.

<sup>423</sup> Nisa, 4/83.

<sup>424</sup> Nahl, 16/43.

<sup>425</sup> Mücadele, 58/11.

<sup>426</sup> Araf, 7/26.

<sup>427</sup> Rahman, 55/3, 4.

Bilgide derinleşmiş süjenin ilim ve amel olarak iki niteliğinden söz eden Hadimî, zaman zaman iki nitelik sahibi süje için iki ayrı kavram kullanır. Bir alim, diğeri âbid. Yukarda niteliklerini verdiğimiz süje, alimdir. Âbid, ise sadece eylemde bulunan kimsedir. Hadimî ikisi arasında ayırım yapar ve bilen ve düşünen süjenin, âlim olduğunu kabul eder. Alim’in “âbid”e üstünlüğü, dolunay gecesindeki ayın yıldızlara üstünlüğüne benzer.<sup>428</sup> Sadece eylemle yetinen süje yani âbid, bilgisiz mümindir. Alim, bilgisi olmadan eylemde bulunan âbiden dokuz yüz derece üstündür. Her derece arasında beş yüz senelik yol vardır. Bilme eyleminde bulunan iki süje, Alim ve ariftir. “Alim, şeyi tahkik ile bilen”, “Arif, tahkiksiz bilen”<sup>429</sup> kimsedir. Hadimî’ye göre alimin bilgisi (ilim), zorunlu (mektube) bilgilerden sonra en üstün bilgidir.<sup>430</sup>

Yine Hadimî meşguliyet açısından süjeyi üçe ayırır. Bilen (alim), bilgi öğrenen (müteallim) ve bilgiyi pratiğe aktaran sanatkar (muhterif). Hadimî, “mukarrabin” kavramını açıklarken, ulaştığı bilgi seviyesine göre süjeyle ilgili dört kavram verir. Buna göre kendisine bilgi nimetleri verilenler “arifler”dir. Tam bir yakınlıkla ayan derecesine varanlar “nebiler”dir. Az yakınlık derecesine varanlar “sıddîklar”dır. Kesin delil getirme makamında bulunan, ilimde kök salmış olan ve yeryüzünde Allah’ın şahitleri olanlar “alimler”dir. Nefisleri mutmain olacak kadar emare ve ikna ile delil getirebilenler “salihler”dir.”<sup>431</sup> Ancak salihler bilgi üreten değil, üretilen bilgiyi kullananlardır (mukallit). Hadimî’nin süjenin iki niteliğini anlatmal için kullandığı kavramlar ya ayetten, ya hadisten alınan kavramlardır. Süje ya bilme eylemini gerçekleştirmekte veya amel eylemiyle yetinmektedir.

Acaba Hadimî’ye göre süje her iki niteliği kendisinde birleştirebilir mi? Hem bilen hem eylemde bulunan süje kimdir?

### II.III.5.Hakîm

Hadimî’nin ittisal yöntemiyle bilen ve eylemde bulunan süjeyle ilgili kullandığı kavram, Hakîm kavramıdır. O halde Hakîm, kimdir? Acaba Hadimî, hakîm konusunda ne düşünmektedir? Hadimî’nin hakîm anlayışıyla filozofların hakîm anlayışı arasında bir fark var mıdır? Varsa bu farklar nelerdir?

Hadimî’ye göre hakîm, teorik bilimleri (ulumu’n-nazariyye) elde ederek (iktibas) insanî nefsi kemale erdiren ve gücü nispetinde iyi fiilleri (efali’l-fazıla) yapmaya tam bir meleke

<sup>428</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.2, s.256.

<sup>429</sup> Hadimî, *Fark*, Hacı Mahmut, 1137, 28a.

<sup>430</sup> Hadimî, *Risaletü’n-Nasayih*, s.145.

<sup>431</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.194.

kesbeden kimsedir.<sup>432</sup> Hadimî, yaptığı bu hakîm tanımına “Lokman’a hikmeti verdik”<sup>433</sup> ayetini delil gösterir. Yani ayette işaret edilen hikmet, ittisalle elde edilen, Hadimî’nin ifadesiyle Allah tarafından verilen bilgidir.<sup>434</sup>

Hadimî’nin bu tanımında teorik bilimler, insanî nefsi kemale erdiren zorunlu ilimlerdir. Ama zorunlu ilimler, yetkinlik için yeterli değildir. Ayrıca insanî nefsin gücü nispetinde fâzıl fiilleri yapmaya tam bir meleke kesb etmesi gerekmektedir. Düşünüre hakîm niteliği kazandıran hikmet, bu iki nitelik ile yani “bilgi” ve “eylem” sonucu elde edilmektedir. Düşünüre hakîm niteliği kazandıracak olan hikmet, bu iki nitelik sonucu elde edilmekte, hikmet süjeye Allah tarafından verilmektedir. İki niteliğiyle bir şeyi hakikat olduğu şey üzere bilme durumuna gelen hakîm, Hadimî’ye göre şeyin hakikatını ya ferasetle, ya tecrübeyle, ya alametlerle veya keşifle bilir<sup>435</sup> hale gelir. Heyet aletlerini ilk yapan, Zühal feleğine tırmanan, otuz sene onunla dönen, bütün feleklerin hallerine vakıf olan, nihayet yeryüzüne dönerek yıldızların bilgisini (ilm) insanlara bildiren Hermes el-Hakîm, kendisine hikmet verilen bir kimsedir. Hadimî’ye göre Hermes’e ve Lokman’a verilen hikmet, hikmetin aslı olan “ilahî vahiy”dir.<sup>436</sup> Yine hikmet, “eşyayı mahiyeti üzere bilmek, eşyayı olduğu şey üzere gerekleri (levazim) ve nitelikleri (havas) bilgisine sahip olmak veya her şeyi yerine koyabilmektir.”<sup>437</sup> Bu bağlamda Allah için hikmet, eşyanın bilgisi ve onlara hükümlerin amacı üzere varlık vermektir (icad). İnsan için hikmet, varlıkları (mevcudat) bilmek ve iyiyi işlemektir.<sup>438</sup> Demek ki Tanrı ve insan için hikmet, eşyanın ve varlıkların “bilgi”si olurken, aynı zamanda Tanrı için “var etme (icad)”, varlığı yerine koyma; insan için “iyiyi işleme” olarak birer “fiil” olmaktadır. O halde Hadimî’ye göre hikmet, temelde bilgi ve eylem, hakîm çok bilgili ve iyi eylem sahibi kimse olmaktadır.

İnsan ve Tanrı için “bilgi” yanında aynı zamanda bir “eylem” olan hikmet, bir amaç, bir gaye ile mi yapılmaktadır? İnsan için fiil anlamında hikmetin, bir gaye için yani kemâle erme gayesiyle yapıldığı açıktır. Bu gaye, Tanrı için de söz konusu edilebilir mi? Tanrı’nın yaratmasında bir illet var mıdır?

Sorunun farkında olan Hadimî, hikmetin hakikatı üzerinde ihtilaf edilmiştir, dedikten sonra hikmeti, Kelam ekolleri açısından ele alır. Maturidîlere göre, hikmeti sonucu “övünülen şey”, Eşarîlere göre hikmet gayeye bağlı gerçekleşen şey, Mutezile göre ise, hikmet içinde yarar

<sup>432</sup> Hadimî, *Eyyühelveled*, s.41.

<sup>433</sup> Lokman Suresi, 31/12.

<sup>434</sup> Hadimî, *Eyyühelveled*, Mahmut Bey Matbaası, İstanbul, 1324, s.41.

<sup>435</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.5, s.86.

<sup>436</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, 338.

<sup>437</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, 219.

<sup>438</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, 219.

(menfeat) olan şey <sup>439</sup>dir. Yani Maturidiler hikmeti “sebepe (gaye)”ye, Eşariler ve Mutezililer sonuca göre tanımlarlar. Tanrı için fiil anlamında hikmet, düşünürümüze göre “gaye” ile illetlenemez ama, Kuran’da ayetinde yaratma fiili, illetlenmiştir. <sup>440</sup> Yani yaratmanın bir sebebi vardır. Maturidîlere göre yaratmanın sebebi (illet), “bilgi (hikmet)” ve “fayda (maslahat)”tır. Eşariler için yaratmada illet söz konusu değildir. <sup>441</sup>

Hadimî, Tanrının hakîm niteliği için kelimcılara müracat ederek Tanrının fiillerini, özellikle şer’î hükümler için illeti kabul eder. Fakat bu illet, “bilgi (hikmet)”den ibarettir. Hadimî’ye göre bu illet, felsefede söz konusu edilen Aritoteles’in “gaye neden (gaî illet)”i değildir. Hadimî’ye göre Tanrı’nın fiillerinin sebebi olarak hikmet yani bilgi, ilimde derinleşenlerde ortaya çıkar. İlimde derinleşenlerin bilgisinin illeti “nur”dur, yani faal akıldan akan “bilgi”dir. <sup>442</sup>

Bu tespitlere göre hikmet, bir yandan eşyaya ait bilgi olmakta diğer yandan ilimde derinleşenlerde ortaya çıkan eşyanın bilgisi ile Tanrı’nın eşyayı var etme bilgisi (nur) olmaktadır. Yani bilgi (hikmet) bir yandan Tanrı fiillerinin nedenini oluşturmakta, diğer yandan eşyaya ait bilgi ve eşyanın var oluş nedeni, ilimde derinleşenlerde “hikmet (nur)” olarak ortaya çıkmaktadır. İlimde derinleşenlerin “nur” illetli hikmeti, aynı zamanda kendi fiilinin illeti olmaktadır. Başka bir deyişle söylersek hakîm, Tanrı fiilinin illeti olan hikmete ve hikmetin malulü olan fiile sahip kimse olmaktadır. Görüldüğü gibi Hadimî, hakîm anlayışında, İbn Arabî’nin “ilahî ahlak sahibi olmak (tahalluk bi-ahlakıllah)” diye tanımladığı hakîm <sup>443</sup> anlayışına ulaşmaktadır. Buna göre hakîm, hem teorik hikmete, hem pratik hikmete sahip kimse olmaktadır.

#### II.IV.BİLGİNİN ARAÇLARI VE KAYNAKLARI

Hadimî bilgi anlayışına uygun olarak mevcut “bilgi (ilim)”yi bilmenin temeline aldığından dolayı öncelikle mevcut bilginin araçlarını ikiye ayırır. Mevcut bilgi, ya duyularak (semi’) öğrenilen “zorunlu bilgi” veya akledilerek elde edilen “aklî bilgi”dir. Hadimî’ye göre ilmin elde edildiği araç ya da diğer adıyla ilmin kaynağı (delil), “gaybı ve şehadeti bilendir” <sup>444</sup> ayetinde olduğu gibi ya “semi” bilgidir, veya sağlam, muhkem, düzenli oluşuyla bilen kendisine

<sup>439</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, 219.

<sup>440</sup> Zariyat Suresi, 51/56.

<sup>441</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, 219

<sup>442</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, 220.

<sup>443</sup> İbn Arabî, *el-Bulga fi’l-Hikme*, Neşr. Nihat Keklik, Faksimile Arapça Metin, Edebiyat Fakültesi Yayını, İstanbul, 1969, 90a.

<sup>444</sup> Teğabun, 18.

dayanarak ortaya çıktığı gibi “aklî” bilgidir.<sup>445</sup> Yine ona göre mevcut ilim, Allah’ın zatının ve hakikatının bilinebilmesinin menbaıdır.<sup>446</sup>

Hadimî düşüncesinde zorunlu (sem’î) veya aklî bilginin kaynaklarını, üç disiplinle ilgili eserlerinden hareketle ele almak gerekmektedir. Zorunlu ve aklî bilginin içinde yer aldığı bu disiplinlerin birincisi Kelam, ikincisi Fıkıh, üçüncüsü Tasavvuf’tur. Hadimî, Kelam disipliniinde “esbab”<sup>447</sup> kavramını, Fıkıh disipliniinde “edille”,<sup>448</sup> Tasavvuf disipliniinde “keşf”<sup>449</sup> kavramını kullanır.

Burada esbab, sebebin çoğulu olarak kullanılmaktadır. Genel anlamda sebep, cinstir. Sebepler, hakikî, mantıkî (suverî) ve itikadî olabilir. Vehimler (mevhumat) ise gerçekte bilginin sebepleri değildir. Zararı gideren sebepler, susuzluk zararını gideren su, açlık zararını gideren yemek “katî”, kan vermek, müshil ilacı almak “zannî”, soğğun sıcakla sıcakla soğukla tedavisi gibi tıp ilmindeki “zahir” sebeplerdir. Katî sebepler, katî tecrübeye ve yakînî müşahedeye dayalı sebeplerdir.<sup>450</sup>

Hadimî, Birgivî’ye uyararak, Kelam disiplini açısından *Berika*’da bilginin araçlarını (*esbabu’l-ilm*) üçe ayırır. Bunlar dış duyular, akıl ve doğru bilgidir (sadık haber). Hadimî, doğru bilgiye diğer adıyla vahye, “zorunlu bilgi” adını verir. *Mecami*’de fıkıh açısından bilgi kaynaklarını (edille’yi) dörde ayırır. Bunlar kitap, sünnet, icma ve kıyastır. Fıkıh biliminin kitap ve sünneti, Kelam bilimindeki “sadık haber”in; Fıkıh bilimindeki icma ve kıyas ise Kelam bilimindeki aklın karşılığıdır. Buna göre Hadimî’nin bilgi teorisindeki bilginin araç ve kaynakları, dış duyular, akıl ve zorunlu bilgi (sadık haber) öteki adıyla kitap ve sünnet olmaktadır. Hali hazırdaki bu üç bilgi kaynağı, kelam disipliniin bilgi kaynaklarıdır.

Hadimî, dış duyular ve aklı, yukarda geçtiği gibi süjenin bilgi yolunda kullandığı “araç” olarak anlamaktadır. Dolayısıyla geriye bilgi kaynağı, sadece “zorunlu bilgi” kalmaktadır. Zorunlu bilgi ise duyulur varlık olarak Kuran’da (Mushaf), düşünülür varlık olarak faal aklın muhayyilesinde, öteki adıyla “levh-i mahfuz”dadır.

<sup>445</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.I, s.223; Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.I, s.451.

<sup>446</sup> Hadimî, *Kaside-i Râiyye-i Mudariyye*, s.38.

<sup>447</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.I, s.345.

<sup>448</sup> Hadimî, *Mecami*, s.3.

<sup>449</sup> Hadimî, *Vücudiyye*, Reşid Efendi, 1017, 143a.

<sup>450</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.I, s.345.

Hadimî, tasavvufî eserlerinde bilgiye ulaşmak için söz konusu ettiği keşf veya müşahedeyi, akıl teorisinde geçtiği gibi akla bağlı olarak ele almaktadır. Bu durumda, süjenin kullandığı bilgi araçları üçü geçmemektedir, ama İslam filozoflarından farklı olarak o, “aracı varlık”tan söz etmektedir. Ayrıca zaman zaman söz ettiği, özellikle tıp bilimi konusunda “deney (tecrübe)”den söz etmesini dikkate aldığımızda bilgi araçlarına deneyi de ilave etmemiz gerekmektedir.

Netice itibariyle Hadimî, bilginin temeline mevcut doğru bilgiyi koymaktadır. Bu bilgi, zorunlu bilgidir. Kelam disiplindeki karşılığı ile “sadık haber”dir. Özne, gelişimine bağlı olarak bir taraftan duyulur nesnelerle bağ kuracak diğer taraftan mevcut zorunlu bilgiyi anlayacaktır. Bu anlamda zorunlu bilgi yani sadık haber, süjenin bağ kurduğu nesnedir.

İster zorunlu bilgi olsun, ister duyulur nesneler olsun, süjenin onlarla bağ kurmasında kullanacağı araçlar, duyular, deney ya da tecrübe ve akıldır. Ancak Hadimî, bu üç araçla yetinmez. Onun için amaç, metafizik gerçekliklerle bağ kurmaktır. Bu durumda Hadimî, *Vücutiyye*’de “keşf ve beyan” dediği<sup>451</sup> dördüncü bir araç kabul eder. Bu araç “kalp gözü”, “batınî göz”dür. Bilgi felsefesi açısından bu araç, sezgidir. Sezginin bilgi elde etmede kullanılabilmesi için Hadimî, yukarıda geçtiği gibi bir yöntem de önerir. Hadimî’nin önerdiği bu yöntem, aynı zamanda aklın faal akılla birleşmesi ve ondan metafizik gerçeklikleri algılaması yöntemidir.

Hadimî’nin bir yöntem olarak önerdiği keşf ve beyanla kastettiği iç duyulardır. Keşf ve beyan kavramlarını, Molla Cami (ö.1492)’den alır.<sup>452</sup> Ona göre keşf ve beyan, “nazar ve burhan” değildir. Keşf konusunda Molla Cami’yi temel alan Hadimî’ye göre, “keşf, oluşla (kevn) ilgili olan şeyleri, kalplerini arındırarak kamil bir tevbe ile Hak Taala’ya teveccüh ve devamlı beraber olma (cem) ve ulu bir ittihaddır ki ameli kanunlar ile kâlbine bir şey getirmeksizin (hâtırsız) amaçlanan Cenab-ı Kibriya’nın yolunda karar kılmak ve tembellik etmeden devamlı olmaktır. Böyle yapıldığında bütün eşya olduğu vech ile görülür. Bu aklın bir tavrı değildir. “Nur, bi nurı keşfi”dir. Akıl dışında olanların batında zahir olmasıdır.” Hadimî’nin *Vücutiyye*’de, aynı anlamda kullandığı bir diğer kavram, Seyyid Şerif’ten aldığı, “müşahade-i keşfiyye”dir. Eşyayı olduğu gibi görmek, yani keşf, daha önce akıl konusunda anlatılan “ittisal”dır.

<sup>451</sup> Hadimî, *Mesele-i Vücut*, Reşid Efendi, 1017, 143a; Hadimî, *Hazain*, s.80.

<sup>452</sup> Hadimî, *Mesele-i Vücut*, Reşid Efendi, 1017, 143 a. Molla Cami’nin Nakşi silsilesi, Sadeddiddin Kaşgarî, Nizameddin Hamuş, Alaattin Attar vasıtasıyla Bahaeddin Nakşibend’e ulaşır. Bunun yanında Cami, Muhammed Parsa, Ubeydullah Ahrar’la yakîn ilişkiler kurar. İbn Arabî’nin *Fususul-Hikem*’ine biri Farsça öteki Arapça olmak üzere iki şerh yazar ve ayrıca varlıkla ilgili *Risale fi’l-Vücut*’u kaleme alır. Bak. Okumuş, Ömer, “Cami Abdurrahman”, *TDVİA*, İstanbul, 1993, c.7, s.96, 97

*Hadimî, Berika*'da *keşf* anlamında *ilhama* yer verir. İlhamla, ilim elde edildiğini söyler. Ancak ilhamla elde edilen bilgi (ilim) başkası için bağlayıcı (delil) değildir. Hadimî'ye göre Birgivî'nin, ilham, marifetin hükümlerinden ve sebeplerinden değildir, sözünü böyle anlamak gerekir, diyerek tevil eder. Zira Seyyid Şerif, ilhamın, alimlere göre bağlayıcı olmadığını; sufilere göre bağlayıcı olduğunu kabul eder. Usul kitaplarına göre başkası için bir bağlayıcı (delil) değildir. Hadimî, “öyleyse ilham, nefsi üzerine bir hüccettir”, diyerek ilhamı sübjektif bir bilgi aracı kabul ettiğini açıklar.

Hadimî, sübjektif bilgi olan ilham'ın bilgi olarak bağlayıcılığını, bir ayırımla aşmak ister. İlham, Nebi'den olursa hem kendisi hem başkası için, veliden olursa kendisi için, avamdan olursa ne kendisi ne de başkası için bağlayıcı olduğunu söyler. Başka bir deyişle ilham, hükümlerin ispatında Kuran'ı ve Sünnet'i dışarıda bırakacak şekilde delil olamaz. Aksine ikisinin anlamını (mana) anlamak için akıla, sahih bir yol olur.<sup>453</sup> Hadimî'ye göre Hızır'la Musa'nın kıssasında sözü edilen “Ledünnî ilim”in de böyle anlaşılması gerekir.

#### II.IV.1.Keşfe Aracı Olması Bakımından Aracı Varlık ya da Rehber

Hadimî'ye göre bilgiye, özellikle keşfî bilgiye, ulaşmak için bir rehber, danışmana ihtiyaç vardır. Keşfî bilgiye ulaşmak için duyulan rehber, Peygamber'dir. Fakat Peygamber yaşamadığına göre, rehber kimdir, hangi niteliklere sahiptir?

Hadimî'ye göre “insanî nefis, genel olarak bedenî bağlarla (alaik) bağlanmış, tabîî kirlilerle kirlendiğinden, Allah Teala, soyut ve kutsallığın kemalinde olduğundan, soyutlanmış olan ve soyutlarla ilişki kurabilen bir aracı zata gerek vardır. Bu zat, Nebi'dir.”<sup>454</sup> Nefis, yani ruh, ilgisi yönüyle aracıdan (vasıta) feyz alır. Aracı, soyut olma yönüyle Allah'tan feyz alır. Hadimî *Seyyid Şerif haşiyesi*'nden hareketle yaptığı açıklamada, “sağlığında bu güce sahip olanın dünyadan göçtükten sonra da bu gücünün, devam ettiğini” belirtir. Buna Hadimî o tür insanların kabirlerini ziyaret eden basiret sahibi kimselerin “müşahade”lerini delil olarak gösterir.<sup>455</sup> Halbuki Hadimî'nin ve Nakşi geleneğinin rüya yoluyla Peygamberden bilgi alma yöntemi için, İbn Arabî, *Fususul-Hikem*'in VI.Fassında, “Hz.Muhammed'in ruhunu, yüzünün güzelliğini o güne kadar hiç kimsenin bir başkasından veya kendiliğinden göremediğini” söylemektedir. İbn Arabî'ye göre, Hz.Peygamber'in ruhu, rüyada dünyadan göçtüğü zaman ki cesedi suretinde

<sup>453</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.30, 306.

<sup>454</sup> Hadimî, *Kaside-i Râiyye-i Mudariye*, s.40.

<sup>455</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.54.

görünür. Onu bu suretle gören kimse, onun kendisine verdiği şeylerin hepsini (emir ve nehiy) ondan almış olur.<sup>456</sup> Bu durumda, Peygamber'i görmek ruhen değil cesedî suretendir. Peygamber'in cesedinin suretini görmek ise anlaşılacağı gibi ancak onu sağlığında duyularıyla görmekle mümkündür.

Hadimî'ye göre aracı ya da rehber, zorunlu bilgiye ulaşmada ve ulaşılan bilginin kontrolünde gereklidir. Hadimî'ye göre rehber, "soyutlarla alakalı olan", diğer bir deyişle "faal akılla bağ kuran" kimsedir. Rehber, faal akıl aracılığıyla zorunlu varlıktan feyz alır. Süje de aracı varlık olan rehberden feyz alır. Faal akılla yetkinliğe ulaşamamış bir süje arasına, aracı bir varlık (mürşid) koyması bakımından Hadimî, Farabî ve İbn Sina'nın epistemolojisinden ayrılır. Çünkü Farabi, *Tahsilu's-Saade*'de, ahlakî ilkelerin oluşmasında bu görevi faal akılla ittisal eden bir kimseye bırakır. Yetkinliğe ulaşamayanların da bu kurala uymasını zorunlu görür.

Hadimî'ye göre rehberin süjeyi bilgilendirmedeki rolü, doktorun hastayı tedavi sürecindeki rolüne benzer. Bilgili olmak sağlıklı olmaktır. Bilgisiz olmak, hasta olmaktır. Sağlıklı olmak için tedaviye ihtiyaç vardır. Hadimî, tedavi için hastanın hasta olduğunu bilmesi, tedaviyi istemesi gerektiğini düşünür. Aynı durum bilgi alanında, faal akılla bağ kurma noktasında da geçerlidir. Hadimî'ye göre dinî alanda noksan olan alim, diğer alanlarda "yetkin (kamil)" olsa da bu alimin hasta tedavisi başarılı olmaz. Cahil doktorun hastası üzerindeki tedavi uygulamasıyla hastasını iyileştiremediği gibi rehber de bilgilendiremez. Çünkü hastalığa has ilaçlar bilgisi olmadığı için onun tedavi bilgisi de yoktur. Kalp hastalıklarının hallerini bilen yetkin (kamil) alim, her hastayı tedavi edemez. Tedaviyi kabul eden kimseyi tedavi eder.<sup>457</sup> Başka bir deyişle hasta tedaviye yetenekli olmalıdır. Hastalık probleminin çözümünü bilen doktordur. Fakat doktor, her hastayı tedavi edememektedir. Burada, hastalığın tedavisinde ikinci bir unsur ortaya çıkmaktadır. Hastanın, tedaviyi istemesi ve tedaviye cevap vermesi Hadimî'nin ifadesiyle iyileşme yönünde, bilginin önündeki engelleri kaldırma yönünde istekli, ayrıca kabiliyetli olması gerekmektedir.

Rehber, tedaviye yetenekli olan, kendisinde istidat ve kabiliyeti olan süjeyi rehberliğine kabul eder. "Fail illet"ın (el-illet el-faile) feyzinde kabiliyetli illet (el-illet el-kabiliyye) yeteneği şarttır.<sup>458</sup> Buna göre keşf veya ittisal, illet-i faile ile illet-i kabile arasında kurulan bağ olduğu açıktır. Hadimî'ye göre rehber (şeyh), feyz kapısıdır. Süje (talib), itikadında doğru olmalıdır. Rehberiyle münazara etmemelidir. Süje rehberinin rehberliğini inkar eder, rehberiyle münazaraya girişirse, rehberin bilgisiyle (envar) aydınlanamaz. Edeb, seyyitlerle olan edebtir,

<sup>456</sup> İbn Arabî, *Fususul-Hikem*, s.90, 91.

<sup>457</sup> Hadimî, *Eyyühelveled*, s.88.

<sup>458</sup> Hadimî, *Eyyühelveled*, s.73.

sahibini derecelere ve olgunluklara ulaştırır. Rehber, rasulün halifesidir.<sup>459</sup> Bu ifadelerden ve Hadimî'nin risalelerini istinsah eden öğrencilerinin ifadelerinden hareketle o gün için bu rehberin, Hadimî olduğu ve Hadimî'nin metafizik bilginin kapısı, aynı zamanda rasulün halifesi olduğu anlaşılır.

Süje (sâlik) için bir rehber gerektiğini Hadimî *Eyyühelveled*'de, Kâbe-Şeyh benzetmesiyle açıklar. Ona göre rehber (şeyh), kendisine secde edilen Kabe gibidir. Aralarında sevgi, şevk ve ayrılık ateşinde yanma denilen duygusal bir bağ vardır.<sup>460</sup> Fakat bu benzetme bizce doğru olmayan bir benzetmedir. Zira Kabe'nin secde edene bilgilenme, aydınlanma konusunda herhangi bir rehberliği söz konusu olamaz. Secde edenle secde edilen mahiyet itibariyle farklıdır. Her şeyden önce Kabe, akıl sahibi değildir. Bilgi üreten bir varlık hiç değildir. Dolayısıyla konumuz açısından Kabe'nin rehberliğinden söz etmek doğru değildir. Ancak “zorunlu varlık” a ulaşmada bir sembol varlık-aracı varlık olma durumundan söz edilebilir.

Hadimî'ye göre rehber, mutasavvıf ve müteşerri olmalıdır.<sup>461</sup> Rehber, bilgilendirmekle (irşad) görevlidir. “Teselsül gözü”yle Peygambere bağlıdır. O, nefsinin bahçesini güzelleştirmiş bir kimsedir. Şeriatın emrettiği eylemleri yapan (müteşerri), Sünnetin tavsiye ettiği eylemleri yerine getiren (mütesenni), şerita ve sünnete uymayan şüpheli eylemlerden kaçınır (müteverri)”.<sup>462</sup> Rehberin bu nitelikleri, Hadimî'de ahlakın ve tasavvufun “takva” ve “vera” kavramlarının karşılığıdır. Zira Hadimî'ye göre takva, haramlardan kaçınmak; vera, şüphelilerden kaçınmaktır.<sup>463</sup> Rehberin “hem faal akılla ittisal sahibi hem ahlak sahibi” tanımlaması, Hadimî'nin hikmet anlayışının bir gereği ve bu anlayışa uygun bir tanımlamadır, ama sayılan niteliklere sahip olmayan rehberden alınan bilgiler veya rehbersiz elde edilen bilgiler “şatahat” problemiyle iç içedir. Hadimî'ye göre şatahat, şeriatı aşan sözlerdir. Bu sözler, süjenin, rehberlik bilgisini şeriat sahibinden almaması sebebiyle, düşünülür dünyada kendi nefsiyle karşılaştığında ifade ettiği sözleridir.<sup>464</sup>

Hadimî'nin bilginin araçlarını belirlediğimize göre acaba Hadimî bu araçlarla kaç çeşit bilgi elde etmektedir? Hadimî'ye göre bilginin çeşitleri nelerdir?

<sup>459</sup> Hadimî, *Eyyühelveled*, s.76, 78.

<sup>460</sup> Hadimî, *Eyyühelveled*, s.66.

<sup>461</sup> Hadimî, *Eyyühelveled*, s.44.

<sup>462</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.460.

<sup>463</sup> Hadimî, *Fark*, Hacı Mahmut, 1137, 10b.

<sup>464</sup> Hadimî, *Eyyühelveled*, s.44.

## II.V.BİLGİ ÇEŞİTLERİ

Bilgi felsefesinin sorunlarından birisi, bilgi çeşitleridir. Bilgi tarihi iki tür bilgiden söz eder. Apriori bilgi ve aposteriori bilgi. Apriori bilgi, genel-zorunlu bilgidir. Genel-zorunlu bilgi, hiçbir şekilde denemeye dayanmaz. Deneme ile ilgisi yoktur. Apriori bilgi, bir çeşit doğuştan gelen bilgidir.<sup>465</sup> Bu anlamda Hadimî “evveliyyat” kavramını kullanır ki, bu “burhan”ın öncüllerinden biridir. Bu öncül, zihnin hiçbir vasıtaya başvurmada doğrudan doğruya kabul ettiği önermelerdir. Mesela bütün, parçalarından büyüktür. Gece gündüz değildir, gibi.<sup>466</sup> Biras sonra ayrı bir başlık altında alacağımız gibi Hadimî, zorunlu bilgiden (ilm-i zarurî) söz eder. Acaba bu bilgi, felsefenin zorunlu bilgisi olabilir mi?

Hadimî, “zorunlu bilgi” kavramını, felsefedeki anlamından farklı bir anlamda kullanır. Düşünürümüz için zorunlu bilgi, faal akılda ortaya çıkan bilgidir. Faal akılda ortaya çıkan bilgi de teknik terimle “vahiy”dir. Hadimî vahiy konusunda şu ifadelere yer vermektedir: “Vahiy, gizlilik içinde bildirme (i’lam) dilidir. Vahiy, yazı, mektup, gönderme, emir, ima, işaret, bir şeyden sonra bir şeyin sadır olmasıdır. Buna “tefhim” denilmiştir. Bunların hepsi ya kelimeler, ya yazı, ya risalete veya işarete delalet eder. Dinen, hukuk bildirmektir. Ayrıca vahiy, Nebi a.s. ye indirilen kelimelere denir.”<sup>467</sup>

Anlaşılabileceği gibi vahiy kavramı, iki anlamı içerir. Birincisi “bilgi”, ikincisi “yöntem”dir. Birincisi, faal akılda ortaya çıkan ve peygamberin faal akıldan aldığı bilgidir. İkincisi bu bilginin, faal akılda ve Peygamberin muhayyilesinde ortaya çıkış şeklidir. Hadimî’nin zorunlu bilgi dediği bilgiyi ele almadan önce düşünürümüzün bilgi çeşitleriyle ilgili sınıflamalarını görmemiz konumuz açısından gereklidir.

Faal akılla birleşen insan (peygamber) akı söz konusu olduğunda vahiy, mevcut zorunlu bilgidir veya diğer adıyla Kuran’dır. Mevcut zorunlu bilgi anlamında her vahyin, kapsamına giren bilgiler düşünürümüze göre dörttür. Bunlar durumların (umur) kaynak (me’haz) bilgisi, anlamlar (maani) bilgisi, düzenleme (tertib) bilgisi ve kısımlar (aksam) bilgisidir.<sup>468</sup>

Hadimî, insanın idrakinin yanlışlıklarını dikkate alarak dört bilgi (nefsu’l-haber) çeşidi verir. Bu dört bilginin ikisini “ilim”, ikisini “haber” kavramıyla ifade eder. Bunlar, doğru bilgi (İlm-i sadık), yanlış bilgi (ilm-i kazib), her iki ihtimale sahip bilgi (haber), doğruluğu tercih edilebilir

<sup>465</sup> Mengüşoğlu, age, s.72; Çüçen, age, s.43.

<sup>466</sup> Öner, age, s.184.

<sup>467</sup> Hadimî, *Fark*, Hacı Mahmut, 1137, 43a.

<sup>468</sup> Hadimî, *Mecmua*, Rşd, 1017, 149b.

bilgi (haber). İnsan idrakine ait bu bilgilerden birincisi Peygambere ait bilgi, ikincisi tanrılık iddiasında bulunan Firavun’a, üçüncüsü pratik akla sahip olmayana (fasık) ait bilgi, dördüncüsü aynı çağda yaşayan Hadisçilerin, alanlarının doğruluk şartlarına uygun aktardıkları bilgidir.<sup>469</sup> Hadimî’ye göre birinci grup bilgi, öznesinden dolayı güvenilir bir bilgidir. İkincisi, güvenilmez bir bilgidir. Üçüncüsünde dikkatli olunmalıdır. Dördüncü bilgi ise önceki çağlarda öznesine olan güvenilir özelliğindeki şüpheden dolayı, ancak eylem (amel) için kullanılabilen bilgidir.

Hadimî’nin insan idrakinden hareketle verdiği bilgi türlerine baktığımızda, ikisi (peygamberler ve hadisçiler) öznenen dolayı güvenilir bilgi, ikisi (firavun ve fasık) yine öznenen dolayı doğruluğuna güvenilemez bilgi olduğunu görüyoruz. Peygamberin durumunu hariç tuttuğumuzda öznesinden dolayı güvenilecek bilgi hadisçiler olmaktadır. Onlara güvenilmesinin şartı ise “doğruluk (sahih)” şartlarına uygun olmaya bağlıdır. Hadimî, bu düşüncesinde “fıkıh” disiplini ile “hadis” disiplinindeki, bilginin kaynağı ile bilginin doğruluğu ilkelerinden hareket ettiği anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle öznesinden hareketle bilgiyi güvenilir veya güvenilmez bulması Hadimî’nin nasçı yönünü göstermektedir. Halbuki hadis disiplini bugün dahi henüz “doğruluk” sorununu halletmiş değildir. Dolayısıyla Hadimî, özneye güven konusunda objektif değil, aksine sübjektiftir.

Şimdi Hadimî’nin güvenilir bulduğu, “zorunlu bilgi” olarak nitelediği, bilgiyi ele alabiliriz.

#### II.V.I.Zorunlu Bilgi: “İlm-i Zarurî”

Hadimî’nin bahsettiği bilgi türlerinden birisi “zorunlu bilgi (ilm-i zaruri)” demiş, ve vahyin etimolojik anlamıyla ilgili söylediklerini aktarmıştık. *Mecami* şarihi, vahyi ikiye ayırır. Zahir vahiy ve batın vahiy. Zahir vahiy, Kuran gibi, meleğin diliyle sabit olan vahiy, ya “hatır” gibi meleğin işaretiyle olan vahiy, ya da kudsi hadis gibi ilhamla Peygamberin kâlbinde zuhur eden vahiydir.<sup>470</sup>

Şarih’in bu ifadesine göre vahiy, temelde faal akıldan alınan bilgidir. Ancak bu bilginin insan idrakine intikal keyfiyeti farklılık içermektedir. Bazı bilgiler, doğrudan faal aklın “dili”yle, bazı bilgiler “işaret”iyle, bazı bilgiler “ilham”ıyla ortaya çıkmaktadır. Dil, işaret ve ilham, bilginin aktarılma “yöntem”indeki farklılıklardır. Birinci yöntem “zorunlu bilgi”, ikinci yöntem “hâtır bilgisi”, üçüncü yöntem “ilham bilgisi” sonucunu vermektedir. Şarih hepsini, “zahir vahiy” olarak adlandırmaktadır.

<sup>469</sup> Hadimî, *Mecami*, s.27.

<sup>470</sup> Güzelhisarî, *Menafi*, 25.

Şarih, faal aklın bilgi aktarma yöntemine bağlı bilgiler (zahir vahiy) dışında bâtın bilgisinden söz eder. Hadimî'nin, bâtın bilgi (vahiy), içtihatla elde edilen vahiydir, tanımını bazı bilginler imkansız, bazısı mümkün görmüştür. Kabul edenlere göre Peygamberin ölümü anındaki hadise bu tür vahiydir. Reddedenlere göre bu, eğer Peygamber açıklamamışsa “hata”dır. Zira onun içtihadına bütün ümmetin ihtiyacı vardır.<sup>471</sup> Şarihin vahiyle ilgili bu ayırımı, Hadimî'nin kendisinde yoktur. Şarihin Hadimî düşüncesini takip edenlerden olduğu, aşağıda yer vereceğimiz Hadimî düşüncesindeki “hâtır” ve “ilham” bilgisinin varlığı düşünüldüğünde onun bir çeşit Hadimî'nin bu konuda söylediklerinin bir sınıflaması kabul edilebilir.

Vahyin etimolojik anlamına yaptığımız bu ilaveden sonra vahiy metoduna Hadimî'nin nasıl baktığına geçebiliriz. Hadimî bu konuda Neseffî'den alıntı yapar.

“Ebu Muin Neseffî vahiy metodu (*tarik*), yani “Cebrail’in lisanıyla okunan vahyi” konusunda şöyle dedi: Allah harfsiz ve sessiz konuşarak Cebrail’e bildirir. (*İlam*). Cebrail, onu ses ve harflerle işitir. Cebrail, vahyi kavrar ve Nebi’ye aktarır (*nakl*). Denilmiştir ki Allah, bu özel yolla Cebrail’in gönlünde (*fuad*) zorunlu bilgiyi (ilm zarurî) yaratır (*halk*). Öyleyse Cebrail, bu ilmi, bu yolla (*tertib*) Nebi’ye, bunu ibarelendirir (*tabir*). Bu iki yolla (vech) sır, görünür (*zahir*). Sırrın, Levh-i mahfuzdan dünya semasına bir defada veya dünya semasından Nebi’ye bölüm bölüm olarak indirilmesi arasında fark yoktur.”<sup>472</sup>

Hadimî, vahiy metoduyla ilgili olarak iki alıntı yapar, ama “denilmiştir ki” şeklindeki ikinci alıntının sahibini söylemez. Başka bir deyişle bu, onun ya kendi ifadesidir veya benimsediği bir başkasına ait ifadedir. Hadimî'nin birinci alıntısında vahiy fenomeni için kullandığı, bizim vurgu yaptığımız üç kavram, konumuz açısından önemlidir. Birinci kavram bir yol, bir yöntemdir. İkincisi ilam, yani bilgilendirme, üçüncüsü nakildir. Vahiy, bilgiyi veren açısından bilgilendirme, bilgilenen açısından bilgilenmedir. Fenomende bilgilendiren etken, bilgilenen edilgen durumdadır. Bu, vahyin birinci aşamasıdır. Bu birinci aşamada vahyin mahiyeti, sessiz ve harfsiz yapılan bir konuşma (kelam) olmaktadır. Harfsiz ve sessiz yapılan bu konuşma, sesli ve harfli işitilmektedir.

Buraya kadar vuku bulanlar, iç konuşma ve dış konuşmanın; yani iç düşünce ile iç düşüncenin dışa aktarılması, yani kavramlaştırılmasıdır. Bu alıntıda kavramlaştırma, iletende

<sup>471</sup> Güzelhisarî, *Menafî*, 25.

<sup>472</sup> Hadimî, *Şerh ala Nukirru*, Matbaa-i amire, İstanbul, 1302, s.166.

değil, iletilende gerçekleşmekte ve kavramlaşan bu iletilen (ilim), üçüncüye aktarılmaktadır. Aktarma eylemi için kullanılan kavram “nakil”dir. Anlaşıldığı gibi nakil, iletilenin mahiyetinde bir değişikliğin olmadığını anlatmak için seçilen kavram olarak görünmektedir.

İkinci alıntıda iletilenin hüviyeti ortaya konulmaktadır. Bu bilgi, iletenin niteliğini taşıyan bilgi, yani zorunlu bir bilgidir. İletilende ortaya çıkan ikinci bir nitelik “halk”tır. Bu nitelik, yine iletenden kaynaklanan, fakat iletilene ait olan, iletilene ilave edilen bir niteliktir. İleten hâlik, iletilen mahluktur. İkisi arasındaki ortak bağ, işte bu nitelik, yani “halk” olmaktadır. Halk niteliğini taşıyan bağın varoluş yeri, iletilenin gönlüdür (fuad). Halk niteliği aynı zamanda zorunlu bilgide bir değişme, iletilenin düşüncesinde var olma, yani iletilenin düşüncesine uygun hale gelmekte, Kant’ın tabiriyle iletilenin akıl (melek) kategorilerinden ortaya çıkmaktadır.

Vahyin ikinci aşaması, Cebrail ile Nebi arasında gerçekleşmektedir. Hadimî, bu aşama için “tertib” kavramını kullanır. Tertib, birinci aşamadaki “tarik” yerine kullanılan kavramdır. İkinci aşamada iletenle iletilen arasındaki bağın sonucunda ortaya çıkan şey, Hadimî’nin “sırr”ıdır. Sırrın görünür haline gelmesi (zuhur), bu aşamadaki iletilende, yani Nebi’de ortaya çıkmaktadır. Bir başka deyişle iletenle iletilen arasındaki bağ, iletilenin akıl kalıplarında (fuad) ortaya çıkan bir üründür. Bu durumda zorunlu bilgi, ya iletilenin yani Nebi’nin akıl kalıplarının şekillendirdiği bir ürün olmak durumundadır veya iletenle iletilenin akıl kalıplarının aynı olmasını gerektirmektedir. Kalıpların Zorunlu bilgideki izi, şekli “lafız”dır. Bu sebeple ona “Lafzî kelam” denilir.

Kelamla ilgili temel tartışma konusunun kelamın neliği sorunu olduğu açıktır. Düşünülür zorunlu bilgi (kelam) ile duyulur zorunlu bilgi (Kuran) arasındaki temel fark, lafız olmaktadır. Tartışma konusu olan da bu lafızdır. Duyulur zorunlu bilgideki bu lafız kime aittir?

Her iki aşamada da bir ileten bir iletilen vardır. İleten etken, iletilen edilgen durumdadır. Her ikisinde de bağ, “zorunlu bilgî”dir. Zorunluluk, ileten ve iletilme yönteminden kaynaklanmaktadır. Zorunluluk niteliği taşıyan bilgi, iletilenin akıl kalıplarında var olmaktadır. Fakat Hadimî’nin, dolayısıyla İslam düşünürlerinin buradaki sorunu, görünür hale gelen sırrın, başka bir deyişle Nebî’nin akıl kalıplarında duyulur hale gelen mevcut zorunlu bilgideki niteliklerin, iletene (Cebrail’e) taşınması, iletenin akıl kalıplarındaki nitelikler olarak ifade edilmesidir.

Halbuki zorunlu bilginin, Arapça olması, Arapça kavram ve terimler içersinde görünür hale gelmesi ve yöntemin birinci aşaması gereği bu izler mantıken, Nebi'ye ait olmasını gerekli kılmaktadır ama Hadimî, bu izleri Cebrail'e ait olarak kabul eder.

İletenle iletilen arasındaki bağ (sır), mevcut haliyle nesnededir. Bu nesne, iki kapak arasındaki “sayfa”, diğer adıyla “kağıtlar” ve bu kağıt üzerindeki “yazı”dır. Hadimî'nin terimiyle “mushaf” veya çoğulu olan “masahif”tir.

Nesne içersinde görünür, duyulur hale gelen zorunlu bilginin ne olduğu bir başka tartışılan sorundur. Teknik terimle söylersek “Kelam” ya da iletilen konuşma, veya bilginin neliği. Kelamın içinde duyulur hale geldiği nesne (mushaf), düşünceye konu olduğunda ortaya çıkan sonuç, yani Lafzî kelam, iki kapak içindeki kağıtlar, kağıtlar üzerindeki yazı olmaktadır. Yazı ise harflerden oluşan “suret” ve “şekiller”dir. Hadimî'nin ifadesiyle “lafız”dır. Zorunlu bilgi ise bu lafız içinde vardır.

Lafız, Hadimî'ye göre yazı (kitabe) dır. Yazı ise lafzın hece harfleriyle kazandığı surettir. Hadimî'ye göre mushafta sabit olan, suretler ve şekillerdir. Neticede buradaki dayanak, mecazen veya yaygın (örfî) hakikat açısındanandır. Yoksa şeriat bakımından bir dayanak bulunamaz. Hadimî bunu, *Bahru'l-kelam*'da söylenenlerin teyit ettiğini söyler. Orada, kelamın, yazı içine konmadığını, eğer bir kimse mushafı yakarsa Kuran'ı yakmış olmayacağı, anlatılır. Bunun benzeri, Allah'ın lisanlarla zikredilmesi, lafız içindeki varlığıyla zikredilmesi; mekanlarda ibadet edilmesi, mekanlardaki varlığına ibadet edilmesi anlamına gelmemesidir. Çünkü sıfat, seni mevsuftan nefyetmez. Şüphesiz sıfat, “anlam (mana)”dır. Anlamın da iki ayrı yerde bulunması mümkün (caiz) değildir.”<sup>473</sup>

Dikkat edilirse Hadimî, anlamın mahiyeti sorununa varlık (vücut) kavramını taşımaktadır. Bu varlığın da anlama bir ilinti (sıfat) olduğunu söylemektedir. Bu ilintinin kendisiyle kaim olduğu töz ise dil veya mekan değildir. Çünkü bu ilinti, nitelik itibariyle “zorunlu”dur. Halbuki dil ve mekan mümkündür.

Hadimî'nin bir paradoksla karşı karşıya olduğunu söyleyebiliriz. Zira kelam yani Kuran, lafız itibariyle mümkün bir varlığın, nitelik itibariyle Zorunlu varlığın bir sıfatıdır. Hadimî bu paradoksu “muhayyile” ile aşmak istemektedir. Ona göre Kelam, lisanlarla yani lafız olarak duyulan harflerle okunur, “muhayyile”nin lafızlarıyla akıllarda (kulub) korunur. Yani aklın bir

<sup>473</sup> Hadimî, *Şerh ala Nukırru*, s.166; Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.155.

durumudur (hal). Kelam, bu haliyle birlikte zikredilmez. Zira anlam (mana), kadîmdir. Zatıyla kaimdir. O, lafızlanır. Lafzın delaletiyle duyumlanır (sem'), "muhayyel" nazımla korunur, ezberlenir (hıfz). Suretler, şekiller ve nakışlarla yazılır. Özet olarak Kelam, nefse ait kadim kelam ile lafza ait hâdis kelam arasında müşterek bir isimdir. Nefse ait kelam, Allah'ın sıfatı; lafza ait kelam Allah'ın zatıyla, yarattıklarından birinin vasıtası olmadan var kıldığı (mahluk) kelamdır. Bu sebeple o, hâdis olmakla birlikte mucize olarak görünür hale gelir (zuhur).<sup>474</sup>

Anlaşılmaktadır ki Hadimî, mushafın ilintisi olan kelamı, mushaftan lafza, lafızdan muhayyileye taşımaktadır. Ancak muhayyiledeki kelam, süje tarafından duyumlanabilmesi için o muhayyilenin; kelamı, süjenin kavramlarına aktarmasına, kavramlaştırmasına ve kavramlaştırılan (melfuz) kelamı dil içinde sunmasına muhtaçtır. Hadimî özetlerken yaptığı ayırımla bu ihtiyacı ortaya koymasına rağmen, zorunlu bilginin duyulur hale gelmesindeki "muhayyile"nin katkısını "yaratma (halk)" izahıyla Zorunlu Varlığa taşımaktadır. Bu taşıma, İslam düşüncesindeki "sıfatlar"la ilgili tartışmalardan<sup>475</sup> ve İmamı Azam'ın, dolayısıyla Ehli Sünnet düşüncesine ait bir eseri yorumlamasından ve sıkça kendisinin Ehli Sünnete bağlı olduğunu vurgulamasından kaynaklanıyor, olmalıdır. Yine Hadimî'nin kavramlaştırmayı "yaratma" eylemiyle Zorunlu Varlığa taşınması, süjenin natika gücünü devreden çıkarması demektir.

Hadimî'ye göre yaratılmışlık (mahlukiyye), ancak duyulur nesnede (el-vücut el-haricî) bulunur. Yazının (kitabe) mahiyeti (nefs), yaratılmışlıkla nitelendirilemeyen bir "mahz" olarak kalır. Halbuki kelamın anlamı, yani hakikatı, nesnelerin (eşya) özleri olduğu için o, bu nesnelerden anlaşılır (fehmi).

Hadimî'nin vahiy metodunu bir şema ile göstermek gerekirse zorunlu bilginin duyulur hale gelmesi (inzal) şu sırayı takip eder.

Allah → Cebrail → (Muhayyile) ← Nebi → Mushaf → Lafız (Suretler + Şekiller + Harfler)

Zorunlu bilgiyi duyulur hale getiren "muhayyile"dir. Muhayyiledeki zorunlu bilgi, kavramlaştırılmamış bir anlamdır. Bu anlam, zorunlu bilginin (Kelam) hakikatıdır. Ancak muhayyilenin Cebrail'e mi veya Nebi'ye mi ait olduğu bir sorun olarak kalmaktadır. Hadimî

<sup>474</sup> Hadimî, Age ve yer.

<sup>475</sup> İslam düşüncesindeki sıfatlar tartışması için bak. Arslan, Ahmet, *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, Ankara, 1999, s.183-238; Wolfson, H.Austryn, *Kelam Felsefeleri*, Çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yayını, İstanbul, 2001, s.85-112.

burada bir müştereklik vardır dese de “nefsî” ve “lafzî” olarak isimlendirmesi ve ayırmasından, lafzın Arapça olmasından, “muhayyile”nin Nebiye ait olması gerektiği sonucu çıkarılabilir. Bu anlamda Hadimî, Gazalî’den hareketle, Farabî’nin vahyi “mütehayyile” yetisiyle temellendirmesini esas olarak almaktadır, denilebilir.<sup>476</sup> Fakat o, filozoflardan ayrılmak ve Ehli Sünnet düşüncesi içersinde Nasçı çizgide kalmak için kavramlaştırmayı, Cebrail’in yaptığını, kavramlaştırılmış zorunlu bilginin Nebi’ye aktarıldığı, öncülünden hareket eder görünmektedir.

Netice itibariyle Hadimî düşüncesinde zorunlu bilgi, felsefenin apriori bilgisi değildir. Meleğin ve Peygamberin muhayyilesine ait, Allah’ın kelimidir. Süjenin algılayacağı, anlayacağı kelim ise Kuran olarak sayfalarda yazılıdır.

Acaba zorunlu bilgi, meleğin muhayyilesinde (faal akıl) nasıl ortaya çıkmaktadır? Faal akıl, zorunlu bilgiyi kimden nasıl almaktadır?

#### II.V.I.I.Zorunlu Bilginin Faal Akılda Ortaya Çıkışı

Hadimî, muhayyileyi hem müstafad akılla, hem faal akılla ilgili olarak görür. Bilginin kavramlaştırılması da bu muhayyileye aittir. Ancak muhayyilenin sahibi konusunda net ve makul bir açıklama yapılamamaktadır. Şayet Hadimî’nin nâtık nefsi (kamil nefs), soyutlukta faal akılla bir tuttuğunu hatırlar isek, Hadimî düşüncesinde muhayyilenin hem müstefad akıl, hem de faal akılla birebir karşılık geldiğini de kabul etmemiz gerekecektir.

Hadimî, *Şerh Nukırru*’da “zorunlu bilgi”nin faal akılda ortaya çıkışına, Kuran’daki “korunan levha (levh-i mahfuz)” kavramı dolayısıyla yer verir. Kelamcılara göre Levhi mahfuz, içinde kıyamet gününe kadar olacakların (bilgisinin) yazılı olduğu, yedinci semada bulunan basit bir cisimdir.<sup>477</sup> Bir Hadis’e atıfla Hadimî, ilk var edilen varlığın “kalem” olduğunu söyler. Akıl teorisini hatırlar isek ilk yaratılan aynı zamanda “akıl”dı. İlk var edilene (*kalem*), onu vareden, kıyamete kadar var olacak olanı (*kâin*) yazmasını söyler. Hadimî’ye göre levhi mahfuzdaki bilgi, vahiy metoduyla verilen bilgidir. Başka deyişle kalem’in bilgisi “zorunlu bilgi (ilm-i zarurî)”dir. Bu bilgiyi alan faal akıldır (kalem), Hadimî’nin öteki deyimiyle “*Müvekkel Melek*”tir. Zira “kaleme emir” mecaz bir ifadedir. Ancak kalemi, Melek’le açıklamak Hadimî’nin, ilkesi bakımından sorunla karşılaşması demektir. Hadimî’nin fıkıhla ilgili ilkesine göre, nassları öncelikle zahir anlamıyla alması gerekmektedir. Zahir anlamıyla alındığında ise bilinci, iradesi

<sup>476</sup> Farabî, *Medinetü’l-Fazıla*’nın 14.bölümünü bu konuya ayırır. Ayrıca bak.Sevim, Seyfullah, *İslam Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s.77, 78.

<sup>477</sup> Hadimî, *Şerh ala Nukırru*, s.163.

olmayan bir varlığın, yani kalemin, yazıyı gerçekleştirmesi makul görünmemektedir. Burada tek bir çözüm vardır. Yaratma (*halk*) sıfatıyla açıklamak. Zorunlu Varlık'ın kalem için “şuur” ve “irade” nitelikleri olan bir “nefis” var etmeye gücü yettiğini düşünmek ve söylemektir. Hadimî bu tür çözümü mümkün görür, ama taraftar olmaz. O, mecaz açıklamasını sürdürür. Melek'in olabilecekleri yazdığı kabul edilse bile, yazı ânında, varlığı yoklukla (adem) birlikte olan “çokluğu (kesret)”, melek nasıl bilecek, çokluk bilgisi Melek'in düşüncesinde nasıl ortaya çıkacaktır? Kesret, yani kâinat, Hadimî tarafından burada biri diğerini karşılamak için kullanılır. Kâin kavramı, Hadimî'ye göre süjenin (abd) yapıp-etmelerini, nefisleri, camidleri ve diğerlerini yani melekutu, kısaca Zorunlu Varlığın dışındaki her şeyi içermektedir. Yani bütün var edilenleri, zatlari, sıfatları, konumları, şekilleri. Melek'in bu kesret bilgisi Hadimî'ye göre “zorunlu bilgi”dir. Hadimî bu bilginin ulaştırılmasında “ilham” kavramını kullanır. İlhamla ulaştırılan zorunlu bilgi, “kâin/kâinat”dir. Hadimî, anlamı zahire göre değil de mecaza göre açıklamasının sebebini, “işî kolaylaştırmak (*teshîlu's-şe'n*)” diye açıklar.<sup>478</sup> Daha açık söylemek gerekirse konuyu aklileştirmektedir. Aklileştirme yönteminde Levhi mahfuzu kalem, kalemi Melek olarak, vahyi ise ilham olarak açıklar. Hem ilham, hem de vahiy -yukarıda geçtiği gibi- bilginin aktarımı ve iletilmesi yöntemi olan “ittisal”dir.

Hadimî'nin ifadesinde geçen “ân” ve “kâin” kavramlarına bakılırsa, zorunlu bilgiyi yazılıp tamamlanmış olarak tasavvur ettiği çıkarılabilir. Ancak *kazanın dua ile değiştirilebileceği risalesine* bakılırsa, Levhi mahfuzdaki varlıkla ilgili bilgi konusunda burada genel kaniya uyduğu, net konuşmadığı söylenebilir.

Hadimî'nin “zat-araz” ilkesi açısından bilgi meselesinde, muhayyile zat, zorunlu bilgi araz; muhayyiledeki zorunlu bilgi zat, zorunlu bilginin lafızlarla duyulur hale gelmesi araz olmaktadır. Öyleyse bilgi meselesinin buradaki sorunları, muhayyile, zorunlu bilgi ve lafızdır.

## II.V.II.Akıl Bilgisi

Hadimî, anlaşılacağı gibi “levh-i mahfuz”u ve “kalem”i faal akıl; faal aklın bilgisi olan “kâin”i, zorunlu bilgi anlamaktadır. Ancak bizim burada sözünü edeceğimiz akıl bilgisi, bu bilgi değildir. Burada sözünü edeceğimiz bilgi, insana ait bilgidir.

İnsan söz konusu olduğunda Hadimî, akıl ve kâlbî aynı manada kullanmaktadır. Buna göre Hadimî için akıl bilgisini ikiye ayırabiliriz. Birincisi akıl yürütme ile elde edilen istidlâlî bilgi,

<sup>478</sup> Hadimî, *Şerh ala Nukırru*, s.185.

diğeri sezgi (hads) ile elde edilen keşf bilgisidir. Hadimî, bu ikinci bilginin yani sezginin akılda ortaya çıkışı için *Mecami* şarihinin de sınıfladığı gibi iki ayrı kavram kullanır. Biri ilham, diğeri hâtır. Şimdi bu iki aklî bilgi yolunu, yani istidlâlî bilgi ile keşf bilgisini sorgulamaya çalışalım.

#### II.V.II.1.İstidlâlî Bilgi

Daha önce sözünü ettiğimiz gibi Hadimî, istidlali, nazar ve burhan anlamında kullanmaktadır. Hadimî'nin şarihi Akşehirli'ye göre ayne'l-yakîn, istidlâlî bilgidir. Bu bilgi, ayetlerden yani Allah'ın “*E-fe-la yenzurune ile'l-ibili keyfe hulikat ve ila's-semâi keyfe rufiat ve ila'l-arzı keyfe sutihat*”<sup>479</sup> sözünde işaret ettiği âfaktan, nazarla elde edilen bilgidir. Bu bilgi, duyulurların gerisinden elde edilir. Dolayısıyla istidlâlî bilgidir.<sup>480</sup>

Hadimî istidlâlî bilgiyi mantıkla ilgili risalelerde kıyas konusunda ele alır. “Kıyasın maddeleri” başlığı altında beş sanat dediği “yakîn” sonucun kendilerinden elde edildiği yakîn öncülleri sayar. Yakîn öncüllerden elde edilen bilgiye “burhan” adını verir. Yakîn öncüllerle kurulan kıyas, “delil”dir. Başka bir deyişle zorunlu bilginin, eyleme aktarılmasıdır. O nedenle delil, ya sırf “aklî” ya sırf “naklî” olur. Öncülleri nakilden (sema) alınan deliller, naklî delillerdir. Sırf naklî olana Hadimî, Allah'ın, “emredileni terk eden asidir. Emrime isyan mı ettin?” ile “Allah'ın; her asi, ateşi hak eder. Kim Allah'a ve elçisine isyan ederse, onun için cehennem ateş vardır”, çıkarımını örnek verir. Yine Hadimî'ye göre bazısı aklî, bazısı naklî olmak üzere istidlal bileşik olur. Mesela: Abdest ameldir ve her amel, niyetledir. Peygamberin sözüne göre ameller niyetlere göredir. Kıyas meselesinde hakikat, Hadimî'ye göre istidlalin kesin olmasıdır. İstidlalin kesin olması ise öncülleri aklî olması ve kesinlik ifade etmesi demektir. Bu tür kıyas ise “burhan”dır.<sup>481</sup>

Burhanı kabul eden, mütevatirat veya doğru haberi (zorunlu bilgiyi) burhanın öncülü olarak almayı ilke edinen bir düşünür için, bir metin (yazı) içinde duyulur hale gelen zorunlu bilgiyi, doğru anlamak en önemli sorundur. Daha doğrusu zorunlu ilim bir anlam olduğuna, anlam da lafız içersinde yer aldığına göre düşünürümüz, anlamı lafızdan anlayacaktır ki bu onun hukuk felsefesinin temelidir. Yani lafız ve lafız-anlam ilişkisi, zorunlu bilginin pratiğe aktarılmasında aşması gereken bir engeldir. Böylece Hadimî, akıl yürütme (istidlal, kıyas) yönteminden öncüle, öncülden anlama, yani zorunlu bilgiye ulaşır. Süje için sorun olan da burasıdır. Yani süje, anlamı nasıl anlayacaktır? Lafızla anlam arasında nasıl bir ilişki vardır?

<sup>479</sup> Ğaşıye Suresi, 88/17-20.

<sup>480</sup> Akşehirli, *Hakikat Yolcusuna*, s.132.

<sup>481</sup> Hadimî, *Araisu'l-Enzar ve Nefayisu'l-Muaddeli'l-Ebkar*, Kasıdecizade, 496, 13b.

## II.V.II.2.Lafız ve Delaleti Sorunu

Hadimî'nin “yazı” içersinde yer alan “zorunlu bilgi”yi öteki karşılığıyla “anlam”ı anlama noktasında karşı karşıya olduğu sorun, hukuk felsefesinin “delalet” sorunudur. Lafız ve delalet sorunu filozoflarca mantık sorunları içersinde ele alınan konulardan birisidir. Lafızlar objeyle ilgili bir idraki/anlamı ifade etmek üzere kullanılırlar. Objenin zihindeki idrakini ifade etmek üzere bir önerme içinde yer alan lafızların o nesneye delaleti bir sorun olarak ele alınmaktadır. Daha doğrusu önermedeki anlamın süjenin zihnindeki idrak olup olmadığı nasıl anlaşılacaktır? Teknik anlamıyla söylersek kavramın hangi şekli Mantık’ı ilgilendirmektedir?

Mantık disiplininde iki tür delaletten söz edilir. Sözlü veya sözsüz delalet. Bunlar da “tabîî”, “aklî” ve “vaz’î” diye üçer üçer ayrılarak altı şekli meydana gelir. Bunlardan mantığı ilgilendireni “sözlü vaz’î” delalettir. Sözlü vaz’î delaletin mantığı ilgilendirmesinin nedeni, “anamlı” olmaları ve “objeleri” ifade etmeleridir.<sup>482</sup> Ebherî bu ifadeyi “lafız” kavramıyla ifade eder ve konuluş bakımından anlamlı olan lafız konulduğu anlamın tamamını örtüşme (mutabakat), şayet varsa parçasını içirme (tazammun), zihindeki çağrışımını gerektirme (iltizam) yoluyla gösterdiğini<sup>483</sup> söyler. Dolayısıyla burada lafızların kısımları, yani lafzın tekil, tikel ve tümel oluşu; beş küllî<sup>484</sup> ele alınır. Daha sonra lafızların ifade edilişine, yani “delalet”e geçilir. Delaleti, mantığın bölümleri içersine alan İbn Sina’dır.<sup>485</sup> Hadimî bu anlamda lafzın delaleti konusunu, Mantıkla ilgili eserlerinde ele alır. Sözelimi bir risalesinde Hadimî, tasavvuratı beş bölüme ayırır. Birincisinde lafız, beş küllî yani cins, tür, ayırım, özellik ve ilintiyi; ikincisinde hakiki tanımı, üçüncüsünde isimsel tanımı, dördüncüsünde lafzî tanımı, beşincisinde bölmeyi ele alır.<sup>486</sup>

Buradaki esas amacımız Hadimî'nin mantık anlayışından söz etmek değildir. Hadimî'nin mantık anlayışı ayrı bir çalışmanın konusu olabilir, hatta İslam Hukuku Metodolojisiyle karşılaştırılabilir. Bizim burada esas söylemek istediğimiz şey, hem kavramları, hem önermeleri “lafız” kavramıyla ifade ettiğini ortaya koymak, dolayısıyla Hadimî'nin “zorunlu bilgi”yi anlamada karşılaştığı sorunları belirlemek, bu sorunların hangilerinden “akıl yürütme (nazar)” ve “teemmül”e kapı araladığını tespit etmektir. Tekrar konumuza dönersek Hadimî açısından lafzın anlama delaleti, lafzın, zorunlu bilgiye delaleti olarak ortaya çıkmaktadır.

<sup>482</sup> Bk.Öner, Necati, age, s.16-18.

<sup>483</sup> Ebherî, *İsâgûcî Mantığa Giriş*, s.59.

<sup>484</sup> Ebherî, Age, s.59, 60.

<sup>485</sup> Bingöl, Abdülkuddüs, *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı*, MEBY, İstanbul, 1993, s.19.

<sup>486</sup> Hadimî, *Mahiyetü'l-Mantık*, Yusuf Ağa, 8290, 1a-7a.

Lafzın içersinde yer alan zorunlu bilgi, Hadimî'nin epistemolojisi gereği anlaşılması gereken bilgidir. Hadimînin düşüncesi açısından zorunlu bilgi özdür. Lafız ise zorunlu bilginin ilintisidir. Süje için bu noktada özün anlaşılması, ilinti ile mümkündür. İlintiden hareketle özün, yani lafızdan hareketle anlamın, anlaşılması gerektiğinin temel ölçütü, “mütevâtir” yöntemle bize intikal etmesidir. Mütevâtir yolla intikal eden zorunlu bilgiyi Hadimî, Fıkıh disiplninde “nakil” olarak isimlendirir. Nakil, Zorunlu bilgiye ulaşma ve metafizik gerçeklikleri idrak etmede bir temeldir (asl). Bu bağlamda nakil, Hadimî'ye göre bilgide kesinliği sağlayıcı bir kaynaktır ama o sanısal bir bilgiye (şüphe) dönüşmekle karşı karşıyadır. Neticede sanısal bilgiye dönüşmemek için zorunlu bilginin, akla, akıl etkinliğine ihtiyacı vardır.<sup>487</sup> Yani zorunlu bilgi ancak akıl etkinliği ile eyleme dönüştürülebilecektir. Başka bir deyişle akıl etkinliği, zorunlu bilgi üzerinde oluşabilecek şüpheyi gidermenin tek yolu olarak görünmektedir.

Zorunlu bilgiyi anlamak süje için her zaman mümkün olmamaktadır. Zorunlu bilgiyi anlamamanın mümkün olmadığı durumlarda, İslam düşüncesinde başvuru olan ikinci yöntem, Sünnettir. Sünnet ise bilindiği gibi zorunlu bilgiyi alan Peygamberin zorunlu bilgiyle ilgili açıklamaları (Hadis) ve zorunlu bilgiyle ilgili eylemlerinin (Fiil ve Takrir) genel adıdır. Bu anlamda zorunlu bilgi, Hadimî'ye göre Kuran ve onun yorumu olan Sünnettir. Hadimî, Birgivî'nin Kitap ve Sünnet başlıklarını açıklarken; “dış kitap, Kuran'dır; Sünnet ise sözlü sünnettir”, demektedir. Yine *Mecami*'de ve *Berika*'da bunların her ikisini de zorunlu bilginin pratiğe aktarılmasında ilk iki delil olarak gösterir.<sup>488</sup> Böylece Hadimî, İslam düşüncesindeki geleneğe bağlı kalarak, zorunlu bilginin anlaşılmadığı yerlerde Peygamberin sözlerine ve eylemlerine müraacatı ilke olarak koyar.

Hadimî'ye göre Sünnet, Kitab'ın anlaşılmasını sağlayan bir delildir. Eserlerinde bilginin kaynakları arasında saydığı icma ve kıyas ise her iki delilin anlaşılması ve pratiğe aktarılması bakımından birer delildirler. Bu bağlamda, temel delil kitap olmaktadır. Kitap (Kuran) ise mahiyeti itibarıyla “yazılı bir metin”den ibarettir. Diğer bir ifadeyle icma ve kıyas, zorunlu bilgiye ulaşma ve onu anlamada süjenin gerçekleştirdiği iki etkinliği, kullandığı iki yöntemidir. Hz. peygamber ise yazılı metni anlayan bir süje olarak fiili varlığıyla birlikte söz ve davranışlarıyla, yazılı bir metnin, yani zorunlu bilginin anlaşılması ve pratiğe aktarılmasında, bir örnek durumundadır.

<sup>487</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, 22; Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.73-74.

<sup>488</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.22; Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.74; Hadimî, *Mecami*, s.2.

Yazılı bir metnin pratiğe aktarılması, her şeyden önce üzerindeki şüphenin giderilmesine yani yazı içindeki anlamın doğru anlaşılmasına bağlıdır. Başka bir deyişle Hadimî'nin, zorunlu bilginin içersinde yer aldığı lafzın, zorunlu bilgiye yani “anlam”a delaletini ortaya koyması gerekecektir. Zira neticede pratiğe aktarılabilecek olan bu “anlam”dır. O halde, bir metin, ki burada ikili metne dönüşmüştür, nasıl anlaşılabilir? Metin düşünen bir varlığın ürünü (düşüncesi) olduğuna, bu ürün de bir dil içersinde ifade edildiğine göre, Hadimî'nin üzerinde duracağı, tabi ki dil ve dilin kendisini görünür kıldığı mütevatir bilgilerle ilgili cümleler, ibareler ve kavramlardır. Bunun usuldeki adı da “lafız”dır. Yani Mantıktaki karşılığı ile “kavram” ve “önerme”dir. Zorunlu bilgiyi, lafızdan hareketle anlayacak ve eyleme aktaracak olan Hadimî acaba hangi sorunlarla karşılaşmaktadır? Yani zorunlu bilginin lafız ve delalet sorunları nelerdir?

#### II.V.II.2.1 Zorunlu Bilginin Delalet Sorunları: Hukuk Felsefesi

Hadimî, zorunlu bilginin delalet sorununu *Mecamî*'de ele alır. *Mecamî*, Hadimî'nin hukuk felsefesini ortaya koyan derli toplu eseridir. Girişte, daha önce söz konusu edildiği gibi ilim ve ilmin konusunu ele alır. Hadimî'ye göre ilmin konusu, ilmin zatına yapılan zatî arazları araştırmaktır. Buna göre delalet sorunu, zorunlu bilgiye ilave olan zorunlu bilgiyle ilgili arazlar demektir. Yani, delalet sorunu, bir zat-araz sorunudur. Zatî arazları Hadimî genel olarak sekize ayırır. Birincisi zat, zata arız olur. Konuşmanın, insan zatına arız olması gibi. İkincisi cüze arız olur. Yürüme ilintisinin hayvana arız olması gibi. Hayvan (nefsi), insanın cüzüdür. Üçüncüsü cüzlere eşit arız olur. İnsanın, şaşırtıcı durumları idrak etmesi gibi. Yani Hadimî'ye göre idrak hem hayvanî nefse, hem insani nefse arız olan bir ilintidir. Dördüncüsü harice arız olur. İnsanın gülmesi gibi.

Harice arız olan ilintilerde iki durum söz konusudur. Ya daha geneldir. Hayvanın hareketle ısınması gibi. Veya daha özeldir. İnsanın ticaretle zengin olması gibi. Böylece Hadimî, vasıtalarla zata ilave olan ilintileri, genel (âmm) ve özel (hâs) olarak ayırmış olur. Ateş vasıtasıyla sıcaklığın suya arız olması da harici bir arazdır. Hadimî bu çeşit arıza, “mübayen” adını verir.<sup>489</sup>

Hadimî, zatî arazların araştırılmasından diğer iki kavramı çıkarır. Birincisi mutlak kavramıdır. Buna göre hem öz, hem de ilinti mutlak olarak aynıdır. Yani öz, ilintiye var eder. Mesela “delil”in, yargıyı var etmesi gibi. Burada delilin, “nakil”, “nass” olduğunu hatırlamak gerekmektedir. Hadimî'nin, zat-araz ilişkisinden çıkardığı ikinci kavram, “mukayyed”tir. Buna

<sup>489</sup> Hadimî, *Mecamî*, s.3.

göre zat, zatî bir arazla mukayyed olarak aynıdır. Bu durumda “yorum (tevil)” söz konusudur. Zan ifade eden “delil”in durumu böyledir. Neticede Hadimî, mutlak kavramından “emir” kavramına geçer. Zorunlu anlamın “emir” ifade etmesi, hem zatın, hem arazın zorunlu olmasını ortaya koyar. Dolayısıyla “emir”, zorunluluk ifade eder. “Emir”in mubah oluşuyla ilgili bir karine olması durumunda “emir”in zorunluluk niteliği “mubahlık” niteliğine dönüşür. Zorunlu bilginin “emir” ifadesi, “has” kavramını ortaya çıkarır. Has, kesinlik ifade eder. Kesinlik ifade eden “Has” olan zorunlu bilgi, bir kayıtlı zan ifade etmesi, onun niteliğini mubahlığa dönüştürür. Yani zorunluluk, bir kayıttan hareketle yapılan bir yorumla (tevil) mubahlığa dönüşür. Dikkat edilirse Hadimî’nin burada söz konusu ettiği mesele, anlam-lafız ilişkisidir. Lafız zorunlu bir eylemi (emir) ifade etmesi durumunda zorunluluk hem anlamda hem lafızda ortaktır. Zorunluluğu kaldıran şey, bir karine veya bir kayıttır. Karine veya kaydı bulan ortaya koyan ise süjedir.

Hadimî, *Mecami*’yi üç bölüme (rûkn) ayırır. Birinci bölümü zorunlu bilgiye vakıf olmaya ayırır. Zorunlu bilgiye vakıf olma meselesi, kaynaklar bilgisi, anlamlar bilgisi, tertip bilgisi ve yargılar bilgisi problemlerini ortaya çıkarır. Zorunlu bilginin kaynakları meselesi yukarda kısaca ele alındı. Anlamlar bilgisi ise anlamın özel veya genel oluşuyla ilgilidir. Anlamın özel olması, “has”tır. Hadimî, özel anlamı (has), özel anlam (hüve hüve) olması bakımından “yakîn”i gerektirdiğini kabul eder. Has, açıklamaya ihtiyaç duymaz, ama emir, nehiy, mutlak, mukayyet sorunları has’a ilave olan arızlardır.

Hadimî, genel anlamlı zorunlu bilgiyi (amm) ve anlamlar bilgisini ele alır ve genel anlamlı zorunlu bilginin, genel anlamlı olma bakımından kesinlik ifade ettiğini kabul eder. Hadimî’nin anlam meseleyle ilgili yer verdiği bir başka konu, hakikat-mecaz meselesidir.

Zorunlu bilgiyle ilgili “tertîp bilgisi”, lafzın zorunlu anlama delalet etmesi bakımından açık veya kapalı olması durumlarıyla ilgili bilgilerdir. Hadimî açıklık bakımından lafzı, zahir, nass, müfesser ve muhkem olmak üzere dörde, kapalılık bakımından hafî, müşkil, mücmel ve müteşabih olmak üzere yine dörde ayırır.<sup>490</sup> Hadimî’ye göre açıklık bakımından lafızlar, zorunlu bilgidaki zorunluluğu ifade ederler, ama ikinci grupta yer alanlar yapıları gereği sanı ifade etmektedirler. Dolayısıyla Hadimî’nin akıl etkinliğine duyduğu ihtiyacın temeli bu kavramlar ve bu kavramların ihtiva ettiği anlamların tespitidir.

---

<sup>490</sup> Hadimî, *Mecami*, s.8.

Hadimî, eserinin ikinci bölümünü Sünnete ayırır ve sünneti, zahir ve batın sünnet olmak üzere belirler. Hadimî'ye göre sünneti sünnet yapan şey, “vahiyle sadır” olmasıdır. Yani bir bakıma sünnet, zahir vahiy ve batın vahiydir. Sünnet açısından baktığımızda zahir vahiy, dille (lisan), işaretle ve kalple varlık kazanan sünnettir. Kuran, hem dille, hem hâtır işaretle, hem de kalbin ilhamıyla varlık kazanmış olması böyle bir sünnettir. Batın vahiy ise Peygamberin akıl etkinliğiyle (içtihat) ortaya koyduğu sünnettir.<sup>491</sup> Görüldüğü gibi Hadimî, Peygamberin akıl etkinliğini batın vahiy olarak ortaya koymakla, insani nefsin akıl etkinliğini “batın vahiy” olarak koymaktadır, diyebiliriz.

Hadimî, eserinin üçüncü bölümünü “icma”ya ayırır. Hadimî, eserin bu bölümünde icmayı, bir asırdaki akıl etkinliğinde bulunun kimselerin (müçtehidin), şeriatla ilgili ortaya koydukları bir hükümde ittifak etmeleri olarak tanımlar. Yani bir dinî konuda akıl etkinliğinde bulunan süjelerin, ulaştığı sonuçların örtüşmesi durumudur. Süjelerin ulaştığı sonucun aynı olması, kesin nastır. Başka bir deyişle icma, yakîn ifade eder.<sup>492</sup> Hadimî, İslam hukuk felsefesinin bir yöntemini kabul etmiş görünse de bu pratikte her zaman mümkün olmamıştır. Ayrıca Hadimî, 18.yüzyılda yaşamış, yani zorunlu bilgiyle ilgili yapılan çalışmalar on asırdan fazla bir zaman dilimine yayılmış durumdadır. Bu durumda acaba hangi asırda yapılan akli etkinlikler icma sayılacaktır? Eyleme dönüştürme açısından hangi asırdaki akli etkinlikler, doğru kabul edilecektir?

Hadimî'nin ve İslam hukukunun ilkesi açısından her asırdaki bir biriyle örtüşen akli etkinliklerin doğru kabul edilmesi ve eyleme aktarılması gerektiğini kabul etmek gerekmektedir. Fakat Hadimî böyle düşünmez. Nasçı geleneğin yöntemini kabul eder. Yani Peygamberin ve sahabenin akıl etkinliklerini doğru (mütevâtir) kabul eder. Tabiinin akıl etkinliğini, ilk ikisine yakın; ama doğruluk açısından onlara göre zayıf (meşhur haber), tabiinden sonraki asrı tabiinin akıl etkinliğine göre daha zayıf (haber-i vahid) olduğunu ortaya koyar. Halbuki Hadimî'nin zorunlu bilgiyle ilgili ilkesi gereği, zorunluluk niteliğinin, zayıf kabul ettikleri kimselerin ortaya koyduğu yargılara da geçmesi gerekmektedir. Bunun farkında olan Hadimî, son ikisinin zan ifade etmekle birlikte eyleme aktarılmasını, onlarla amel edilmesini uygun görür.

Eserinin son bölümünde Hadimî, ilk iki kaynaktan hareketle tümel prensiplere (külli kaideler) ulaşır. Bu prensipler, hukukun prensipleridir. Böylece süje, hukuk alanında anlam-lafız,

---

<sup>491</sup> Hadimî, *Mecami*, s.25.

<sup>492</sup> Hadimî, age ve yer.

zat-araz ilişkisinden küllî kaidelere ulaşır. Küllî kaideler, süjenin akıl etkinliğinin bir sonucu olarak ortaya çıkar.

Zorunlu bilgi, süjenin, üzerinde anlama-bilme eylemini gerçekleştirdiği bir bilgi alanı olduğuna göre zorunlu bilgiye obje diyebiliriz. Zorunlu bilgi, süjenin bilme eyleminde bağ kurduğu bir obje olduğuna acaba Hadimî'ye göre bilinen varlık olarak obje nedir?

## II.VI. BİLİNER VARLIK OLARAK OBJE

Hadimî'ye göre bilinen varlık olarak objeye geçmeden önce acaba obje dediğimiz nedir? Obe deyince ne anlıyoruz? Daha önce söz konusu ettiğimiz gibi bilgi meselesinin unsurlarında birisi süje, öteki objedir. Bilme her iki unsur arasındaki bağıdır. Bir taş, bir ağaç ya da insan birer objedirler. Bu örneklerde gördüğümüz gibi maddî, fiziksel objeler vardır. Sonra, duyduğum sevinç ya da öfke duyguları, şu anda bende olup biten düşünme ve karşılaştırma eylemleri, yani ruhsal olaylar da objedirler. Bir de tarihsel objeler vardır. Bunlar fiziksel ve ruhsal objelerden oluşurlar. Fransız Devrimi, Birinci Dünya Savaşı gibi. Matematikçi de belirli objelerle uğraşır. 2 sayısı belirli bir objedir.<sup>493</sup>

Bilgi meselesi açısından Hadimî'ye baktığımızda, süje (nefis), sebepler ve müsebbebler zincirinde Zorunlu Varlığa (el-Vacib li-Zatihi) kadar ilerleyerek onun bilgisine (marife) dalabiliyor ve ondan başkasından uzaklaşabiliyordu. Öyleki nefse, şüphe arız olmuyordu.<sup>494</sup> Süjenin sebep-sebepli zincirindeki bu ilerlemesi açısından baktığımızda ise Hadimî, bilgiye konu olacak, bilinebilecek varlıkları üçe ayırdığını söyleyebiliriz. Bilgiye konu olacak varlıklar “akıllar” gibi maddeyle ve zamanla öncelenmeyen varlıklar “mübdeat”, felekler gibi maddeyle ve zamanla öncelenen varlıklar “mükevvenat”, belli bir maddeyle ve belli bir süreyle öncelenen şeyler “muhtesat”<sup>495</sup> adını almaktadır.

Hadimî, nesneyi ifade etmek için “şey” kavramını kullanır. Tanımlardaki anlamıyla şey, bilmeye konu olan, bilinçten bağımsız olan şeydir, yani “vücut”dur. İkinci anlamıyla vücuttan elde edilen ve bilmenin konusu olan şeydir, yani “ilim”dir. Hadimî, ilim anlamında şeyi yukarda,

<sup>493</sup> Aster, Ernst von, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, Çev.Macit Gökberk, Sosyal Yayınları, 3.baskı, İstanbul, 1994, s.12.

<sup>494</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, 28; (Tür.) c.I, s.85.

<sup>495</sup> Hadimî, *Fark*, Hacı Mahmut, 1137, 40a.

Dilciler bakımından konu “mevzu” ve “müsned” ve yüklemi “el-mahkum aleyh” ve “el-müsned ileyh” olarak belirtiyordu.<sup>496</sup>

Bilgiyi Hadimî, “marifet”, “ilim” “hüküm” kavramlarıyla ifade eder. Marifet, cüzîlerin; ilim, küllîlerin bilgisidir. Hüküm ise daha çok, “malum”dan elde edilen bilgidir. Bu kavramı çoğunlukla fıkıh alanında, asıllardan elde edilen bilgiler için kullanır. Bu yönüyle bilgi, bilinen (malum) objenin aynı değildir. Hadimî, bilginin konusu olan varlıkları (ilim), küllî ve cüzîlerden, gayb ve şهادetten, mümteni olmayan vacib ve mümkünden, cevher ve arazdan, mücerretler ve maddelerden, zat ve sıfatlardan, felekler ve unsurlardan her şeyi ihata eder<sup>497</sup>, diyerek bilginin konusu olan nesnenin alanını çizer. Bu alan, “küllî ve cüzî”, “vacib ve mümkün”, “mücerred ve madde”, “gayb ve şهادet”, “zat ve sıfat”, “felekler ve unsurları” olmak üzere duyulur ve düşünülür nesne alanıdır.

## II.VI.I.VARLIK

Hadimî’nin eserlerine baktığımızda onun varlık felsefesi yapmaya girişmediğini görüyoruz. Filozofların eserlerine İbn Sina’nın İhlas Suresi risalesi dışında da herhangi bir şerh yazmamıştır. İhlas Suresi Risalesi ise “öz, belîğ” ifadelerinden dolayı öğrencileri tarafından anlaşılamaması üzerine, İbn Sina’nın çıkarımlarının öncüllerini vermek üzere kaleme alınmıştır. Berika’da şeriata karıştığını iddia ettiği maddeler içersinde varlıkla ilgili olan belli genel maddeler dışında varlıkla ilgili kendi düşüncelerini Mantıkla ilgili risalelerinin giriş kısmında yer vermiştir. Bunların dışında müstakil tek bir risalesi *Vücudiyye* olarak adlandırılan “vahdet-i vücud”la ilgili olan risalesidir. Bu risaleyi, Taftazanî’ye karşı sufileri, dolayısıyla vahdet-i vücudu savunmak için yazar.

Hadimî’nin saydığımız eserlerini bir arada göz önüne alarak, duyulur ve düşünülür objeyi ifade etmek için “şey” ve “vücud” kavramlarını kullandığını söyleyebiliriz. Düşünürümüz bulundukları yer bakımından varlığı ikiye ayırır. Birincisi duyulur varlık (el-vücud el-haricî), diğeri düşünülür varlık (el-vücud el-zihnî). Duyulur varlık, süjeden, süjenin bilincinden bağımsız olarak var olan nesnedir. Bu nesne, bilinçteki algıların kaynağıdır ve algılara bağlı olarak verilen hükümlerin, bilinçten ayrı olarak tezahür ettiği yerdir. Bu açıdan duyulur varlık, Hadimîye göre “el-vücud el-aslî”dir. Düşünülür varlık olan zihnî varlık ise böyle değildir. Çünkü

<sup>496</sup> Hadimî, *el-Kaziyye*, Fatih, 5311, 134b.

<sup>497</sup> Hadimî, *Kaside-i Râiyye-i Mudariyye*, s.45.

o, gölge varlıktır. Hadimî'nin kavramlarıyla “el-vücut el-zıllî”dir. Dolayısıyla gölge varlık, sadece bilinçte (nefis) vardır.<sup>498</sup>

Varlığın real ve ideal olarak ayırımı varlığın “nelik”i ve birbirleriyle ilişkisi sorununu ortaya çıkarmaktadır. Acaba nefiste bulunan zihni varlık ile duyulur dünyada bulunan real varlık arasında bir ilişki var mıdır? Algılarımız, duyulur nesnelerden geldiğine göre düşünülür nesneler, duyulur nesnelerin mahiyetleri mi veya örnekleri mi yoksa değişikliğe uğramış benzerleri midir?

Hemen şunu belirtelim ki Hadimî'ye göre varlık, zorunlu varlıktır. O da hakikatıyla birliktedir. Hadimî, bu anlamda “vücut” kavramını kullanır. Mümkün anlamında “mevcud” kavramını kullanır. Zorunlu varlık ile mümkün varlık (mevcud) arasındaki fark, heykel veya suret, kayıt ve taayyündür. Bu farklılık varlığın kesreti demektir. Hadimî, varlığın kesretini, “özel bağ” (el-nisbe el-mahsusa) kavramından hareketle açıklar. Bu bağ, Allah'ın zatıyla kaim olan varlık ile mümkünlerin mahiyetleri arasındaki bağıdır. Zorunlu varlık yani Allah, başkasına arız olmaktan ve adetlenmekten münezzehtir. Zatıyla aynıdır. Zati hakiki bir cüzdür. “Mevcud” adetlenir, varlık (vücut) tektir, adetlenmez. Bunun anlamı, varlığın tek olmasıdır yani o varlık, mutlak varlıktır. Onu kimse bilmez. Ancak bilgide derinleşmiş olanlar bilir. Mutlak varlık, her hangi bir kayıtlı kayıtlanamaz. O halde *vahdet-i vücudun anlamı, varlığın tek, şahsî ve zorunlu olması, mümkünlerin varlığının onun yayılmasından hasıl olmasıdır.*

Hatırlanacağı gibi Hadimî, faal aklı veya faal aklın muhayyilesindeki bilgiyi, zorunlu ilim kabul etmekteydi. Zorunlu ilimde ise olacakların bilgisi mevcuttu. Bu durumda mümkünler, zorunlu bilginin oluşa geçmesi anlamına gelecektir. Daha açığı, bu durumda, ayn ve hakikat bakımından bir olan varlığın, biçimsel belirmesi (surî taayün) ya da yayılması (inbisat); faal aklın, evren ve insan suretleriyle yayılması anlamına gelecektir. Yayılma, zorunlu ile mümkün arasında özel bir bağ ise yine Faal akıl, hem melek, hem bilgi, hem mümkünle zorunlu arasında özel bağ olacaktır. Bunlardan da önemlisi özel bağ, suret ve heyet ontolojik anlamda mı alınacak yoksa Mantık (epistemoloji) açısından mı anlaşılabilecektir?

Varlıktaki çoğalma, bir, şahsi ve zorunlu varlığın yayılması ise bu durumda suretlerle çoğalma, tenasüh veya panteizm olacaktır. Zaten varlığın birliği meselesine, eleştiriler de bu açıdan gelmektedir. Sorunun farkında olan Hadimî, Varlığın birliğini tenasüh anlamına gelecek şekilde kullanmadığını, aksine sufinin keşfi, fena makamındaki iç tecrübesine göre açıkladığını söylemektedir. Hadimî, kavramları, epistemolojik (sufinin keşfi) anlamda kullanmaktadır. Bu

<sup>498</sup> Hadimî, *el-Kazîyye, Kasidecizade*, 1326, 1b; Hadimî, *el-Kazîyye*, Fatih, 5311, 132b.

anlamda varlık, cevherdir. Yani cevher olan varlık türleri, her hangi bir anda birey suretleriyle bin mekanda kesret olarak taayyün etmekte, görünür hale gelmektedirler. Levh-i Mahfuzda da türlere ait külli bilgiler bulunmaktadır ki muhtemelen bu bilgiler, çokluğun nüvesi olan cevherlerdir. Külli bilgilerin oluşa geçmesi, suretin ilave olması anlamına gelmektedir.

Varlık zatında hakikî, haddizatında tekildir. Zatiyla kaimdir. Asıl olarak ne yokluğa (adem) ne de kati olarak imkana karışır. Mutlak varlık, bir ve tekildir (şahsî). İnsan bilincinden ayrı olarak dışarıda vardır. Bütün mevcudatın, hakikî mebdeidir. *Halbuki keşf ehline göre varlık, hakikî bir durumdur (emr), mahiyet ona arız olur, mahiyet onunla kaim olur.*<sup>499</sup> Hadimî'ye göre varlık, sayılan nitelikleriyle akıl yürütmenin (nazar) konusu yapılamaz. Keşifle bilinebilir. Nazarcıların araştırdığı varlık ise itibarî bir durumdur ve mahiyete arız olur, mahiyetle kaim olur.

Hadimî varlığın çokluk olarak idrakini yanlış bulur ve varlıkta çoğalma (tekessür) olmadığını, tekerrür olduğunu söyler. Varlıkta tekessür görmek vehimdir.<sup>500</sup> Vehim ise bilme yönteminde kullanılan “nazar”dan kaynaklanır. Halbuki varlığın özü bir ve tektir. Bir ve tek olanın tekerrürü mümkündür. Yani nispetsiz ve zuhurunun tekerrürü mümkündür. Çokluk (tekessür), şeyin tekrar tekrar hasıl olmasıdır.<sup>501</sup>

Hadimî'nin tekerrür ilkesi, aynı zamanda varlığın, yayılması (inbisat) ilkesidir. Tekerrür, zuhur veya inbisat, “mevcudat” ortaya çıkarır. Zorunlu varlık, akan varlık olarak yayılır (inbisat). Bu yayılma, varlığın bölümlere ayrılması değil, bir “nispet”ten ibarettir. Nispetin keyfiyeti bilinemez. Akıl idrak edemez. Nispetin keyfiyetini bilebilecek olanlar, “yüksek bir bağış verilen gözlerin sahipleri ve belîğ hikmet verilen kimseler”dir.<sup>502</sup>

Hadimî, varlığın çokluğa dönüşmesi anlamında “nispetin tekerrürü” ifadesini kullanarak, nispetin tekerrür keyfiyetinin bilinemeyeceğini söylemekle agnostisizme ulaşır, ama “hikmet sahiplerinin” bilebileceğini söylemekle de agnostisizmden uzaklaşır. Başka bir deyişle varlıktaki tekerrürü, “hükema”ya tahsis eder.

Hadimî zorunlu varlığın, tek ve bir varlık anlamından hareketle tekerrür eden ve var olan varlığın, *varlıktan başka* bir varlık oluşunu söyler. Bu anlamda Hadimî, varlık kavramını zorunluya tahsis eder. Varlıktan başka varlık, var olmak için başkasına ihtiyaç duyan varlıktır ve

<sup>499</sup> Hadimî, “Vücudiyye”, *Mecmua*, Rşd, 1017, 130a.

<sup>500</sup> Hadimî, “Vücudiyye”, *Mecmua*, Rşd, 1017, 131b.

<sup>501</sup> Hadimî, “Vücudiyye”, *Mecmua*, Rşd, 1017, 132a.

<sup>502</sup> Hadimî, “Vücudiyye”, *Mecmua*, Rşd, 1017, 131a.

o, mümkündür. Bu durumda o varlıktan başkası olur ki bu “mümkün”dür.<sup>503</sup> Hadimî’ye göre kesin olan, varlığın, mümkünü icad etmesi ve varlığın, kendisinden mümkünü ardı ardına taşmasıdır (*feyz*).<sup>504</sup>

Sufilerin ve Hadimî’nin “varlığın, mümkünü diğer adıyla yokluğa nispet ve izafeti” anlayışı, varlığın birliği (ittihad) anlayışıdır. Buradaki sorun, Hadimî’nin kabul ettiği mümkün varlığın “yokluk”tan ibaret olmasıdır. Bu noktada Hadimî “ben diyorum ki” diyerek bir paragraf açar ve meseleyi “varlık” kavramından hareketle ele alır, kendi görüşlerini sufiler üzerinden açıklar. Mümkünlerin rölatif (itibarî) gölgesel varlıklar olarak kabul eder. Mümkünler, varlığa nispet edildiklerinde var olurlar. Bunun anlamı, zorunlunun, aynı, bir ve tek olan varlığının; oluşlar (ekvan) ve arızlar itibarıyla olmadığını söylemektir.<sup>505</sup>

Hadimî’ye göre böyle söylemek, varlığa “iki gözüyle bakmak”tır. İki gözüyle şeye bütün olarak bakan kimse, şeyden başkasını görmez. İki gözüyle bakmak ise, müşahade ile görmektir. Varlığı iki gözüyle görmek, “Onun varlığından (vech) başka her şey helak olucudur”<sup>506</sup> ayetinin anlamıdır. Mutlak olarak mümkünleri nefyetmektir. Hadimî’ye göre mümkünlerin varlığını olumsuzlamak onların “nefis durumundaki varlığı”nı olumsuzlamak değildir.<sup>507</sup>

Bir sıralamaya tabi tutarsak süje objeyi bilme elemine, iki gözüyle bakması (müşahade) sonucu, alem→akan varlık→zorunlu varlık’a ulaşır. Bu sıralama, varlık sıralaması olarak Zorunlu Varlık→Akan Varlık→Alem şeklinde sıralanabilir. Kullandığı diğer kavramlarla birlikte bu sıralamayı Varlık (Zorunlu)→İlk Akıl=Müekkel Melek=Kalem=Levhi Mahfuz→Alem şeklinde verebiliriz. Varlıklar arasındaki bağ, Hadimî düşüncesinde bazen yaratma (halk) kavramıyla Tanrı’nın fiili, çoğunlukla feyz kavramıyla Faal Akıl’n eylemidir.

## II.VI.I.1.Obje (Şey) ve Yokluk (Adem)

Hadimî, *Berika*’da “yokluk”un (madum) obje (şey) olup olmasına yer verir. Düşünürümüze göre yokluk, obje (şey) değildir. Çünkü şey, sabittir, yani vardır. Yokluk, Mutezile’nin söylediğinin aksine sabit değildir. Eğer onlara göre yokluk, mümkün hariçte var olsaydı, mümteni ittifakla şey olmazdı. Yine Hadimî’ye göre *hükema, imkansız olanı (mümteni) tasdik ederler. Zira onlar, yokluğu genel imkanla (el-imkan el-âmm) eşit tutar; şeyi, vacib,*

<sup>503</sup> Hadimî, Agr, *Mecmua*, Rşd, 1017, 131a.

<sup>504</sup> Hadimî, Agr, *Mecmua*, Rşd, 1017, 132a.

<sup>505</sup> Hadimî, Agr, *Mecmua*, Rşd, 1017, 132a.

<sup>506</sup> Rahman Suresi, 55/26, 27.

<sup>507</sup> Hadimî, “Vücudiyeye”, *Mecmua*, Rşd, 1017, 133a.

*mümkün ve mümteniye*” diye üçe ayırırlar. *O halde onlara göre şeyin anlamı, bilinmesi, kendisinden haber verilmesi mümkün olandır.*<sup>508</sup> Hadimî burada kelamcılarla filozofları birleştirmektedir. Ona göre Kelamcıların yokluk dediği şey, filozofların “imkan-ı âmm”ıdır.

Hadimî yokluğun obje olmadığı konusunda hükema dediği filozoflara katılmaktadır. Ama Mutezile’nin kelamcılara yönelik “yokluğu obje kabul ettikleri” iddiasını reddetmekte, yokluğu filozofların genel imkanı anlamında kabul edebileceğini söylemektedir. İmkan-ı âm kavramı İbn Sina’ya atfedilen kavramdır. Mümkünden, mümteni olmayan manasının kastedilmesi durumunda umumi imkan olur. Çünkü mümteni olmayan, ya mümkündür veya zorunludur. Bunların ikisi de mümteni değildir. Mümteni asla var olmayandır. Yani mümteni olan yoktur. Mümteni olmayanın varlığı vardır. Bu varlık, ya zorunludur, ya mümkündür. Buna da imkanı âmm denir.<sup>509</sup>

Mümteninin anlamı, sadece anlamdan ibarettir, varlık değildir. Bir varlık olarak yoktur. Yani yokluk, var olan değildir. Yani filozoflar, mümteniye “şey” dememektedirler. Daha sonra Hadimî, *Rağib el-İsfahanî’nin Müfredat’ına müracaat eder ve şeyin, varlığın (mevcud) ve yokluğun (madum) mutlak oluşuna şamildir,*<sup>510</sup> diye bir açıklama yapar. İsfahanî’den yaptığı bu alıntıyla imkanı âm olarak mutlak alanda varlığa şey denmesini kabul eder. Bu kabulünü kelamcılarla destekler. Kelamcıların çoğunluğuna göre de Allah’a “şey” denir. Allah mutlak varlıktır ve şeydir. Fakat şey, bu anlamda “dileyen (şâî)” anlamına gelir. Şey’in “esmaülhüsna”dan olmadığı noktasında yapılacak itirazı, Hadimî “şâî”nin eş anlamlısı olan esmaülhüsna’dan “isteyen, dileyen (mürîd)” ismini gösterir. Bu sebeple Allah’ın şeyle isimlendirilmesinin caiz olduğunu söyler. Ancak bu cevap, Hadimî’ye göre “soyut” bir isimlendirme ötesine geçmez. Kuran’daki “Ben de bir hile ederim”<sup>511</sup>, “Allah onlarla istihza eder”<sup>512</sup> ayetlerinde geçen “hile etmek” ve “istihza etmek” sıfatları Allah’a isim olarak verilemediği<sup>513</sup> gibi şey ismi de verilemez sonucuna vararak ikilem içersinden filozofları kabul ederek kurtulur. Yani Hadimî, filozofların Allah’ı “mürîd” isimlendirme<sup>514</sup>sinin kelamcılarının “şey” isimlendirmesi olduğunu söyler. Zira mürîd, irade etmekle ilgilidir. İrade ise eylemde söz konusudur. Allah hem irade, hem eylem sahibi bir varlıktır.

Hadimî, şey kavramını da varlığın birliği açısından ele almakta, bilinmesi, kendisinden haber verilmesi mümkün olarak tanımlamakta; dileyen, isteyen, irade eden anlamında Allah’a da

<sup>508</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.287; Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.2, s.108.

<sup>509</sup> Atay, Hüseyin, age, s.126.

<sup>510</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.287; Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.2, s.108.

<sup>511</sup> Tarık Suresi, 86/16.

<sup>512</sup> Bakara Suresi, 2/15.

<sup>513</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.287; Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.2, s.108.

<sup>514</sup> Bak.İbn Sina, *er-Risaletü'l-Arşîyye*, *Risaleler* içinde, s.53, 54.

şey denileceğini kabul etmektedir. Bilgi meselesi açısından Allah'ın şey, olması Allah'ın ilmi, iradesi ve eylemde bulunması açısından obje olması demektir. Şeyle (obje) ilgili anlaşmazlık, Hadimî'ye göre “şey”in anlamının hakikat olması bakımındandır. Yoksa bu durumda biz yokluğa (madum), mecaz bakımdan şey ismini söyleriz. “Şüphesiz kıyametin sarsıntısı, büyük bir şeydir”<sup>515</sup>, “Bir şeyi istediğimizde, şeye emrimiz ancak ol dememizdir. O da olmaya başlar”<sup>516</sup> ayetlerinde geçen “şey” böyledir. Şeyin yoklukla ilgili mecaz anlamının aksine hakikat anlamını reddetmek asıldır. Eşyanın kıdemini, madumun şey olmasını savunmak, Sani'yi atalette bırakmayı gerektirecektir<sup>517</sup> ki Dehriyye ve Eflakiyye'nin görüşleri buna örnektir.

Obje açısından Hadimî'nin “yokluk” düşüncesine baktığımızda onun, “madum”la tartışma konusu ettiği, Aristoteles'in heyula anlayışı ile südur teorisinin İslam düşüncesindeki “yaratma”, “irade” sıfatlarıyla ilgili ortaya çıkan zorluklar olduğu görülmektedir. Hadimî'nin kesreti, zorunlu varlığın imkan-ı amm üzerindeki yayılması olarak tanımlaması ve varlıkla ilgili açıklamaları onun südur anlayışını benimsediğini göstermektedir.

Ayrıca Hadimî şey kavramını “suret” ve “heyet” kavramlarıyla ele alır. Şey, Hadimî'ye göre mürekkeptir ve cüzlerden bir araya gelir. Dolayısıyla ilave (zaid) bir duruma sahiptir. Şey'in arız bir sureti vardır. Yatak gibi. Parçalarının bir araya gelmesine bağlıdır. Şeyin parçalarına (müfredat) arız olan bir “heyet”i vardır. Şey, arız olandır. O halde objenin (şey) bir “suret”i vardır. 10 sayısının suretinde (heyet) olduğu gibi.<sup>518</sup>

Heyet ve suret anlayışında Hadimî, son ifadesinde görüleceği gibi adı geçen kavramları nesnenin duyulur veya düşünülür olmasına göre kullanmaktadır. Buna göre Hadimî, duyulur nesnenin “heyet”inden, düşünülür nesnenin “suret”inden söz etmektedir. Ayrıca Hadimî şey-parça ilişkisini, parçanın şeyin mahiyetine ait bir parça (mukavvim) olup olmaması açısından ele alır. Ona göre parçalar (ecza) şeyin ya “mukavvim”i olur, veya “mukavvim”i olmaz. Mukavvimi olduğunda parça, şeye bir ilave (zaid) değil şeyi oluşturan unsurdur. Parça unsur olduğunda şeyin varlığı, parçanın varlığını gerektirir. Bu tür parçaya Hadimî, reel (hakikiyye) obje adını verir. Parçanın mukavvim olmaması durumunda mukavvim, “arazî” bir duruma sahiptir. Yani varlığı yoktur. Bu durumda mukavvimin yokluğu şeyin yokluğunu gerektirmez. Ağacın yaprakları gibi. Yaprakların yokluğu, ağacın yokluğunu gerektirmez. Yapraklar, ağacın parçası sayılır. Bu tür

<sup>515</sup> Hac Suresi, 22/1.

<sup>516</sup> Nahl Suresi, 16/40.

<sup>517</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.287; Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.2, s.108.

<sup>518</sup> Hadimî, *el-Kaziyye*, Fatih, 5311, 133b.

parçaya Hadimî, arızî (arazîyye) obje adını verir. Dolayısıyla varlık, bir bütündür (kül); varlık alanları veya varlık mertebeleri onun parçalarıdır (cüz).<sup>519</sup>

Hadimî'nin vücut, şey, madum kavramlarından hareketle varlıkla ilgili ulaştığı düşüncelerini özetlersek varlık tümel bir kavram olup zorunlu, mümkün ve mümteni olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Şey anlamında varlık, varlık sferlerine sahiptir ve bu sferler varlığın cüzleridir. Ancak bu cüzler, suret veya heyet almakla duyulur ve düşünülür hale gelmektedir. Bilgi felsefesi açısından ise bu varlıklar, ya duyulur (hâricî) veya düşünülür (zihnî) varlıklardır. Suret ve heyet, bu varlıkların insan nefsinde ortaya çıkan karşılıklarıdır. Ayrıca şeyin, “hakikî” ve “arızî” olmak üzere şeyi oluşturan parçasından (mukavim) söz edilebilir. Birinci mukavvim, şeyi oluşturan unsurdur. İkincisi ise şeye arız olan tamamlayıcı parçadır (mukavvim). Birincisi kendi başına bir varlık, yani varlığı şeyin varlığını gerektiren parça; diğeri başkasıyla var olan varlık, yani yokluğu şeyin yokluğunu gerektirmeyen parçadır.

Hadimî'nin varlık anlayışına bilgi meselesi açısından baktığımızda duyulur ve düşünülür varlıklardan söz emekte, insanın sebep-sonuç ilişkisine bağlı olarak zorunlu varlığın bilgisine ulaşacağını ifade etmektedir. Buna göre süje, Zorunlu varlığı, ilmi, iradesi ve eylemi ve benzeri açıdan, ki bunlar sıfatlarıdır, bilebilecektir. Zorunlu varlığın ilmi, suretler şeklinde faal akılda ortaya çıkmaktadır. Faal akılda ortaya çıkan zorunlu bilgi, oluşun da başlangıcını oluşturmaktadır. Oluşa geçen zorunlu bilgi, form kazanmış varlık olmaktadır. Form kazanmamış, bilgi “imkan-ı amm”dır. Form kazanmamış varlık, düşünce dünyamızda “adem-madum” adıyla tartışma konusu olmaktadır.

Form kazanmış varlık, duyulur aleme ait varlıktır. Gerçekte varlık, zat-araz ilişkisine sahiptir. Düşünülür aleme ait varlık, “zat-araz” birlikteliğine sahip iken duyulur dünyaya ait varlıkta araz zata ilave olmaktadır. Başka bir deyişle zat olan varlık, suret olan araza sahiptir. Bu yönüyle de varlık, hem zat, hem araz açısından bilmenin konusu olacaktır. Zaten bilim, Hadimî'ye göre zata olan arazları araştırmaktan ibarettir. Ancak zorunlu bilgi meselesinden hatırlanacağı gibi süjenin yapması gereken zata ulaşmaktır. Bu noktada Hadimî, zata nasıl ulaşılacağı konusunu ele alması gerekmekte, ama o, bu meseleye hiç değinmemektedir.

Hadimî objeyi, bütün parça ilişkisinden hareketle parçayı genel olarak ilave araz olarak değerlendiriyor olsa da, parçanın zata her zaman ilave araz olmadığına farkındadır. Yani Hadimî, sebep-sonuç ilişkisinde ilerlerken “mahiyet”in varlığı oluşturan sebep olduğunun

<sup>519</sup> Hadimî, *el-Kaziyye*, Fatih, 5311, 133b.

farkındadır. Bu açıdan, varlığın analizinde parçanın, varlığı oluşturan bir unsur olacağını da söylemektedir. Bilgi meselesi açısından varlığı oluşturan araz (mukavvim unsur), bilinmesi gereken varlıktır. Fakat Hadimî, bu konuyu derinleştirmeye çalışmaz. Hadimî'nin mukavim unsurun bilinmesini derinleştirmesi demek, fizik alanına girmesi demektir. Gerçekte Hadimî, fizik alanından uzak duran bir tutum sergilemekte, genellikle metafizik alana yönelmektedir. Metafiziğe ise zorunlu ilimden yükselmektedir.

## II.VI.II.EVREN

Hadimî alemi, ikiye ayırır. Alemü'r-rics ve alemü'l-kuds.<sup>520</sup> Alem-i misal ve alem-i şهادet<sup>521</sup> bir başka ayırımıdır. Zahir ve mülk alemi, melekut alemi<sup>522</sup> ayırımı yanında Hadimî, Levh-i mahfuzdaki varlıklara “icmalî varlık (vücudu'l-icmalî)” adını da verir.<sup>523</sup>

Hadimî Devvanî'den hareketle alemi arş, cennet, yedi sema, iki arz ve cehennem olarak sıralar. Hadimî evrenle ilgili bu beşli çıkarımının kesinliği konusunda bir iddiası olmadığını; zahir olanın, çıkarımın kendi sanısı (zan) olduğunu söyler.<sup>524</sup> Arş, mutlu ruhların bulunduğu yerdir. Hadimî'ye göre burası cennetin üst katıdır.<sup>525</sup>

*Şerh nukırru*'da evrenle ilgili sıralamasını sanı olarak ifade etmesine rağmen başka bir risalede dokuz varlık mertebesine yer verir. Bunlar 1.Maddiyyat: Maddi varlıklardır. 2.Mücerredat: Soyut varlıklardır. 3.Meratib: Mertebelerdir. 4.Tenezzülat: 5.Alemler (Avalim) 6.Hazerat: 7.Durumlar (Şuûn) 8.İsimler (Asnafat mine'l-esma) 9.Sıfatlar (Sıfat) ve özellikle “ıstılah” ve “ibareler”imizin ihtiva ettiği, anlama ve algılarımızın kendisine ulaştığı her şey.<sup>526</sup>

Bu Risalenin, Kara Halil Efendi el-Konevî imzasını taşıdığını, imzayı gören Hafız Abdurrahman'ın, ifadelerin, anlatımların, kavramların ve terimlerin hocası Hadimî'ninkilerle aynı olduğundan, şaşırdığını burada hatırlatmamız gerekmektedir. Bu tür bir başka farklı alem tasnifi, Rşd 1017 nolu *Mecmua*'da Nefis mertebelerine karşılık gelen yedi alem yer alır. Bunlar şهادet, berzah, ervah, hakikat, la-nihaye, şهادet ve kesret-i vahdet alemidir. Bu alemlerin karşılığı olan nefisler ise sırayla emmare, levvame, mülhime, radiye, mardiyye ve kamil nefis

<sup>520</sup> Hadimî, *Eyyühelveled*, s.53, 84.

<sup>521</sup> Hadimî, *Ve'n-naziat*, Rşd, 1017, 170a; Hadimî, *Eyyühelveled*, 45.

<sup>522</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.I, s.295 ve Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.I, s.160.

<sup>523</sup> Hadimî, *Risaletü'l-Hadis* “LaYüraddü'l-Kaza İlla'd-Dua”, Rşd 1017, 289vr.

<sup>524</sup> Hadimî, *Şerh Nukırru*, s.187.

<sup>525</sup> Hadimî, *Eyyühelveled*, s.35.

<sup>526</sup> Hadimî, *Lev Kane fihima Alihe İllallah le-Fesedeta*, Rşd, 1017, 168vr.

mertebeleridir.<sup>527</sup> Evrenle ilgili bu ikinci sıralama, müstensihe göre 1180’de Hadim’de misafir olan Şeyh Osman Engürüvî’nin mecmusına aittir.

Hadimî’nin buraya kadar tespit ettiğimiz evrenle ilgili düşüncelerine baktığımızda o, ikili ayırımı dışında evrenle ilgili bir şey söylememektedir. Mecmualarda yer alan sıralamalar ise bizatihi Hadimî’ye ait değildir. Düşünürümüz, dualist ayırımın dışında başka alem tasnifine girişmemiştir. Dolayısıyla bu yönü eksik kalmıştır. Bunu farkedenden öğrencileri, başka yazarların eserlerindeki alem tasniflerini istinsah ederek Hadimî’nin eksik yönünü tamamlanmaya çalışmışlardır, denebilir.

Bu son tespitlerimiz Hadimî’nin varlığa ve evrene bakışını özetlemektedir. Buna göre genelde varolanlar, özelde evren ve insan, cevher ve arazlardan oluşmakta, oluş ve bozulmuş kanununa tabi olarak var olmaktadır. Bozulmuş ve yok oluş, Hadimî’nin deyimiyle fena, var olanların suretlerinin bozulmasından, öteki kavramla arazların cevherlerden ayrılmasından ibarettir. Var olanların suretlerinin bozulması demek, onların ölümü demektir.

---

<sup>527</sup> Hadimî, *Mecmua*, Rşd, 1017, 118a.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### III.BİLGİNİN DEĞERİ

İlk iki bölümde, Hadimî'ye göre bilginin kaynağı ile ilgili meseleleri analiz ettik. Bu bölümde bilginin değeri meselesini sorgulayabiliriz. Çünkü bilginin kaynağı ile ilgili bir takım sorular bizi ister istemez bilginin hakikatı, doğruluğu veya yanlışlığı, diğer bir ifadeyle bilginin değeri meselesiyle karşı karşıya getirir.<sup>528</sup> Esas itibarıyla bilginin değeri meselesinde söz konusu edeceğimiz problem, bilginin doğruluğu ve yanlışlığıdır. Burada doğruluk, diğer adıyla hakikat ve doğruluğun ölçütleri esas ve temel problemimizdir. Bu durumda, meseleyi düşünürümüz açısından, bilgi-hakikat ve hakikatın ölçütü bağlamında ele almamızın doğru olacağını düşünüyoruz.

#### III.I.Bilgi ve Hakikat

Hadimî'nin hakikat anlayışını sorgulamaya geçmeden önce düşünürümüzün bilgi tanımlarını hatırlamakta fayda vardır. Hadimî, bilgiyi (ilim) “şeyin suretinin akılda hasıl olması”, şeklinde tanımlayarak “bilginin (ilim), doğru düşünme (nazar sahih) yi takip ettiğini, doğru düşünmenin bir hazırlık gerektirdiğini, dolayısıyla doğru düşüncenin (nazar), zihni hazırladığını söylüyordu. Doğru düşünme sonucu hazırlanan zihne, bilginin (sonuç) aktığını (feyz)” kabul ediyordu. Hadimî'ye göre bilgide iki aşama vardı. Birincisi doğru düşünme yani nazar, ikincisi sezgi yani bilginin zihne akışı, tanımdaki karşılığı ile “feyz.” Yine Hadimî süje açısından bilgide, “yönelme (teveccüh), duyumlama (ihzas) ve diğerleri” olmak üzere üç aşama sayıyordu.<sup>529</sup> Bilgideki üç aşama bir süreçti. Bu süreç, “nefsin” veya “şuur’un bir aktıdır. Bilme aktı sonucu “Hads” ya da “Fikir” ortaya çıkmaktadır. Hadimî, sezgi söz konusu olduğunda hads, fikir ve tahayyülü aynı anlamda tanımlamaktaydı.<sup>530</sup>

Hadimî'ye göre tasdik, kaziyye, kanun, mukaddime bilgiyi ifade eden kavramlardı ve bu kavramların ortak niteliği “idrak edilenleri (müdrekat)” ifade etmeleri idi. İdrak edilenler, lafızlı önermenin zihindeki karşılıklarıydı ve akledilirlerdi (ma'kulat).<sup>531</sup> Bu durumda, ister dış duylarda, isterse iç duylarda ortaya çıksın, bilginin esası, aklî idrak olmaktadır.

Kısaca belirtmeye çalıştığımız bilgi tanımlarından anlaşıldığına göre Hadimî, bilginin temeline suret ve idrak olmak üzere iki kavram koymaktadır. Hadimî, filozoflara ait olması

<sup>528</sup> Erdem Hüsameddin, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Konya, 1997, s.122.

<sup>529</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.320-322; Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.2, s.177-180.

<sup>530</sup> Hadimî, *Fark*, Hacı Mahmut, 1137, 34a. 41b ve 10b. “Hads, *zihnin* bilinenlerden (el-mebadi) bilinmeyenlere (el-matalib), öncüllerden sonuçlara intikal süratidir, mukabili de fikirdir.” “Fikir, *nefsin* bilinenlere (el-mebadi) doğru bir hareketi ve bilinenlerden bilinmeyenlere (matalib) dönüşü” “Fikir, *nefsin* akledilirlerdeki (ma'kulat) bir hareketidir, karşılığı “tahayyül”dür.

<sup>531</sup> Hadimî, *El-Kaziyye*, Fatih, 5311, 136a.

sebebiyle “suret” kavramını fazla kullanmaz. O, bilgi tanımını “idrak” kavramı üzerine kurar. İdrak, süjenin zihninde oluşmaktadır. Süje ve obje arasındaki bağ, “suret”tir. Faal akılla ittisal sonucu, ortaya çıkan idrak ya da suret, “hads”, “fikir” veya “tahayyül”dür.

Hadimî’ye göre bilgi, süje ile obje arasında kurulan bağa dayanmaktadır. Yani bilgi, bir süje obje ilişkisidir. Süje ile obje arasında kurulan ilişki, gelişi güzel gerçekleşen bir ilişki değildir. Aksine o, bir süreç sonunda ortaya çıkmakta, yani kurulan süje-obje ilişkisinin, bir amacı bulunmaktadır. Bu amaç, bilgi elde etmektir; ama amaç, her hangi bir bilgi değil, hakikat olan bilgiyi elde etmektir. Başka bir deyişle süje ile obje bağlantısı sonucunda hakikat olan bilgi yanında hakikat olmayan bilgi de ortaya çıkar.<sup>532</sup> Bu durumda süje-obje ilişkisi sonucunda ortaya çıkan ve hakikat olan bilginin belirlenmesine ihtiyaç vardır. Hadimî, bu konuda ne düşünmektedir? Acaba Hadimî bu konuyu ele almış mıdır? Almışsa nasıl almıştır ve ona göre hakikat nedir?

Düşünce tarihinde bilginin duyu, deney, akıl ve sezgi olmak üzere dört çeşit bilgi kaynağı vardır. Sansualist teoriye göre duyum, bilgi elde etmede insan zihninin tek kaynağıdır. Zihin sadece duyuları algılar. Onları analiz eder ve senteze tabi tutar, duyumlar üzerinde tasarruflarda bulunur.<sup>533</sup> Sözelimi bir sansualist olan Condillac, fikirlerimiz için yalnız bir kaynak kabul eder, düşünmeyi duygululuğun bir ürünü sayar. Soyutlama, duyumun devamı ve şekil değiştirmesidir.<sup>534</sup> Konumuz açısından bilgi, yani bilginin doğruluğu, yanlışlığı, bilginin değeri, duyulara endekslidir. Condillac’ın mermer heykelinde olduğu gibi duyumlar olmadıkça da bilgidir söz edilemez. Bu bağlamda Hadimî de duyuları bilgi kaynağı olarak kabul eder ve idrak türlerinde geçtiği gibi duyumlardan elde edilen idrak türünü “ihzas” olarak adlandırır.

Ampirik teoriye göre duyuların verilerinden varılan yargılara her zaman güvenilemez. Zira onlar bizi bazen yanıltabilmektedirler. Zihinde bulunan her düşünce daha önce duyularımızdadır. Bu durumda, doğruluk ve yanlışlığın deneyine ihtiyaç vardır. Ampirist filozof Locke’a göre idelerimiz deneyden gelir. Bütün bilgilerimiz özünde deneye dayanırlar ve deneyden çıkarlar.<sup>535</sup> Düşünürümüz Hadimî, deney üzerinde fazla durmasa da o, gözlem (müşahade) ve deneyle (tecrübe) elde edilen bilgilerin farkındadır. Bu anlamda Hadimî, astronomide (heyet) gözleminden, tıp alanında ilaçla tedaviden söz eder.

<sup>532</sup> Bak.Mengüşoğlu, T, *Felsefeye Giriş*, s.77.

<sup>533</sup> Erdem, Hüsameddin, *Bazı Felsefe Meseleleri*, s.69.

<sup>534</sup> Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, s.280.

<sup>535</sup> Erdem, Hüsameddin, *Bazı Felsefe Meseleleri*, s.73.

Rasyonalist teori, bilgi meselesinde duyuların rolünü inkar etmese de bilgi kaynağı olarak akıllı kabul eder. Akıl olmasaydı, Locke'un ve Hume'un izlenimleri bir anlam ifade etmezdi. Zira akıl olmasaydı duyu verileri, ne bir araya getirilebilir, ne aralarında bağ kurulabilir. O halde, doğru bilgi, ancak akıl sayesinde elde edilir, bilginin kaynağı da akıl'dan ibarettir.<sup>536</sup> Sezgici, diğer adıyla entüisyonist teori ise istidlali bir yana bırakan, iç duyuya önem veren ve bilginin bu suretle meydana geldiğini söyleyen teoridir. Bu teoriye göre insan akıllı sınırlıdır. O halde sınırlı bir kaynak, bize hakikatın bilgisini veremez. Buna ilave olarak, akıl ve deney bilgisi, dille ifade edilir. Dille ifade kavram ve terimlerin kapsamıyla orantılıdır. Sezgi ise bütünü bir bakışta doğrudan kavram ve sezip keşfetmedir.<sup>537</sup> Bilginin elde edilmesinde Hadimî, eserlerinde ilk iki kaynaktan ziyade son iki kaynağa yer verir. Bu bağlamda o, zorunlu bilgiyi anlamada rasyonalist, düşünülür gerçeklikleri anlamada entüisyonisttir.

Kısaca yaptığımız bu tespitten sonra Hadimî'nin bilgi konusundaki düşüncelerine devam edebilir, hakikatla ilgili düşüncelerini sorgulayabiliriz. Bilgi (suret), süje ile obje arasında kurulan bir bağ olduğuna ve bu bağı kuran süjenin bir gayesi bulunduğuna göre acaba Hadimî, süje ile obje arasında kurulan bağın süje açısından amacı ve gayesi konusunda ne düşünmektedir? Daha açığı, bilgi süjenin eylemidir. İnsan ise eylemlerini gayeye bağlı olarak gerçekleştirir. Buna göre insanın bilgi eylemindeki gayesi nedir?

Hadimî, amaç anlamına gelen “gaye” ve “garaz” kavramlarını *Fark* risalesinde fayda açısından tanımlar. Gaye, fiil öncesindeki “niyet” ve “fayda”, fıkhıdaki karşılığı ile “maslahat”tır. “Niyet”, “fayda” ve “maslahat” öz bakımından birdirler. Süjeye (fail) ve bilgi eylemine (fiil) nispet edilmeleri bakımından göreceli (itibarî) olarak birbirinden farklılaşırlar. Niyet, süjeye; fayda veya maslahat, eyleme nispet edilir.<sup>538</sup>

Hadimî garaz kavramını açıklarken, garazın, faile fiil olmadan, bilgi elde etme imkanı olan kimseye fayda veren şey olduğunu belirtir. Garaz, ilimleri elde etmeye başlamadan önce tasavvur olunan şeydir. Bu anlamda o, niyettir. Başka bir ifadeyle garaz, failin araştırdığı ve meylettiği şeydir. Çünkü fiil sona erdiğinde garaz, fiil tarafı olur. Neticede garaz, bir yönü faille bir yönü fiille ilgili olan bir bağıdır.<sup>539</sup> Böylece Hadimî'ye göre hem süjeye, hem bilme eylemine olmak üzere iki yöne sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. İki yönlü garaz, bu şekliyle bir bağdan

<sup>536</sup> Keklik, Nihat, *Felsefenin İlkeleri*, s.166.

<sup>537</sup> Çüçen A.Kadir, *Bilgi Felsefesi*, s.63-64.

<sup>538</sup> Hadimî, *Fark*, Hacı Mahmut, 1137, 33a.

<sup>539</sup> Hadimî, *Fark*, Hacı Mahmut, 1137, 32b .

ibarettir. Yani garaz, hem süjeyi, hem bilme eylemini birbirine bağlamaktadır ve bilginin sebebidir.

Bilginin sebebi olan bu bağ ise süjenin nesne ile kurduğu bağıdır. Yani o, temelde süjeye aittir. Süjenin bu amacı, süjenin araştırdığı ve ulaşmaya meylettiği, fiil öncesindeki “tasavvuru”dur. Bu tasavvur, açıktır ki hakikata ulaşma isteğidir.<sup>540</sup> Hakikata ulaşma isteğine bağlı olarak ortaya konan eylem sonucu ortaya çıkan şey ise doğru bilgidir. Bu bağlamda Hadimî, bilgiyi ikiye ayırır. Bilgi ya “yakînî”dir, yani kesin bilgidir veya “zannî”dir, hata ihtimali taşır. Yani sanısalıdır. Bilgi (tasdik), bir yargı içerir, “şek” ve vehim” içermez. Hadimî şöyle belirtir: “Bilgi (kaziyye), kesin (yakînî) ve sanısal (zannî) bir tasdikle alakalı olan tek bir bileşiktir. Dolayısıyla şek ve vehm şeklinde olan önerme değildir. “Bilgiyi öğrendim”, böyle bir bileşiktir.”<sup>541</sup> Hadimî’nin “Bilgiyi öğrendim” önermesi, süje dikkate alınarak verilmiş bir örnektir ve süjedeki bilinci ve kesinliği ifade etmektedir.

Hadimî *Fark*’da yanlış bilgiyi, o günkü bilimlerde kullanılan “hata”, “nisyan”, kavramlarıyla tanımlar. Ona göre hata, “suret”in hakikata zıt olarak resmedilmesidir. Unutmak (nisyan), “suret”in “hafıza”dan ve “müdrîke”den tamamen kaybolmasıdır. Bu durumda suretin yeni baştan elde edilmesine ihtiyaç vardır. Hadimî, hafıza ve müdrîke yerine kalbi koyarak, unutmayı, bir şeyin “kâlp”ten kaybolması<sup>542</sup> şeklinde de ifade eder. Hadimî, ayrıca “batıl” ve “fasid” kavramlarını da tanımlar. Ona göre batıl, ne aslı, ne de vasfı doğru olmayandır. Fasid ise aslı sahih olan, vasfı sahih olmayandır.<sup>543</sup> Batıl ve fasid tanımları, anladığımız kadarıyla eylem (amel) ve eylemin alındığı bilgiye uygunluğu ile ilgilidir.

Hadimî’nin yukarda geçen ilk iki kavramı ve tanımı konumuzla doğrudan ilgili olan kavramlardır. Buna göre yanlış bilgi, gerçeğin zihinde yanlış resmedilmesidir. Gerçeğe ait zihindeki resim ise duyu verileridir ve gerçeğin suretidir. Yanlış resim, nesneye uygun olmayan “suret”tir. Hadimî’nin yanlış bilgi ile ilgili kullandığı insan yetileri, belli ki “hafıza” ve “müdrîke”dir. Unutmayı, hem hafıza ve müdrîkeden, hem de kâlpden “suretin kaybolması” diye tanımlamasına bakılırsa bu iki yetiyi, Hadimî “kâlp” anlamına kullanmaktadır.

<sup>540</sup> Bak. Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.I, s. 330.

<sup>541</sup> Hadimî, *Mahiyetü’l-Mantık*, Yusuf Ağa, 8290, s.7 Laleli, 2581/9.

<sup>542</sup> Hadimî, *Fark*, Hacı Mahmut, 1137, 22a.

<sup>543</sup> Hadimî, *Fark*, Hacı Mahmut, 1137, 5b.

### III.II.Bilginin Değeri Açısından Şek, Zan ve Yakîn

Hadimî, bilginin doğruluğu (değeri) ile ilgili olarak şek, zan ve yakîn kavramlarına da yer verir. Acaba Hadimî'ye göre bu kavramlar neyi ifade etmektedir? Bilginin doğruluğu konusunda seçtiği ve kullandığı kavram hangisidir?

Hadimî'ye göre şek, doğruluk ve yanlışlık bakımından iki tarafı eşit olan şeydir. Kâlbın iki eşitten birine meyledememesi, ikisi arasında durmasıdır. Süje bu durumda, birini tercih eder ama diğerini de atamaz. Biri atıldığında tercih edilen sonuç, galip zandır. Bu tür zan, “yakîn” mertebesindedir. Yakîn, suyun havuzda sükun bulması (yakîn) gibi, kâlbın bir şeyin hakikatı üzerinde itminanıdır.<sup>544</sup> Tanımlara göre Hadimî için bilginin değerini ortaya koyan şey, kalbin o bilginin doğruluğu konusunda sükun bulmasıdır.

Hadimî, bilginin doğruluğu konusunda huzurlu olma, sükuna erme ve itminana “yakîn” demektedir; hata ile yakîn arasında, “zan (sanı)” kavramını kabul etmektedir. Zan, nesnesi bakımından Platon'un söylediği anlamda alınabilirse de Hadimî'nin kullandığı anlam, daha çok “episteme” niteliklerini kazanmış, doğruluğu konusunda kanaat oluşmuş bilgi anlamına gelmektedir. Bu anlamda zan, doğru bilgi yani “yakîn” seviyesine ulaşmış bilgidir. Sanıyı doğru bilgi seviyesine çıkaran ölçüt ise süjede zannın doğruluğunun oluşması düşüncesi yani tercihidir.

Buraya kadar yaptığımız tespitlerden anlaşılmaktadır ki Hadimî'nin doğru bilgi anlamında kullandığı kavram “yakîn”dir. O halde acaba Hadimî'ye göre “yakîn” nedir? Hadimî, bilginin yakîn olması konusunda ne düşünmektedir? Yakîn, ne tür bir bilgidir?

Hadimî'nin bilgi meselesinde ortaya koyduğu mantıkçı-rasyonalist tavrı ve entüisyonist tavrı gereği “yakîn”i, eserlerinden hareketle iki kategoride ele almamız gerekmektedir. Hadimî'nin birinci tavrı mantıkla ilgili eserlerinde, ikinci tavrı tasavvufiyle ilgili eserlerinde ortaya çıkmaktadır.

#### III.II.1.Yakîn

Hadimî'ye göre yakîn, kıyasın beş sanatından biri olan “burhan”ın öncülüdür. Başka bir deyişle önermedir. Yakîn öyle bir öncüdür ki kıyasın sonucunun kesin (yakîn) olmasını sağlar. Başka bir deyişle kıyasın sonucunun kesin olabilmesi, öncülünün yakîn önerme olmasına bağlıdır. Hadimî'ye göre yakîn öncüller altı tanedir.

<sup>544</sup> Hadimî, *Fark*, Hacı Mahmut, 1137, 24b.

Hadimî'ye göre yakîn öncülerden birisi, “Apriori (evveliyyat)” olan öncülerdir. Bu önermeler, zihnin hiçbir vasıtaya baş vurmada doğrudan doğruya kabul ettiğı önermelerdir. Mesela bütün, parçalarından büyüktür. Gece gündüz değildir, iki apriori önermedir.<sup>545</sup> Hadimî'ye göre bu önermeler, konu (mevzu) ve yüklemi (mahmul) iki soyut, iki bedihî, iki kesbî, iki farklı tekil veya iki tümel kavramla kurulan önermelerdir. Hadimî bu önermelere “Ben mevcudum”, “Ateş, bir maddedir”, “Her değişken, hâdistir” önermelerini örnek gösterir.<sup>546</sup> Hadimî'nin “kesbî” kavramı aşağıda da görüleceğı gibi deney sonucuna göre kurulan öncülleri ifade etmektedir.

Hadimî'ye göre yakîn öncüllerin ikincisi, konu ve yüklem olan kavramlar arasında kurulan bağın, verilen “hükmün”, zorunlu “vacip” olduğı düşünölen öncülerdir. Dolayısıyla öncüldeki bu zorunluluk sonucu da etkileyecektir. Bölmenin eşit ve apaçık olduğunun düşünölmesi sebebiyle, verilen yargı zorunlu olur. Mesela “Dördün çift” olması, bu çeşit bir öncüdür. Bu çeşit öncülde, yüklem konuda tasavvur edilebilir. Dolayısıyla bu tür öncü bedihîdir. Başka bir deyişle, bu çeşit öncül nazarî öncüdür. Hadimî'nin bu iki yakîn öncülü, Farabî'nin ilk makuller dediğı ve ilk makullerden kıyasla elde edildiğini söylediğı öncülerdir.<sup>547</sup>

Hadimî'ye göre yakîn öncüllerin üçüncüsü, “gözlemler” (müşahadat) dayalı öncülerdir. Gözlemler, Hadimî'ye göre ister zahir beş duyudan (havayis) biriyle olsun, isterse bâtın duyulardan birisiyle olsun gözlemin soyutlanmasıyla kurulan öncülerdir. Güneşin doğması ardından “Güneş doğmuştur”, soyutlamasının yapılması gibi. Buna, Hadimî “duyumlananlar (mahsusat)” adını da verir. Hadimî, batınî gözlemlerle yapılan soyutlamaya örnek ise “Bizim için bir lezzet vardır/bir korku vardır/bir kızgınlık vardır” öncülü/öncülleridir. Bu çeşit yakîn öncüle, “vicdaniyyat” adını verir. Hadimî'ye göre, bu çeşit öncölün, “iç ve dış gözlem”le elde edilmesinde ittifak vardır. Neticede Hadimî'ye göre yargı her iki gözlemden elde edilir. Hadimî birinci gözlemi *Seyyid Şerif Cürcanî*’den, ikinci gözlemi *Adudiddin İcî* (ö.756/1355) den alır. Buna göre Hadimî, gözlemi ikiye ayırmakta, dış gözlemi beş duyuyla elde etmekte, iç gözlemi iç duyularla elde etmektedir. Dış gözlemlerle elde ettiğı öncüllere “mahsusat”, iç gözlemlerle elde edilen öncüllere “vicdaniyyat” adını vermektedir. Dolayısıyla yakîn öncül, hem dış duyumlarla (mahsusat), hem iç duyumlarla (vicdaniyyat) kurulabilmektedir.

<sup>545</sup> Öner, age, s.184.

<sup>546</sup> Hadimî, *Mahiyetü'l-Mantık*, Yusuf Ağa, 8290, s.13; Laleli, 2581/9 Bak. Hadimî, *Araisu'l-Enzar*, Kasidecizade, 496, 14a.

<sup>547</sup> Krş.Türker-Küyel, Mübahat, *Farabî'nin “Şeraitü'l-Yakîn”i*, AKMY, Ankara, 1990, s.61.

Hadimî, yakîn öncüllerin dördüncüsünü, “deneyimler”den (mücerrebat) alır. Hadimî’ye göre deneyim (Mücerreb), tekrarlanan duyum (his) vasıtasıyla verilen hükümdür. Mesela: Müshil (Sakmuniyyat), ishal eder, önermesi gibi. Dolayısıyla deneyim (mücerreb), sürekli olarak veya çoğunlukla tek bir metot (nehc) üzere tekrarlanan şeydir. Dolayısıyla bir sebebe bağlıdır. Hadimî’ye göre beşinci yakîn öncül, sezgiyle elde edilen öncüllerdir (hadsiiyyat). Sezgisel öncüller (Hadsiiyyat), hükmün kaynağının (mebde) güçlü bir feyz (hads) olduğu öncüllerdir. Mesela: Ay ışığını, yakîn olarak uzak olarak çeşitli teşekküller vasıtasıyla güneşten almaktadır (müstefad). Bu çeşit öncül Hadimî’ye göre, bazen “zanniyyat”tan sayılır.

Hadimî’ye göre yakîn öncüllerin altıncısı, “doğru haberler (mütevâtirat)”den kurulan öncüllerdir. Mütevâtirat, yalan üzere birleşmeleri muhal bir topluluğun (kavm) haberiyle verilen hükümdür. Mesela: Muhammed (a.s), peygamberlik iddiasında bulundu ve mucize gösterdi, yargısı gibi. Hadimî, mütevâtirin öncül olması için bir şart koyar. Ona göre mütevâtirin öncül olma şartı, duyulurlardan (mahsusat) olması, aklîlerden (akliyyat) olmamasıdır. Hadimî’nin buraya kadar kıyasta yakîn sonucun kendisine bağlı elde edildiğini söylediği öncüller sınıflaması Ebherî’nin “yakîniyyat” adıyla verdiği altı öncüldür<sup>548</sup> ve kıyasın birinci sanatını oluşturmaktadır.

Kıyasın ikinci sanatı “diyalektik (cedel)”dir. Hadimî’ye göre cedel kıyası, öncülleri “meşhurat”tan telif edilen kıyastır.<sup>549</sup> Hadimî, her cedel kıyasının kesin sonuç vermeyeceğini, ama bir kısmının kesin sonuç vereceğini ifade eder. Cedel için öncüllerinin sağlam olması yeterlidir. Kıyasın meşhur öncüllerden kurulmasının bir amacı vardır. Amaç, bilgide yakîne ulaşmak, yakîni elde etmek değildir. Kıyasın meşhur öncüllerden kurulmasının sebebi, muhatabı ikna etmektir.

Kıyasın üçüncü sanatı “retorik (hitabet)”dir. Hitabet kıyası, öncülleri “makbule”den telif edilen kıyastır. Bu kıyasta öncül, cumhurun kendisinde olduğuna inandığı kimselerden alınır. “İlmi, salahı, zühdü, onu bildirdi”, “...Hilafına ulemadan, meşayıhtan alındı”, “Enbiyadan alındı” yargılarıyla kurulur. Başka bir ifadeyle hitabet, öncülleri, her hangi bir sebeple kurulan kıyastır. “Karineler (karayin)” gibi. “Zeyd, geceleyin dolaşıyor. Öyleyse o, hırsızdır” gibi. Hadimî’ye göre hitabet kıyasının gayesi, insanları “hayra rağbet ettirmek”, “şerden uzaklaştırmak”tır.

<sup>548</sup> Krş.Ebherî, *Îsâgûcî Mantığa Giriş*, Çev.Hüseyin Sarıoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998, s.85.

<sup>549</sup> Hadimî, *Mahiyetü'l-Mantık*, Yusuf Ağa, 8290, s.12; Laleli, 2581/9.

Kıyasın dördüncü sanatı, “poetik (şiiir)”dir. Şiiir, öncüllerin “mütehayyile”den telif edildiğı kıyastır. Mesela: İçki, akıcı ve sıvı bir yakuttur. Bal, bir güçtür (mirra)” denilmesi gibi. Hadimî’ye göre şiiirin gayesi ise nefsi, rağbet ettirmektir. Kıyasın beşinci sanatı, “sofistike (muğalata)”dır. Sofistike (muğalata) kıyası, öncülleri “vehmiyyat”tan kurulan, dolayısıyla yanlış (kâzibe) olan bir kıyastır. Hadimî, *Berika*’da muğalata’yı ilk anda anlaşılmayan, dolayısıyla hasmın hataya düşeceği zor (müşkil) meselelerdir, diye açıklar. Hadimî’ye göre muğalata kıyasının gayesi, hasmı şüphelendirmek ve onun bilgisini (ilm), defetmek için kurulur.<sup>550</sup>

Hadimî’ye göre istidlalde kesin (yakîn) bilgiyi veren öncüller, altı kaynaktan alınmaktadır. Apriori (evveliyat), dış gözlem ve iç gözlem (müşahadat-ı zahiriye ve batınıyye), deneyim (mücerrebat), sezgi (hadsıyyat), doğru haber (mütevâtirat). Bu altı kaynaktan alınan öncüllerle kurulan kıyaslar, kesin bilgiyi vermektedir.<sup>551</sup> Bu kabulle o, filozofların “yakîniyyat” anlayışını, dolayısıyla burhanını paylaşmakta ve kabul etmektedir. Hadimî’nin buraya kadar kullandığı yakîn kavramı, mantıkçıların kullandığı yakîn kavramıdır. Fakat Hadimî, istidlalin sonucunu etkileyen idraklerin, doğru (kati) ve sanı (zan) idrakler olabileceğini düşünür ve akla tek başına güvenilemeyeceğini savunur. Zira Hadimî’ye göre bir şeyin birkaç yönden bilinmesi, yalnız bir yönden bilinmesinden daha sağlamdır (kavm). Başka bir deyişle Hadimî, *Berika*’da, aklı, kati bilgi elde etmede bir araç kabul eder, ama bazen bu araçla elde edilen bilgiye sanı (zan) karışabileceğini belirtir. Hadimî’ye göre filozofların, alemin bekasındaki şüpheleri, alemin bekasındaki iddiaları, cismanî haşri inkar etmeleri böyle istidlallerdir. Başka bir deyişle bu istidlallere sanı karışmıştır. Dolayısıyla doğruluğu da kesin değildir. O halde istidlalde, çıkarım (netice) kesindir, ama kıyasın öncülleri zannî olursa, çıkarım da zannî olur.<sup>552</sup>

Hadimî, yakîn kavramında entüisyonist tavrını ortaya koyar. Başka bir deyişle Hadimî’ye göre yakîn bilginin, “iman” ve “ahlak”la ilişkisi vardır. Düşünürümüze göre yakîn bilgidir, tahkik bakımından Allah’ın zatı ve sıfatlarını bilmektir (marifet). Yani filozofların (hukema), mütekelliminin ve batıl sufilerin yaptığı gibi yakîn, istidlalî bilgi değildir, tahkikî iman bilgisidir. Yakîn, zevk, hal, vicdanla elde edilen bilgidir.<sup>553</sup> Görüldüğü gibi Hadimî yakîn konusunda, bir taraftan özellikle istidlal konusunda filozofların yakîn anlayışını kabul ederken, öteki taraftan Allah’ın zat ve sıfatları konusunda onları olumsuzlamakta ve sufilerin keşfinin yakîni vereceğini söylemektedir. Yani Hadimî, burada, doğru bilgi ya da “yakîn”i özel bir anlamda kullanmaktadır. Hadimî’nin yakîn bilgisi, zevk, hal, vicdanla elde edilen iman

<sup>550</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.4, s.477.

<sup>551</sup> Hadimî, *Mahiyetü’l-Mantık*, Yusuf Ağa, 8290, s.12; Laleli, 2581/9.

<sup>552</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.73.

<sup>553</sup> Hadimî, *Eyyühelveled*, s.71.

temelini teşkil eden Allah'ın zat ve sıfatlarıyla ilgili bilgidir.<sup>554</sup> Hadimî, zat ve sıfatlarla ilgili istidlâlî bilgiyi yakîn bilgi dışına almakta; yakîni, tasavvufun yöntemiyle elde etmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken şey, yakîn'in konusudur. Yakînin, Allah'ın zat ve sıfatları bilgisi olması durumunda ikinci bölümde ortaya koyduğumuz gibi, Hadimî, hiç tartışmasız "keşf"i seçmektedir. Bu tutum, Gazalî'nin tutumunun Hadimî'deki yansımasıdır.

Yakîn'in konusunun, Allah'ın zat ve sıfatları bilgisi olması; Hadimî'nin yakîni, istidlâlî bilgidan ayırması, istidlali, bir bilgi elde etme yöntemi olarak bu konuda yeterli görmediğinin delilidir. Düşünürümüzün yakîn için önerdiği yöntem, bir adıyla "zevk", bir adıyla "hal", bir adıyla da "vicdan" bilgisidir. Yakîn'in zevk, hal ve vicdan yöntemiyle elde edilmesi, yakînin ahlakla ilişkisini gündeme getirmektedir. Yakîn bilgi Hadimî'ye göre ancak, Kitab'a uyarak, Sünneti muhafaza ederek, şüphelilerden ve mekruhlardan kaçınarak, nefsin bütün meyilleri ve heveslerini terk ederek nefsin isteklerinden sakınma (ittika), çekinme (teverru'), ve kulluğa devamla elde edilir.<sup>555</sup> Bu demektir ki Hadimî'nin önerdiği zevk yöntemi, "ahlak" üzerine kuruludur.

Hadimî'nin yakîn'in konusu olan Allah'ın zatı ve sıfatları ile önerdiği yönetime bakılırsa o, bu konuda Gazalî'yi takip etmektedir. Zira Allah'ın varlığını kanıtlama amacıyla filozofların ortaya koyduğu delillere yönelik eleştiriler, Gazalî ile zirveye ulaşır. Ancak Gazalî'nin filozofları eleştirisi ve tekfir noktaları konusundaki haklılığı veya yanlışlığı İslam düşüncesinde yeteri kadar ele alınmamıştır.<sup>556</sup> Hadimî de sözünü ettiğimiz bu noktaları ele almaz, çünkü o, Gazalî'nin söylediklerini doğru olarak kabul ederek geçer.

Filozofların istidlal yöntemini bu konuda uygun bulmayan Hadimî, Mantık, Fıkıh ve Kelamla ilgili eserlerinde istidlali kullandığı açıktır. Sözgelimi İbn Sina'nın adı geçen risalesini şerh ederken kullandığı yöntem, tamamen istidlale dayalıdır ve konu tam da bu konudur. Dolayısıyla bu tutum, Hadimî açısından bir çelişki sayılabilir. Risalenin konusu, tamamen Hadimî'nin zevk yöntemiyle elde etmek istediği alandır.

### III.II.2.Yakîn Çeşitleri

Yakîni elde etmede istidlal yönteminden zevk yöntemine geçen Hadimî'ye göre yakîn çeşitleri var mıdır? Varsa, yakînin çeşitleri nelerdir? Acaba Hadimî, yakîni neden sınıflandırmış, neden yakînin çeşitlerinden söz etmiştir?

<sup>554</sup> Hadimî, *Risaletün-Nasayih ve'l-Vasaya*, s.130.

<sup>555</sup> Hadimî, *Eyyühelveled*, s.71.

<sup>556</sup> Bak.Toktaş, Fatih, Age, s.69, 70.

Hadimî'nin, yukarıda, yakîn kavramını değerlendirmesinden anlaşılmaktadır ki, yakîn, her şeyden önce bir önermedir. Önerme, kıyasta kullanıldığında öncül (mukaddem) adını almaktadır. Burhan kıyasının kesin sonuç vermesini sağlayan da yakîn öncüdür. O nedenle yakîn öncül Hadimî'ye göre “şek” ve “şüphe” içermeyen bilgidir. Öncüle yakîn niteliğini kazandıran iki nitelikten söz edebiliriz. Birincisi öncülün konu ve yüklem soyutlama yaptığı, soyutlamada kullandığı kaynaklardır. Süjenin soyutlamada kullandığı kaynaklar bakımından Hadimî'nin sözünü ettiği “apriori (evveliyat)”, “dış gözlem ve iç gözlem (müşahadat-ı zahiriye ve batınıyye)”, “deneyim (mücerrebat)”, “sezgi (hadsıyyat)”, “doğru haber (mütevâtirat)”,<sup>557</sup> öncülün kurulmasında kullanılan kaynaklardır veya araçlardır. Öncüle yakîn niteliği kazandıran bu kaynakları kullanan, akıldır, yani nihayetle bilgiyi ortaya koyan akıldır. Fakat Hadimî yakîni elde etmek için aklın tek başına yeterli olmadığını iddia eder. Hadimî'ye göre akıl, zorunlu ilimle (nakil) birlikte tek bir kaynak olduğunda ancak yakîni verebilecektir. Zorunlu bilginin akılla birlikteliği, zorunlu bilginin süje tarafından pratiğe aktarılması demektir. Bu sebeple Hadimî, yakîn için aklın yanına zorunlu bilginin eyleme dönüştürülmesini koyar. Böylece Hadimî, yakîn elde etmek için akılla birlikte ahlaki temele alır. Bu iki kaynakla veya iki kaynağın oluşturduğu delille süje yakîni elde edecektir.

Hadimî'ye göre, süjenin ahlaka bağlı olarak elde edeceği yakîn çeşitleri vardır. Yakîni ahlakla temellendirmesinden dolayı Hadimî, yakîn'i üçe ayırır. İlme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn. Hadimî'ye göre yakîn, şüphenin birlikte bulunmadığı “ilim”dir. Başka bir deyişle yakîn, şeyin bilgisidir (itikad). Yakîn, zevali mümkün olmayanın bilgisinin oluşa (vaki) uygun (mutabık) olduğuna inanmaktır.<sup>558</sup> “Zevali mümkün olmayan”, terimden de anlaşılacağı gibi yakîn, Allah'ın (zâtı ve sıfatlar) bilgisinin oluşa uygunluğunu kabul etmektir. Yani Hadimî, bir bakıma yakîne “inancı” taşımaktadır. Halbuki inançların doğruluğu, onlara inananı için tartışmasız doğrudur. Onların oluşa uygun olup olmaması söz konusu edilemez. Bu açıdan Hadimî, fideistir. Zorunlu bilgiyi düşünmenin temeline alan biri için bunun böyle olması da tabii bir sonuçtur. Hadimî açısından bilmenin ve eylemin (ahlak) temeline alınan zorunlu bilgi, hatırlanacağı gibi, birincisi, Kelamullah'ta, diğer adıyla “vahiy”de; ikincisi, vahyin asıl kaynağı olan “Levh-i mahfuz”da, diğer adıyla “muhayyile” veya “faal akıl”dadır.

Hadimî, yakîn çeşitleriyle ilgili düşüncelerini, “hakikat ehli” dediği kimselere göre ortaya koyar. Onlara göre yakîn, iman kuvvesiyle, hüccetle “ayânı görmek”tir. Başka bir deyişle

<sup>557</sup> Hadimî, *Mahiyetü'l-Mantık*, Yusuf Ağa, 8290, s.12; Laleli, 2581/9.

<sup>558</sup> Hadimî, *Fark*, Hacı Mahmut, 1137, 46b.

bilinmeyenleri (guyub), kâlpplerin sıfatlarıyla “müşahede etmek”tir. Bu müşahedede iki aşama vardır. İlk aşama fikirleri muhafaza etmek, ikinci aşaması birinci aşamaya bağlı olarak “sırları mülâhaza etmek”tir. İki aşamada gerçekleşen bu çeşit yakîn, ateş vasıtasıyla aydınlanan (nur) objenin, görülmesine (müşahede) benzer. Bu müşahede, süjenin yakîn bilgisinde ulaştığı bir mertebedir. Hadimî’ye göre bu mertebe, “*İlme’l-yakîn*” mertebesidir.<sup>559</sup> Başka bir ifadeyle Hadimî, duyulur dünyadaki (ayân) bilinmeyenleri mülâhaza ve müşahede etmeye, yakîn bilginin birinci mertebesi demektedir. Duyulurları mülâhaza ve müşahedeyi, dikkat edilirse önce “iman gücü”yle sonra “kâlbın sıfatlarıyla” görmek olarak tanımlamakta; objenin müşahedesini, fikirlerin muhafazası üzerine kurmaktadır.

Hadimî’ye göre yakîn bilginin ikinci mertebesi, *Ayne’l-yakîn*’dir. Aynel yakîn, nefsin, feyz veren ayırık akıllardaki (müfarık) “akledilirleri oldukları gibi müşahede” etmesiyle gerçekleşir. Hadimî’ye göre yakîn bilgi burada sona ermez. Yakîn bilginin bir üçüncü mertebesi vardır. Yakîn bilginin üçüncü mertebesi, *Hakka’l-yakîn*’dir. Hakkal’l-yakîn mertebesi, nefsin, “müfarık”larla aklen (aklî) ittisaliyle gerçekleşir. Nefis, bu mertebede kendi zatında, onun zatını okur.<sup>560</sup>

Hadimî göre yakîn bilgideki ikinci mertebe, feyz veren ayırık akıllardaki akledilirleri “müşahede etmek”; üçüncü mertebe, ayırık akıllarla “aklî ittisal”dır. Başka bir deyişle ikinci mertebe ayırık akıllardaki akledilirleri bir gözlem (müşahede) hali iken, üçüncü mertebe ayırık akılla aklen birleşmedir. Ayırık akılla aklen birleşme, hakka’l-yakîn mertebesidir ve bu mertebede süje, kendi zatında ayırık aklın zatına ait bilgileri elde etmektedir. Başka bir deyişle süje, ayırık akılla birleşmekte, kendi zatında ayırık aklın bilgisine ulaşmaktadır. Hadimî’nin hakka’l-yakîn dediği bu mertebe ifadelerinden de anlaşılacağı gibi Farabî’nin, İbn Sina’nın müstafad aklının, faal akılla birleşmesi ve nübüvvet tanımlarından başka bir şey değildir.

Hadimî’nin yorumcularından Akşehirli, Hadimî’nin ortaya koyduğu temelden uzaklaştırmakta, deyim yerindeyse daha basite indirgemektedir. Akşehirli, birinci mertebeyi, Peygamberlerin ortaya koyduğu Allah’ın isim ve sıfatları ile ilgili söylediklerine yani Kuran ve Hadis’e hasretmekte<sup>561</sup>, ikinci mertebeyi, duyulur nesnelerden (afak) ve onların arkaplanındaki bilinmeyenlere istidlalle ulaşma<sup>562</sup>, üçüncü mertebeyi nefis bilgisi (marifetü’n-nefs) olarak

<sup>559</sup> Hadimî, *Fark*, Hacı Mahmut, 1137, 46b.

<sup>560</sup> Hadimî, *Fark*, Hacı Mahmut, 1137, 46b.

<sup>561</sup> Akşehirli, *Hakikat Yolcusuna*, s.131.

<sup>562</sup> Akşehirli, *age*, s.132.

adlandırmaktadır.<sup>563</sup> Akşehirlinin üçüncü mertebe olarak verdiği yakîn, Hadimî'nin verdiği birinci mertebedir.<sup>564</sup> Akşehirlinin bu yorumu, Türk düşüncesinin içine düştüğü çıkmazın, yani felsefe ve filozoflardan uzak durma anlayışının bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Hadimî'nin ister dinî (semî) bilgi olsun, ister aklî bilgi olsun yakîn bilgi kaynağının, tek olduğu fikri, İslam filozoflarına, ilk olması yönüyle de Farabi'ye, ait fikirdir.<sup>565</sup> Hadimî'nin filozofların bir kısmını “hakikat ehli” arasında saymasından ve onları hükema olarak adlandırmasından, Hadimî'nin fikrin sahibinin farkında olduğunu göstermektedir. Filozofları hakikat ehli saymasına, onları hükema olarak adlandırmasına rağmen onların isminden -daha önce de işaret edildiği gibi- söz etmemektedir. Bunun da nedeni, mutasavvıf oluşudur. Yakîn çeşitleri sınıflaması, tasavvufun yakîn anlayışıdır. Hadimî, felsefeyi kelimeler içinde değerlendirmekte, ve her ikisine tasavvuf gömleği giydirmektedir.

### III.II.Hakikatın ölçütü

Hata ile hakikatı birbirinden ayırt etmeye yarayan ölçüt hakkında, düşünce tarihi bazı kriterler ortaya koymuştur. Bu kriterlerde ortaya çıkan temel sorun, doğrunun ne olduğu sorunudur. Doğrunun ne olduğu sorusuna verilen cevapların başında, “uygunluk” ölçütü gelmektedir. Uygunluk ölçütünü kabul eden filozoflar arasında en önemli isim olarak Aristoteles'i gösterebiliriz. Bu ölçüte göre, doğru, düşüncemizin gerçeklikle uyuşmasıdır. Eğer bir obje hakkında oluşturduğumuz bir görüş, objenin kendisine uyuyorsa doğru, ona uymuyorsa yanlıştır.<sup>566</sup>

Ölçütün önde gelen temsilcisi Aristoteles, doğru ve yanlış konusunda *Metafizik*'te, “varlığın var olmadığını veya var olmayanın var olduğunu söylemek yanlış, buna karşılık varlığın var olduğunu, var-olmayanın var olmadığını söylemek doğrudur”<sup>567</sup> diye belirler. Öyleyse ölçüt varlık-düşünce, ruh-varlık, bilen-bilinen, özne-nesne, süje-obje, dil-dünya, bilgi-gerçeklik, yargı-şeyler önerme-olgu, fikir-var olan, bilgi-varlık, zihin-dış dünya, ve benzeri kavramlar çerçevesinde bir ilişkidir ve kavramlardan birinin diğerine uygunluğunu ifade etmektedir. Kant açısından baktığımızda doğruluk, tabii ki, objeden gelen deney verilerinin süjenin akıl kategorilerinde ortaya çıkan şekline uygunluğu anlamına gelecektir. Daha açığı

<sup>563</sup> Akşehirli, age ve yer.

<sup>564</sup> Akşehirli, age, s.131.

<sup>565</sup> Bak.Farabi, Mehmet, *İhsau'l-Ulum (İlimlerin Sayımı)*, Çev.Ahmet Ateş, MEB, İstanbul, 1986, s.38, s.41; İbn Rüşd, *Faslu'l-makal Felsefe-Din İlişkisi*, Çev.Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul, 1992, s.28, 37.

<sup>566</sup> Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, s.31; bak. Mengüşoğlu, Takiyüddin, *Felsefeye Giriş*, s.91.

<sup>567</sup> Aristoteles, *Metafizik*, Çev.Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996, s.228.

uygunluk, süje yargılarının fenomenlere uygunluğu demektir. Çünkü süje, fenomenlerin arkasında kalan numenleri algı dışında kaldıkları için bilemeyecektir.

Doğrunun ne olduğu sorununa verilen ikinci bir cevaba göre doğru, zihnimizde oluşturduğumuz bir tasarımın, zihnimizde daha önce oluşturduğumuz bir tasarıma uyması, onunla uyuşmasıdır.<sup>568</sup> Doğrunun bu tanımına göre bilginin yukarıda sıraladığımız kavramlar arasında değil, yani bilginin objeyle uygunluğu değil, bilginin başka bir bilgiyle uyuşması söz konusudur. “Başka bir bilgi”, obje hakkında oluşmuş olan bütün bir bilgiyi ifade etmektedir. O halde doğru, zihnimizde oluşan tasarımın objeden alınmış doğru önermeler ile çelişmemesine dayanır. Bu kuram, “tutarlılık” olarak adlandırılır.<sup>569</sup>

Doğruluk problemine verilen üçüncü bir cevap, “fayda”yı temele alır. Bir bilgi fayda veriyorsa doğru, vermiyorsa yanlıştır. Pratikte işe yaradığı ölçüde doğru, aksi takdir de yanlıştır. Görüldüğü gibi bu ölçüt pragmatist bir ölçüttür. Bu ölçüte göre hakikatlar, hayat dediğimiz olgular bütününde bizim işimize yarayan, bize faydalı olan her şeydir. İlimlerin sağladığı bilgiler, önceden görmeyi sağladığı ve tabiata hakim olmayı sağladığı için hakikattırlar. Bize ruhi sükunet, tatmin ve teselli verebilen dinî esaslar da hakikattırlar.<sup>570</sup>

Hadimî açısından meseleye baktığımızda, Hadimî, görebildiğimiz kadarıyla hakikatin ölçütüyle ilgili olarak dört kavram kullanmaktadır. “Tatbîk”, “Tetabuk”, “Arz” ve “Saadet”. İlk iki kavram, aynı kökten alınan kavramlardır ve akılla elde edilen bilgi ile naklin ortaya koyduğu bilginin birbirine uygunluğunu ifade etmektedir. Üçüncü kavram ise tutarlılıkla, dördüncü kavram fayda ile ilgili kavramlardır. Şimdi, adı geçen ölçütler hakkında düşünürümüzün ne düşündüğünü daha detaylı görebiliriz.

Mantıksal doğruluk, karşılığı Hadimî, “sıdk” kavramını kullanır. Mantıkçılar doğruluk söz konusu olduğunda, her şeyden önce “şekil” üzerinde durmaktadırlar. İstidlal veya Mantıktaki ismiyle kıyas, bilindiği gibi öncüllerden ve neticeden oluşur. Mantıkçılar, tutarlılık ya da doğruluk yönteminde, öncüller arasında kurulan ilişkinin, sözelimi “orta terim”in dağılımı kurallarına uygun yapıp yapılmadığı, sonucun mantık kurallarına uygun olarak öncüllerden çıkarılıp çıkarılmadığı üzerinde dururlar.<sup>571</sup> Hadimî de bu bağlamda “eğer önermenin konusunda mutlak fertleri kastedersen, konu ya Zihniyye’dir veya Haricî’dir. Ya hakikattir veya takdir

<sup>568</sup> Arslan, Ahmet, age, s.32.

<sup>569</sup> Bak.Çüçen, A.Kadir, *Bilgi Felsefesi*, s.68.

<sup>570</sup> Erdem, Hüsameddin, *Bazı felsefe Meseleleri*, s.51; Erdem, Hüsameddin, *Din Felsefe Münasebeti*, s.128.

<sup>571</sup> Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, 3.baskı, Ankara, 1992, s.25.

edilmiştir. Veya zihnî fertlere tahsis edilmişse zihnîdir. Olumlunun doğruluğu (sıdku'l-mucibe) için bu varlıklardan biri gerekir. Doğruluk (Sıdku'l-mucibe) sözünün anlamı, *konunun varlığını talep etmektir*”<sup>572</sup> diye düşüncelerini temellendirmeye çalışır.

Demek ki doğruluk, önermenin konusu üzerinde gerçekleşen bir durumdur. Önermenin konusu ise “varlık”tır. Varlık, ya süjeden bağımsız olarak dışarda vardır (haricî) veya süjeye bağımlı olarak vardır (zihnî). Bu anlamda varlığın önermeye konu olması söz konusudur. Konuda kastedilen fertlere göre, bilgi (önerme) ortaya çıkar. İster haricî, ister zihnî olsun varlık bireyleri önermede, ya gerçek olarak kastedilir ya da gerçekliği var sayılır. Hakikat, ya da doğruluk önermenin konusunda kastedilen varlıkla haricî veya zihnî varlıkla uygunluğudur. İşte bu uygunluk, Hadimî'nin doğruluğudur. Bu anlamda bilgi, hakikattir. Hakikat olan önermeler, kıyasın öncülü olur. Bu öncülle kurulan kıyaslar, doğru sonuç verir.

Hadimî kıyasa öncül olacak doğru bilgiyi (delil), yakîn konusunda söylediklerinden farklı anlama gelecek şekilde “nakil, selef bilgisi (ahbar)” olarak verir. Hadimî'ye göre nakil, katî delildir. Nakilden maksat Kitap ve Sünnettir. Selefin haberleri, de bu ikisine rücu etmelidir. Aksi takdirde selef bilgisini, delil kabul etmez. Hadimî'ye göre “Selef ve Hükema müttefiktir”, dediğimizde kavramların çağrıştırdığı anlam, ilk aklımıza gelen anlam değildir. Burada kastedilen anlamdaki “kesinliktir (kat'î)”. Dolayısıyla istidlalde, kendilerinden alınan makbul öncüller, zannî ise söylenilen şey zayıf olarak ortaya çıkar.<sup>573</sup> Konuyu netleştirirsek Hadimî'ye göre istidlal'deki doğruluk, makbul öncüllere bağlıdır. Makbul öncüller ise anlaşılacağı gibi “nakil” yani “kitap” ve “sünnet”ten alınan öncüllerdir. “Selef”ten ve “Hükema”dan alınacak öncüller ise bu ikisine rücu eden öncüllerdir. Aksi takdirde istidlalin sonucu zayıf, yani doğruluğu sanısaldır.

Hadimî'nin doğruluk anlayışının temeli, anlaşılacağı gibi varlık olarak akla ve zorunlu bilgiye dayanmaktadır. Akıl süjeye aitken zorunlu bilginin aslı, meleğin muhayyilesinde bulunmaktadır. Meleğin muhayyilesindeki zorunlu bilgi, duyulur bilgi değildir. O düşünülür bilgidir. Fakat biz, bir obje olarak, daha doğrusu duyulur bir obje olarak zorunlu bilgiye sahibiz. Bu bilgi geniş anlamıyla nakil, dar anlamıyla Kuran'dır. İşte doğru, akıl ilkeleriyle elde edilen bilgi ile zorunlu bilginin, konusuna uygunluğu anlamını gelmektedir. Hadimî'nin doğrulukla ve doğruluğun ölçütüyle ilgili düşüncelerini belirlediğimize göre, acaba Hadimî, doğruluğun ölçütleri konusunda ne düşünmektedir? Hadimî'ye göre doğruluğun ölçütü var mıdır? Eğer

<sup>572</sup> Hadimî, *Mahiyetü'l-mantık*, Yusuf Ağa, 8290, 7vr; Laleli, 2581/9.

<sup>573</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, 21; Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.72-73.

varsa, bu ölçüt nedir? Doğruluk hangi niteliklere sahip olursa bir doğruluktan, bir haikattan söz edebiliriz?

### III.II.1.Uygunluk

Her şeyden önce Hadimî, bilgi meselesini düşüncenin konusu yapan her düşünür gibi doğruluğun ölçütlerini de düşüncesinin konusu yapmış bir kimsedir. Doğruluğun ölçütleri konusunda eserlerinde yer alan ölçütlerden birisi, uygunluk sorunudur.

Hadimî'nin uygunluk sorununa yer verdiği eserlerinden birisi, *Berika*'dır. Hadimî'ye göre akıl kesin bilgi (kat'î) verir. Nakil de kesin bilgi verir. O halde birisi yeterlidir. Diğerine kesin bilgi konusunda ihtiyaç yoktur, istidlalini kabul etmez. Başka bir deyişle doğru bilgi elde edilmesinde sadece aklın veya sadece naklin verilerini ölçüt olarak alınmasını kabul etmez. Aynı şekilde ikisinin doğru bilgi veremeyeceği, aklın ve naklin verilerinin sanısal (zannî) bilgi olduğu, dolayısıyla “sanısal bilgilerin toplamından doğru bilginin, hakikatın elde edilemeyeceği iddiasını da kabul etmez. Akıl ve nakillerin doğru sonuçlar vereceği veya vermeyeceği iddialarını kabul etmese de, öyle anlaşılıyor ki iddiaların varlığını göz önüne alan Hadimî, doğruluk konusunda her ikisinin birbirine ihtiyacı olduğunu ortaya koyar. Başka bir deyişle Hadimî'ye göre “yakîn mertebesinin en yücesini elde etmek için”, her birinin diğerine ihtiyacı vardır.<sup>574</sup> Yakîn mertebeleri hatırlanacak olursa, en yüce mertebe, “aklî ittisal”dır. Hadimî, hakikata ulaşma konusunda hem akla, hem nakle ihtiyaç duyulacağı düşüncesini, Kuran'ın anlattığı “İbrahim'in hikayesi”ni delil gösterir. Hikayeye göre İbrahim, aklen (istidlalle) Tanrı'nın varlığına ulaşmış olsa da “yeniden diriliş” konusunda kalbi mutmain olmamış<sup>575</sup>, yeniden dirilişin hakikatını görmek istemiştir.

Hadimî'nin İbrahim'in hikayesinde verdiği örnekteki “kalbin duygunluğa ulaşması (mutmain)” amacına dikkat edilirse akılla kalbi ayırıyor görünmektedir. Bu ilk bakışta bir çelişki görünse de, keşf ve müşahedenin istidlal olmadığını söylemesi ile, kalbin, duyu verileriyle diriliş hakikatını idrak etmesi örtüşmektedir. Yani keşf veya müşahede, hakikatı idrak etmekten ibaret olmakta, idrakler kavramlaştırılmamaktadır. Dolayısıyla sonuçta konuyla yüklem arasında bağ kurularak her hangi bir bilgi ortaya konulmamaktadır. Hadimî'nin ölçütü bakımından aklın boş bıraktığı kısmı kalb tamamlamaktadır. Aklın gerçekleştirdiği istidlalden sonrasında kalp devam etmektedir. Hadimî, buraya kadar söylediklerinde tutarlı görünmektedir. Zira o, hatırlanacağı gibi, ikinci bölümde kalbi muhayyile anlamında kullanıyor, tasavvufun letaifini aklın sınırını genişletmek ve metafizik için devreye sokuyordu. Muhayyile, faal akılla aydınlanması

<sup>574</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, 22; Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.I, s.73-74.

<sup>575</sup> Bakara Suresi, 2/260.

sonucunda küllî bilgileri (suver) elde ediyordu. Hadimî'nin bu ittisal fikri, bazı farklar gösterse de filozofların ittisal fikriydi. Hadimî, filozofların ittisal fikrine tasavvuf gömleği giydirmekle birlikte bir yakîn bilginin elde edilmesinde onlardan ayrılmakta olduğu açıktır. Filozoflara göre küllî suretleri idrak eden, idraklerini kavramlaştıran ve aralarında bağ kuran akıldır. İşte Hadimî, bu noktada susmaktadır. Ya da aklın işlevinde söz etmemekte, muhayyilenin idrakiyle bırakmaktadır. Halbuki nefsin nâtık gücünün devreye girmesi gerekmektedir. Hadimî'nin verdiği peygamber örnekleri ve kendi hatıraları açısından baktığımızda ise bunun böyle olduğunu, nefsin nâtık gücünün kavramlaştırmayı gerçekleştirdiğini görüyoruz. Aksi takdirde kavramlaştırılmamış muhayyile idraki, lafızlar içinde duyulur hale gelemeyecek demektir. Hadimî'nin teoride nâtık gücü, faal akılla ittisal sonrasında devre dışı bırakması nasçı anlayışa bağlı kalmasının bir sonucu olarak görünmektedir. Bunun da sebebi, muhtemelen Eşari kelam anlayışının Türk düşüncesindeki tesiri olmalıdır. Zira Hadimî'nin atıflarına bakılırsa, Eşariler, muhayyilenin ortaya koyduğu bilgileri hayal olarak değerlendirmektedirler.

Hadimî'nin hem aklın, hem naklin verilerini doğru bilgiyi elde etmede yeterli gördüğü açıktır. Fakat o, tek başına akıllı veya tek başına nakli doğru bilgiyi verebilme konusunda yeterli görmez. Aksine birinin diğerine ihtiyacı vardır. Hadimî, bilgide duyuların verilerini inkar etmez. Aksine hem aklın istidlal yapabilmesi, hem naklin üzerinde istidlal yapılabilmesi için haklı olarak duyulara ihtiyaç olduğunu düşünür. Bu düşüncesini “İkisine duyular ilave edilirse elbette doğru bilgi (hikmet) elde edilir”<sup>576</sup> diyerek belirtir. Duyuların verileri olmadan ulaşılabilecek doğru bilginin, doğruluk problemi açısından duyulur gerçeklik söz konusu olduğunda eksik kalacağı açıktır.

Hadimî'nin bir yandan duyulara ve akla yer vermesi, Hatabî yönteme atıfta bulunması,<sup>577</sup> diğer taraftan nakle olan ihtiyacı belirtmesi, muhtemelen Birgivî'nin tesiriyle nasçı (Selefî) düşüncenin etkisini göstermektedir. Ancak onun selefi düşünceden ayrıldığı yer, naklin de akla ihtiyaç gösterdiğini söylemesidir.

<sup>576</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.I, 22; Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.I, s.73-74.

<sup>577</sup> Selefilere göre bilgi kaynakları duyu, akıl ve nakildir. Selefiler, Kuran ve Hadis'e “nass”, çoğuluna “nusus” derler. Nusus, vahye dayandığı için yanlış ve yanlış ihtimali yoktur. Vahiy, Peygamber'in kâlbine bırakılan bir nurdur. Nakle dayanan kanıt “nakliyat” ya da “sem'iyat” denir. Selefiler, sorunlarını önce nakille çözümler, sonra bunu akıl yürütmelerle (nazar) desteklerler. Nasları kesinlikle akıl yürütmeye elde edilen bilgilere uydurmazlar. Selefiler, nasların dış (zahir) anlamlarını temel alarak Peygamberin gerçeği bildirdiğini, doğrudan doğruya gerçeği açıkladığını, gerçeğin ancak peygamber sözüyle bilineceğini savunurlar. Bu yöntem, İslam düşüncesinde “Hatabî” yöntem olarak bilinir. Hatabî yöntem, kesin bilgiye ulaştırıcı bir yöntem olmadığı, halkı iknaya yönelik bir yöntem olduğu, öncüllerinin iknaîden alındığı konusunda eleştiriye uğramıştır. Bak.İzmirli, İsmail Hakkı, *İslam'da Felsefe Akımları*, Kitabevi, İstanbul, 1997, 2.Baskı, s.23.

Hadimî'nin, akıl ve naklin delil olmasıyla ilgili düşüncelerinden Hatabî yöntemle ilgili eleştirilerin farkında olduğu anlaşılmaktadır. Hadimî, yöntemle ilgili olarak “Hatabî yöntemin sonuçlarının akla uygun olması” gerektiği ilkesini koyar. Akıl ve naklin toplamının tek bir delil olduğunu, ikisinin birlikteliğiyle istenilen sonuçların (matalib) elde edilmesini mümkün (caiz) görür. Hadimî, “aklın, şer’î şeyleri keyfiyet olarak ispat edemeyeceği, akılla bir şeyin iyi (hüsn) olduğuna hükmedilemeyeceği konusunda icma vardır”, “nakille aklın muhalefet etmemesine, ancak müteşabihe vakıf olmasına güvenilir” iddiasına, doğruluk sorununu şer’î maksatla ele almadığını söyleyerek reddeder. Aksine şer’î maksatların açığa çıkarmanın akıl ve nakille mümkün (caiz) olduğunu belirtir.<sup>578</sup> Bunun anlamı Hadimî doğruluk ölçütünde, nakli ölçüt almasıyla selef yöntemini, akli ölçüt almasıyla hükema yöntemini kabul ediyor demektir. Buna göre Hadimî'nin doğruluk ölçütü, hem nakil verilerinin, hem akıl verilerinin, birbirine uygunluğu anlamına gelmiş olur. Bu uygunluk ölçütünün birinci yönüdür. İkinci yönü bilginin kaynağı, ya da süjenin aklî bilgi ile naklî bilgiyi elde etmede kullandığı araçla ilgilidir. Bu bağlamda Hadimî'ye göre akıl ve kalp (muhayyile) süjenin bilgi elde etmede kullanıdığı iki gücüdür. O halde hakikat, kontrol sonucu ortaya çıkacağına göre akıl kalbi, kontrol edecek; kalb akli kontrol edecektir. Başka bir deyişle akıl ve kalp, birbirini dikkate alacaktır.

Hadimî'nin uygunluk ölçütü, “selef ve hükemanın yönteminin birlikteliği” olması açısından eklektik bir ölçüttür, diyebiliriz. Gerçekte bu ölçüt, akıl ve naklin ortaya koyduğu sonuçların birbiriyle kontrolüdür. Hadimî, kabul ettiği bu eklektik ölçütü, ulaşmak istediği üç sonuç (matalib) vardır. Birincisi Vücutu'l-Barî gibi sadece akılla elde edilen, akılla ortaya konan sonuç, ikincisi Ahiretin halleri gibi sadece nakille elde edilebilen sonuç, üçüncüsü alemin sonralığı ve geçiciliği gibi her ikisiyle elde edilebilen sonuçlardır. Hadimî'ye göre ilk ikisinde sorun yoktur. Düşüncede sorun olan sonuç, üçüncü ulaşılmak istenen sonuçtur. Alemle ilgili ortaya konan bilgiler, önce akılla ispat edilir, sonra nakle (şer’a) *tatbik* edilir.<sup>579</sup>

Hadimî, Allah'ın zatı ve sıfatları bilgisini akılla, ahiret bilgisini nakille elde ederken alemle, özellikle sonralığı ve geçiciliğine dair bilgiyi akılla elde etmekte; alemle ilgili bilginin doğruluğunu nakille kontrol etmektedir. Daha açığı Hadimî filozoflarla Gazalî arasındaki alemle ilgili meseleye eklektik ölçüt olarak önermektedir.

Bilgiye konu olan bu varlık alanlarına baktığımızda alem, duyulurlar alanı iken, ilk iki alan düşünürlük alanıdır. Başka bir deyişle Hadimî'nin ölçütü, alanlara göre farklılık

<sup>578</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, 21; Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.73.

<sup>579</sup> *Age ve yer.*

göstermektedir. Metafizik alana ait bilgilerin, özellikle Allah'ın zat ve sıfatları bilgisinin elde edilmesinde akli ölçüt olarak alırken ahiretle ilgili bilgilerde nakli ölçüt almaktadır. Eğer her iki varlık alanı Metafizik alanı ise, Zat ve Sıfatlar'da akli, ahiret konusunda nakli esas alması düşünürümüz için bir çelişki oluşturmaktadır. Zira o Gazalî'nin "aklî ilimlerden bir şey öğrenir" ifadesindeki "aklî" kavramını yorumlarken bundan kasıt, Allah'ın zatı ve sıfatları bilgisidir. Yani Akaid ve Kelam ilmidir. Bu ilmin, *Şeriata uygun olması (tatbîk) gerekse* de asıl varlığının *akıldan alınmış olması* gerekir<sup>580</sup> demektir. Anlaşılmaktadır ki Kelam ilminin aslı akıldan alınırken ahiretle ilgili bilgilerin aslı nakilden alınmaktadır. Burada işaret etmeye çalıştığımız mesele, ahiret konusunun Kelam ve Akaid'e ait bir konu olduğudur. Ancak Hadimî'nin burada Kelamla kastettiği, Allah'ın zat ve sıfatlarının aklileştirilmesi olduğu açıktır. Aynı aklileştirmeyi, ahiretle ilgili olarak söylememesi bir eksikliktir.

Duyulur dünya ile ilgili olarak "aklın nakle uygunluğunu" hakikatın ölçütü kabul etmesinin Hadimî'ye göre iki nedeni vardır. Birincisi filozofların (hükema) "Alemin bekasını iddia etmeleri, bedensel dirilişi reddetmeleri; ikincisi mutasavvıfların (Meşayih) "hulul" ve "ittihad" olarak anlaşılan sözleridir. İkisinin de sebebi, aklî bilginin vehimle karışabileceği ihtimalidir. Bu ihtimale filozofların alemin baki oluşundaki zanlarını gösterir. Aklî bilgiye vehmin karışması, ona göre aklın bulanık halidir. Aklın bulanıklıktan kurtulmasının yolu ise akla naklin ilave edilmesidir. Aynı şekilde nakil, bazen zanla ve bulanıklıkla iç içedir. Hadimî, naklin bulanıklığına "lafzî delaleti" gösterir. Lafzî delalet, hatırlanacağı üzere, hukuk felsefesiyle ilgili düşüncelerini ele alırken göstermeye çalıştığımız gibi lafız içindeki anlam sorunudur. Naklin bulanıklıktan kurtulmasının yolu da nakle aklın ilave edilmesidir. Aklın nakille, naklin akılla kontrolü, diğer ifadeyle "aklın nakle, naklin akla uygunluğu (*tatbîk*)" Hadimî'ye göre bilgide kesinliği sağlayacak ölçüttür.<sup>581</sup>

Acaba Hadimî, alemin başlangıcı ve bekası konusunda neden akli ve nakli tek bir delil kabul etmektedir? Acaba Hadimî neden akli naklin, nakli aklın kontrolünü vermektedir?

Hadimî'nin eserleri dikkatle incelendiğinde meselenin akıl-vahiy, felsefe-din ilişkisi problemi olduğu anlaşılmaktadır. O halde acaba Hadimî, felsefeye nasıl bakmaktadır? Hadimî epistemolojisinde hikmet kavramını kullandığına göre hikmete nasıl bakmaktadır? Acaba Hadimî'ye göre hikmet ve felsefe arasında bir fark var mıdır?

<sup>580</sup> Hadimî, *Eyyühelveled*, s.92.

<sup>581</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, 22; Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.73-74.

### III.II.1.1.Uygunluk Sorunu Bakımından Akıl-Nakil (Felasife-Hükema) İlişkisi

Hadimî, *Berika*'da Mantık disiplini incelerken felsefeyi tanımlar. Hadimî, ilk tanımını süjeden (nefis) hareketle yapar. Buna göre felsefe (ilmu'l-felasife), nefsin ilim ve amelle kemale erdirilmesidir. İkinci tanımını objeyi dikkate alarak yapar. Buna göre felsefe, mevcudatı ayan halleriyle nefsi emirde oldukları şey üzere bilmektir (ilim).<sup>582</sup> Ayrıca Hadimî, her felsefenin dine muhalif olmadığını söyler.<sup>583</sup> Heyetlerin bilgisi (eser), tıp, yıldızlarla ilgili bazı bilgiler böyle bilgilerdir.

Hadimî'nin felsefe lehindeki bu olumlu sözlerine karşılık *Berika*'da özellikle Fıkıh kitaplarına dayalı olarak yer verdiği felsefe görüşlerinde, adeta felsefenin aleyhinde bir tutum takınmış görünmektedir. Sözelimi *Eşbah* adlı eserden “Felsefe, yıldızlar ilmidir, ateistlerin (dehriyyun) ilmidir, haramdır” alıntısını yapar. *Hülasa* adlı eserden, “Astronominin namaz vakitleri ve kible tayinine yetecek kadar öğrenilmesi gerektiğini, fazlasının haram olduğu”nu alıntılar.<sup>584</sup>

Hadimî'nin felsefe karşısındaki fakihlere bağlı bu mütereddit tavrı, filozoflarla ilgili değer yargılarına da yansır. Sözelimi Hadimî, *Berika*'da, filozofların şeriata muhalif sözlerine (akavîl) işaret etmek gerekmediğini söyler ve şeriata karışmış çoğu görüşlerinden kaçınmak için filozoflara ait olduğunu söylediği altmış iki madde sayar. Hadimî, saydığı altmış iki maddeyi Gazalî'den hareketle üç noktada eleştirir. Hadimî'nin felsefe karşıtlığının temeli olan bu üç şey; bilindiği gibi filozofların cismanî haşrı inkar, Allah'tan cüzîleri bilmeyi kaldırmak, alemin kıdemini iddia ettikleri suçlamalarıdır. Başka bir deyişle Hadimî, Gazalî'den hareketle filozofların görüşlerinde bir ayırma gider. Bu üç iddiaya yapacağı atıflarda filozofları “felasife” kavramıyla anar, kendi hikmet anlayışına uygun olan görüşlerde “hükema” kavramını tercih eder. Tercihine uygun olarak Hadimî, Celalettin Devvanî'nin (ö.908/1502)<sup>585</sup> 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 düşünürümüzü filozoflar konusunda iki

<sup>582</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.338.

<sup>583</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.340.

<sup>584</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.242.

<sup>585</sup> Devvanî, eserlerini kelam-felsefe-tasavvuf zeminine oturtmaya çalışır. Üçünü birleştirmek ister, ele aldığı konuları üç disiplinin metot ve görüşlerini dikkate alarak açıklamaya çalışır. Eserlerinde Kelam ve Tasavvuf yönü ağırlıklıdır. Devvanî felsefeye özellikle ısrak felsefesine ilgi duyar. ısrakî sezgiyi kabul eder. Hikmete ilişkin bir çok meselenin bu sezgi olmadan anlaşılamayacağını savunur. Meşşâî felsefeye, alemin kıdemi gibi bazı konular hariç sert tenkitler yöneltmez. Bir çok eserinde İbn Sina ve Farabî'nin fikirlerinden istifade etmesinin yanı sıra hükemanın nurlarını, nübüvvet kandilinden aldıklarını söyler. Devvanî için bak.Anay, Harun, *Devvanî*, TDVİA, İstanbul, 1994, c.9, s.257-262.

düşünürün arasında bırakmışa benzemektedir. Başka bir deyişle bu ifadeler, Devvanî'nin Hadimî üzerindeki tesirini göstermesi açısından önemli görünmektedir.

Hadimî *Berika*'da, “Teist filozofların (el-felasife el-müteellihe), “ruhanî” dirilişi kabul ettiklerini açıklar. Hadimî'nin sözünü ettiği teist filozoflar, tahmin edileceği gibi Farabi ve İbn Sina'dır, ama Hadimî, İslam filozoflarının adından söz etmez. Çünkü bir başka yerde onları ruhani dirilişi kabullerinden dolayı “dinden çıkanların (melahide)” arasında olduğunu ima eder. Hadimî'ye göre mülhidler, alemin bekasını iddia ederler, cismanî haşri<sup>586</sup> ve “cezaı inkar ederler.<sup>587</sup> Onlar, Hadimî'ye göre, kavramları yerlerinden tahrif etmekte ve kendilerini *hukema* diye isimlendirmektedirler.<sup>588</sup>

*Eyyühelveled Şerhi*'nde Hadimî, Filozoflar'dan kastının “Tabiatçı filozoflar (tabiiyyun)” olduğunu belirterek, filozofların bir kısmını bunlardan hariç tuttuğunu ifade eder. Hariç tuttuğu filozoflar, Hikmeti teorik (nazarî) ve pratik (amelî) hikmet olmak üzere ikiye ayırarak, nefsin kemalinin ancak ikisiyle olduğunu kabul ettiklerini<sup>589</sup> ifade ederek felsefe ve hikmete bakışını ortaya koyar.

Hadimî, “Kime hikmet verilmişse ona çok hayır verilmiştir”<sup>590</sup> ayetindeki hikmet kavramına, tefsircilerin verdiği anlamları<sup>591</sup> sıraladıktan sonra hikmetle ilgili tanımların ve görüşlerin çok olduğunu söyleyerek, tefsircilerin farklı görüşlerinin kaynak (hüccet) olamayacağını söyler.

Yine *Berika*'da hikmet tanımları vererek sözü keşfe getirir. Hikmeti bilginin doğruluğunu (ilmin hakikatı) ortaya koymak ve onu ispat etmek olarak belirtir. Hikmeti, nazari ve ameli hikmet diye ikiye ayırır.<sup>592</sup> Hadimî'ye göre süje, Allah'a, kamil bir marifetle veya inayetsel düşünceyle (ru'viyye) ulaşır. Bilgi süjeye, zorunlu ilham olarak açılır (inkışaf).<sup>593</sup>

<sup>586</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.21.

<sup>587</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.127.

<sup>588</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.5, s.86.

<sup>589</sup> Hadimî, *Eyyühelveled*, s.12.

<sup>590</sup> Bakara Suresi, 2/269.

<sup>591</sup> Tefsircilere (Kadı Beydavî, Celaleyn'e Mücahid, Dahhak ve Hazin) göre hikmet, ilmin en gerçeği, amelin en sağlamıdır. Hikmet, insanı amele ulaştıran faydalı ilimdir. Hikmet, Kuran, ilim ve fıkıhtır. Hikmet, Kuran'dır ve onu anlamaktır. Hikmet, ilim ve onda doğruya ulaşma, doğruyu elde etme, belki de ilimde doğruyu elde etmekten maksat ameldir. Hikmet, ledünnî ilimdir. Hikmet, ilham gelmesi için sırrı tecrit etmektir. Hikmet, ilham ile vesvese arasını ayıran bir nurdur. Bak. Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.2, s.249, 250.

<sup>592</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.59.

<sup>593</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.144.

Süje açısından hikmet, Hadimî'ye göre, nefsin doğruyu (savab) yanlıştan (hata) ayırdığı orta “heyet” veya “meleke”dir.<sup>594</sup> Süjenin sahip olduğu bilgi seviyesi açısından hikmet, süjenin ilimde vardığı son noktadır (tenahî).<sup>595</sup> Hadimî'nin ulaştığı noktada hikmetin anlamı, aynı zamanda hikmetin terim anlamıdır. Hadimî hikmeti, terim olarak, “nazarî akılla ve beşerî gücü kadarıyla, insanî nefsin kemale erdirilmesi” şeklinde tanımlar ve tanımların ortasını bulmaya çalışır ve hikmeti şu şekilde tanımlar: Hikmet, hakikatın ilmidir ve hikmet, beşerî gücüne göre nefsin durumunun kendisinden istifade ettiği ilimdir. Hikmet hikmet, beşerin gücü yettiği kadar eşyaya uygun elde ettiği ilimdir.<sup>596</sup>

Hadimî'nin terim olarak verdiği hikmet tanımlarına baktığımızda birincisinin, İbn Arabî'nin felsefe tanımı olduğunu görüyoruz.<sup>597</sup> İbn Arabî'ye göre nefsin olgunlaşması, nesnelerin hakikatlarını oldukları gibi bilmek ve onların varoluşları ile hüviyetleri konusunda hüküm vermek suretiyle gerçekleşmektedir. Başka bir deyişle hikmet, nesnelerin mahiyet ve hakikatlarını kavramak suretiyle insan nefsinin olgunlaştıran ilim olmaktadır. Olgunlaşma ise “nazarî akıl”la ve “beşerî güç”le sağlanmaktadır. Nefsin olgunlaşmasını sağlayan bu iki yön, felsefenin teorik ve pratik yönüne atıftır. Bu anlamda da felsefe kendisinden yararlanan ilim olmaktadır. Hadimî, bunu “denilenleri yaklaştırmak” olarak ifade etmektedir. İbn Arabî'nin ifadesiyle bu, hususî bilginin bilgisi<sup>598</sup> olmaktadır.

İkinci anlamıyla hikmet, beşerin gücü yettiği kadarıyla eşyaya uygun bilgiyi elde etmesidir. Bu tanım, İbn Sina (ö.1037)'nin “nesnelerin hakikatlarına bir insanın vakıf olabileceği kadar vakıf olmasıdır”<sup>599</sup> tanımının bir başka şeklidir, diyebiliriz.

Bu anlamda hikmet, Hadimî'ye göre “ledünnî ilimdir”, “şeyi kendi yerine (mevdî) koymaktır”, “bilgi ve eylem bakımından nefsin yetkin olmasıdır (kemal).” “Bilgi ve eylem bakımından nefsin, kuvveden fiile çıkmasıdır.” “Eylemle meşguliyettir, fiilleri gerektiği gibi yapmaktır.”<sup>600</sup> Özetle hikmet, İsmail Ankaravî'nin (ö.1631) “bilginin, nesnelerin hakikatına yaklaşması”<sup>601</sup> olarak tanımladığı doğru bilgiyi elde etme durumudur. Başka bir deyişle Hadimî, bilginin doğruluğu konusunda akıl ve nakil veya felsefe ve şariat ihtilafını çözmek için Selef ve

<sup>594</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.428.

<sup>595</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.428.

<sup>596</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.428.

<sup>597</sup> Krş.Keklik, Nihat, *Felsefe Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1978, s.13.

<sup>598</sup> Bak.Keklik, Nihat, age ve yer.

<sup>599</sup> Bak.Keklik, Nihat, *Felsefenin İlkeleri*, Doğuş Yayınları, İstanbul, 1982, s.17; Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, s.24-26.

<sup>600</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.428.

<sup>601</sup> Keklik, Nihat, age, s.21.

hükema eklektizmini önermekte, Gazalî ve Birgivî'nin tesiriyle *Berika*'da nasçılığın ağır basmaktadır.

Nasçı tavrı öne çıkan Hadimî için acaba aklın (felsefenin) nakille (şeriatla), şeriatın akılla kontrolü bilginin doğruluğu meselesinde yeterli bir ölçüt müdür? Acaba Hadimî, tutarlılık ölçütü hakkında ne düşünmektedir?

### III.II.2.Tutarlılık

Nasçı tavrı öne çıksa da -birinci bölümde belirtmeye çalıştığımız gibi- Hadimî, aynı zamanda bir mutasavvıftır. Bir mutasavvıf olarak Hadimî'nin, tasavvufî bilgiyi elde etme yöntemi, “keşf”tir. Tasavvufî tecrübe ve düşünceler göstermektedir ki keşf metodunun ortaya koyduğu bilgilerde de doğruluk sorunu yaşanmaktadır. Yani mükaşefe bilgisinin hem akıl, hem nakille ihtilafı ortaya çıkmaktadır. Bu durumda mükaşefe bilgisinin, akıl ve nakille ihtilafı nasıl aşılabacaktır? Başka bir deyişle keşf bilgisinin hakikat ölçütü ne olacaktır?

Hadimî'nin keşf bilgisi için koyduğu ölçüt, “arz” ve “intibak”tır. Arz, bilginin doğruluğunun kontrol edileceği ölçüttür. Bu ölçüte göre süje bilgisinin kendisiyle tutarlı olması (intibak) gereken bilgiler, Kuran'ın dış anlamları, rehber (şeyh) bilgisi, uzman bilginlerin bilgisi ve nefsin nefret duygusudur.

Hadimî doğruluk ölçütünde süje bilgisinin tutarlı olmasını aradığı birinci bilgi alanını, “Kuran'ın dış anlamları” olarak belirler. Çünkü mutasavvıf süjenin, bilgisine itirazlar gelmektedir. Bu itirazlardan birisi “nakil (şeriat)” açısındandır. Bu itiraza göre, sufinin keşfiyle elde ettiği bilgi, Arapça olan Kuran'dan alınan bilgiler (mana) değildir. Halbuki Hadimî'ye göre Kuran, anlam olarak zorunlu bilgidir. Dolayısıyla zahiriyle tutarlı değildir. Hadimî bu itirazı, iki açıdan cevaplar. Birincisi sufinin keşifle elde ettiği bilgiler (anlam), her ne kadar Kuran'ın Arapça metninden alınmıyorsa da, onlar yine de Kuran'ın anlamlarıdır. Metinden alınmaması sebebiyle onlar, Kuran'ın Batınî anlamlarıdır. Bu sebeple zahir ve batın anlam birbiriyle tutarlı (intibak) olmalıdır. Çünkü batın anlamlar, “gizli ve ince işaretler”dir. Bu gizli ve ince işaretler, mutasavvıflara inkişaf eder. Mutasavvıflara inkişaf eden bu gizli ve ince işaretlerle, öteki adıyla “batın anlam”la, dış anlamlar arasında uygunluk (tatbik) sağlamak mümkündür. İkisi arasındaki uygunluğu sağlayan ölçütler, mükemmel iman ve sırf (mahz) irfandır.”<sup>602</sup>

<sup>602</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.I, 156; Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.I, s.318.

Hadimî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre keşf yönteminin konusu, diğer bir açıdan “Kuran’ın batın anlamı”dır. Başka bir deyişle süje, yani meşayih, keşf yöntemiyle Arap dili içerisinde yer alan anlamlara, yeni anlamlar ilave etmektedir. Yeni anlamlar, önceki anlamlarla örtüştüğü, tutarlı olduğu sürece her hangi bir sorun yoktur. Sorun, Arap dili içerisindeki anlamla, keşf yöntemiyle ortaya konulan anlamlar farklılaştığında ortaya çıkmaktadır. Bu yeni anlamlar, doğru anlamlar mıdır? Bu anlamların doğruluğunun ölçütü nedir? Doğru olsalar bile yeni anlamların kabul edilebilirliği nedir? İç ve dış anlam ayrımı, sorunu çözmek için yeterli midir? Hadimî’ye göre Arap dili içerisinde yer alan anlamlar, zorunlu bilgi olduğuna göre keşf yöntemiyle elde edilen anlamların niteliği de zorunlu mudur? Yeni anlamların genel geçerliği, dinî anlamıyla bağlayıcılığı, var mıdır?

Hadimî keşf yöntemiyle elde edilen anlamı, Kuran’ın iç (batınî) anlamı olduğunu kabul eder. Mutasavvıfların ortaya koyduğu bu iç anlamların hakikatı için bir ölçüt önerir. Bu ölçütün ilkesi, anlam sorunlarının kendisiyle çözülmesi, anlamların birbiriyle tutarlı olmasıdır. Daha açığı Hadimî’ye göre iç anlam, dış anlamla tutarlı olmalı, iç anlam dış anlamla kontrol edilmelidir. O nedenle Hadimî, dış anlamla örtüşmeyen, onunla çelişen iç anlamların doğruluğunu kabul etmez. Kuran’ın dış anlamıyla çelişen iç anlama (şeyh ifadesi) Hadimî, Bayezid Bestamî’nin “Kendimi noksan sıfatlardan tenzih ederim, şanımlı ne yücedir (Subhanî ma azame şanımlı)” sözünü örnek gösterir. Hadimî’ye göre bu söz ancak, Bestamî’nin ya vecd ve sekr haliyle, veya doğru bir yorumla yorumlanarak ancak açıklanabilir. Dikkat edilirse Hadimî, her iki durumda da meseleyi akılla çözmektedir. Yani birinci çözümde, süjeyi ekstaz halinde kabul ederek akıl kontrolü olmadığını, dolayısıyla sözün dikkate alınmaması gerektiğini söylemekte; ikinci durumda, sözü dikkate alarak tutarsızlığı akılla kaldırmaya çalışmaktadır.

Hadimî’ye göre iç anlamların, Kuran’ın dış anlamlarıyla uygun olması (intibak), iç anlamların dış anlamlarla tutarlı olması demektir. İlham yoluyla elde edilen bilgilerin, doğruluk değeri ancak bu şekilde anlaşılır. Zira ilham, Hadimî’ye göre hukukî hükümlerin elde edilmesinde delil olamaz. Çünkü hukuki hükümler, Kuran ve Sünnet’ten elde edilir. İlham ancak, Kuran ve Sünneti anlamada bir delil olabilir.<sup>603</sup>

Hadimî, iç anlamın doğruluğunu dış anlamla tutarlı olmasında aramakta, iç anlamın genel geçerliğini veya zorunlu niteliğini taşımasını, onu ortaya koyan süjeye ve süjenin niteliğine bağlamaktadır. Süjenin niteliği, “nebi” olması durumunda keşf bilgisi genel-geçer ve zorunlu, “veli” ise kendisi için geçerli ve zorunludur. Süjenin niteliği, bu ikisi dışında yer alırsa, süjenin

<sup>603</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.318 ve s.305-306.

iç anlamlara dair bilgisini, süjenin kendisi dahil hiç kimse için geçerli ve zorunlu kabul etmez. Çünkü düşünürümüze göre nebi ve veli dışındaki süjenin bilgi kaynağı “emredici nefis”tir. Başka bir deyişle bu süje, ayırık akıllarla ittisali elde edemeyen bir süjedir. Bu süjenin bilgisi, dış anlama (şeriat) muhaliftir. Bu bilgi, ya şeytandan alınan bir “vesvese”dir veya ittisali “engelleyici”dir. İttisali engelleyici olan, “emredici nefis”tir. Dolayısıyla böyle “bir kimse su üzerinde yürüse, havada uçsa, davranışları dış anlamlarla tutarlı (mutabık) değilse o kimse Hadimî’ye göre, tasdik edilemez, bilgi ve davranışları doğrulanamaz”.<sup>604</sup>

Buraya kadar tutarlılık ölçütünde objektif davranan Hadimî, buradan itibaren sübjektif düşünmektedir. Çünkü o aklî ittisali, sadece mutasavvıflar için düşünmektedir. Açıklamalarından filozofların bazılarını veya diğer bilgi üretenleri dışarıda tuttuğu anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle Hadimî, mutasavvıflar dışındaki süje için, başka bir ölçüt koymaktadır. Bu ölçütte, bilginin dış anlamla tutarlı olması yetmemektedir. Ayrıca süje davranışlarının, yapıp etmelerinin de zorunlu bilginin dış anlamıyla tutarlı olması gerekmektedir. Yani burada Hadimî, bilginin tutarlılığını bırakıp ahlakın dış anlamla tutarlılığına geçmektedir. Neticede Hadimî, iç anlamın doğruluğu konusunda ortaya koyduğu tutarlılık ölçütünde iki sonuca ulaşmaktadır. Birincisi keşf yöntemiyle elde edilen bilginin dış anlamla tutarlı olması, ikincisi de bilgiyi ortaya koyan süje davranışının “dış anlam”la tutarlı olması gerekmektedir. Hadimî, bu ölçütü iki kanatlı kuş metofoyuyla açıklar. Kanatlardan biri dış anlam (şer’î) diğeri iç anlamdır. Doğruluk yani hakikata ulaşmak, ancak ikisinin birlikteliği ile mümkündür.<sup>605</sup> Bu metafor daha önce belirttiğimiz gibi Eflatun’a aittir.

Hadimî’ye göre ahlakın dış anlamla tutarlı olması (arz), neticede ilhamı (hâtır) ortaya koyacaktır. İlhamın önceki bölümde geçtiği gibi üç kaynağı vardı. Şeytan, nefis ve Allah. Hadimî aynı zamanda doğru hatır için “melek” kavramını kullanmaktaydı. Elde edilen bilginin (hâtır), doğruluk problemi vardı. Hadimî bu problem için “arz” yöntemini önerir. Arz yöntemine göre süjenin bilgisi (hatır), öncelikle dış anlama (şer’a) “arz” edilmesi gerekir. Bu bilgiyle ilgili dış anlam (nass) bulunmazsa, umumun altındakilere bakılır. Bunlar olmazsa müçtehidin “nazar”la çıkardığı “ahkam”a arz edilir. Bunlarda da olmazsa “küllî kaideler”e arz edilir. Süjenin bilgisi (hatır), bunlarla doğrulanamaz, Hadimî’nin deyimiyle “dahil edilemez”se bu bilgi, “yanlış (şer’i)”tır. Dahil edilebiliyor ve yapılması zorunlu (farz) ve iyi davranışla (nafil) ilgili ise süje

<sup>604</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.297, 302.

<sup>605</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.297.

bilgiyi pratiğe aktarır. Süjenin bilgisi, yapılmaması zorunlu (haram) ve kötü davranışla (mekruh) ilgili ise pratiğe aktarılmaz. Eşit olursa bu durumda ki bilgi, nefsin hevesi<sup>606</sup> demektir.

Hadimî'nin arz yöntemine baktığımızda bu yöntem, “rasihun’un anlayışına arz” dediği, gerçekte dinî hukuka (fıkıh) arz yöntemidir. Rasihun ise kendi ifadelerinde görüldüğü gibi mezhep görüşleri içersinde şöhrete ulaşan “fakihler”in görüşleridir. Öyle anlaşıyor ki Hadimî, burada sufilerin keşf yöntemiyle, keşf yöntemine yönelik eleştirilerde bulunan fakihlerin yönteminin, yani fıkıh yönteminin, arasını bulmaya, onları uzlaştırmaya çalışmaktadır. Bununda temelinde Birgivî'nin sufilere ve keşif bilgilerine yönelik eleştirileri olmalıdır.

Hadimî, keşf yöntemiyle elde edilen bilgiyi doğrulamak için Birgivî'den hareketle yetkin rehber (kamil mürşid) arz etmeyi kabul eder, ama Birgivî'nin üçüncü arzı olan “salihlere” arz etmeyi Gazalî'yi delil göstererek reddeder. Yani yetkin olmayanın bilgisine güvenmez. Bu Hadimî'nin Birgivî'den ayrıldığı noktalardan birisidir. Hadimî'nin “Salihler”e güvensizliği, bilgiye, bilgide uzmanlığa verdiği önemin bir göstergesi sayılmalıdır.

Hadimî'nin Birgivî'ye yaptığı şerhte belirttiği bir doğrulama (arz) ölçütü de “nefs”e arzdır. Hadimî, nefsin, elde edilen bilgi karşısında duyduğu “nefret”i, doğruluğu belirleme kriteri olarak koyar. Hadimî'ye göre nefis, keşf bilgisi karşısında nefret ederse, o bilgi doğru (hayr) bilgi; nefret etmez, aksine meylederse o bilgi yanlış (şer) bilgidir. Zira nefsin tabiatı, yanlış meyletmektir.<sup>607</sup> Hadimî, *Berika*'da nefiste ortaya çıkan duyguyu doğrulukla ilgili olarak ele alır. Doğruluğun ortaya çıkışında etkili olanın “kâlp” olduğunu söyler. Kâlpde ortaya çıkan bilgi, kâlpde değişmeye sebep olur. Bu değişmede kâlp, ya sükunete erer ve huzur duyar veya aksi olur. Huzur ve sükunetin varlığı, doğrudan “şüphe” ile ilgilidir. Süjenin gönlünün bir şeye yatmaması, ızdırıp duyması, onun yanlış oluşunun alametidir. Kâlbın, mutmain olması, huzur ve sükuna kavuşması, bilginin doğru oluşunun alametidir.<sup>608</sup>

Hadimî'nin süje kaynaklı olarak ortaya koyduğu yetkin rehber bilgisi ve nefsin nefret duygusuyla tutarlılık ölçütü, sübjektif bir ölçüttür. Yetkin rehber bilgisi, sübjektiftir zira yetkin rehberin yetkinliği de tartışmalıdır. Rehberin yetkinliği, anlaşıldığı kadarıyla, rehberin fıkıh bilgisindeki yetkinliğidir. Fıkıh alanında uzman olan yetkin rehberin, aynı alandaki öteki uzmanlarla farklı düşünmesi durumunda ne olacaktır? Hangi uzmanın bilgisi ölçüt olarak alınacaktır? Bu durumda tercihi ya da doğruluğu etkileyecek olan, rehberin (şeyh) niteliğidir.

<sup>606</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.560.

<sup>607</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.569.

<sup>608</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.4, s.384-385.

Burada Hadimî'nin söylediklerinden, fıkıh alanında uzman ve bilgisiyle davranışları (ahlak) tutarları kimsenin yetkin rehberliğidir. O halde Hadimî'nin son ölçütü, güvene dayalı kabule bağlı bir ölçüttür. Dolayısıyla süje bilgisinin uzman-yetkin rehber bilgisiyle tutarlılığı da sübjektif bir kabul olacaktır. Bu ölçüt, keşf yönteminin başlangıcında bulunan süje için düşünülmüş bir ölçüt olarak görünmektedir. Bu ölçüt aynı zamanda süjeyi diğer adıyla salık veya talibi, uzman-yetkin rehber olan bağın sürmesini sağlayan bir ölçüttür.

Süjenin nefret duygusu veya kâlbın huzur ve sükuna erme hali, düşünürümüz tarafından daha çok keşf yönteminde ilerlemiş süje için konulmuş bir ölçüttür. Tasavvuf geleneği içinde öğrenci-şeyh ilişkisi düşünüldüğünde kâlbın huzur ve sükun bulması yöntemi, hem uzman-yetkin rehberin, hem uzman-yetkin rehberin yanında bulunmayan belli bir uzmanlığa ulaşmış öğrenci için konulmuş bir ölçüt olarak görünmektedir.

### III.II.3.Mutluluk ya da Fayda

Hadimî'nin üçüncü hakikat ölçütü, fayda temeline dayanır. Bilginin süjeye vereceği fayda, mutluluktur (saadet). Hadimî için mutluluk, iki dünya mutluluğudur. Hadimî'nin sözünü ettiği iki dünya, içinde yaşanılan dünya ile ölüm sonrası dünyadır. Hadimî, “usul ilmi”nden hareketle bu faydayı temellendirir. Hadimî'ye usul ilmi, Allah'ın hükümlerinin bilgisini ortaya koyar. Süje usul biliminin verileriyle iki dünya mutluluğunu (saadetü'd-dareyn) elde eder.<sup>609</sup>

İki dünya mutluluğundan birisi anlaşılabileceği gibi ahiret, ikincisi bu dünya mutluluğudur. Acaba bu dünya mutluluğundan Hadimî ne anlamaktadır?

Düşünürümüze göre mutluluk, maksatların maksadı, dileklerin sonudur. Belki de bütün isteklerin sonucu, bütün ibadetlerin, maksatların meyvesidir. Mutluluktan sonra mutsuzluğun (şekavet) tasavvur edilemediği bir mutluluktur. Herhangi bir mutlulukla dengelenemeyen bir mutluluktur. Mutsuzluğun olmadığı bir mutluluktur.<sup>610</sup> Hadimî, tanımladığı bu mutluluğu, *Nasayih ve'l-Vasaya*'da “ilâhî birliktelik” (el-maiyye el-ilahiyye) mertebesi olarak isimlendirir. Bu mertebe, kendisinden daha yüksek bir matlub, kendisinden daha çok övülen bir maksadın olmadığı bir rütbedir.<sup>611</sup> Hadimî'nin mutluluk anlayışına, faal akılla “ittisal” anlayışı ve “hatıraları” açısından baktığımızda bu anlayış, Farabî'nin mutluluk anlayışdır,<sup>612</sup> denilebilir.

<sup>609</sup> Hadimî, *Mecami*, s.3.

<sup>610</sup> Hadimî, *Eyyühelveled*, s.116.

<sup>611</sup> Hadimî, *Risaletün-Nasayih ve'l-Vasaya*, s.193.

<sup>612</sup> Farabî'nin mutluluk anlayışı için bak.Aydınlı, Yaşar, *Farabî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, s.103; Özgen, Mehmet Kasım, *Farabî'de Mutluluk ve Ahlak İlişkisi*, İstanbul, 1997, s.59, 76.

Çünkü Farabî, düşünce tarihimizde mutluluğun elde edilmesi konusunda müstakil eser yazan<sup>613</sup> bir düşünürümüzdür. Farabî'ye göre saadetin elde edilmesi insanın yaratılışının sebebinin teşkil eder. İnsan aklının heyulanî akıldan, müstafad akla yükselmesi, aklın çıkabileceği en yüksek mertebedir. İnsan, faal akıl kanalıyla irtibat kurar. Vahiy ancak onun aracılığı ile olur. İnsan aklı ile faal aklın birleşmesi (ittisal), ilmin ve saadetin kaynağıdır.<sup>614</sup> Bu mutluluk, Farabi ve İbn Sina için en yüce mutluluktur (es-saade el-kusva).<sup>615</sup>

Bu bağlamda Hadimî, mutluluğu doğru bilgiyle mümkün görür. Doğru bilginin önündeki engel, süjenin emredici nefsidir. Mutluluğu elde etmek için Hadimî, süjeye, emredici nefsinin, bilgi ve eylemle olgunlaştırmasını söyler. Daha açığı süje, bilgide ilerlemeli, bilgisini pratiğe aktararak olgunlaşma sürecini sürdürmelidir. Bilginin pratiğe aktarımı yeni bilgilerin elde edilmesini ve mutluluğa ulaşmayı sağlayacaktır. Bu sebeple düşünürümüz şu ifadelerle yer verir: “Nefsini heveslerinde yen. Çünkü nefislerini serbest bırakan kimse, “el-melik el-kuddus” konusunda yenilgiye uğrar. Nefsini ilimle ve hüsransız amelle olgunlaştır. Sen cisimle değil nefisle insansın. Nefsine hükümdar olan kimse, dünya ve ahiret hazinelerinin hükümdarı olur.”<sup>616</sup> Bildiğinle amel et, bilmediklerin sana inkişaf eder.”<sup>617</sup>

Ancak Hadimî, her tür bilginin süjeye sözünü ettiği mutluluğu kazandırmayacağını düşünür. Mutluluğu kazandıracak olan bilgi, dinî bilgilerdir. Felsefe ve cedel bilgileri dinî açıdan yararlı olmayan bilgilerdir. Çünkü onlar pratik değil, teorik yani soyut bilgilerdir. Soyut bilgilerin yararı, olsa olsa dünya bakımındandır. Başka bir deyişle felsefe ve cedel bilgileri, iki dünyadan birincisinin mutluluğunu sağlayabilir. Halbuki asıl olan ikinci dünya (ahiret) mutluluğudur. Ahiret mutluluğunu kazandıracak olan, “eylemle birlikte olan bilgi”dir. Felsefe (felsefiyyat) ve cedel (cedeliyyat) bilgileri gibi içinde dinî bakımdan bir yararı olmayan, soyut bilginin kurtuluşa vesile olması, dünya bakımındandır. Soyut bilgi, dünya için yeterlidir. Uhrevî kurtuluşa vesile olan bilgi ise, eylemle (amel) birlikte olan bilgidir. Bu tür bilgiye ancak ahiret için ihtiyaç duyulur.<sup>618</sup>

Hadimî'nin soyut bilgiyle kastettiği kendi zamanındaki hikmetle ilgili bilgiler olduğu açıktır. Hikmet, özellikle metafizik, hem felsefe, hem kelamın alanıdır. Hadimî her ikisini de bu

<sup>613</sup> Bak. “Mutluluğu Kazanma”, *Farabi'nin Üç Eseri*, Çev. Hüseyin Atay, AÜİFY, Ankara, 1974, s.3-59.

<sup>614</sup> Aydın, Mehmet, “Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Saadet Kavramı”, *AÜİFD*, Ankara, 1976, c.XXI, s.303-304.

<sup>615</sup> Aydın, Mehmet, *Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları*, Ankara, 1997, s.18; Ayrıca bak. Aydın, Mehmet, s.105; İbn Sina, *Tis'u Rasail fi'l-Hikme ve'l-Tabiiyyat*, Kahire, h.1326 neşri, s.124 Zikreden Arslan, Ahmet, *İslam Felsefesi üzerine*, s.102.

<sup>616</sup> Hadimî, *Risaletün-Nasayih ve'l-Vasaya*, s.134.

<sup>617</sup> Hadimî, *Hazain*, s.80.

<sup>618</sup> Hadimî, *Eyyühelveled*, s.11-12.

dünya için gerekli olduğunu, mutluluk verici olduğunu kabul eder, ama yeterli görmez. Yani Hadimî bir bakıma eylemi, ahiret mutluluğu için koymuş görünmektedir.

Hadimî, metafizik soyut bilginin (iman), tek başına yeterli olmadığını, isteklere ve amaçlara ulaştırmadığını, ahiret mutluluğu için gereken eylemi iki metaforla açıklar. Birincisine göre heybetli bir aslan, silahlı cesur bir savaşçıya saldırır. Savaşçı, silahlarını kullanmazsa aslanı yenebilir mi, diye sorar. İkincisine göre ateşli ve sara hastalığına yakalanmış bir kimse, yanında ilaçları olduğu halde, bunları kullanmazsa iyileşebilir, hastalıklarından kurtulabilir mi, diye sorar. Tabi ki cevap bellidir. Hayır. Bilimsel olarak bin meseleyi okuyan, öğrenen bir kimse, öğrendikleriyle amel etmez, pratiğe aktarmazsa, onun durumu amelden faydalanmayanının durumuna benzer. Ondan farkı kalmaz. Onun durumu, silah kullanmadan aslanı yenmeye, ilaç kullanmadan tedavi olmaya çalışan kimseye benzer. Bir başka örnek, yanında çokça içki olan biridir. Bu kişi, onları içmedikçe sarhoş olmaz. Bilgisi çok olan kişi de onunla eylemde bulunmadıkça ondan faydalanamaz.<sup>619</sup>

Hadimî'ye göre eylemden soyutlanmış bilgi (ilim) süjeyi kötülüklerden (maasi) uzaklaştırmaz. Zorunlu olarak süjeyi eyleme taşımaz. Aynı şekilde eylemden soyutlanmış bilgi, süjeyi ahirette cehennem ateşinden de uzaklaştırmayacaktır. Bilgi, tek başına doğru yola götürme konusunda yeterli değildir. Aksine süjenin hevayı terk ederek vaktini, her durumda eylemin (amel) inceliklerine ve vazifelerine, taatın rütbelerindeki hakikatlarına harcamakla güçlendirmesi ve ihtimam göstermesi gerekir. Yine Hadimî'ye göre eylemsiz bilgi deliliktir. Zira Hadimî, “inanılmayan ilim, özünde amaçlanan bir ilim değildir, aksine ilim, amel içindir. Öyleyse amel olmasaydı, ilmin de bir yararı olmazdı.”<sup>620</sup>

*el-Eşbah ve'n-Nazair*'den yaptığı alıntıda “faydasız ilimden Allaha sığınırım” hadisinin sınırına, “eğer iyi amaçları olmaz ve gerekleriyle amele yaklaştırmazsa “diğer ilimlere” dahil olacağını söyleyerek amele yaklaştırmayan ilimler içersinde, felsefeyi, yıldız ilmini (tencim), remil ve fizik (tabayi) , gazel ve kahramanlık şiirlerini sayar.<sup>621</sup>

Tekrar edersek Hadimî, felsefe ve cedel bilgilerini, fayda açısından mutluluk sağlayıcı bilgiler olarak kabul eder, ama her iki disiplin için kabul ettiği mutluluk, dünya mutluluğudur. Dolayısıyla süje için eksik bir mutluluktur. Ahiret mutluluğunu kazandıracak bilgi ise eylem ve dinî bilgilerdir.

<sup>619</sup> Hadimî, *Eyyühelveled*, s.14.

<sup>620</sup> Hadimî, *Eyyühelveled*, s.32.

<sup>621</sup> Hadimî, *Eyyühelveled*, s.5.

Hadimî'nin eserleri göz önüne alarak, felsefe bilgilerinin ikinci dünya için yararsız olduğu fikrinin, Gazalî'ye; cedel bilgilerinin yararsız olduğu fikrinin Ebu Hanife'den aktarılan bir rivayete dayandığını söyleyebiliriz. Ancak Hadimî, bu konuda, üstadı Gazalî gibi davranmaktadır. Yani düşünürümüz bir taraftan Mantık eserleri kaleme almakta, varlığın birliği fikrini savunan Muhyiddin İbni Arabî'ye sahip çıkmakta diğer taraftan felsefe bilgilerinin verdiği mutluluğu yeterli görmemektedir. Bununda sebebi, hikmet anlayışından ve ahlakî dinî bilgiler içersinde kabul etmesinden, felsefe içersinde görmemesinden kaynaklanmaktadır.

Süjeye mutluluk veren bilgi, bilgi ve eylem sonucu ortaya çıkmaktadır, dedik. Bu bilgi, yukardaki ifadelerinden anlaşılacağı gibi vahye dayalı bilgidir. Bu bilgi, sadece sözü edilecek bilgi değil, aynı zamanda kendisiyle eylemde bulunulacak bilgidir. Hadimî, *Vasaya*'da Musa-Hızır birlikteliğinin sonuna vurgu yaparak, Musa'nın Hızır'dan ayrılırken istediği tavsiyeye sözü getirir. Hızır, kendisiyle konuşacağın, sadece sözünü edeceğin ilim isteme. Kendisiye Allah için amel edeceğin ilim iste, tavsiyesinde bulunur.<sup>622</sup> Buna göre ilim Hadimî'ye göre sadece teori için değil, aynı zamanda pratiğe aktarılacak için öğrenilmesi gerekmektedir. Bu tür bilgi, mutluluktan sonra mutsuzluğun tasavvur edilemediği, herhangi bir mutlulukla dengelenemeyen, mutsuzluğun olmadığı bir mutluluk dediği “ilâhî birliktelik”e götüren bilgidir. Bu birliktelik mertebesi ise süjenin (kâlp), huzur ve hakikatla dolu olduğu halidir. Hadimî bu hali, havuzun suyla dolup taşıdığı hale benzetir ve buna “yakîn” adını da verir.<sup>623</sup> Bu hal, bilindiği gibi Farabî'nin ortaya koyduğu, aklın faal akılla ittisalinde ulaştığı mutluluk anıdır.

### III.III.Süjeyi Hakikate Hazırlayıcı Olarak Ahlak

Aristoteles'ten beri bilgiden eyleme, mantık ilkelerinden ahlak ve toplum ilkelerine doğru gidilmekte iken, yani bilgi ilkeleri ahlakımızın ilkelerini de gerektirir diye düşünülürken, Kant ve etkilediği pragmatik felsefeyle birlikte bilgi, ahlaktan çıkarılmaya başlanmıştır. Bu bakımdan düşünürümüz, düşünülür gerçeklikler söz konusu olduğunda Kant sonrası düşünüşe uymaktadır. Acaba Hadimî'nin hakikatın hazırlayıcısı olarak gördüğü ahlak nedir? Ahlak süjeye ait yapıp etmeler olduğuna göre, süje, yapıp etmelerden objenin bilgisine, özellikle düşünülür gerçekliklerin bilgisine nasıl ulaşmaktadır?

Süjeyi hakikate hazırlayıcı olarak ahlaka bakışını belirlemek için her şeyden önce Hadimî düşüncesinin ait olduğu düşünce hareketini belirlemek gerekmektedir. Hadimî, kendisini ehli

<sup>622</sup> Hadimî, *Risaletün-Nasayih ve'l-Vasaya*, s.129.

<sup>623</sup> *Hadimî, Fark*, Hacı Mahmut, 1137, 23b.

sünnetin mensubu olarak açıklar. Sünnet kavramı Hz.Peygamber'in sünnetini, ehli sünnet ise sünnetine tutunanları ifade etmektedir. Cemaat, sahabeyi içermektedir. Ehli sünnet ve cemaat ise yetmiş üç düşünce grubundan biridir ve kurtuluşa erenidir (fırka naciye). Kurtuluşa ermeleri Hadimî'ye göre Hz.Peygamber ve sahabesinin görüşleri üzere olmalarından kaynaklanmaktadır.<sup>624</sup> Ehli Sünnete mensup olan Hadimî, acaba hakikate hazırlayıcı olarak ahlak konusunda ne düşünmektedir?

Ahlak, “hulk”un çoğuludur ve öznenin fiillerinin kendisinden kolaylıkla, düşünmeksizin sadır olduğu bir melekedir.<sup>625</sup> Hadimî'nin nefis teorisini hatırlayacak olursak düşünürümüz, süje için “nefs” terimini kullanmaktaydı. İnsan, bir bileşik cisim olsa da gerçekte nefsiyle insandı. Hadimî, epistemolojisi gereği nefse, “emmare” ve “mutmainne” olmak üzere iki nitelik atfediyor, biyolojik alandaki gelişimde olduğu gibi epistemolojik alanda bilgiyi (marife) mutmainne düzeyindeki “kâlp”e veriyordu. Kâlbî ise zaman zaman “muhayyile”, “zakira”, “hafıza”, “vehm”, “müdrîke” güçleri yerine kullanıyordu. Nefsin emredici düzeyinden hakikatı elde etme (mutmaine) düzeyine ulaşması, bir sorun olarak kalıyordu. İşte Hadimî bu sorunu ahlakla çözmek istemektedir. Zira düşünürümüze göre iyi ve kötü olarak ahlakın neşet yeri, nefsin güçleridir. Nefis, natık nefistir. Natık, herkesin “ben” sözüyle ifade ettiği nefistir ve bu nefis, Allah'ın ilhamıyla bilen (arif), idrak eden (müdrîk) cevher olması yönüyle natıka gücüdür.<sup>626</sup> Natık güç, diğer nefis güçleri ve bedenin organları gibi kâlbe hizmet eder. Kâlp, bu bakımdan insanın birliğini, bütünlüğünü temsil eder. Ayrıca kalp, Tanrının nazargahı ve marifetin meskenidir. İnsanın kalbi her ifsadında, Tanrı, af ve mağfiretle ıslah eder. Şeytan tarafından kirletildikçe Tanrı onu marifetle ziynetlendirir.<sup>627</sup> Başka bir deyişle bir organ olarak kâlp, beden-ruh ilişkisini sağlayan merkezdir. Ayrıca kâlp, bilgiyi elde eden bir yetidir. Bilgi yetisi olarak o, iç ve dış duyuların etkilerine açıktır. Hadimî kalbi, daha doğrusu muhayyileyi, bilinçli olarak etkilemeyi önerir.

Kâlp, Hadimî'de bilgi kaynağı olarak hem nefs-i natıka yolunun bir başlangıcı, hem ahlakın menşeyidir. Hadimî, bir Hadisten hareketle kâlbî merkeze alır. Bu hadise göre “insanda bir et parçası vardır. O sağlam olduğu zaman bütün ceset sağlam, bozulduğu zaman bütün ceset bozuk olur. İşte o et parçası kâlpdir.”<sup>628</sup> Hadiste geçen kâlp Hadimî'ye göre bilginin (feyz) ve hayatın menbaıdır. Bilgi ve hayatın menbaı olan bu kâlp, yedi tabakadan oluşan bir latîfedir. Bunlar Sadr, Kâlp, Şeğaf, Fuad, Habbetü'l-kâlp, Süveyda ve Mehcetü'l-kâlp'tir. Bu tabakalardan

<sup>624</sup> Hadimî, *Risale nukırru*, İstanbul, 1302, s.155, 161.

<sup>625</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.) c.1, s.97.

<sup>626</sup> Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.1, s.427.

<sup>627</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.) c.2, s.381.

<sup>628</sup> Hadis için bak. Buhari, İman, 39; Müslim, Musakat, 107; İbn Mace, Fiten, 14.

kâlp imanının, Fuad hakikatının, Süveyda dinî ilimlerin, Mehcetü'l-kâlp ilahî sıfatların tecelli yeridir.<sup>629</sup>

Hadimî'ye göre nefsin ilahi sıfatların tecellisine geçişini, ıslahını ve kemalini sağlayacak olan ahlaktır. Bu sebeple Hadimî, süjenin öğrenmesi gereken ilime bir sınır koyar. Bu sınırı, Birgivî'nin ve Gazalî'nin "ihtiyaç miktarı"yla temellendirir. Hadimî'ye göre ihtiyacın ötesinde (verae'l-hacet) ilimle meşgul olmak gerekli değildir. *Amele götürecektir şekilde ilimle meşgul olmak* ki bu temel amaç (el-maksud el-aslî), ilmin tafsilatıyla uğraşmaktan daha eftaldır.<sup>630</sup>

Hadimî'ye göre süje ilimden eylemi, eylemden temel amaca ulaşacaktır. Hadimî'nin şu sözleri bu bağlamdadır: "İstediğin bu tür bilgiyi (marifet) elde etmek dilerse amel için gayret et ki o sana tezahür etsin."<sup>631</sup> "Sen bilinmeyenin bilgisinin (matlub) sana açıldığı vakte ulaşamazsın. Ancak hakikat yolunda olmakla (seyr), bu yolda ilerlemekle (süluk) ulaşırsın. Bilgi yoluna girmek, ancak yukarda işaret edildiği gibi "bildiğinle amel etmek"le elde edilir. Yani hakikat yolu, eylem yoludur. Kısaca eylem yolunda olmak (seyr), ideler alemine (el-alem el-kuds ve'n-nur) varıncaya kadar nefsanî ilgilerden, bedensel (maddî) engellerden kurtulmak, meşgul olduğunda, nefsi aşağı düşüren maddelerin heyulanî perdelerini geçmek, gölgeler aleminin (alem el-rics ve'z-zur) arzularındaki amaçlarını tatmaktan vazgeçmektir."<sup>632</sup>

Bir başka eserinde hakikata hazırlayıcı olarak ahlakı, "nefiy-isbat" kavramlarıyla "kelime-i tayyibe"yi düşünerek ulaşılan "yetkin süje (mutmain nefis)" durumu olarak açıklar. Bu bağlamda nefsi hakikata hazırlamak, Hadimî'ye göre en büyük eylemdir (cihad). "Huzurlu (mutmain) nefis durumuna ulaşmak için süje, "nefyü'l-maksudiyye" durumunda, maksadı olan bütün varlıkları (mevcudat) nefyeder, "isbat" durumunda da özel maksadının Allah olduğunu düşünür. Neticede süje (zakirin kâlbî), maksadına bağlı hale gelir. Süjenin bu hali, en büyük eylemdir (cihad-ı ekber)."<sup>633</sup>

Hadimî'nin açıklamalarına göre süjeyi hakikata hazırlayıcı eylemin esaslarını, kısaca özetlersek, bu eylem süjeyi nefsin emredici niteliklerinden (nefs-i emmare) kurtararak huzur ve doyumluk (nefs-i mutmainne) seviyesine ulaştıran, süjeye yetkinlik niteliğini kazandıran eylemdir. Hadimî'nin bu eylemi, anlaşılacağı gibi tasavvufî ahlaktır. Hadimî'nin tasavvufî ahlakı, bilgi dayanağı bakımından Kuran (ilahî ilim) ve Sünnete (nebevî ilim) dayalı bir ahlaktır.

<sup>629</sup> Muslu, Ramazan, *agm*, s.209.

<sup>630</sup> Hadimî, *Eyyühelveled*, s.65.

<sup>631</sup> Hadimî, *Eyyühelveled*, s.83.

<sup>632</sup> Hadimî, *Eyyühelveled*, s.84.

<sup>633</sup> Hadimî, *Risaletün-Nasayih ve'l-Vasaya*, s.136.

Ahlakı yapan açısından, insanî nefsin hikmet gücünün, hayvanî nefsin gazap ve şehvet gücüne hakim olmasıyla bu iki gücü iffet ve şecaata dönüştürmesine dayalı orta (mutedil) huyların gerçekleştiği ahlaktır.

Süjenin tasavvufî ahlak ile emredici seviyeden (nefs-i emmareden) yetkinlik (nefs-i mutmainne) seviyesine yükselişinde Hadimî, “menziller” olduğunu söyler. Bu menziller, “menazilü’s-seyr”dir. Menazilü’s-seyr ise “meratibu’n-nefs” demektir.<sup>634</sup> Dikkat edilirse Hadimî, “seyr” yerine “nefs” kavramını koyar. Seyr’i nefis’le değiştirmesi, bu yükselişin, süjenin iç dünyasında gerçekleşen bir yolculuk, menzillerin ve mertebelerin de süjenin yetkinleşmede geçirdiği iç dünyasındaki yükselişi olduğunu gösterir. Başka bir deyişle mertebeler, süjenin iç dünyasında metafizik bilgilere ulaşma mertebeleridir. Ancak Hadimî, bu mertebelerin ne olduğu konusuna girmez. Dinî bilginin (fıkıh) doğruluk ölçütlerine bağlı kalarak dinin hukuk dairesi dışına çıkmaz. Hadimî’nin bir mutasavvıf olarak dinî hukuka bağlılığı, bilginin değeri konusunda ortaya koyduğu doğruluk, tutarlılık ve mutluluk ölçütlerine uygun bir tavidir. Bu tavır, ona saygınlığı ve şöhreti getirir.

---

<sup>634</sup> Hadimî, *Eyyühelveled*, s.85.

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### IV. HADİMÎ'NİN İLİMLERİ TASNİFİ VE DEĞERLENDİRMESİ

İlimlerin sınıflaması, düşünce tarihinde Antik çağa, özellikle Aristo'ya kadar giden bir geçmişe sahiptir. Türk-İslam düşünce dünyasında da ilimleri sınıflandırmak devam edegelmiş, hatta düşünürler bu konuda müstakil eserler kaleme almışlardır. Sözelimi Farabî'nin *İhsau'l-Ulum*'unu<sup>635</sup>, İbn Sina'nın *Aksamu'l-Ulumi'l-Akliyye*'sini, Molla Fenari'nin oğlu Şah Çelebi'nin *Enmuzeci'l-Ulum*'unu,<sup>636</sup> yine düşünürümüz üzerinde etkilerini sürdüren iki düşünürü yani Gazalî ve *İhya*'sı ile Muhyiddin İbn Arabî<sup>637</sup> ile biraz önce söz konusu ettiğimiz Taşköprülüzade'yi ve babasının *Mevzuatu'l-Ulum*'unu hatırlamak yeterlidir sanırız.

Hadimî eserlerinde ilimleri genelde düalist bir tasnife tabi tutar. Bunlardan biri, “kesb” kavramından hareketle yaptığı “zahir ilmi”-“batın ilmi” tasnifidir. Zahir ilimler içinde, şeriat ilimleri ve aletler ilimleri yer alır. Alet ilimleri, Arapça, Usul ve Mantık'tır. Ayrıca Kur'an öğretimi ve Fıkıh vardır.<sup>638</sup> Şeriat ilimleri içinde ise, önceki toplumların ilmi ve önceki şeriatlar yer alır. Hadimî'nin zamanında ise zahir ilimler, “selef ve halef bilginlerinin söyledikleri”dir. Zahir ilimler çalışıp çabalayarak öğrenilen ilimlerdir. Batınî ilimlere Hadimî, batını tasfiye ilmi, mukâşefe ilmi adlarını verir.<sup>639</sup>

Bir diğeri kaynaklarından hareketle yaptığı sınıflamalardır. Bunlar, aklî ilimler-naklî ilimler sınıflamasıdır. Aklî ilimler açıktır ki kaynağı akıl olan ilimlerdir. Aklîden kasıt, Hadimî'ye göre Allah'ın zatının ve sıfatlarının ilmidir. Bu ilim ise Akaid ve Kelam ilmidir.<sup>640</sup>

Aynı şekilde kaynaklarından elde edilen ilimleri, Yakînîyyat veya yakînî ilimler, zannîyyat veya zannî ilimler olarak ikiye ayırır. Haimî'ye göre yakînîyyat, kesin bilgiler; zannîyyat, sanısal bilgilerdir.<sup>641</sup> Bu açıdan Besmele'yi bilimler açısından ele aldığı eserini, aklî ve naklî bilgileri bir araya getiren anlamında “aklî feraidi havi naklî fevaidi cami” olarak tanımlar.

Hadimî'nin ikili genel ilim tasnifine oranla daha ayrıntılı denebilecek ilim tasnifi, Birgivî'ye bağlı kalarak *Berika*'da yaptığı tasniftir. Birgivî tasnifinde, Adudiddin İcî'nin “bilgi

<sup>635</sup> Bak.Farabi, *İhsau'l-Ulum, İlimlerin Sayımı*, Çev.Ahmet Ateş, MEB, İstanbul, 1990, 3.baskı .

<sup>636</sup> Bak.Bayraktar, Mehmet, *age*, s.135; Aslan, Ahmet, *İbn Haldun*, Vadi, Ankara, 1997, s.368-484; İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev.Z.Kadiri Ugan, MEB, İstanbul, 1986, c.II-III.

<sup>637</sup> Bak.Erdem, Hüsameddin, *Bazı Felsefe Meseleleri*, s.137, 138.

<sup>638</sup> Hadimî, *Şerh Nukırru*, s.181; Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.1, s.126.

<sup>639</sup> Hadimî, *Eyyühelveled*, s.52 ve 30.

<sup>640</sup> Hadimî, *Eyyühelveled*, s.92.

<sup>641</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.2, s.150.

bilinene tabidir”<sup>642</sup> öncülünden hareket eder ve ilimleri Fıkıh disiplinin kavramlarıyla sınıflar. Bu kavramlarla ifade edilen bilgiler, bireyin yaşamında yerine getirmesi gereken yükümlülükler zinciridir. Hadimî Birgivî’nin ilim tasnifini değiştirmez. Birgivî’nin sınıflamasını eserinde aynen kullanır.

Birgivî ve Hadimî’nin ilimlere bakışını anlamak için Gazalî’nin *İhya*’daki ilim tasnifi anlayışını belirlemek gerekmektedir. Çünkü Birgivî ve Hadimî’nin ilim sınıflaması, Gazalî’nin adı geçen eserine dayanmaktadır. Zira Birgivî’nin *Tarikat-ı Muhammediyye*’sinin konuyla ilgili kısmı yer yer başka kaynaklara başvurulmakla birlikte önemli ölçüde *İhya*’nın sadece “Övülen ve Yerilen İlimler” hakkındaki bölümün tekrarı mahiyetindedir.<sup>643</sup>

Gazalî’nin ilimlere, ahiret açısından fayda-zarar temelli pratik bakışı, Birgivi ve Hadimî’nin ilim sınıflaması fikrini derinden etkileyen bakış açısidir. Tek fark Gazalî’nin övülen (memduh) yerine emredilen (me’mur), yerilen (mezmum) yerine yasaklanan (menhi) kavramlarının konulmasıdır.

Hadimî “Şeriatta Önemli İşler” başlığı altında, iki konuya yer verir. Birincisi inancın tashih edilmesi, ikincisi amaçlı (maksud) ilimlerdir. Amaçlı ilimler, bireyin yaşamı dikkate alınarak yaşamında öğrenmekle yükümlü olduğu ilimlerdir. İnsan, düşünen, bilen ve eylemde bulunan bir varlıktır. İnsanın bilmesi ve eylemde bulunması yaşam içersinde gerçekleşir. Hadimî, epistemolojisi ve mensup olduğu düşünce ekolü gereği, insanın bilme, ilim öğrenme etkinliğine; “*Bilmiyorsanız bilenlere (ehle’z-zikir) sorunuz*”<sup>644</sup> ayeti ile “*İlim öğrenmek, her Müslüman erkeğe ve Müslüman kadına farzdır*”<sup>645</sup> hadisini temel olarak alır. Hadimî’ye göre ayette geçen “zikir ehli”, ilim ehli demektir. Hadiste geçen “öğrenmek”, sormaktır. İlim istemektir. Zorunlu (farz) olan, ilim öğrenmeyi istemedir. Yani zorunluluk (farz), ilim konusunun yüklemi, öğrenilecek ilmin niteliğidir. Ancak istemenin yani zorunlu ilmin alanı, nasıl belirlenecektir? Bilgiyi talep eden varlık insan olduğuna göre, hangi bilgiyi ne kadar oranda talep edecektir? Ayrıca ilme yüklenen zorunlu (farz) nedir?

Birgivî’ye bağlı kalarak Hadisteki zorunlu (fariza) kavramını temel alan Hadimî, farz ilimler konusunda birbiriyle ihtilaflı olan ve birbiriyle çelişen yirmi görüş olduğunu söyledikten

<sup>642</sup> “İlim maluma tabidir” ilkesi, İcî’nin ilim anlayışının temel ilkesidir. İlimle alim arasındaki bağ, “fayda”dır. Bu bağ, ilmin kendisini değerli görmek yerine ilimden elde edilmesi umulan neticeyi ifade eder. Bu anlamda ilim, fayda verdiği sürece değerlidir. Bak. Görgün, Tahsin, “Adudüddin İcî”, *TDVİA*, İstanbul, 2000, c.21, s.411.

<sup>643</sup> Çağrııcı, Mustafa, “Gazzalî’nin İhyası İle Birgivi’nin Tarikat-ı Muhammediyyesi’nin Mukayesesi”, *İslamî Araştırmalar*, Gazalî Özel Sayısı, Ankara, 2000, c.13, S.3-4, s.477.

<sup>644</sup> Nahl, 16/43

<sup>645</sup> Öncüller için bak ve krş. Gazalî, *age*, c.1, s.33-52, 53.

sonra Kadî Beydavî'ye atıfla, öğrenilmesi zorunlu olan (farz kılınan) ilmin öğrenilmesi mümkün olmayacak kadar geniş ve çok olduğunu belirtir. İşte bu noktada Gazalî'ye atıfta bulunarak zorunlu ilimden kastın, kendisinden kâlbî bilginin neşet ettiği “Allah’ın zatı ve sıfatlarının bilgisi (marifet)” olduğunu söyler. Bu bilgi, yani metafizik, Kelam ilminden elde edilemez. Hatta Kelam ilmi bu bilgiye perde bile olabilir. Bu bilgi ancak mücahede ve müşahede ile ulaşılabilen bilgidir.<sup>646</sup>

Yukardaki atfa ilave olarak Gazalî'nin *Minhac*'ına atıfla Hadimî, zorunlu (farz) ilimlerin alanını, üç ilim olarak sayar. Bunlar Tevhid ilmi, Sır ya da Kâlp ilmi ve Şeriat ilmidir. Bunların dışındakiler birey açısından zorunlu (farz-ı ayn) değil ama toplum bakımından zorunlu (farz-ı kifaye) ilimlerdir. Halbuki birey açısından zorunlu ilmi, Kelamcılar Kelam ilmi, fakihler Fıkıh ilmi, müfessirler Tefsir ilmi, hadisçiler Hadis ilmi, gramerciler Arap dili ilmini zorunlu ilim olarak ifade etmektedirler. Gerçek olan ise Hadimî'ye göre bireysel açıdan zorunlu ilim, “dinî ilimler”dir.<sup>647</sup> Gazalî, bilginlerin zorunlu ilim anlayışlarının ilim kavramındaki umumilik anlamından ilmi uzaklaştırdığını düşünürken Hadimî anlaşıldığı gibi zorunlu (farz) ilme, “dinî ilimler” anlamını verir. Yanî Gazalî'yi tekrarlar.<sup>648</sup>

Hadimî'nin üç zorunlu ilmine dikkat edersek, gerçekte o, sır ilmi diğer adıyla kâlp ilmi vasıtasıyla felsefeyi, Hadimî'nin tercihiyle hikmeti zorunlu ilimler arasına aldığı var sayılabilir. Fakat *Berika*'nın genel anlatımı, ilk bakışta bu anlamı vermemektedir.

Hadimî, bireyin öğrenmesi zorunlu (farz) olan ilimleri, “malum” ve “ihtiyaç” kavramlarından hareketle temellendirir. Bu temeller, Birgivî'nin belirlediği temellerdir. *Talimu'l-müteallim* adlı eserden Birgivî, “şüphesiz ilim, maluma tabidir” önermesinden “malum” kavramını alır. Buna göre talep edilecek ilim, “malum”a tabidir. İlim-malum arasında kurulan bağdan Birgivî'nin anladığı, çıkardığı sonuç, “zorunlu” niteliğidir. Zira adı geçen esere göre müslümanın inancı ve eylemiyle ilgili her şeyin ilmi, zorunludur. Buna göre inanç ve eylemle ilgili olarak kendisi zorunlu olan ilmin, talep edilmesi de zorunlu olacaktır.

Hadimî şerhini yaptığı Gazalî'nin *Nasaihu'l-Velediyye*'sinden yaptığı alıntılarla teori-pratik (ilim-eylem) ilişkisini, bireyi yetkinliğe götürmesi açısından ele alır, pratiğin (eylem) önemine vurgu yapar. Ancak Hadimî, fıkıh ağırlıklı eserlerinde teoriyi (ilmi), tasavvufi eserlerinde pratiği (amel) tercih eder. Hatırlanacağı gibi her ikisinin kaynağı, Hadimî

<sup>646</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.2, s.184.

<sup>647</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.2, s.185; Gazalî, *age*, c.1, s.52, 53.

<sup>648</sup> Hadimî, *Berika*, (Tür.), c.2, s.185.

düşüncesinde nefistir. Amaç nefsin yetkinliğe ulaşmasıdır. Hadimî, nefsi yetkinliğe ulaştırma bakımından bireyin ihtiyacı olan ilimleri üçe ayırır. Bir şema halinde göstermemiz gerekirse Hadimî'nin ilim tasnifini şu şekilde gösterebiliriz.

## İ L İ M L E R

### **1.Zorunlu İlimler**

#### **1.1.Farz-ı Ayn İlimler**

- İlmu't-Tevhid
- İlmu'l-Hal (Hikmet)

a) Nazarî Hikmet

b) Amelî Hikmet<sup>649</sup>

- Fıkıh

#### **1.2.Farz-ı Kifaye İlimler**

- Tefsir
- Hadis
- Metodoloji (Usul İlimleri)
- Kıraat ve Meharic-i Huruf
- Hesap ve Feraiz
- Arapça Dil İlimleri
- Kelam

a) Mantık

b) Metafizik (İlahiyat)

### **2.Tavsiye Edilen İlimler**

#### **1.Felsefe İlimleri**

- Astronomi
- Heyet

- Hendese

- Fizik

#### **2.Diğer İlimler**

- Tıp
- Hilaf
- Ziraat
- Dokumacılık

### **3.Yasaklanan İlimler**

- Astroloji
- Sihir
- Hipnotizma

- Nesep

Sonuç olarak Hadimî'nin ilim sınıflaması, Gazalî-Birgivî temelli bir sınıflamadır. Ama temelde olmasa da onların tasnifinde zaman zaman değiştirmeler yaptığı, çoğunluğunda bağlı kaldığı bir sınıflamadır. Özetle Hadimî, Birgivî'nin yaptığı ilimler sınıflamasının sonunda yaptığı bir değerlendirmede Gazalî'nin *İhya*'sına dayanarak ilimleri Övülen (Mahmud) ve Yerilen (Mezmum) ilimler olarak ikiye ayırır. Dinî ilimler, övülen ilimlerdir. Dinî ilimlerden kabul edilen Kelam, önceleri bidat kabul edilirken Hadimî kendi zamanında ikinci derecede zorunlu ilimlerden (farz-ı kifaye) olduğunu söylemektedir. Hasımları defetmek için Kelam öğrenmeye zorunluluk (zaruret) oluşmuştur.

---

<sup>649</sup> *Eyyühelveled*, s.12



adı geçen ilimleri yasaklama taraftarı olan fakihler, yasaklama konusunda, nakilde yer alan her veriyi göz önüne almamışlardır. Sözelimi astronomi (ilm-i nücum) konusunda Peygamberin sözlerinin hepsini dikkate almamışlardır. Ayrıca yasaklamanın diğer bir nedeni, yasaklanan ilimlerin kendileri değil, öğrenenlerin bazı olumsuz tavırlarıdır. Bu tavırlar, çıkar amaçlı tavırlardır. Gazalî'nin, felsefî ilimlerin ağırlık kazanmasında duyduğu endişeye, Hadimî, felsefî ilimlerin çıkar amaçlı kullanıldığı düşüncesiyle katılıyor görünmektedir. Hadimî'ye göre felsefî ilimlerin, çıkar amaçlı kullanılması, felsefeye (hikmet) aykırıdır.

Hadimî'nin ilim anlayışında süjenin öğrenmesi gereken ilimler ve sınırı konusunda iki önerde bulunduğu söylenebilir. Çünkü ona göre ilimlerin sınırı ve alanı geniştir. İnsan iki dünya mutluluğunu sağlayacak bilgiyi öğrenmelidir. İki dünya mutluluğunu verecek bilgi ise zorunlu bilgidir, yani Kuran'dır. Kuran ise Arapça içersinde duyulur hale gelmiş anlamdır. O halde insanı, iki dünya mutluluğuna ulaştıracak olan bu anlamdır. Bu anlama ulaşmak, her insan için bir imkandır ama bu imkan her zaman tahakkuk etmemektedir. Bu imkanın tahakkuku için, süjenin istekli ve yetenekli olması gerekmektedir. İstekli ve yetenekli süjenin, eğitim-öğretim sırasında ilmi ne kadar istediğini belirlemesi gerekmektedir. Süje ya kendisi için yeterli olan "ihtiyaç miktarı" ilmi istemeli veya bu ihtiyacın ötesine geçerek "başkasına yararlı" olabilecek miktarı istemelidir. Hadimî bu konuda öğrenciyi, serbest bırakır ama öğrencinin başkasına yararlı olabilecek miktarda ilim isteğini daha üstün bulur.

Birinci tercihi yapan süjenin inancının doğru ve sağlam olması için iki ilim önerir. Birincisi nazarî ilim olan Tevhid (Akaid), ikincisi pratik ilim olan Fıkıh'tır. Bu iki ilim, zorunlu bilgiden alınmış ihtiyaç miktarı olan bilgilerdir. Ancak yeterli değildir. Bu şekliyle mutluluğa ulaştıracak bilgi, eksik bilgidir. Zira zorunlu bilginin asıl kaynağı olan faal akıldır. İhtiyaç miktarı ilim öğrenen süjenin, faal akılla bağ kurabilmesi için bir rehber ihtiyacı vardır.

İkinci tercihi seçen öğrenci, Tevhid ve Fıkıh bilgisi seviyesini aşan süjedir. Bu öğrencinin, Arap dili içindeki zorunlu bilgiye, yani Kuran'daki anlama doğrudan ulaşması gerekmektedir. Süjeyi, Kuran'daki anlama ulaştıracak olan araçlar, nefsin dış duyuları ve iç duyularıdır. Dış duyuların ve iç duyuların ulaştırdığı anlam, aynı zamanda mutluluk veren bir bilgi olduğu için yararlıdır. Mutluluk verecek yararlı bilgiyi elde etmek için insanın aşması gereken engel, insanla zorunlu bilgi olan anlam arasındaki engeldir. Bu engel, tarihsel süreç içersinde dinî ilimler adı altında tasnif edilen ilimlerin doğuşunun da sebebidir. Daha açığı, bu ilimler zorunlu bilgiden

---

düşünürlerdir. Bunlar, Hadimî'ye göre düşüncelerini Gazalî'nin *Munkızu'd-dalal*, *el-Münteka* ve *Miyaru'l-ulum*'a yapılan atıflarla temellendiriler. Bak. Hadimî, *Berika*, (Ar.), c.I, s.339

ortaya çıkan ilimlerdir. Ayrıca bu ilimlerin ortaya çıkışında kullanılan yöntem vardır. Bu yöntemin de öğrenilmesi gerekmektedir. Ayrıca Arapça içerisinde yer alan anlamdan dolayı öğrenilmesi gereken dildir. Süjenin öğreneceği bu ilimler, teoridir. Tekrar edersek bu ilimler, süjenin zorunlu bilgi olan anlam arasındaki engeldir. Hadimî düşüncesinin temeli açısından, arazlar süjenin engelidirler. Süjenin bu engeli aşması gerekir. Dolayısıyla süjenin, ikinci derecede zorunlu ilimleri öğrenmesi gerekmektedir.

İhtiyaç miktarı ilim öğrenmeye karar veren süjenin, muhayyilesini kontrol etmesini, dış duyularını kontrol etmesine ve zâkire gücünü çalıştırmasına bağlar. Bu sebeple Hadimî, özellikle *Vasaya* ve *Nasiha* adlı risalelerde, kötü arkadaşlardan uzak durmanın, iyilerle arkadaş olmanın, rehberin “sohbet”ine ve zikre devam etmenin önemini vurgular. İlimleri tasnifi açısından bakılınca tasavvufun zikir yöntemini Hadimî, faal akılla ittisalde ihtiyaç miktarı ilim öğrenmeyi seçenler için koymuştur denilebilir.

İlimde derinleşmeyi seçenler, devamlı ilimle özellikle zorunlu ilimle meşgul olduklarında muhayyilenin akla aktardığı veriler bilgi halinde hafıza gücünde depolanacak, zakire gücü bu bilgileri tekrar ederek muhayyileyi etkileyecektir. Muhayyile dış duyulardan gelen izlenimleri yeniden birleştirecek ve ayırtıracaktır. Böylece zorunlu ilim olan anlama ulaşmada karşılaşılan sorunlar aşılabilecektir. Başkasına yararlı olacak kadar ilim öğrenenler, anlama ulaşmada karşılaştıkları sorunları metodoloji yoluyla çözeceklerdir. Anlamla ilgili çözilemeyen sorunların, metodoloji yoluyla çözülmesi ise istidlal, fıkıh terimiyle içtihatır.

## VI.SONUÇ

Felsefenin temel problemlerinden birisi olan bilgi meselesinde Hadimî, bilginin imkanını kabul etmektedir. Hadimî’ye göre bilgi meselesi, bir zat-araz ilişkisidir. Bilgi meselesi, bilgiye arız olan arazlar meselesidir. Bilgi ise bir süje-obje ilişkisidir. Bu ilişkide bir bilen nefis vardır, bir de bilinen obje. Bilgi ikisi arasında kurulan bağıdır. Bilgide bir konu, bir de yüklem vardır. Yüklem konuya bağla yüklenir. Hadimî, süjeye, objeye ve bilgiye birer zat-araz ilişkisi olarak bakar. Nefis, zat; nefisle ilgili meseleler arazdır. Objeye varlık zat, varlıkla ilgili meseleler arazdır. Yine bilgi (zorunlu bilgi), zat; bilgiyle ilgili meseleler, arazdır.

Bilginin kaynağı konusunda Hadimî, duyuların ve tecrübenin yerini kabul eder. Duyular ve tecrübe, hakiki bilgiye ulaşmada bir kaynak değil, birer araçtır. Hadimî duyuları ikiye ayırır. Dış duyular ve iç duyular. Dış duyular, duyulur dünyaya; iç duyular düşünülür dünyaya (alem-i

emir) aittirler, merkezi kaptır. Nefis, bilgiyi kalbiyle yani dış ve iç duyular vasıtasıyla objeden soyutlama yaparak elde eder. Dış duyularla yapılan soyutlama objenin suretidir. Tekil ve cüzîdir. merkezi kâlp olan muhayyile yetisi, dış duyulardan gelen suretleri dilediği şekilde tasarımlar, üretimlerde bulunur. Suretleri birleştirir, ayırır. Birleştirme ve ayırma işlemi sonucunda ortaya çıkan bilgilere vehim gücünün verilerinin karışma ihtimali vardır. Daha açığı bu tür bilgilere güvenilemez. Yani bu tür bilgiler, doğruluğa ve yanlışlığa ihtimali olan bilgilerdir.

Hadimî, muhayyile gücünün birbirleriyle ilgisi bakımından birleştirme ve ayrıştırması işleminin yakîn bilgi ifade edebilmesi için süjenin, faal akıldan feyz almaya, felsefi anlamıyla faal akılla ittisale, faal akıldan yardım almaya ihtiyacı olduğunu düşünür. Her insan için faal akılla ittisali mümkün görür. Faal aklın bilgisi küllî, zorunlu, doğru, genel geçer bilgidir. Bilginin zorunlu oluşu, Zorunlu varlığın keliması olmasından kaynaklanır. Zorunlu bilgiye ait kelamın duyulur hale gelmesini bu ittisalle açıklar. Kuran, bu tür ittisalle duyulur hale gelmiştir. Dolayısıyla o, bir bakıma faal aklın muhayyilesindeki zorunlu bilgidir. Bilginin zorunlu oluşu, kaybağının zorunlu varlık olması sebebiyledir. Zorunlu bilginin hem Kuran’da, hem faal akılda bulunması, süje için düalizmi içerir. Fakat Kuran duyulur bilgi olduğundan her insanın ulaşabileceği bir bilgi, faal akıl ise ilimde derinleşmiş yetkin kimselerin, diğer adıyla hakîmin ulaşacağı, bileceği bir bilgidir.

İnsanî nefsin iki gücünden birisi olan “âlîme gücü”, teoriyi elde edecek olan gücü; “âmîle gücü”, teoriyi pratiğe aktaracak olan gücüdür. İnsanın bilme gücü, başlangıçta dış duyulardan gelen duyumlarla çalışır. Duyumlar, bilginin ilk ham maddesidir. Bu ham maddeyi işleyen kâlpdir. Hadimî kâlbî, muhayyile, vehim, zâkira ve hafıza güçlerini ifade ederken kullanır. Bu güçlerden muhayyileye önem verir. Muhayyilenin iki temel özelliğinden birincisi, dış duyulardan idrakler gelmediği sürece yeni bilgiler oluşturmaları; ikincisi, dış tesire açık olmasıdır. Muhayyile serbest kaldığında, dış duyuların tesirinden kurtulduğunda, duyu verilerinden daha önce gelmiş olan idrakler üzerinde çalıştığı sırada, muhayyilenin idrakleri birleştirmesi ve ayrıştırması, aldığı tesire göre şekillenir. Hadimî epistemolojisinin temel çıkış noktası, burasıdır. Yani muhayyilenin tesir almaya açık bir yeti olmasıdır. Muhayyile iradeyi, irade nâtık güçle beyni, beyin bütün organları devreye sokar. Hadimî, muhayyileyi etkilemek için Zâkire gücünü kullanır. Zâkire gücü Hadimî’de dış duyular kapalıyken dış duyuların görevini üstlenir. Muhayyileyi kendi başına, serbest bırakmaz. Onu sürekli etkiler. Böylece ittisal gerçekleşir. Hadimî, bu noktada filozoflardan ayrılır ve Zâkire gücünü tasavvufun zikir yöntemi olarak ortaya koyar.

Hadimî'ye göre aklî istidlal, içtihad gibi dinî konularda yapılabileceği gibi fizik, astronomi ve metafizik konularda da yapılabilir. Aklî istidlal tek başına, insana hakîm niteliği kazandırmaz. Zira bu şekliyle istidlal, dolayısıyla felsefî ilimler çıkar amaçlı dünya yararı ve mutluluğu için kullanılabilmektedir. Bu mutluluk Hadimî düşüncesinde eksik bir mutluluktur. Çünkü dünya hayatı geçici bir hayattır. Tam bir mutluluk için ahiret mutluluğu da gereklidir. Ahiret mutluluğunu sağlayacak olan, eylemdir. Dinin teorisi ve pratiğidir. Aklî istidlale, dinin teori ve pratiğinin ilave edilmesine ihtiyaç vardır. Böylece akıl, sanıdan; özellikle hem bu dünya, hem ahiretle ilgili konularda, sanıya dayalı istidlalde bulunmaktan korunabilecek, meleke halinden bilfiil haline yükselecektir. Bilfiil akıl, faal aklın aydınlatmasıyla müstefad akıl seviyesine yükselecek, böylece küllî bilgiyi elde edecektir. Yani Hadimî'ye bilginin kaynağı tektir. O da faal akıldır.

Hadimî, felsefî kavramları şeriatı aklileleştirmede kullanır. Sözelimi Kuran'ın levhi mahfuz'unu Kelam'ın melek'ini "faal akıl" olarak açıklar. Tefsir, Hadis ve Kelamın "mütevâtir"ini, "zorunlu ilim" olarak ifade eder. Filozoflardan, iç duyuları alır; onları tasavvufun latifeleriyle izah eder. Latifelerle Cebrail veya Levhi mahfuzdan zorunlu ilim almayı, faal akılla ittisal olarak ortaya koyar. İttisalin şeriatın "sadık/salih rüya"sı olduğunu belirtir. İttisalin rüyada olabileceği gibi uyanırken de vuku bulabileceğini söyler. Böylece vahyi, ittisalle temellendirir. Buna da hikmet adını verir. Hadimî kendi düşünce dünyasına uyan filozofların fikirlerini alıntılarken, "hükema" kavramını; düşünce dünyasına uymayan düşünceleri ifade ederken "felasife" kavramını kullanır. Yani felsefeyi, şeriatın emrine verir. Buna karşılık akla şeriatı anlama görevi yükler. Biri olmadan diğerrinin varlığı süjeyi ya sanıya götürecektir, veya şeriat bulanıklıktan kurtulamayacaktır. Böylece Hadimî akılla nakli, felsefeyle şeriatı keşfle elde edilen "hikmet" anlayışında uzlaştırır. Bu anlamda felsefî ilimlerin bazısını zorunlu ilimlere dahil eder. Mantık, Ahlak, Metafizik, Matematik (Hesap) bu anlamda zorunludur. Kelam, içinde pek çok felsefî bilgi barındırmaktadır. Hadimî bunun farkındadır. Bu bilgilerden üçünü reddeder. Diğerleri hakkında bir değerlendirmede bulunmaz. Kelam'ı, apoloji için, özellikle "ilhad" fikrini reddetmek için öğrenilmesini zorunlu, felsefe ilimlerinden kabul ettiği fizik, astronomi, heyet ile tıp ve meslek öğrenmeyi tavsiye eder. Sihir, astroloji, hipnotizma ve nesep bilgilerini yasaklar.

Hadimî, varlıktaki kesretin gerçekte bir olduğunu süjeden hareketle temellendirir. Kesretin tek olarak bilinmesinin, faal akılla ittisal anında mümkün olacağını düşünür. Bunu varlığa iki gözüyle bakmak olarak adlandırır. Hadimî'ye göre İbn Arabî, varlığa iki gözüyle bakanlardan biridir.

Hadimî doğru (yakîn) bilginin kriterlerini, burhan, uygunluk, tutarlılık ve mutluluk olarak belirler.

Hadimî epistemolojisinde, Devvanî'nin yöntemini benimser. Bilindiği gibi Devvanî, Kelam, Tasavvuf ve Felsefeyi birleştirmeyi deneyen bir düşünürdür. Ayrıca Devvanî'de görünen işrakî etkilerin özellikle “nur” kavramı çerçevesinde az da olsa Hadimî'de de olduğunu söylebiliriz. Öğrencisi Kırkağacî'nin, “ilimlerin mebdesi, fehimlerin kabı (kavarir), *Metali*'yi ihata eden (havi), *Tavalî*'yi mükemmel bilen (kamil)” şeklindeki tanıklığı ve icazet zinciri, Kuran ve Sünnet temelinde Hadimî'yi; Seyyid Şerif Cürcanî ve Rağb İsfehanî'nin şerhleriyle Kadı Beydavî'ye, Taftazanî'ye, *Hikmetü'l-Ayn* şerhleriyle Kazvinî'ye, *Şerhu'l-İşarat* şerhleriyle İbn Sina'ya, *İhya* ve diğerleriyle Gazalî'ye, muhayyileyi kâlbe koymak, faal akılla ittisali muhayyile ile açıklamakla Gazalî kanalıyla Farabî'ye, Farabî-İbn Sina yoluyla Eflatun'a ulaştırmaktadır.

## KAYNAKLAR

### HADİMİ'NİN ESERLERİ

-*Risale Fi Hakkı'l-Vücut*, Denizli, nr.389

-*Risale Fi Meseleti'l-Vücuti'l-Mensube İla Bazı's-Sufiyye Ve'l-Hükema*, Hacı Mahmud, 2983

-*Risale fi Meseleti'l-Vücut*, Reşid Efendi, 1017

-*İcazetname*, Rşd, 1017

-*Risale Kaziyye veEczaiha*, Fatih, 5311/7

-*Vasiyetname li-Şeyhina el-Hadimî*, Konya Bölge Yazma Eserler Ktp, 4671

-*Fezailu'l-Ezkar*, Laleli, 1367/1

-*Menakıbu'l-Veli el-Müfti el-Hadimî fiEsnai'l-Murakabe*, Reşid Efendi, nr.1017

-*"Risale fi Hakkı'l-Kahve"*, *Mecmuatu'r-Rasail*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1302

-*"Risale Fi Kavlihi Teala "İnne Ba'za'z-Zann İsmün"*, *Mecmuatu'r-Rasail*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1302

-*"Risaletü'n-Nasayih ve'l-Vesaya"*, *Mecmuatu'r-Rasail*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1302

-*"Risale fi Hakkı'l-Hadisi'z-Zaif La Yesbut bihi'l-Ahkamu's-Şer'iyye"*, *Mecmuatu'r-Rasail*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1302

-*"Şerh ala Risaleti Nukırru li'l-İmam Azam"*, *Mecmuatu'r-Rasail*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1302

-*"Risale Efali'l-İbad"*, *Memuatu'r-Rasail*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1302

-*"Risale Fi Hakkı't-Tesbih Ve't-Temhid"*, *Mecmuatu'r-Rasail*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1302

-*"Risaletü's-Şübühati'l-Mevrideti Ala el-Şeyh Muhammed Hayatî el-Sündî el-Medenî"*, *Mecmuatu'r-Rasail*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1302

"Risale Li-Def'ı Ma Evradehu İbn Kemal Ala'd-Dürer Fi'l-İstihlaf", *Mecmuatu'r-Rasail*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1302

-*Risale Fi Beyanı Hızır Min Hayatihi Ve Mematihi*, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 70

-*Risale Fi Beyanı Mahiyeti't-Tarikatı'n-Nakşibendiyye*, Esad Efendi, 3543/7

-*Risaletü'n-Nakşibendiyye*, Denizli, 389

-*Risale Fi'r-Ruh*, Yazma Bağışlar, 3672

-*Münazara Maa'n-Nefs*, Denizli, 389

-*Vesayaya Ait Bir Risale*, Hacı Mahmut, 2997/1

-Hadimî, *Tarikat-ı Muhammediye Şerhi Berika*, Ter.Bedrettin Şener, Hasan Ege, Seyfettin Oğuz, İstanbul, Önsöz tarihi, 1988, c.1

-*Mizan-ı Müddeiye'n fi İkameti Beyyineteyn*, Hacı Mahmud 1137

-*Araisu'l-Enzar Ve Nefayisu'l-Muaddeli'l-Ebkar*, Kasidecizade, 496; *Arais*, Hacı Mahmut, 5817

-*Risaletü İzafeti'l-Lafziyye*, Yazma Bağışlar, 4164/12

-*Busiri Şerhi*, Yazma Bağışlar, nr.2688/3

-*Vazaifu'l-Bedia*, Hacı Mahmud, nr.1137/1; Bölge Yazma Eserler, 4671

-*Risale Fi Ziyareti'l-Kuburi'l-Evliya*, Nafiz Paşa, 1502/4

-*Haşiye Ala Tefsiri Sureti İhlas li-İbn Sina*, Reşid Efendi, 1017

-*Haşiye Ala Cüzi's-Selasine Mine'l-Beydavî*, Bağdatlı Vehbi, 90

-*Risale Fi Tefsir Kıratı Ayet "Şehidallahu" ve "Kulillahümme"*, Reşid Efendi, 1017

-*Şerh Kasidetü'l-Muzariyye*, Yazma Bağışlar, 3672/1, 1b; Yazma Bağışlar 2688/3

-*Şerh Ala Kasidetü'l-Ma'ziyye*, Yazma Bağışlar, 3672/2

-*Şerh Kaside-İ Raiye*, Yazma Bağışlar, 3672

-*Risale Fi Telifi Hadiseyn*, Yazma Bağışlar, 3672

-*İlm-i Aruz*, Yazma Bağışlar, 3672

-*Öğrencisi İbrahim Efendiye Hadim Müftüsü Şeyhimiz ve Üstadımız Hadimî'nin Nasihatlarını İçeren Mektubunun Sureti*, Bölge Yazma Eserler, 4671

-*Bazı Murakabeti Şeyhina El-Hadimî*, Bölge Yazma Eserler, nr.4671

-*Fark Risalesi*, Hacı Mahmut, 1137

-*Eyyühelveled Şerhi*, Mahmut Bey Matbaası, İstanbul, 1324

-*Mahiyetü'l-Mantık*, Yusuf Ağa, 8290; Laleli, 2581/9

-*Ve'n-naziat*, Rşd, 1017

-*Hazainu'l-Cevahir Ve Mehazinu'z-Zevahir*, (Besmele Şerhi), Matba-i amire, İstanbul, 1303

-*Risaletü'l-Hadis "La Yüraddü'l-Kaza İlla'd-Dua"*, Rşd 1017

-*Lev Kane Fihima Alihe İllallah Le-Fesedeta*, Rşd, 1017

-*Beyanu Mevzuatı'l-Ulum*, Yazma Bağışlar, 1292/6

## DİĞER KAYNAKLAR

ACLUNÎ, *Keşfu'l-Hafa ve Muzillü'l-İlbas amma İštehera mine'l-Ahadis ala Elsineti'in-nas*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 1932-1933, c.I

AFİFİ, Ebu'l-Alâ, *Muhyiddin İbn Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, Çv. Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1998

AHMED Resmi Efendi, *Hülasatü'l-Kübra*, Esad Efendi, 3876/2, s.48b; Halet Efendi, 597

AKİFZADE, Abdurrahim el-Amasyeviyye, *el-Mecmu' fi'l-meşhud ve'l-mesmu'*, Millet Ktp, A.E.Arabi, nr,1902

ALAKESE, Hasan, Muhammed Hadimî Efendi, *Maneviyat Yolcularına Hediyeler (Tuhfetü'l-müluk fi irşadi ehli's-süluk)*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002

- ALTINTAŞ, Hayranî, *İbn Sina Metafiziği*, AÜİFY, Ankara, 1985
- ARİSTOTELES, *Metafizik*, Çev.Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996
- ARSLAN, Ahmet, *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, Ankara, 1999
- , *Felsefeye Giriş*, Vadi, İstanbul, 1996
- ASTER, Ernst von, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, Çev.Macit Gökberk, Sosyal Yayınları, 3.baskı, İstanbul, 1994
- AYDIN, İbrahim Hakkı, *Farabî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yayınları, İstanbul, 2000
- , *Farabî'de Bilgi Teorisi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2003
- AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, 3.baskı, Ankara, 1992
- , *Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları*, Ankara, 1997
- AYDINLI, Yaşar, *Farabî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000
- AYMAN, Mehmet, *Gazalî'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997
- AYNÎ, Mehmet Ali, *Türk Ahlakçıları*, Kitabevi, İstanbul, 1993
- BAĞDATLI, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifin Esmâül'l-Müellifin Ve Asaru'l-Musannifin*, İstanbul, 1955, c.II
- BAYRAKTAR, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, AÜİFY, Ankara, 1988
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi(Tabakatu'l-müfessirin)*, Ankara, 1960, c.II
- BİNGÖL, Abdülkuddüs, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, İstanbul, 1993
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ötüken, İstanbul, 1981
- , *Aristo Metafiziği ile Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Kalem Yayıncılık, İstanbul, 1980
- BURSALI, Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul, 1333, c.I
- EL-CEZZAR, Fikrî; *Medahilu'l-müellifin ve'l-i'lamu'l-arab Hatta 1215=1800*, Riyad, 1991, c.1

- CİHAN, A.Kamil, *İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998
- ÇOTUKSÖKEN, Betül-Babür, Saffet, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000
- ÇÜÇEN, A.Kadir, *Bilgi Felsefesi*, Asa Yayınevi, Bursa, 2001
- DEMİR, Remzi, *Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi Eski Felsefe*, Lotus Yayınları, Ankara, 2005, c.I
- DENKEL, Arda, *Bilginin Temelleri*, Metis, İstanbul, 1984
- EBHERÎ, Îsâgûcî *Mantığa Giriş*, Çev.Hüseyin Sarioğlu, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998
- EBU SÜLEYMAN, Abdu'l-Vehhab İbrahim, *Kitabetü'l-bahsi'l-ilmî*, Cidde, 1983
- EBU ZEHRA, Muhammed, *İslam Hukuku Metodolojisi 'Fıkıh Usulü'*, Çev.Abdülkadir Şener, 3.Basım, Ankara, 1981
- ERDEM, Hüsameddin, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Hü-Er Yayınları, Konya, 1999
- , *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Konya, 1993
- , *Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi*, KBY, Ankara, 1990
- , *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Konya, 1997
- , *Ahlak Felsefesi*, Hü-Er Yayınları, 2.Baskı, Konya, 2003
- FAHRÎ, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev.Kasım Turhan, İklim yayınları, İstanbul, 1987
- FARABÎ, Mehmet, *İhsau'l-ulum (İlimlerin Sayımı)*, Çev.Ahmet Ateş, MEB, İstanbul, 1986
- , "Mutluluğu Kazanma", *Farabi'nin Üç Eseri*, Çev. Hüseyin Atay, AÜİFY, Ankara, 1974
- , *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, Çev.M.Aydın, A.Şener, M.R.Ayas, İstanbul, 1980
- , *el-Medinetü'l-Fazıla*, Çev.Nafiz Danışman, MEB, İstanbul, 1990; *İdeal Devlet (El-Medinetü'l-Fazıla)*, Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara, 1997

- , *Fusulü'l-Medeni*, Çev.Hanifi Özcan, DEÜY., İzmir, 1987
- FİLİZ, Şahin, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İstanbul, 1995
- , *İslam Felsefesinin Serüveni*, Öz Eğitim Yayınları, İstanbul, 1996
- , *Farabi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2005
- Freud, Sigmund, *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri*, Çev.Selçuk Budak, Öteki Yayınları, Ankara, 2000
- , *Rüyaların Yorumu (I)*, Çev.Selçuk Budak, Öteki Yayınları, Ankara, 2000
- GAZALÎ, *İhyau Ulumi'd-Din*, Türdav Ofset, İstanbul, 1981, c.I, c.III
- , *el-Munkız Mine'd-Dalal*, Çev.Hilmi Güngör, MEB, İstanbul, 1990
- , *Makasıdu'l-Felasife Felsefenin Temel İlkeleri*, Çev.Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara, 2001
- , *Kimya-yı Saadet*, Çev.H.Mahmut Çamdibi, Erkam Yayınları, İstanbul, 1989.
- GOİCHİON, A, *İbn Sina Felsefesi ve Batıya Etkileri*, Çev. İsmail Yakıt, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1986
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985, Beşinci Basım.
- GÖKTAŞ, Salih, *Ebu Said Muhammed el-Hadimî ve Hadim*, Konya, 1985
- GÜNALTAY, M.Şemseddin, *Felsefe-i Ula İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1994
- GÜRİSOY, Kenan, *Ekzistans ve Felsefe*, Akçağ Basım, Ankara, 1988
- GÜZELHİSARÎ, *Menafiu'd-Dakayık fi Şerhi Mecamii'l-Hakayık*, Darut-Tıbaatı'l-Amire, İstanbul, 1273
- HADİMOĞLU, Numan; *Hadim ve Hadimliler Bibliyografyası*, Ankara, 1983, c.I
- HADİMÎ, Muhammed, *İslam Ahlakı*, Hakikat Yayıncılık, İstanbul, 1992
- HAMMER, J.V, *Büyük Osmanlı Tarihi*, İstanbul, (Tarihsiz), Sabah baskısı, c.7

HAMMOND, Robert, *Farabi Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, Çev.G.Küken, U.Nutku, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001

HEİMSOETH, Heinz, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, İstanbul, 1986

İBN ARABÎ, *el-Bulga fi'l-Hikme*, Neşr. Nihat Keklik, Faksimile Arapça Metin, Edebiyat Fakültesi Yayını, İstanbul, 1969

-----, *Fütühat-ı Mekkiyye I*, Çev.Ekrem Dumanlı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006

-----, *Fususul-Hikem*, Çev. Çev. Nuri Gençosman, MEB, İstanbul, 1992

İBN HALDUN, *Mukaddime*, Çev.Z.Kadiri Ugan, MEB, İstanbul, 1986, c.III

İBN MİSKEVEYH, *Tehzibu'l-Ahlak, (Ahlakı Olgunlaştırma)*, Çev. A.Şener, İ.Kayaoğlu, C.Tunç, KBY, Ankara, 1983

İBN RÜŞD, *Faslu'l-makal Felsefe-Din İlişkisi*, Çev.Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul, 1992

İBN SİNA, *Kitabu'n-Necat*, Macit Fahri neşri, Beyrut, 1405/1985

-----, *Tis'u Rasail fi'l-Hikme ve'l-Tabiiyyat*, Kahire, h.1326.

-----, *“Uyunu'l-Hikme”, Risaleler*, Çev.Alpaslan Açıkgenç, Hayri Kırbaçoğlu, Kitabiyat, Ankara, 2004

-----, *“İlahiyat”, Risaleler*, Çev.Alpaslan Açıkgenç, Hayri Kırbaçoğlu, Kitabiyat, Ankara, 2004

-----, *“er-Risaletü'l-Arşıyye”, Risaleler*, Çev.Alpaslan Açıkgenç, Hayri Kırbaçoğlu, Kitabiyat, Ankara, 2004

-----, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, Çev.A.Durusoy, M.Macit, E.Demirli, Litera, İstanbul, 2005

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *İslam'da Felsefe Akımları*, Kitabevi, İstanbul, 1997, 2.Baskı

KARAMAN, Hayrettin, *Başlangıçtan Günümüze Kadar İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul, 1975

KEHHALE, Ömer Rıza, *Mucemu'l-müellifin*, Beyrut, (Tarihsiz), c.XI

KEKLİK, Nihat, *Felsefenin İlkeleri*, Doğuş Yayın, İstanbul, 1982

-----, *Felsefe Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1978

KINALIZADE, Ali Efendi, *Ahlak-ı Alâ'î*, Haz.Hüseyin Algül, Tercüman Yayınları, İstanbul, (Tarihsiz)

KIRKAĞACÎ, *Risale fî Bazı Evsafî'l-Hamîde li-Üstaz Ebi Said el-Hadîmî*, Reşîd Efendi, 1017

-----, *İlm-i Tasavvuf*, Rşd, 1017, 151b

KOÇYİĞİT, Talat, *Hadis Istılahları*, AÜİFY, Ankara, 1980

KÖSEMİHAL, Nurettin Şazi, *Mantık*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1947

KUTLUER, İlhan, *Akıl ve İtikad*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996

KUŞEYRÎ, Abdülkerim b.Havazin, *Kuşeyri Risalesi*, Haz.Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1991; *Risale I*, Ter.Tahsin Yazıcı, MEB, İstanbul, 1966

KUŞPINAR, Bilal, *İbn Sina'da Bilgi Teorisi*, MEB, Ankara, 2001

MARDİN, Ebu'l-ula, *Huzur Dersleri*, İstanbul, 1966, c.II-III

MENGÜŞOĞLU, Takiyüddin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, 1992, 4.basım

MUHAMMED İsa Salihîyye; *el-Mu'cemü's-şamil li't-türasi'l-arabî*, Kahire, 1993, c.2

NEŞŞAR, Ali Sami, *İslamda Felsefî Düşüncenin Doğuşu II*, Çv.Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul, 1999

OCAK, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2.baskı, İstanbul, 1998

OLGUNER, Fahrettin, *Farabi*, Akademi, İzmir, 1993

ÖÇAL, Kamil, *Kemalpaşazade'nin Felsefî ve Kelamî Görüşleri*, KBY, Ankara, 2000

ÖNDER, Mehmet, *Büyük Din Alimi Hz.Hadîmî, (Hayatı ve Eserleri)*, Güven matbaası, Ankara, 1969

- ÖNER, Necati, *Klasik Mantık*, AÜİFY, Ankara, 1982
- ÖZGEN, Mehmet Kasım, *Farabi'de Mutluluk ve Ahlak İlişkisi*, İstanbul, 1997
- ÖZÖNDER, Hasan, *Konya Velileri*, Konya, 1980, s.185; Zirikli, Hayrettin, *el-Alam*, c.VII
- ÖZTÜRK, Osman, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, İstanbul, 1973
- PEKER, Hidayet, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, Arasta, Bursa, 2000
- PLATON, *Phaidon*, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001
- RİCKMAN, H.P., *Anlama ve İnsan Bilimleri*, Çv.Mehmet Dağ, Etüt yayınları, Samsun, 2000
- SAVA PAŞA, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, Ankara, 1956, c.II
- SEVİM, Seyfullah, *İslam Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997
- SHAFERRE, Jerome A, *Zihin Felsefesi Açısından Bilinç, Ruh ve Ötesi*, Çv.Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul, 1991
- SİRHİNDÎ, Ahmet, *Mektubat*, Çev.M.Metin Zirek, İstanbul, 2006
- ŞİRVANÎ, *Levamiu'd-Dakayık Fi Tercemeti Mecamiu'l-Hakayık*, el-Hac Mustafa Efendi Matbaası, İstanbul, 1293
- TAYLAN, Necip, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, Marifet Yayınları, 4.baskı, İstanbul, 1996
- , *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1991
- TOKTAŞ, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2004
- TOSUN, Necdet, *Bahaeddin Nakşibend, Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003
- TURGUT, İhsan, *Felsefenin Temel Sorunları*, İzmir, 1993
- TÜRKER-KÜYEL, Mübahat, *Farabî'nin "Şeraitü'l-Yakîn"i*, AKMY, Ankara, 1990
- URAL, Şafak, *Temel Mantık*, Çantay Yayınevi, 2.Baskı, İstanbul, 1995

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, Cem Yayınları, İstanbul, 1993

-----, *İslam Düşüncesi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1995

-----, *Felsefeye Giriş, Birinci Kısım*, AÜİFY, Ankara, 1958

VORLANDER, Karl, *Felsefe Tarihi*, Çev.M.İzzet-O.Saadettin, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004

WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev.H.Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1993, Beşinci Basım.

WEİSCHEDEL, Wilhelm, *Felsefenin Arka Merdiveni*, Çev.Sedat Umran, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001

WOLFSON, H.Austryn, *Kelam Felsefeleri*, Çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yayını, İstanbul, 2001

YAR, Erkan, *Ruh-beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000

#### MAKALELER

ALTINTAŞ, Hayrani, “Gazalî’nin Felsefe İle İlgili Düşüncelerinde Çelişkiler”, *İslamî Araştırmalar*, Ankara, 2000, c.13

AKKAYA, Hüseyin, "XVII.yüzyıl Osmanlı Devletinde Görülen Fikir Hareketlerinde Kadızadeliler-Sivasîler Tartışması", *Yeni Türkiye, Osmanlı Özel Sayısı III, Düşünce ve Bilim*, Mayıs-Haziran 2000, S.33

AYDIN, Mehmet, “Farabi’nin Siyasi Düşüncesinde Saadet Kavramı”, *AÜİFD*, Ankara, 1976, c.XXI

AYVALLI, Ramazan, "Hadimî’nin İlmi Şahsiyetinin Teşekkülüne Tesir Eden Amiller", *SÜ.Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Konya, 1992, S.2

BURSALI, Mehmet Tahir, "Teracümü Ahval Hadimî Mevlana Müfti Ebu Saidü'l-Hadimî", *Sebilürreşad*, S.29-211

ÇAĞRICI, Mustafa, “Gazzali’nin İhyası İle Birgivi’nin Tarikat-ı Muhammediyesi’nin Mukayesesi”, *İslamî Araştırmalar*, Gazalî Özel Sayısı, Ankara, 2000, c.13, S.3-4

ÇEKER, Orhan, “Ebu Said Muhammed el-Hadimî’nin Mecamiu'l-Hakayık Adlı Eseri” *SÜ.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya, 1998, S.VIII

EROĞLU, Bahtiyar , “Ebu Said Mehmed Hadimi ve Kütüphanesi”, *İpek Yolu Dergisi*, Konya, 2000, S.146

ERTAN, Veli, "Mevlana Müfti Ebu Said Hadimî", *Diyanet Dergisi*, 1988, Ankara, c.XXIV, S.3

GAZALÎ, “*Tehafütü’l-Felasife*”, s.364; “*Kitabu’l-Munkız mine’d-Dalal ve’l-Mufsihu bi’l-Ahval*”, s.352 için bak. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, çev.Mahmut Kaya.

GÜLER, Zekeriya, "Bir Osmanlı Alimi Olan Hadimî Üzerine Düşünceler", *İlim ve Sanat*, Ekim 1996, S.42

KÜÇÜKDAĞ, Yusuf, "Hadimî Medresesine Dair Bir Vakfiye", *Vakıflar Dergisi*, Ankara, 1998, S.XXVII; “Hadimî Ebu Said Mehmed” *Yeni İpek Yolu*, Konya Ticaret Odası Dergisi, Ocak 1999, S.131; “Konya Hadim’de Hadimî Medresesi”, *Yeni İpek Yolu*, Konya Ticaret Odası Dergisi, Mart 1999, S.133

MUSLU, Ramazan; “Ebu Said Muhammed Hadimî ve Nakşibendilik Risalesi’nin Tahlili”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2001

OCAK, A.Yaşar, "Klasik Dönem Osmanlı Toplumsal Hayatında Dinî Akımlara Bir Bakış", *İslamiyat II*, Ankara, 1999, S.4

ÖZŞENEL, Mehmet, “İlk Yaratılan Varlık Konusundaki Rivayetler”, *Divan İlmî Araştırmalar*, İstanbul, 1998, S.4

SAK, İzzet, Osmanlı Döneminden Günümüze Hadim, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Konya, 1998, S.IV

-----, “Ebu Said Muhammed Bin Mustafa El-Hadimî”, *Doğa Kent Hadim*, Hadim Kaymakamlığı Köylere Hizmet Götürme Birliği Yayını, Hadim, 1996

## ANSİKLOPEDİ MADDELERİ

AKPINAR, Cemil, “Davud Karsî”, *TDVİA*, İstanbul, 1994

ANAY, Harun, “Devanî”, *TDVİA*, İstanbul, 1994, c.9

Ebu Said Muhammed Hadimî, *Türk Ansiklopedisi*, Ankara, 1970, c.XVIII

GÖRGÜN, Tahsin, “Adudüddin İcî”, *TDVİA*, İstanbul, 2000, c.21

KOCA, Ferhat, "Abdullah Hadimî", *TDVİA*, İstanbul, 1997, c.15

KUTLUER, İlhan, “Calinus”, *TDVİA*, İstanbul, 1993, c.7

Okumuş, Ömer, “Molla Camî”, *TDVİA*, İstanbul, 1993, c.7

TÜRKER-KÜYEL, Mübahat, *Farabî'nin “Şeraitü'l-Yakîn”i*, AKMY, Ankara, 1990

YAYLA, Mustafa, "Hadimî", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1997, c. 15

## TEZLER

ARABACI, Caner, *1900-1924 Yılları Arası Konya Medreseleri*, SÜSBE Doktora Tezi, Konya, 1996

GÜLDEN, Ali, *Ebu Said Muhammed Hadimî ve Vahdet-i Vücut Anlayışı*, Ankara, 1997, (YLT)

YAVUZ, Fırat, *Ebu Said el-Hadimî ve Risaletü Tertili'l-Kur'an*, (YLT), İstanbul, 1991

## DİĞER ESERLER

*Salname-i Nezaret-i Maarif-i Umumiye*, Matabaa-i amire, İstanbul, 1316; 1317; 1318

*Konya Vilayeti Salnamesi*, Vilayet Matbaası, 1317

*Vakıflar genel Müdürlüğü Arşiv Defteri*, no.1137

*Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşiv Defteri*, no.1079/II

*Konya İl Yıllığı*, Konya, 1973

*Konya İl Yıllığı*, Konya, 1967

*Hadim*, Hadim Belediyesi Aylık yayın Organı, Nisan 2003, Yıl 1, S.4