

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

ŞEYH BEDREDDİN SİMÂVÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE
TASAVVUF ANLAYIŞI

Rabia Sümevra YARAŞIR
18810601285

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN:
Prof. Dr. Dilaver GÜNER

KONYA - 2024



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Rabia Sümeysa YARAŞIR		
	Numarası	18810601285		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Tasavvuf		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Dilaver GÜRER		
Tezin Adı	Şeyh Bedreddin Simâvî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı			

Rabia Sümeysa YARAŞIR tarafından hazırlanan 'Şeyh Bedreddin Simâvî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı' başlıklı bu çalışma .../.../2024 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak, jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Dilaver GÜRER	
2			
3			



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin	Adı Soyadı	Rabia Sümeýra YARAŞIR		
	Numarası	18810601285		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Tasavvuf		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Dilaver GÜRER		
	Tezin Adı	Şeyh Bedreddin Simâvî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı		

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Rabia Sümeýra YARAŞIR

(İmza)

.....



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Rabia Sümeysa YARAŞIR		
	Numarası	18810601285		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Tasavvuf		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Dilaver GÜRER		
	Tezin Adı	Şeyh Bedreddin Simâvî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı		

Bu çalışma, “Simavna Kadısıoğlu” lakabıyla meşhur Osmanlı Devleti’nin Kuruluş Dönemi’nde (1299-1453) yaşamış olan âlim ve sûfî Şeyh Bedreddin (ö. 823/1420) hakkında hazırlanmıştır. Osmanlı Devleti’nin Fetret Dönemi’nde öne çıkan Şeyh Bedreddin önemli tarihi figürlerden biridir. Bu sebeple birçok araştırmannın odak noktası olmuştur.

Çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm daha çok Şeyh Bedreddin dışındaki kaynaklardan edinilen bilgiler ışığında hazırlanmış olup, Şeyh Bedreddin’in hayatı ve yazmış olduğu eserleri hakkındadır.

İkinci bölümde ise Şeyh Bedreddin’in tasavvuf anlayışı, Şeyh Bedreddin’in eserleri dikkate alınarak yazılmış ve tasavvuf geleneği içerisindeki yeri hakkında bilgiler verilmiştir.

Şeyh Bedreddin, İslâm hukuku, tefsir ve tasavvuf gibi çeşitli alanlarda kırka yakın eser yazmış bir âlimdir. Ancak Şeyh Bedreddin’e atfedilen isyan iddiaları, onun âlim kimliğinin geri planda kalmasına yol açmıştır. İsyân iddiaları sebebiyle Şeyh Bedreddin’in *Vâridât* adlı eseri ve bu eseri üzerine yazılan şerhler dışında onun ilmi yönünü ortaya koyacak bir eser mevcut değildir. Fakat son dönemlerde Şeyh Bedreddin’in ilmi yönünü de ortaya çıkaracak yeni gelişmeler olmuştur. Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından Şeyh Bedreddin’in fıkha dair kaleme aldığı “*Letâ’ifü’l-İşârât*”, “*Câmi’u’l-Fusûleyn*” ve “*Letâ’ifü’l-İşârât*” adlı eserinin daha iyi anlaşılması için yazdığı “*et- Teshîl*” adlı eseri Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN öncülüğündeki heyet tarafından neşredilmiştir. Yine bu alanda Doç. Dr. Ali KOZAN’ın, Doç. Dr. Ayhan HİRA’nın ve Şaban ER’in yaptığı çalışmalar Şeyh Bedreddin’in ilmi yönü hakkında daha detaylı bilgi edinmemize imkân vermiştir.

Bu çalışmada farklı ithamlarla anılan Şeyh Bedreddin’in tasavvuf anlayışını daha iyi anlayıp, ona tarafsız bir şekilde yaklaşabilmek amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Şeyh Bedreddin, Şeyh Bedreddin İsyanı, Vâridât, İbnü’l-Arabî, Ekberî Gelenek, Varlık.



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



ABSTRACT

Author's	Name Surname	Rabia Sümeýra YARAŞIR		
	Student Number	18810601285		
	Department	Basic Islamic Sciences / Sufism		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Prof. Dr. Dilaver GÜNER		
Title of the Thesis/Dissertation	Sheikh Badr al-Din Simawi his Life, Works and sufic thoughts			

This study is about the scholar and Sûfi Sheikh Badr al-Din, who lived in the foundation period of the Ottoman Empire, famous as the Kadısiöğlu of Simavna. Sheikh Badr al-Din is a historical figure who attracted attention in the complex period caused by the Ottoman Empire's Fetret Period. For this reason, he has been the focus of many studies.

Our study consists of two parts. The first part is more about the life and works of Sheikh Badr al-Din in the light of the information we have obtained from sources other than Sheikh Badr al-Din.

In the second part, Sheikh Badr al-Din's understanding of Sûfism is written by considering his works and information about his place in the Sûfi tradition is mentioned.

Sheikh Badr al-Din was a scholar who wrote nearly forty works in various fields such as Islamic law, tafsir and mysticism. However, the allegations of rebellion attributed to Sheikh Badr al-Din cast a shadow on his scholarly identity. Due to the allegations of rebellion, there is no work to reveal the scholarly aspect of Sheikh Badr al-Din other than his Vâridât and the commentaries on it. However, recently there have been recent improvements to reveal the scholarly side of Sheikh Bedreddin. The Ministry of Culture and Tourism published Sheikh Badr al-Din's "*Letâ'ifü'l-İşârât*", "*Câmi'u'l-Fusûleyn*" and "*et- Teshîl*", which he wrote for a better understanding of "*Letâ'ifü'l-İşârât*", by the committee led by Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN. In addition, the studies of Assoc. Prof. Dr. Ali KOZAN, Assoc. Prof. Dr. Ayhan HIRA and Şaban ER in this field have given us more detailed information about the scientific aspect of Sheikh Badr al-Din.

This study aims to understand in better way Sheikh Badr al-Din's understanding of Sûfism, which is mentioned with different accusations, and to approach him impartially.

Keywords: Mysticism, Sheikh Badr al-Din, Shaykh Badr al-Din Rebellion, Vâridat, İbnü'l-Arabî, Ekberi Tradition, Existence.

İÇİNDEKİLER

YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU	iii
BİLİMSEL ETİK SAYFASI	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	xii
ÖN SÖZ	ii
GİRİŞ.....	1
1.Tezin Konusu, Yöntemi, Amacı	1
2.Tezin Sınırları	2
3.Kaynakların Değerlendirilmesi.....	3

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞEYH BEDREDDİN SİMÂVÎ ‘NİN HAYATI ve ESERLERİ

GİRİŞ.....	5
1. Yaşadığı Dönem	6
2. Siyasî Durum	5
3. Dinî, İlmî ve Tasavvufî Durum.....	10
1. HAYATI	15
1.1. Doğumu ve Nesebi.....	15
1.2. Tahsili	17
1.2.1. Hocaları.....	20
1.2.1.1. Gazi İsrail b. Abdülaziz (Babası).....	20
1.2.1.2. Mevlânâ Şâhidî	21

1.2.1.3.	Mevlânâ Molla Yûsuf	22
1.2.1.4.	Bursa Kadısı Koca Mahmud Efendi	22
1.2.1.5.	Mevlânâ Feyzullâh.....	23
1.2.1.6.	Mübârekşâh Mantıkî	23
1.2.1.7.	Ekmeleddîn el-Bâbertî	24
1.2.1.8.	Zeylâî	25
1.2.1.9.	Hüseyin Ahlâtî	27
1.2.1.10.	İbn Hacer el-Askalânî	28
1.2.2.	Arkadaşları.....	28
1.2.2.1.	Müeyyed b. Abdülmümin	28
1.2.2.2.	Kadızzâde-i Rûmî (Mûsâ Çelebi-Mûsâ Paşa)	29
1.2.2.3.	Hacı Paşa (Celâleddin Hızır b. Ali El Konevî).....	30
1.2.2.4.	Molla Fenârî	32
1.2.2.5.	Mevlânâ Ahmedî.....	33
1.2.2.6.	Seyyid Şerîf Cürcânî	34
1.2.3.	Talebeleri	35
1.2.3.1.	Akşemseddin.....	36
1.2.3.2.	Börklüce Mustafa.....	37
1.2.3.3.	Torlak Kemal	38
1.3.	Tasavvufa Yönelmesi	39
1.4.	Vatanına Dönüşü.....	42
1.5.	Aldığı Görevler.....	43
1.5.1.	Muallimliği	43
1.5.2.	Kazaskerliği	43
1.6.	İsyân İddiaları	44
1.7.	İdam Edilmesi	46
1.7.1.	Kabri	48
1.8.	Tesirleri.....	48
1.9.	Tarikat Silsilesi	52

2.Eserleri.....	55
2.1.Fıkha Dair Eserleri.....	56
2.1.1. Letâ'ifu'l-İşârât.....	56
2.1.2.Câmiu'l-Fusûleyn	57
2.1.3.et-Teshîl	60
2.1.4.Câmiu'l-Fetâvâ	61
2.1.5.Mecma' Şerhi.....	62
2.2. Tefsire Dair Eserleri.....	62
2.2.1.Nuru'l-Kulûb	62
2.2.2.Tefsîru Âyeti'l-Kürsî	63
2.3.Arap Dili'ne Dair Eserleri.....	64
2.3.1.Çerâğu'l-Fütûh.....	64
2.3.2.Ukûdü'l-Cevahîr	64
2.4.Tasavvufa Dair Eserleri	64
2.4.1.Vâridât	65
2.4.2.Meserretü'l-Kulûb	67
2.4.3.Hâşiyetü Matla'i Husûsi'l-Kelim fî Meânî Fusûsü'l-Hikem	67
2.4.4. Risâle-i Bedreddin	69
2.4.5. Cevâhiru'l- Ahbâr min 'İlmi'l- Meşâyih	70

İKİNCİ BÖLÜM

ŞEYH BEDREDDİN'İN TASAVVUF ANLAYIŞI

1. ŞEYH BEDREDDİN'İN TASAVVUF ANLAYIŞI	71
1.1. Tasavvuf Anlayışının Kaynakları	71
1.2. Tasavvuf Geleneği İçerisindeki Yeri	73
1.3. Tasavvuf Anlayışına Genel Bir Bakış	76
2.VARLIK, BİLGİ ve İNSAN ANLAYIŞI	79
2.1.Varlık	79
2.1.1.Vahdet-i Vücûd.....	80

2.1.2.A'yan-ı sâbite.....	85
2.1.3.Âlem ve Âlemin Ezeliliği	86
2.1.4.Kesretten Vahdete (Çokluğun Birliği)	87
2.2.Bilgi	88
2.2.1. Bilinenin Tekliği	90
2.2.2. Bilmenin Araçları	91
2.2.3. Bilgi ve Yakın	92
2.3. İnsan	93
2.3.1. İrade ve İnsanın Özgürlüğü.....	95
2.3.2. Kulluk (ibadet)	96
3.SEYRÜSÜLÛK KAVRAMLARI ile İLGİLİ GÖRÜŞLERİ	98
3.1. Seyrüsülûk.....	98
3.2.Ahlâk.....	102
3.3. Nefs ve Nefs Mertebeleri.....	104
3.4.Şeyh-Mürşid.....	110
3.5.Mürid ve Derviş	114
3.6.Tövbe	121
3.7.Zikir	124
3.8. Sohbet	128
3.9.Tedbir-Tevekkül	129
3.10.Havf- Reca	133
3.11.Rıza	136
3.12.Fakr	138
3.13.Fenâ-Bekâ	140
3.14.Muhabbet ve Aşk.....	143
Sonuç.....	148

Kaynakça 150

Özgeçmiş 162



KISALTMALAR LİSTESİ

bkz	: Bakınız
C.	: Cilt
c.c.	: Celle Celaluhu
Çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB:	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Doç.	: Doçent
Dr.	: Doktor
Ed	: Editör
EÜ	: Erciyes Üniversitesi
E.T	: Erişim Tarihi
Haz.	: Hazırlayan
İBB.	: İstanbul Büyükşehir Belediyesi
İnc.	: İnceleyen
İSAD	: İslam Araştırmaları Dergisi
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
Ktp	: Kitap
k.v	:Kerremallahü veche
k.s	: Kuddise sirruh
MEB	: Millî Eğitim Bakanlığı
Prof.	: Profesör
r.a	: Radıyallahu Anh
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
S.B.E.	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
ss.	: Sayfa sayıları
S.	: Sayı
TALİD	: Türkiye Araştırma Literatürü Dergisi.
TRC	: Tercüme
Thk	: Tahkik
Ts	: Tashih

T.T.K : Türk Tarih Kurumu
U.Ü : Uludağ Üniversitesi
UÜSBE : Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
Vb. : Ve benzeri
Yay. Haz. : Yayına Hazırlayanlar
yy. : Yüzyıl



ÖN SÖZ

Hamd, âlemlerin Rabbi'ne; salâtüselâm, O'nun sevgili elçisi Muhammed'in (s.a.v.) üzerine olsun.

Bu çalışma Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde (1299-1453) yaşamış olan, dönemin en büyük âlimlerinden birisi olarak görülen, “Simavna Kadısıoğlu” lâkabıyla tanınan, tarih içerisinde de isyanıyla akıllara kazınmış, Şeyh Bedreddin Simâvî hakkındadır

İslâm düşüncesi ve tasavvuf tarihinde önemli bir yere sahip olan Şeyh Bedreddin Simâvî'nin (ö. 823/1420) şöhreti Osmanlı Devleti'nde Fetret Dönemi'nin (1402-1413) meydana getirdiği karışıklık ve bunalım döneminden nasibini almıştır. Onun şöhreti ve düşünceleri sadece yaşadığı dönemle sınırlı kalmayıp günümüze kadar ulaşmıştır.

Şeyh Bedreddin Simâvî, fıkıh, tefsir ve tasavvuf gibi alanlarda döneminin en önemli âlimlerinden birisidir. Her ne kadar eserlerinin birçoğu elimize ulaşamamış olsa da kırka yakın eserinin olduğu kaynaklarda geçmektedir. Fakat daha çok kendisine atfedilen isyan hadisesi üzerinden tanınmıştır.

Şeyh Bedreddin'in düşünceleri, döneminin toplumsal ve dini yapısını anlamak için anahtar niteliğindedir. Hem bir öğretmen hem de bir mütefekkir olarak hem Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk dönemlerine ışık tutmuş hem de tasavvufî düşüncenin derinliklerine dair önemli katkılarda bulunmuştur. Onun hayatı ve fikirleri, sadece tarihi bir figür olarak değil, aynı zamanda ruhsal ve entelektüel bir miras olarak da büyük önem taşımaktadır.

Tezimiz iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümün başında; Şeyh Bedreddin'in yaşadığı dönemdeki siyasî, ilmî ve tasavvufî durum hakkında bilgilere yer verilmiştir. Daha sonra Şeyh Bedreddin'in hayatı ele alınmış, bölümün sonunda da eserleri konu edilerek araştırılmıştır. Bu araştırmayı yaparken Şeyh Bedreddin'in kendisinin verdiği bilgilerden ziyade onun hakkında söylenenler üzerinden bilgiler aktarılmıştır.

İkinci bölümde ise Şeyh Bedreddin'in tasavvuf anlayışına yer verilmiştir. Şeyh Bedreddin'in düşünceleri kendi eserlerinden yola çıkılarak yorumlanmaya çalışılmış ve Şeyh Bedreddin'in içinde bulunduğu tasavvuf geleneğiyle irtibatlandırılarak Şeyh Bedreddin'in tasavvufî düşünceleri hakkında bilgiler verilmiştir. Bu araştırmalar sonucunda Şeyh Bedreddin'in Ekberî gelenek içerisinde yer aldığı tespit edilmiştir.

Şeyh Bedreddin, düşüncelerinden dolayı eleştirilen hatta kimi zaman bazı zümreler tarafından tekfir edilen bir şahsiyettir. Bu durum sadece onun başına gelmemiştir. Kendisine bağlı bulunduğu geleneğin öncüsü “Şeyhü'l- Ekber” lakabıyla meşhur İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) için de aynı durum söz konusu olmuştur. Fakat çalışmamızın amacından sapmaması için bu konuya yer verilmemiştir.

Şeyh Bedreddin Simâvî'nin hayatını araştırırken onun itikadî ve siyasî yönlerini doğru anlamayı ve yanlış yorumlardan ayıklamayı hedefledik. Amacımız, Şeyh Bedreddin'in derin âlim kişiliğini vurgulamak ve onun tasavvuf anlayışını ortaya çıkarmaktır.

Bedreddin Simâvî'yi klasik ve modern kaynaklardan, ulaşabildiğimiz kadarıyla kendi eserlerinden yola çıkarak tanımaya çalıştık. O'nun hayatını, eserlerini ve tasavvuf anlayışını araştırdık. Konuyu ele alırken öznel yorumdan kaçınarak bilimsel objektifliği korumaya dikkat ettik.

Ülkemizdeki çeşitli kütüphaneleri ziyaret ederek ansiklopediler, kitaplar, dergiler ve internet kaynaklarından yararlandık. Bu kaynakları karşılaştırarak en doğru sonuca ulaşmayı hedefledik. Eserler arasındaki bazı farklılıklara dikkat çektik ve çalışmamızı gereksiz ayrıntılara girmeden, en öz haliyle sunmaya özen gösterdik.

Araştırmalarımızda gördüğümüz kadarıyla, Şeyh Bedreddin çok yönlü ve etkileyici bir kişiliktir. Hayatının her alanında aktif bir rol üstlenmiştir. Kanaatimize göre, Şeyh Bedreddin'e karşı negatif algıların ardındaki gerçekleri ortaya çıktıkça eserleri ve fikirleri geçmişte olduğu gibi bugün de etkisini sürdürecektir.

Şeyh Bedreddin'in ilmi yönüne bir nebze de olsa ışık tutacağını umduğum bu tezin hazırlanmasında, maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen aileme; varlığıyla bana güç veren kıymetli eşim Mehmet Âkif Bey'e; tezimi okuyarak değerli görüşlerini paylaşan arkadaşım Araştırma Görevlisi Esra Bayraktutar'a; tezimin son şeklini

almasına katkıda bulunan Dr. Ali Karakoyunluoğlu ve Prof. Dr. Mehmet Akgül'e; ayrıca kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Dilaver Gürer'e teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Rabia Sümevra YARAŞIR

Konya, 2024



GİRİŞ

Tezin Konusu, Yöntemi, Amacı

Bu tez, 15. yüzyılda yaşamış önemli bir tasavvuf büyüğü ve düşünür olan Şeyh Bedreddin Simâvî'nin hayatını, eserlerini ve tasavvufî görüşlerini kapsamlı bir şekilde incelemeyi amaçlamaktadır. Şeyh Bedreddin, idamı, fikirleri, reformist yaklaşımları ile tanınmış bir ilim adamıdır. Tezimiz, birinci bölümde Bedreddin Simâvî'nin hayat öyküsünden başlayarak, onun eserlerinin daha yakından tanınmasını sağlayacak ve Şeyh Bedreddin'in çok yönlü bir ilim adamı olduğunu ortaya koyacaktır. İkinci bölümde ise Şeyh Bedreddin'in tasavvuf anlayışı onun kendi eserlerinden yola çıkılarak detaylı olarak ele alınacak ve tasavvufî düşüncelerinin temel unsurları gözler önüne serilecektir.

Bu bağlamda tezde ele alınacak başlıca konular şunlardır:

1. Şeyh Bedreddin Simâvî'nin Hayatı: Şeyh Bedreddin Simâvî'nin yaşadığı dönemi anlamak, onu daha iyi tanımamıza olanak sağlayacaktır. Bu nedenle, tezimizin birinci bölümü, Şeyh Bedreddin'in yaşam ortamını ele alarak başlamaktadır. Bu bölümde, Şeyh Bedreddin'in biyografisi, eğitim hayatı, hayatındaki önemli olaylar ve tarikat silsilesi detaylı bir şekilde incelenmiştir. Böylece, onun kişisel ve entelektüel gelişimi ile dönemindeki sosyal ve dinî çevre hakkında kapsamlı bir anlayış elde edilmeye çalışılmıştır.

2. Eserleri: Şeyh Bedreddin Simâvî'nin kaleme aldığı önemli eserler, onun çok yönlü bir ilim adamı olduğunu ortaya koyar. Bu bölümde, mevcut kaynaklardan Şeyh Bedreddin'in eserleri hakkında bilgi toplanmış, eserlerin içerikleri hakkında bilgi verilmiştir. Bu bilgiler Şeyh Bedreddin'in ilmi yönünü daha iyi anlamamıza yardımcı olmaktadır.

3. Tasavvuf Anlayışı: Şeyh Bedreddin'in tasavvuf anlayışı tezimizin ikinci bölümünü oluşturmaktadır. Bu bölümde, Şeyh Bedreddin Simâvî'nin tasavvufî görüşleri ve öğretileri incelenecek, bu görüşlerin İslâm tasavvufu içerisindeki yeri değerlendirilecektir. Şeyh Bedreddin'e atfedilen “*Vâridât*” ve “*Risâle-i Fakr*” adlı

eserler Şeyh Bedreddin'in tasavvufi düşüncelerini anlamak için temel kaynaklar olarak kullanılacaktır. Özellikle, Şeyh Bedreddin'in varlık, âlem, bilgi, insan ve seyrüsülûk hakkındaki tasavvufi görüşleri ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Böylelikle çalışmamız, Şeyh Bedreddin'in tasavvufi düşünce sistemini ve bu sistemin İslâm tasavvufu içerisindeki yerini daha iyi kavramamıza katkı sağlayacaktır.

Çalışmamızda öncelikle Şeyh Bedreddin Simâvî'nin hayatı ve düşünceleri ile ilgili mevcut akademik çalışmalar, monografiler ve makaleler incelenerek literatür taraması yapılmıştır. Araştırma konumuz için ülkemizin çeşitli kütüphanelerine bizzat gidilerek ansiklopedi, kitap, dergi ve internet kaynaklarından büyük ölçüde faydalanılmıştır. Elde edilen kaynaklar karşılaştırılarak en doğru sonuca ulaşabilme amacıyla çalışmamız yürütülmüştür. Eserler arasındaki bazı farklılıklara değinilmiş ve çalışmamız fazla dallandırılıp budaklandırılmadan en öz haliyle ortaya konulmaya gayret edilmiştir.

Tezimizin amacı, Şeyh Bedreddin Simâvî'nin hayatını objektif bir şekilde sunmaktır. Ayrıca Şeyh Bedreddin'in tasavvuf anlayışını inceleyerek, onun tasavvufi görüşlerini öğrenmek hedeflenmektedir. Böylelikle Şeyh Bedreddin Simâvî'nin hem tarihsel bağlamdaki önemini hem de tasavvufi düşünce üzerindeki etkisini daha iyi anlayabilmek mümkün olacaktır. Bunun yanı sıra Şeyh Bedreddin Simâvî'nin hayatını araştırırken onun itikadî ve siyasî yönlerini doğru bir şekilde anlamak ve yanlış yorumlardan arındırmak da hedeflenmektedir. Amacımız, Şeyh Bedreddin'in derin âlim kişiliğini vurgulamak ve tasavvuf anlayışını net bir şekilde ortaya koyabilmektir.

Tezin Sınırları

Tezimiz, Şeyh Bedreddin Simâvî'nin hayatını, eserlerini ve tasavvuf anlayışını detaylı bir şekilde ele almayı amaçlamaktadır. Ancak çalışmamızın bazı sınırlılıkları bulunmaktadır. Şeyh Bedreddin, 15. yüzyılda yaşamış bir ilim insanı olduğundan, tezimizde bu döneme odaklanılmış; öncesi ve sonrası dönemlere yalnızca genel bilgiler sunulmuş, bu dönemlere dair derinlemesine bir inceleme yapılmamıştır.

Tezimizin en büyük sınırlılıklarından biri, Şeyh Bedreddin'e isnat edilen isyan iddiaları nedeniyle yapılan çalışmaların taraflı olmasıdır. Bu durum, onun ilmi

yönünün arka planda kalmasına ve hakkında bilgi kirliliği oluşmasına yol açmış; dolayısıyla, objektif bilgi edinmemizi zorlaştırmıştır. Bu nedenle çalışmamızda daha çok akademik kaynaklara yer vermeye özen gösterdik.

Bir diğer sınırlılık ise, kaynaklarda Şeyh Bedreddin'in birçok eserinden bahsedilmesine rağmen tasavvuf alanında yalnızca iki esere ulaşılabilmiş olmasıdır: “*Vâridât*” ve “*Risâle-i Fakr*”. Bu sebeple, çalışmamızda bu iki kaynağa odaklanılmıştır.

Kaynakların Değerlendirilmesi

Bu tezde Şeyh Bedreddin Simâvî'nin hayatı, eserleri ve tasavvuf anlayışını kapsamlı bir şekilde incelemek amacıyla çeşitli kaynaklardan yararlanılmıştır. Kaynaklarımız şu şekildedir.

Şeyh Bedreddin Simâvî'nin Eserleri: Şeyh Bedreddin'in kaleme almış olduğu eserler, bu tezin merkezini oluşturmaktadır. Bu eserler arasında tasavvufla ilgili düşüncelerini içeren “*Vâridât*” ve “*Risâle-i Fakr*” yer almaktadır. Ayrıca Şeyh Bedreddin'in Dâvûd-i Kayserî'nin (ö. 751/1350) “*Matla' u husûsi 'l-kilem fî me'ânî Fusûsü 'l-Hikem*” adlı eserine yazdığı ta'likler de tasavvufi görüşleri kapsamında ele alınmıştır. Şeyh Bedreddin'in eserlerini tanıtırken fıkıh alanındaki “*et-Teshîl Şerhu Letâifi 'l-işârât*” adlı eserinden de faydalanılmıştır. Ne yazık ki Şeyh Bedreddin'in diğer eserlerine ulaşamadığımızdan, çalışmamızda yalnızca bu eserlere yer verilebilmiştir.

Akademik Çalışmalar ve Makaleler: Şeyh Bedreddin Simâvî hakkında yapılmış akademik araştırmalar, monografiler ve makaleler, tezin temel bilgilerini sağlamlaştırmak amacıyla kullanılmıştır. Bu kaynaklar, Şeyh Bedreddin'in hayatı, eserleri ve tasavvufi görüşleri hakkında güncel bilgi ve yorumlar sunmaktadır. Kaynakların akademik geçerliliği ve yazarlarının uzmanlık alanları, veriler değerlendirilirken göz önünde bulundurulmuştur. Özellikle Ali Kozan'ın *Şeyh Bedreddin'in Düşünce Tarihimizdeki Yeri* isimli doktora tezi, Volkan Çağan'ın *Şeyh Bedreddin'de Ekberi Etkisi* isimli eseri ve Ayhan Hira'nın *Şeyh Bedreddin'in Fıkıhçılığı* isimli doktora tezi çalışmamızı hazırlarken yol gösterici olmuştur.

Ansiklopediler ve Genel Kaynaklar: Şeyh Bedreddin Simâvî ve onun çağında yaşayan diğer tasavvuf düşünürleri hakkında genel bilgiler sunan ansiklopedik kaynaklar ve genel tarih kitapları kullanılmıştır. Bu kaynaklar, çalışmanın arka planını desteklemek ve konuyla ilgili geniş bir perspektif sunmak amacıyla değerlendirilmiştir. Bu aşamada özellikle Şeyh Bedreddin'in torunu Halil b. İsmail'in kaleme aldığı *Menakıbnâme* isimli eser çalışmamızda faydalı olmuştur. Ayrıca TDV İslâm Ansiklopedisi, çalışmamızda hızlı yol kat etmemizi sağlamıştır.



BİRİNCİ BÖLÜM

ŞEYH BEDREDDİN SİMÂVÎ' NİN HAYATI ve ESERLERİ

GİRİŞ

1. Yaşadığı Dönem

Şeyh Bedreddin'in hayat mücadelesinin, alim kimliğinin, tasavvufi görüşlerinin daha iyi anlaşılması için yaşadığı dönemi iyi bilmek gerekir. Bu sebeple çalışmamızda dönemin siyasî, sosyal, dinî, ilm ve tasavvufi durumları hakkında bilgiler yer alacaktır.

2.Siyasî Durum

Bedreddin Simâvi'nin yaşadığı yıllarda üç padişah hüküm sürmüştür. Onun doğduğu yıllarda Osmanlılar, Rumeli'de fetihler gerçekleştirip istimâlet¹ politikasıyla da tutunma çabası içerisinde bulunuyorlardı. Osmanlılar, Şeyh Bedreddin doğmadan 10-12 sene önce bu topraklara gelmişlerdi. Fakat Edirne, Dimetoka çevrelerini 1363'te ele geçirebilmişlerdi. Şeyh Bedreddin'in Edirne'de geçen hayatı, Osmanlı Devleti'nin üçüncü padişahı I. Murad (ö. 791/1389) zamanına rastlamıştır. I. Murad döneminde yaşanan siyasî, sosyal ve ilmî gelişmeler önce bir beylik olup sonradan bir imparatorluğa dönüşecek olan Osmanlı Devleti'ne azami derecede katkı sağlamıştır. Sultan I. Murad, Rumeli ve Balkanlar'a yönelik seferler düzenleyerek Anadolu'daki beylikler üzerinde kontrol sağlamış ve Bulgarlar, Sırplar ve Bizanslıları Osmanlı, egemenliği altına almıştır.²

¹ İstimâlet: Osmanlılar'ın uyguladığı uzlaştırıcı fetih siyaseti için kullanılan Osmanlıca tabirdir. Kelime anlamı olarak “gönül alma, teselli etme, avutma, meylettirme, cezmetme” anlamlarına gelmektedir. Bkz: Mücteba İlgürel, “İstimâlet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23:362.

² Halil İnalçık, “Murad I”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31:156-164.

I. Murad döneminden itibaren Osmanlı Beyliği, Anadolu ve Balkanlar'da geniş kapsamlı stratejik eylemlerle kurumsal bir devlet yapısına geçiş yapmıştır. Bu dönemde, merkezî bir yönetim sistemi kurma çabaları hız kazanmış, devlet bürokrasisi yapılandırılmaya başlamış, yeni idari ve askeri kurumlar ortaya çıkmıştır. Balkanlar'daki genişleme, yerel halkın yoğun direnişine rağmen uygulanan arabulucu siyaset, topluma ve bazı ordu birliklerine eski konumlarını koruma imkânının kabul görmesi, adalet esaslarının genelleştirilip yaygınlaştırılması ve daimi yerleşim politikalarının izlenmesi gibi sebeplerle hız kazanmıştır. Özellikle Edirne'nin fethedilmesi ve 1371'deki Çirmen Savaşı zaferinden sonra Osmanlılar, Sırp yöneticileri, Bizans imparatorunu ve Bulgar hükümdarını himaye altına almıştır. Bu dönemde Osmanlı gücü Balkanlar'da hızla yayılmaya başlamıştır. Balkan devletleri, Osmanlıları Rumeli'den çıkarmak için güçlü bir direniş göstermişlerdir. Ancak 1389'da kazanılan Kosova Zaferi, Osmanlılar için Balkanlar tarihinde bir dönüm noktası olmuştur.³

Bu başarı, Osmanlılar için askerî ve siyasî kazançların yanı sıra Kuzey Sırbistan'ın yolunu açarak Makedonya, Sırbistan, Arnavutluk ve Bosna bölgelerine doğru mühim bir ilerleme sağlamıştır. Trakya (Rodoplar), Makedonya ve Kuzeydoğu Bulgaristan, Anadolu'dan gelen göçebe Türkmenlerin ve ardından zanaatkarlar, şehirliler ve köylülerin yerleşimine neden olarak yeni fetihlerin temellerini oluşturmuştur. Rumeli ve Anadolu'da emniyet sağlandıktan sonra, süratle inşa faaliyetine başlanmış, Bosna ve Arnavutluk bölgeleri İslamlaşarak Osmanlı'nın Balkanlar'da kök salmasını sağlamıştır. Balkanlar'da Osmanlı yönetiminin yayılması ve güçlenmesi, sadece askeri güçle değil aynı zamanda uygulanan diplomasi politikalarıyla da (istimâlet politikası) yakından ilişkilidir.⁴

Bu dönemde Bursa, Edirne ve İznik'te birçok hayır kurumu faaliyete geçmiş ve bu kurumların sürdürülebilmesi için vakıflar kurulmuştur. Ayrıca, Padişah I. Murad

³ İncalcık, "Murad I", 32:156-164.

⁴ Feridun Emecen, "Osmanlılar", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33:487-496.

devrinde, babası Orhan Gazi'nin (ö. 763/1362) hüküm sürdüğü dönemde Dâvûd-i Kayserî ile başlatılan medrese ve eğitim faaliyetleri geliştirilmiş, âlimlerin yetişmesi ve fennî faaliyetlerin desteklenmesi politika haline gelmiştir. Bu bağlamda Osmanlı âlimleri aldıkları ilimler sonucunda çoğunlukla kadı ve müderris olarak vazifelerini ifa etmişler ve genellikle mühim ve yetkili konumlara yükselmişlerdir.⁵

1389 senesinde Kosova Meydan Savaşı'nda şehit olan Gazi Murad Hüdavendigâr, geçmiş ömrüne yaraşır şekilde hayata veda etmiştir. Sürekli savaş meydanlarında bulunmasına rağmen sadece fetihler yapmakla kalmayıp devletin teşkilatlanması yönünde de büyük çaba sarf etmiştir. Özellikle Orhan Gazi'den devraldığı emaneti, oğlu I. Bayezit'a (ö. 805/1403) teslim ederken devletin coğrafi sınırlarını neredeyse beş kat daha genişletmiştir.⁶

Bedreddin Simâvî'nin Mısır'da bulunduğu sırada Osmanlı Devleti'nde I. Bayezid hüküm sürmektedir. Meşhur lakabı “Yıldırım Bayezid” olan I. Bayezid, Osmanlı Devleti'nin dördüncü hükümdarı olup Gazi Hüdavendigâr'ın 1389'da Kosova Savaşı'nda şehit olması üzerine tahta geçmiştir. Tahta çıktığı andan itibaren Anadolu ve Rumeli'de gerçekleştirdiği bir dizi fetih ile Osmanlı topraklarının genişlemesine öncülük etmiştir. Ancak I. Bayezid'in bu hızlı fetihleri, Macarlar ve Venedikliler'in Osmanlı Devleti'ne yönelik yeni bir Haçlı hareketi başlatmasına sebep olmuştur. 1396'da Yıldırım Bayezid, İstanbul'u feth etmek için önemli bir çaba sarfetmiştir. Fakat Sigismund olarak bilinen Macar Kralı yönetimindeki Haçlı güçleri bu esnada Niğbolu'yu kuşatma altına almıştır. Bu haberi öğrenen I. Bayezid kuşatmayı kaldırmak durumunda kalmış, Niğbolu'ya gidip Haçlı güçleriyle savaşmış, bu savaş neticesinde Haçlıları mağlup etmiştir.⁷

⁵ İnalçık, “Murad I”, 32:156-164.

⁶ Emine Koca, *Yıldırım Bayezid Devri Siyasi Olayları, Devlet Teşkilatı, İlim ve Kültür Hayatı* (Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi, 2007), 94.

⁷ Koca, *Yıldırım Beyazid Devri Siyasi Olayları, Devlet Teşkilatı, İlim ve Kültür Hayatı*, 94.

Yıldırım Bayezid'in asıl gayelerinden birisi de Anadolu'daki Türk idarelerini Osmanlı hakimiyeti altına alıp birleştirmektir. Bu hedef doğrultusunda pekçok beyliği ilhak ederek Anadolu'da Türk birliğini kurma çizgisinde önemli adımlar atmıştır. Yıldırım Bayezid, Vidin'i de alarak Balkanlar ve İstanbul'un kaderini Osmanlıların eline geçirmiştir. Bunun sonucunda Bizans yöneticisi Manuel, "İstanbul'da bir Türk mahallesi kurulması, cami inşa edilmesi ve bir kadı atanması"⁸ teklifini kabul etme mecburiyetinde kalmıştır. Aynı dönemde Evrenos Bey (ö. 820/1417) de 1397'de Argos ve Atina'yı feth etmiştir. I. Bayezid, bir taraftan Balkanlarda bulunan Bulgaristan, Sırbistan, Arnavutluk ve Selanik çevresinde fetihler yapmış, bir taraftan da Anadolu'da bulunan küçük yönetimleri de Osmanlı topraklarına katmıştır.⁹ Ancak, İstanbul kuşatma altındayken Timur gelmiş ve uzun yıllar birçok fetihlerle kazanılmış olan Osmanlı birikimini alıp götürmüştür.¹⁰

Timur ile Sultan Bayezid, Ankara yakınında bulunan Çubuk Ovası'nda savaşmışlardır. Yapılan bu savaşta Bayezid yenilgiye uğramış ve tutsak olmuştur. Kısa süre sonra Akşehir'de mahkumiyet altında hayata veda etmiştir. Yıldırım Bayezid'in vefatı neticesinde Osmanlı Devleti'nde uzun müddet iç savaşın da etkisiyle karışıklıklar ve buhran dönemi yaşanmış, bu döneme Fetret Devri adı verilmiştir. Yıldırım Bayezid'in oğulları arasında padişah olma mücadeleleri başlamış ve bu mücadeleler yaklaşık 11 sene sürmüştür. Bayezid, hem Osmanlı Devleti'nin Anadolu'da hakimiyetini güçlendiren hem de Ankara Savaşı'nda büyük bir mağlubiyet alan bir hükümdardır. Saltanatı döneminde Osmanlı Devleti'nin sınırları genişlemiş olsa da Timur ile yapılan savaş, Osmanlı Devleti tarihindeki en çetin

⁸ Halil İnalcık, "Bayezid I", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5:231-234.

⁹ Niğbolu mücadelesi sırasında Karamanoğlu Beyliği ile yaşanan düşmanca hareketler sonrasında Akçay Savaşı (1398) gerçekleşmiştir. Bu savaşta yenilen Alâeddin Bey (ö. 1398), Konya'ya sığınmış ancak burada ele geçirilerek öldürülmüştür. Bu olayın ardından Konya ve Karaman Osmanlı Devleti'ne katılmıştır. Bir sonraki sene Canik bölgesi ve Kadı Burhâneddin'in yönetici olduğu bölgeler de Osmanlı Devleti'ne katılmıştır. Ancak Bayezid, Timur riskine karşı Memlûk Hükümdarı ile ittifak etmek yerine onlara bağlı Elbistan, Malatya, Behisni, Kâhta ve Divriği gibi yerleşim bölgelerini ele geçirmiştir. Bkz: Hamit Şafakçı, "Osmanlılar ile Karamanlılar Arasında Hâkimiyet Mücadelesi: Akçay Savaşı", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 33/1 (2023): 459-473.

¹⁰ Yusuf Halaçoğlu, "Ankara Savaşı", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3:210-211.

devirlerden birine kapı aralamıştır. Yıldırım Bayezid'in titizlikle genişlettiği Osmanlı toprakları, Ankara Savaşı sonucunda önemli bir güç kaybına maruz kalmıştır.¹¹

Timur'un (ö. 807/1405) saldırısıyla Osmanlı, I. Murad devrinin başlarındaki hudutlarına çekilmek zorunda kalmıştır. Ancak parçalanmayan Rumeli topraklarıyla bu çetin dönem aşılabilmiş ve tekrar düzelmeye süreci başlamıştır. Yıldırım Bayezid, zor karakterli fakat cesur, aktif ve kabiliyetli bir hükümdar olarak tanınmıştır. Oğullarından Süleyman Çelebi (ö. 813/1411), Îsâ Çelebi (ö. 806/1403), Mûsâ Çelebi (ö. 816/1413) ve Mehmed Çelebi'nin (ö. 824/1421) saltanat mücadelesi verdiği, küçük oğlu Kasım'ın (ö. 1410) Süleyman Çelebi tarafından Bizans'a emanet bırakıldığı, oğlu Mustafa'nın (ö. 825/1422) ise II. Murad (ö. 1451) döneminde "Düzmece" ünvanıyla taht iddiasında bulunduğu bilinmektedir.¹²

Bayezid'in, yaşamı boyunca süregelen savaşlarla dolu bir dönemde birçok hayır işine imza attığı bilinmektedir. Bursa'da zâviye, medrese, dârüşşifâ, imarethane, köprü, han gibi yapılar inşa ettirmiş ve muhteşem Ulu Cami'nin yapımını da gerçekleştirmiştir. Ayrıca, İstanbul'u korumak amacıyla Güzelhisar olarak da bilinen Anadolu Hisarı'nı inşa ettirmiş ve Anadolu ile Rumeli'nin çeşitli şehirlerinde hayır işlerine destek vermiştir.¹³

Şeyh Bedreddin Simâvî memleketine döndüğünde Osmanlı İmparatorluğu Fetret Devri'nde bulunuyordu. Bu dönem, Ankara Savaşı'dan sonra Yıldırım Bayezid'in evlatları arasında saltanat mücadelesi verilen ve iç savaşla geçen bir süreçtir. Bedreddin Simâvî'nin isminin anıldığı isyan faaliyeti, özellikle şehzadeler arasındaki taht mücadeleleriyle birlikte Anadolu ve Rumeli topraklarında yaşanan siyasî ve toplumsal karmaşanın bir sonucu olduğu düşünülmektedir. Bu dönemde Osmanlı merkezî otoritesi çökmüş, şehzadeler arasında eşit olarak kabul edilen saltanat mücadelesi başlamış, Anadolu birliği bozulmuş ve Anadolu beyleri eski

¹¹ Fahamettin Başar, "Fetret Devri", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12:480-482.

¹² Bahriye Güray Gülyüz, "Rumeli'deki Fetret Devri (1402-1413) Eserleri. no. 18-36", *Al Fârâbî Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (2020): 18-36.

¹³ Bkz: Gülyüz, "Rumeli'deki Fetret Devri (1402-1413) Eserleri. no. 18-36", 18-36.; İnalçık, "Bayezid I", 5:231-234.

statülerine geri dönerek yeniden beyliklerinin başına geçmiştir. Ancak 1413 yılında dağılan Osmanlı birliği I. Mehmed (ö.1421) tarafından yeniden sağlanmıştır.¹⁴

3. Dinî, İlmî ve Tasavvufî Durum

Şeyh Bedreddin, 14. yüzyılın ikinci yarısı ile 15. yüzyılın ilk çeyreğinde hayatını sürdürmüş önemli bir âlimdir. Bu dönemin düşünce yapısını belirleyen biri ulemâ diğeri sûfiyye olmak üzere iki akım mevcuttur. Bu iki akımın, siyasî otorite ve halk üzerinde etkisi büyüktür. Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Dönemi'nde, İslâm dünyasında fikrî faaliyetler yoğun bir şekilde sürmekte ve çeşitli fikir okulları faaliyet göstermekteydi. Ancak bu dönemde Moğol istilasına gibi büyük bir yıkım yaşanmış ve İslâm dünyası bu felaketin etkilerinden kurtulmaya çalışmıştır. Dolayısıyla 14. ve 15. yüzyılın başlarına gelindiğinde, Osmanlı ilim hayatının bir duraklama dönemine girmiş olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple bu dönem, yeniliklere ve orijinalliğe kendini kapatmış ve mevcut düzenin korunması ve sürdürülmesine odaklanmıştır.¹⁵ Bu dönemde, Osmanlı Devleti'nin ilmî yaşamında serbest düşünce ve tartışma ortamı durgunlaşmış; bunun yerine Ehl-i Sünnet dışı faaliyetlerle uğraşmak ve İslâm'ı muhafaza etme vazifesi, yeni siyasî oluşumların bir parçası haline gelmiştir.¹⁶ Bu nedenle, 15. yüzyıldan itibaren Osmanlı âlimlerinin dinî ilimleri öğrenmek ve ileri düzey dinî bilgiler edinmek için genellikle Orta Doğu ve Orta Asya gibi Ehl-i Sünnet akîdesinin güçlü olduğu önemli bölgeleri tercih ettikleri gözlemlenmektedir. Bu bölgeler arasında Hicaz, Bağdat, Halep, Şam ve Kahire gibi merkezler bulunmaktadır. Bu bölgeler; fıkıh, tefsir ve hadis gibi nakle dayalı ilimlerde öne çıkmıştır. Harezm, Mâverâünnehir ve İran gibi bölgeler ise, fıkıh ve kelam ilimlerini öğrenmek için tercih

¹⁴ Başar, "Fetret Devri", 12:480-482.

¹⁵ Bu dönem eski ilim ve fikir eserlerinin yorumlanmak suretiyle şerh edilmesinden öteye geçmemiştir. Osmanlı ilim hayatının temel dinamiklerinden olan şerhçiliğin ve haşiyeciliğin yaygın durumda olmasının ön plana çıkan sebebi de bu olabilir. Bkz: Ali Kozan, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri* (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2007), 6.

¹⁶ Bu durumun sonucu olarak Osmanlı ulemâsı ve medreselerinin, özellikle fıkıh ve kelam hususunda kendilerini normalin üzerinde Ehl-i Sünnet müdafaası içinde buldukları söylenebilir. Bkz: Kozan, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*, 7.

edilmiştir. O dönemde İznik ve Bursa’da medreseler bulunmaktaydı ancak Anadolu’daki ilim düzeyinin henüz gelişmemiş olması nedeniyle, bu medreselerde uzmanlaşmak isteyen âlimler genellikle Orta Asya, Kahire ve Şam gibi merkezlere gitmeyi tercih etmişlerdir. Bu âlimlerden biri de Bedreddin Simâvî’dir.¹⁷

Bu bölgelerde eğitim alan Osmanlı âlimleri, Ehl-i Sünnet’in görüşlerini savunmaya önem vererek bazı önemli okulları Osmanlı topraklarına taşımışlardır. Bunlardan birincisi “Fahr-i Râzî Mektebi”¹⁸ diğeri ise “Teymiyye Mektebi”dir.¹⁹ Her iki mektep de Ehl-i Sünnet’in prensiplerini savunmayı amaçlamıştır. Bu durum, aklî ilimlerin daha az ön planda tutulmasına neden olmuştur.²⁰

14. ve 15. yüzyıllarda tasavvufî hareketler oldukça önemliydi. Osmanlı Devleti’nin ilk dönemlerinden itibaren özellikle padişahlar ve yöneticiler, bu bölgede etkili olan bazı sûfîlerin yaşantılarından etkilenmişlerdir. Bu dönemde, aktif olarak faaliyet gösteren tasavvufî hareketler, bir yaşam tarzı haline gelmiştir. Tarikatların ve manevî liderlerin hoşgörüyeye dayalı değerleri, Osmanlı toplumunun hem düşünsel hem de sosyal yapısını derinden etkilemiştir. Osmanlı yönetimi, kendi varlığına tehdit oluşturmadığı sürece bu âlimleri desteklemiştir.²¹

İslâmı yayma gayretinde olan dervişlerin etkisiyle dinî ve sosyal fikirlerin yayılması kolaylaşmış ve ülkenin sosyal dokusunda ve siyasî yapılarında önemli

¹⁷ Birçok ilim adamımız bu bölgelerde yüksek tahsillerini tamamlamışlardır. Örnek olarak Dâvûd-i Kayserî, Şeyh Bedreddin ve Ahmedî Kahire’de yükseköğrenim görmüşlerdir. Bkz: İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: T.T.K. Yayınları, 1961), 1:521.; Mehmet Şerif Çatakoğlu, *Anadolu Selçuklu Dönemi İlmî Faaliyetleri ve Bu Faaliyetlerin Osmanlı Kuruluş Dönemi İlmî Faaliyetlerine Tesiri* (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2002), 11.

¹⁸ Devletin kurumsal açıdan islâm anlayışını oluştururken Osmanlı merkezî yönetiminin mütemadiyen tercih ettiği bir mekteptir. Osmanlı âlimlerine verilen icâzetnâmelerdeki silsilenin Fahreddin Râzî’ye dayandığını belirtmekte, “Râzî mektebi” tabiri ile Râzî kolundan gelmiş âlimleri ifade etmiş olmaktadır. Bkz: Mustakim Arıcı, “VII. / XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 26 (2011): 1-37.

¹⁹ İslâm düşünce tarihi açısından kritik önemi haiz ve İbn Teymiyye’nin öğretilerine dayanan bir eğitim kurumudur. İbn Teymiyye, 14. yüzyıl İslâm âlimi olup Hanbelî mezhebinin etkili bir temsilcisidir. Teymiyye Mektebi, onun öğretilerini savunan bir eğitim kurumu olarak faaliyet göstermiştir. Bkz: Ferhat Koca, “İbn Teymiyye, Takıyyüddin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20:391-405.

²⁰ Fahri Unan, “Osmanlı Medrese Ulemâsı: İlim Anlayışı ve İlmî Verim”, *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/5 (2003):14-34.

²¹ Unan, “Osmanlı Medrese Ulemâsı: İlim Anlayışı ve İlmî Verim”, 14-34.

değişimler meydana gelmiştir. Özellikle yeni fethedilen Hristiyan bölgelerde, dervişlerin yerel halkla etkileşime girebilmesi, uzlaştırıcı bir din anlayışına sahip olmaları ve İslâm'ı yayma çabaları Osmanlı Devleti'nin en güçlü unsurlarından birini oluşturmuştur. Bu nedenle dervişlerin, Osmanlı Devleti topraklarında yaşayan Müslümanların ve gayri müslim tebaanın üzerinde önemli bir etkisi olduğunu söyleyebiliriz.²²

Ayrıca Osman Gazi'nin (ö.1324) Şeyh Edebâli (ö. 726/1326) ile, Orhan Gazi'nin Geyikli Baba (ö.?) ile ve Yıldırım Bayezid'in Emîr Sultan (ö. 833/1429 [?]) ile, olan ilişkileri, bu düşünceyi desteklemektedir. Kara Rüstem(ö.?), Seyyid Ali Sultan (ö.815/1412'den sonra), Gazi Evrenos (ö. 820/1417), Abdal Mûsâ (ö.?) gibi sûfiler de cihada kendilerini adanmışlardır.²³

“Fütüvvet”²⁴, Anadolu'nun siyasî ve toplumsal hayatında önemli bir teşkilat olmuştur. Bu teşkilata katılan gençlere “fityân” veya “yiğitler” denirken tekke başkanlarına da “ahî” yani “kardeşim” denilmiştir. Fütüvvet'in diğer bir adı da “Ahîlik”tir²⁵. İslam dünyasının birçok yerinde tekkeleri bulunan Ahîlik, bir tarikat veya mezhep değildir. Şehirlerde, köylerde ve göçebe topluluklar arasında yayılmış, Osmanlı Devleti'nin kurulması ve gelişmesinde büyük rol oynamıştır. Osman Gazi'nin kayınpederi Şeyh Edebâli, ahîlerin önde gelen kişilerindendir. Eski Osmanlı kaynaklarında, alpler, alp-erenler ve ahîler, Osman Gazi'ye oldukça yakın konumda zikredilmiştir. Osmanlı padişahları, Rumeli'deki fetihler ve icraatlar sırasında da ahîler ve şeyhlerle ilişkide bulunmuşlardır. Dağlara yerleşen ve yerleşim birimleri kurarak toprakları kültür ve iktisat merkezlerine dönüştüren muhacirler de vardır ve bu bölgeleri İslâmlaştırmaya ve geliştirmeye çalışmışlardır. Osman Bey'in döneminde

²² Ömer Lütfi Barkan. “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, *İnsan ve İnsan Dergisi*, 5 (2015): 14-25.

²³ Haşim Şahin, *Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde dinî zümreler (1299-1402)* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007), 98.

²⁴ Başlangıçta tasavvufî bir nitelik taşıırken XIII. yüzyıldan itibaren içtimaî, siyasî ve iktisadî oluşuma evrilen kurumdur. Bkz: Süleyman Uludağ, “Fütüvvet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13:259-261.; Ahmet Yaşar Ocak, “Fütüvvet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13:261-263.

²⁵ XIII. yüzyılda Anadolu'da ortaya çıkan ve bir süre sonra Osmanlı Devleti'nin kurulmasında önemli bir konuma sahip olan dinî-içtimaî teşkilat.

camii ve medreseler yapılmış, Orhan Bey ise dervişlerle uyumlu bir ilişki kurarak yeni başkent olan Bursa’da türbe ve dergâhlar inşa etmiştir.²⁶

12. yüzyılda başlayan sûfî akımlar, 14. yüzyılda daha da derinleşmiş ve 15. yüzyılın başlarında balkan bölgelerinde yaygınlaşmıştır. Sûfî alimlerin fetih hareketlerine katılması, özellikle yeni fethedilen bölgelerde kendilerini daha özgür hissetmelerini sağlamış ve bölge halkı üzerinde daha etkili olmuştur. Bu durum, kırsal bölgelerdeki Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında geleneksel inanç kesimleri arasında olduğundan daha fazla yakınlaşma ve kaynaşma sağlamıştır. Sonuç olarak sûfiler, medrese âlimlerine göre daha etkin olmuş ve bu durum, Şeyh Bedreddin’in müritlerinin ve destekçilerinin en belirgin özelliği haline gelmiştir.²⁷

Şeyh Bedreddin’in yaşadığı dönem, Yıldırım Bayezid’den II. Murad’a kadar uzanan bir zaman diliminde, ilmî ve inançsal zeminde özellikle sûfî-fakih niteliğinde bir ulemâ zihniyetinin hâkim olduğunu göstermektedir. Bu dönemde pek çok bilgin, aynı anda farklı kimlikleri bünyesinde barındırmıştır ve Şeyh Bedreddin de bu bilginler arasında yer almıştır.²⁸

Şeyh Bedreddin’in döneminde Osmanlı medrese ulemâsı, şehirlerde aktif bir şekilde faaliyet gösterirken taşra kesimlerinde etkili olan şeyh ve derviş gruplarıyla aralarında bir rekabet ortamı belirginleşmiştir. Bu süreçte tasavvufî düşünce ve sûfiler, klasik Osmanlı düşünce sistemi içinde önemli bir yer edinmiştir. *Vahdet-i vücûd* anlayışı, heterodoks ve Sünnî çerçevede olsa da geniş bir yelpazede sunulmuş ve Türkiye Selçukluları döneminden gelen tasavvufî akımların bir mirası olarak Osmanlı düşünce yapısını etkilemiştir.²⁹

²⁶ Barkan, “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri”, 14-25.

²⁷ Kozan, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*, 6.

²⁸ Kozan, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*, 12.

²⁹ Kozan, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*, 13.

Anadolu’da 14. yüzyılda yaygın olan tasavvufî düşünce ve tarikatlar arasında; Sühreverdîlik, Kübrevîlik, Ekberîlik ve Mevlevîlik öne çıkmıştır. Ekberîlik, İbnü’l-Arabî’nin³⁰ (ö.638/1240) vahdet-i vücûd³¹ felsefesine dayanmakta olup onun öğretileri, Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) tarafından yayılmıştır. Konevî’nin talebeleri Kutbüddîn-i Şîrâzî (ö.710/1311) ve Abdurrezzâk Kâşânî (ö. 736/1335) de bu düşünceleri benimsemiş ve Anadolu’da yaymıştır. Ayrıca bu düşünceyi temsil edenlerden birisi de Saîdüddin Fergânî’dir (ö. 699/).³²

Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350), vahdet-i vücûd düşüncesini savunan ve Osmanlı topraklarında bu geleneği sürdüren önemli bir isimdir. Şeyh Bedreddin de tasavvufî deneyiminde Ekberi çizgiyi benimsemiştir.³³

Murat Kacıroğlu’na göre, Timur’un Anadolu’yu istilası ve Yıldırım Bayezid’in oğulları arasındaki taht kavgaları, dönemin siyasî belirsizliğine ve kargaşasına yol açmış, bu da halk üzerinde olumsuz etkiler oluşturmuş ayrıca halkın yaşam koşullarını ve güvenliğini zorlaştırmıştır. Bu siyasî ve sosyal kaos ortamında, Şeyh Bedreddin, halk tarafından bir kurtarıcı figürü olarak görülmüştür; bu durum, onun mevcut toplumsal sorunlara yönelik bir çözüm önerdiğini ve umut vaat ettiğini gösterir.³⁴

³⁰ Tasavvuf ve İslâm düşünce tarihi açısından ciddi etkileri söz konusu olan sûfî müellif. Bkz Mahmud Erol Kılıç, "İbnü’l-Arabî, Muhyiddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20:493-516.; Mahmut Kaya, "İbnü’l-Arabî, Muhyiddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20:520-522.; Dilaver Güler, *Düşünce ve Kültürde Tasavvuf* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 123.

³¹ "Varlığın birliği" ve "varlıkta birlik" manasındaki tasavvufî terim ve; Tanrı, insan ve âlem münasebetini izah eden düşünce usûlü. Bkz: Ekrem Demirli "Vahdet-i Vücûd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42:431-435.

³² Şahin, *Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde dinî zümreler (1299-1402)*, 52.

³³ Asım Cüneyd Köksal, "İdeolojik Kurguların Ötesinde: Bir Fakih ve Sûfî Olarak Şeyh Bedreddin", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 45 (2021): 149.

³⁴ Murat Kacıroğlu, "Tarihin Nesnesinden Kurmacanın Öznesine Şeyh Bedreddin yahut Tarihsel Bir Kimliğin Yeniden İnşası Üzerine", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 30 (2011): 239-274.

1.HAYATI

Bu bölümde, Şeyh Bedreddin Simâvî'nin doğumundan vefatına kadarki hayatının çeşitli yönleri incelenecektir. Doğum yeri ve soyu, eğitimi, öğretmenleri, talebeleri, tasavvufa olan ilgisi, vatanına dönüşü, üstlendiği görevler, idamı , kabri, etkileri, tarikat silsilesi ve son olarak da eserleri üzerinde durulacaktır. Böylelikle Şeyh Bedreddin'in hayatı daha anlaşılır bir şekilde sunulacaktır.

Bedreddin Simâvî'nin hayatı hakkında en geniş bilgi, torunu Hâfız Halil (ö.?) tarafından yazılan *Menâkıbnâme* adlı eserde bulunmaktadır. Hâfız Halil, *Menâkıbnâme* isimli eserinde Şeyh Bedreddin Simâvî'yi anlatacağını şu dizelerinde ifade etmiştir:

“Candan söyledik birkaç kelim

Hakk’a âşık olana olsun selam

Başlayalım söze ey Allah adamı

Anlatalım; gelsin sözün devamı

Anlatılsın Şeyh’in bütün halleri

Her ne var ise, olduğu gibi”³⁵

1.1.Doğumu ve Nesebi

Sultan Beyazıt devrinin tanınmış kişiliklerinden “Simavna Kadısının Oğlu”³⁶, lakabıyla tanınan ve tam ismi Şeyh Bedreddin Mahmud b. İsrail b. Abdulaziz³⁷ olan

³⁵ Hafız Halil, *Şeyh Bedreddin Menakıbnamesi*, çev. Mehmet Kanar (İstanbul: Tekin Yayınevi, 2015), Dış Kapak sayfası.

³⁶ Matrakçı Nasuh, *Târîh-i Âl-İ Osmân (Osmanlı Tarihi 699-968/1299-1561)*, Haz: Göker İnan (İstanbul: AS-64 Basın-Yayın, 2019), 214.; Kozan, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*, 6.

³⁷ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri*, Çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 65-66.; Kozan, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*, 15.

Bedreddin Simâvî'nin doğum tarihi ve doğum yeri net olarak bilinemesi de elimizdeki kaynaklardan³⁸ tahmini doğum senesinin 760/135-770/1369 yılları arasında olduğunu, doğum yerinin ise günümüzde Yunanistan sınırları içinde bulunan Dimetoka kasabasının köyü olan Simavna³⁹ olduğunu söyleyebiliriz

Şeyh Bedreddin Simâvî'nin nesebi incelendiğinde; Şeyh Bedreddin'in torunu Halil b. İsmail'in, dedesinin soyunun Selçuklular'a dayandığını iddia ettiği görülmektedir.. Fakat bu bilgi kendinden önceki kaynaklarda ve sonraki kaynaklarda tartışmalıdır.⁴⁰ Bu durum, Şeyh Bedreddin'in soyunun kökeni konusunda kesin ve doğrulanmış bir bilgiye ulaşmanın zor olduğunu ve çeşitli tarihsel kaynakların farklı yorumlara açık olduğunu göstermektedir.

Bedreddin Simâvî'nin babasının adı İsrail b. Abdülaziz'dir (ö.?).⁴¹ Edirne'nin fethedilmesinden kısa süre evvel Meriç Nehri'nin batı kısmında yer alan ve halihazırda Yunanistan sınırlarında bulunan Dimetoka'nın alınmasıyla beraber buraya bağlı olan Simavna Kalesi'ni fethetmek suretiyle ele geçirmiştir. Akabinde ise zikredilen yere komutan ve kadılık vazifesini yapmak üzere görevlendirilmiştir. Simavna Kalesi'nde vazifeli komutanlardan birinin kızı, yani Şeyh Bedreddin'in annesi, sonraki süreçte Müslüman olup Melek ismini almak suretiyle babası İsrail b. Abdülaziz ile evlenmiştir.⁴² Bu bilgilere göre Bedreddin Simâvî'nin hem savaşçı bir

³⁸ Halil b. İsmail, "Menâkıbnâme", *Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin ve Menâkıbı*, thk. Abdülbaki Gölpınarlı- İsmet Sungurbey (İstanbul: Kapı Yayınları, 2017).227.

³⁹ Doğum yeri konusunda çeşitli kaynaklarda farklı isimlendirmeler bulunmaktadır. Samoma, Samone, Samavna, Simavna, Semave gibi çeşitli versiyonlarla adlandırılan bu yer, Bedreddin Simâvî'nin doğum yeri olarak çeşitli araştırmacılar tarafından farklı şekillerde kabul edilmiştir. Örneğin, bazıları Kütahya ilinin Simav ilçesini, bazıları Edirne yakınlarındaki Simavna'yı, ve bazıları da Semâve kasabasını doğum yeri olarak kabul etmektedir. Bkz: Mustafa Ayyıldız, *Şeyh Bedreddin Simavi ve Tefsirdeki Metodu* (Yüksek Lisans Tezi, Uşak Üniversitesi, 2018)

⁴⁰ Taşköprülüzâde İsâmüddin Ebü'l-Hayr Ahmed Efendi, *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'Mâniyye Fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Haz: Muhammet Hekimoğlu (İstanbul: Vimek Ajans, 2019), 98 Necdet Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddin* (İstanbul: Döler Reklam Yayınları, 1977),177. ; Franz Babinger, *Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin*, çev. İlhami Yazgan (Ankara: La Kitap Yayınları, 2013),22.

⁴¹ Halil b. İsmail, *Menâkıbname*, 221-222-223.

⁴² M.Şerefettin Yaltkaya, *Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin*, Haz. İsmail Aka-Mustafa Demir (İstanbul: Temel Yayınları,2001), 23.; Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddin*,179-180.

aileye mensup olduğunu hem de babası kadı olan bir Rumeli çocuğu olarak dünyaya geldiğini söyleyebiliriz.

1.2.Tahsili

Elimizdeki bilgiler dikkate alındığında, Şeyh Bedreddin eğitim hayatını Edirne, Bursa, Konya, Kudüs, Kahire, Kazvin, Mekke gibi farklı bilim çevrelerinde sürdürmüştür.⁴³ Şeyh Bedreddin'in tahsil hayatında söylediğimiz bu şehirlerle ilgili kaynaklar arasında tam bir örtüşme olmasa da kaynakların birbirini desteklediğini görmekteyiz.

Bedreddin Simâvî, eğitimi için Edirne, Bursa, Konya, Kudüs, Kahire, Kazvin Mekke gibi şehirlere seyahat etmiştir. Bu şehirlerdeki hocaları ise şunlardır: Babası Kadı İsrail bin Abdülaziz (ö.?), Mevlânâ Şâhidî (ö.?), Mevlâna Yusuf (ö.846/1442-1443), Mevlâna Feyzullah (ö.?), Koca Naip (ö.?), Mübârekşah Mantıkî (ö. 784/1382'den sonra), ez-Zeylâî (ö.?), Ekmeleddin el-Bâbertî (ö. 786/1384) ve Hüseyin Ahlatî (ö.?).⁴⁴

Bedreddin Simâvî'nin eğitim serüveni, Edirne'nin Türk egemenliği altına girmesiyle başlamıştır. Babası Gazi İsrail b. Abdülaziz, ailesiyle birlikte Edirne'ye taşınmış ve Şeyh Bedreddin'in ilk hocası o olmuştur. Küçük yaşta Kur'ân-ı Kerîm'i ezberleyen Bedreddin Simâvî'nin, ilk resmî hocası bir molla olan “Şâhidî” lakaplı Mevlânâ Şâhidî'dir. Ondan kıraat dersleri almıştır. Bir başka hocası olan Mevlâna Yusuf ise, dil bilgisine odaklanmasına yardımcı olmuştur. Bedreddin Simâvî,sarf ve nahiv konularında ondan ders almıştır.⁴⁵

⁴³ Şaban Er, *Şeyh Bedreddin Mahmut Hakkında Son Söz* (İstanbul: Kutupyıldızı Yayınları, 2018), 443-448.

⁴⁴ Şaban Er, *Şeyh Bedreddin Mahmut Hakkında Son Söz*, 443-448.

⁴⁵ Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, 185.

Daha sonra Bursa kadısı ve Kaplıcalar Medresesi'nin⁴⁶ müderrisi olan Koca Mahmud Efendi⁴⁷ ve torunu Mûsâ Çelebi⁴⁸ (ö. 844/1440'tan sonra), Edirne'ye geldi. Bu süre zarfında Bedreddin Simâvî, Mahmut Efendi'den kelimeler aldı ve onun torunu Mûsâ ile dostluk kurdu.⁴⁹

Bedreddin Simâvî, hocası Mahmud Efendi ve arkadaşı Mûsâ ile birlikte Bursa'ya gitmek istedi ancak Koca Naip, ona “*Şimdi sefer var, bir süre daha Molla Yusuf'tan (ö.846/1442-1443) ders almaya devam et. Savaş, bittikten sonra Müeyyed ile birlikte Kaplıca Medresesi'ne gelir, derslerini sürdürürsünüz*” diyerek onu Edirne'ye geri gönderdi. Ancak Bedreddin Simâvî, amcaoğlu Müeyyed b. Abdülmümin (ö.?) ile birlikte Bursa'ya gitti.⁵⁰

Şeyh Bedreddin'in Bursa'daki zihinsel gelişiminde önemi büyük olan âlimlerden biri de Abdurrahman Bistâmî (ö. 858/1454) olmuştur. Bir süre Koca Efendi'den ders aldıktan sonra Koca Efendi artık öğrencilere öğretecek bilgisinin kalmadığını belirterek Şeyh Bedreddin ve arkadaşlarını Konya'da fıkıh, mantık ve astronomi dersleri veren Feyzullah'ın medresesine gitmelerini tavsiye etmiştir.⁵¹

Konya'ya ulaştıklarında Bedreddin Simâvî ve arkadaşları, Molla Feyzullah'tan (ö.?) mantık ve astronomi dersleri almışlardır. Ancak bu eğitim süresi 4 ay sürmüştür. Bu süre zarfında Mahmud Efendi'nin torunu Mûsâ, Timur'un oğlu Şâhruh'un (ö.

⁴⁶Bursa'nın Çekirge semtinde bulunan ve I. Murad Hudâvendigâr (ö.791/1389) tarafından yaptırılan külliye, şehrin dış kısmında yer alan önemli bir yapıdır. Bu külliye, cami, medrese, zâviye ve türbe gibi çeşitli yapıları içermektedir. Bazı kaynaklarda, külliyenin yer aldığı bölgenin yerel özelliklerine atıfta bulunularak 'Çekirge İmareti' olarak adlandırıldığı, ayrıca çevresindeki şifalı sular nedeniyle 'Kaplıca İmareti' ismiyle anıldığı belirtilmektedir. Bu isimlendirmeler, külliyenin bölgedeki kültürel ve doğal unsurlarla olan bağlantısını ortaya koymaktadır. Bkz: Semavi Eyice, “Hudâvendigâr Külliyesi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18:290-295.

⁴⁷ Sultan I. Murad döneminde Bursa kadısı olarak görev yapmıştır. Halk tarafından çok sevildiği için yahut uzun bir ömür sürdüğü için “Koca Efendi” ve “Koca Naip” olarak anılmıştır. Bkz: İhsan Fazlıoğlu, “Kadı-zâde-İ Rûmî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24:98-100.

⁴⁸Mûsâ Çelebi, ulemâ arasında yer alan babasının ölümünün akabinde dedesi Kadı Mahmud Çelebi'nin himayesinde yetiştirildiği için “Kadı-zâde” olarak da anılmaktadır. Bkz: Fazlıoğlu, “Kadı-zâde-i Rûmî”, 24:98-100.

⁴⁹ Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddîn*, 187.

⁵⁰ Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddîn*, 189.

⁵¹ Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddîn*, 189.; Samet, Altıntaş, *Ben Şeyh Bedreddin* (İstanbul: Timaş Yayınları 2021), 33.

850/1447) çağrısıyla Semerkant'a gitmek üzere ayrılmıştır. Bu durum Bedreddin Simâvî ile Koca Efendi'nin torunu Mûsâ'nın yollarının ayrılmasına sebep olmuştur.⁵²

Molla Feyzullah'ın ölümüyle birlikte, Bedreddin ve amcaoğlu Müeyyed b. Abdülmümin (ö.?) Şam'a doğru yola çıkmışlar ancak veba salgını nedeniyle Şam'a ulaşamadan Kudüs'e gitmek zorunda kalmışlardır. Kudüs'te zamanın hukukçularından ders alırken aynı zamanda Mescid-i Aksâ'da mütevazı bir hayat sürdüren bu gençler, fakirlikten oldukça etkilenmişlerdir. Bu durumu duyan zenginliğiyle bilinen Ali Keşmiri (ö.?), onların yardımına koşmuş, gençlerin daha verimli çalışmalarını sağlamak amacıyla bir ev kiralayıp onlar için hazırlamıştır. Rivayete göre Bedreddin Simâvî ve Müeyyed burada İbn Hacer El-Askalânî'den (ö. 852/1449)⁵³ hadis dersleri almışlardır.⁵⁴

Sonrasında Kahire'ye giderek Molla Mübârekşah'tan mantık, felsefe ve aklî ilimler dersleri almışlardır. Bu sırada Seyyit Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) de Molla Mübârekşah'tan ilim tahsili yapmaktadır. Ardından genç bir adam olan “Hacı Paşa” olarak bilinen Celâleddin Hızır (ö. 827/1424 [?]) da aralarına katılmıştır. Molla Mübârekşah ile hac yolculuğuna çıkıp Kahire'ye geri dönen Bedreddin Simâvî, Şeyh Ekmeleddin el-Bâbertî'den (ö.?) birçok ilim tahsil etmiştir.⁵⁵ Ancak bu dersler, Şeyh Ekmeleddin'in vefatıyla sona ermiştir. Şeyh Bedreddin böylelikle dönemin en üst düzey eğitimini bu şekilde tamamlamıştır.⁵⁶

Şeyh Bedreddin'in hayatında önemli bir konumda bulunan Kahire, Anadolu'dan gelen ilim adamlarının merkezi olarak bilinmektedir. Burada

⁵² Mûsâ Çelebi bu yol ayrımından sonra birçok bilim adamının da yetişmesine vesile olan ünlü Matematikçi ve astronom “Kadıẓâde-i Rûmî” olarak bilinmeye başlamıştır. Bkz: Fazlıoğlu, “Kadıẓâde-i Rûmî”, 24:98-100.

⁵³ Ünlü hadis âlimi ve hâfızıdır. Bkz: M. Yaşar Kandemir, “İbn Hacer El-Askalânî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19:514-531.

⁵⁴ Menâkıbnâme'ye göre Şeyh Bedreddin henüz otuz yaşlarına ulaşmadan Kudüs'te bulunduğu sıralarda İbn Hacer El-Askalânî'den hadis dersleri almıştır. Bu süreç altı ay sürmüştür ve Askalânî'den Sahîhayn'ı okuyup tamamlamıştır. Bkz: Halil b. İsmail, *Menâkıbname*, 242.

⁵⁵ Bilal Dindar, “Bedreddin Simâvî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5:331-334.

⁵⁶ Halil b. İsmail, *Menâkıbname*, 242-243.

Anadolu'nun İbn Sînâsı olarak tanınan kelam âlimi Hacı Paşa, divan şâiri Ahmedî (ö. 815/1412-13), Molla Fenârî (ö.834/1431), Seyyid Şerif Cürcânî (ö.816/1413), Ekmeleddin el-Bâbertî (ö.?) ve Mübarekşâh'nın talebeleri, Bedreddin Simâvî'nin yakın arkadaşları arasında yer almıştır. Ayrıca rivayete göre İbn-i Haldûn (ö. 808/1406) ile yolları Kahire'de kesişmiştir.⁵⁷

Şeyh Bedreddin, yükseköğrenimini tamamladıktan sonra 1395 yılında meslekî anlamda ilk teklifini almıştır. Mısır'a hâkim olan Sultan Berkuk (ö.801/1399), oğlu Ferec'in (ö.815/1412) yetiştirilmesi için Bedreddin Simavî'ye hocalık teklif edip onu sarayına davet etmiştir. Bu davette, Bedreddin Simâvî, sultanın saygı beslediği Şeyh Hüseyin Ahlâtî (ö.?) ile tanışmıştır.⁵⁸

1.2.1. Hocaları

1.2.1.1 Gazi İsrail b. Abdülaziz (Babası)

Bedreddin Simâvî'nin ilk hocası babası İsrail b. Abdülaziz'dir. Gençliğinde Konya'da hukuk eğitimi almış olan İsrail b. Abdülaziz, eğitimini tamamladıktan sonra Türkistan'a gitmiş; burada bir müddet kalıp akabinde de Semerkant'a geçmiştir. Semerkant'ta dönemin meşhur hukuk bilgini Abdülmelik'ten dersler almıştır.⁵⁹ Daha sonra Konya'ya geri dönmüştür. Bu sırada babası Sultan Alâeddin Keykubat'ın (ö. 634/1237) veziri olarak görev yapmıştır. Ancak, Sultan Alâeddin'in yerine amcası Gıyâseddin Mesud (ö. 708/1308) tahta geçince, babası vezirlikten ayrılmıştır.⁶⁰

Gazi İsrail b. Abdülaziz hem hukuk ilmini öğrenmiş hem de babasının savaşçı ruhunu miras almıştır ancak bu özellik babasınınkinden daha az belirgindir. Bir dönem, Gazi İsrail b. Abdülaziz ve üç yüz atlısı Tekfurun⁶¹ kuvvetleriyle kısa süreli çarpışmış ve bu çarpışmanın sonucunda Bizans birlikleri yenilgiye uğratılmıştır. İsrail

⁵⁷ Altıntaş, *Ben Şeyh Bedreddin*, 36.

⁵⁸ Altıntaş, *Ben Şeyh Bedreddin*, 38-39.

⁵⁹ Fahrettin Öztoprak, *İlk Kaynaklara Göre Şeyh Bedreddin*, (İstanbul: Kamer Yayınları, 1994), 12.

⁶⁰ Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, 178-182

⁶¹ İsrail b. Abdülaziz, Edirne yakınlarında Bizans'ın tekfurluğu bulunan Simavna kalesini feth etmiştir. Tekfurun ismi kaynaklarda geçmemektedir. Bkz: Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, 179.

b. Abdülaziz, Simavna kalesini ele geçirmiş; tımarlara ayırarak sipahileri başlarına atayıp kiliseyi kendi evi haline getirmiş ve Tekfur'un kızıyla evlenmiştir. Tekfurun kızı ve yüz taraftarı Müslüman olmuştur. Tekfurun kızı Müslüman olduktan sonra Melek Hatun ismini almıştır. İsrail b. Abdülaziz ve Melek Hatun, 1359 yılında evlenmişlerdir.⁶² Ayrıca Gazi İsrail b. Abdülaziz kalenin kadılık görevini de üstlenmiştir.⁶³

Bedreddin Simâvî, ailesinin içinde özellikle babasından ilk dini eğitim ve terbiyeyi almış, hafızlık eğitimini de babasının yanında tamamlamıştır. İsrail b. Abdülaziz, kadılık görevinden arta kalan zamanlarda da müderrislik yapmıştır.⁶⁴ Zaman zaman medreseye giderek fıkıh dersleri vermiş, bazen de kendi evinde öğrencilerini kabul edip onları eğitmiştir.⁶⁵

1.2.1.2. Mevlânâ Şâhidî

İlk derslerini babasından alan Bedreddin'in ikinci hocası Mevlana Şâhidî (ö.?)'dir.⁶⁶

Menâkıbnâme'de ve *eş-Şekâik*'de geçen bilgilere göre Şeyh Bedreddin bu âlimin yanında Kur'ân-ı Kerîm'i hıfz etmiş ve kıraat dersleri almıştır.⁶⁷

Şâhidî hakkında Franz Babinger "Acem" tabirini kullanmıştır.⁶⁸ Maalesef Mevlânâ Şâhidî hakkında kaynaklarda yeterli malumat bulunamamıştır.

⁶² Halil b. İsmail, *Menâkıbname*, 226-227-228.

⁶³ Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, 179-180.

⁶⁴ Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, 178-182.

⁶⁵ Mustafa Yuka, *Şeyh Bedreddin* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2018), 8.

⁶⁶ Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, 185.

⁶⁷ Halil b. İsmail, *Menâkıbname*, 228.; Taşköprülüzâde, *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'Mâniyye*, 98.; Mustafa Bülent Dadaş, *Şeyh Bedreddin Bir Osmanlı Fakihî* (Ankara: İsam yayınları, 2018), 31.

⁶⁸ Ayyıldız, *Şeyh Bedreddin Simavi ve Tefsirdeki Metodu*, 21.

1.2.1.3. Mevlânâ Molla Yûsuf

Şeyh Bedreddin'in Edirne'deki bir başka hocası ise Mevlânâ Yûsuf'tur.(ö.846/1442) Onun yanında gramer (sarf-nahiv) ve belâgat dersleri almıştır.Vâridât'ın “Mukaddeme” kısmında bu zatın Fenarizâde olduğu bilgisi yer almaktadır. Henüz 17 yaşındayken Bursa'da bulunan Sultan Medresesi'nde müderrislik yapmıştır.⁶⁹

1.2.1.4. Bursa Kadısı Koca Mahmud Efendi

Bursa Kadısı Mahmud Efendi, Gazi Hüdavendigâr döneminin saygın âlimlerinden olup Sultanönü'nde⁷⁰ doğmuştur. Gençlik yıllarında Arapça, şeriat ilimleri, tefsir ve hadis konularında eğitim almıştır. Gazi Sultan Murad, onu Bursa kadılığına layık görmüş ve uzun yıllar boyunca bu görevi başarıyla sürdürmüştür. Bilgeliği, takvası ve erdemiyle tanınan Mahmud Efendi, halkın sevgisini kazanmış ve “Koca Efendi” olarak anılmıştır. Yaşının ilerlemiş olması onun halk arasında daha da saygın bir konuma gelmesine sebep olmuştur.⁷¹

Anlatılanlara göre, Sultan Murad Han, Germiyan Beyi Süleyman Şah (ö.1387) kızını, oğlu Sultan Bayezid Han ile evlendirmiştir. Sultan Murad Han, bu evlilik için büyük bir heyet göndermiş ve bu heyetin başında da Koca Mahmud Efendi'yi görevlendirmiştir.⁷²

⁶⁹Taşköprülüzâde, *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'Mâniyye*, 98.; Halil b. İsmail, *Menâkıbname*, 227-228.; Ayyıldız, *Şeyh Bedreddin Simavi ve Tefsirdeki Metodu*, 21.

⁷⁰ Sultanönü Eskişehir'de bulunmaktadır. Bkz: Kılıç, Orhan Kılıç, “19. Yüzyıla Kadar Sultanönü (Eskişehir) Sancağı'nın Yöneticileri”, *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 9/4 (2014): 659-673.; Sevim, Sezai, “Ermeni Derbendi (Hüdavendigâr ve Sultanönü Sancakları Arasındaki Ulaşımda)”, *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (2004/2).

⁷¹ Fazlıoğlu, “Kadıızâde-i Rûmî”, 24:98-100.

⁷²Taşköprülüzâde, *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'Mâniyye*, 42.; Mustafa Çetin Varlık, “Germiyanogulları”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14:33-35.

Bursa'nın tarihi atmosferinde Bedreddin Simâvî, Bursa Kadısı Koca Mahmud Efendi'den, "Kadıẓâde-i Rûmî" ismiyle tanınan Mûsâ Çelebi ile beraber ders almışlardır.⁷³

Kadı Mahmud Efendi'nin, kırk yıl kadar kadılık ve kadıaskerlik yapmasının ardından sekizinci asrın sonlarına doğru vefat ettiği tahmin edilmektedir.⁷⁴

1.2.1.5. Mevlânâ Feyzullâh

Bedreddin Simâvî, Bursa'daki eğitiminin akabinde Konya'ya gelerek Mevlânâ Fazlullah'ın (ö. 796/1394) talebelerinden olan Mevlânâ Feyzullah'tan (ö.?) bir süre sarf, nahiv, mantık ve astronomi (ilm-i nücûm) eğitimi almıştır.⁷⁵

Mevlânâ Fazlullah, Hurûfilik fırkasının kurucusudur. Bu sebeple de Şeyh Bedreddin'i de Hurûfî olarak nitelendirmek isteyen, akla şüpheler düşüren bazı kaynaklar mevcuttur.⁷⁶ Fakat Bedreddin'in eserlerinde hiçbir şekilde Hurûfiliğe işaret eden bir ibare bulunmamaktadır.⁷⁷ Mevlâna Feyzullah'ın vefatının akabinde Bedreddin ve arkadaşları Konya'dan ayrılmışlardır.⁷⁸

1.2.1.6. Mübârekşâh Mantıkî

Şeyh Bedreddin'in yüksek ilim tahsilindeki en önemli hocalarındandır. Kahire'de Hacı Paşa (Hızır b. Ali) ve Seyyid Şerif Cürcânî ile birlikte, Mübârekşâh'tan

⁷³ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 361.

⁷⁴ Şaban Er, *Şeyh Bedreddin Mahmut Hakkında Son Söz*, 445.

⁷⁵ Taşköprülüzâde, *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'Mâniyye*, 98.; Halil b. İsmail, *Menâkıbname*, 234.

⁷⁶ Ahmet Yaşar Ocak kitabında şu ifadeleri kullanmıştır: "Bedreddin'in Şeyh Hüseyin-i Ahlati vasıtasıyla meydana gelen fikir dünyası, Hurufiliğin kadim merkezinde (Tebriz) daha gizli biçimde ve görece az söz konusu çevrelerle irtibatını sağlamakta olup, geniş derecede etkilenmesine, tasavvuf anlayışlarının bu anlamda tekâmül etmesine, kökleşmesine sebep olmuştur. Her ne kadar bu hususta çalışan araştırmacılar tarafından ilgili dönemde Hurûfîlerin Tebriz'de bulunmadığı belirtilse de, emarelerinin ani bir vaziyette kalktığını kabullenmek oldukça zordur. Hiç değilse gizli nitelikteki Hurûfîlerin halihazırda o yerde mevcudiyeti olasılık dahilindedir." Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler 15-17. Yüzyıllar*, (Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013), 175.

⁷⁷ Yaltkaya, *Simavna Kadısıoğlu*, 28.; Bezmi Nusret Kaygusuz, *Şeyh Bedreddin Simaveni*, Yay. Haz. Haydar Ersöz (Ankara: La Kitap Yayınları, 2019), 74.

⁷⁸ Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, 193.

(ö.?) ilâhiyat, mantık ve felsefe okumak suretiyle bilgisini derinleştirmiş ve yüksek tahsilini tamamlamıştır.⁷⁹

1.2.1.7. Ekmeleddîn el-Bâbertî

Ekmeleddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî (ö. 786/1384), 712-1310 tarihinde Bayburt'ta doğmuştur.⁸⁰ Memleketinin Bayburt olması hasebiyle kendisinden “Bâbertî” olarak, Anadolu coğrafyasına nisbetle ise “Rûmî” olarak bahsedilir. “Mısırî” nisbetinin sebebi ise Mısır'da vefat etmiş olmasına dayanmaktadır. İlk tahsilini Bayburt'ta bulunan Yâkutiye Medresesi bünyesinde yapmış. Akabinde Halep şehrine vasil olmuş ve Kadı İbn Nâsırüddin (ö. 842/1438) onu Sâziciye Medresesi'nde ağırlamıştır. Bir süre daha burada bulunup eğitim almış ve 740/1339 yılından sonra Kahire'ye gitmiştir. Kahire'de Kıvâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî el-Kâkî (ö. 749/1348), Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî (ö. 749/1349) ve İbn Kudâme el-Makdisî (ö. 620/1223) gibi meşhur âlimlerden ilim tahsil ettiği rivayet edilmiştir. Fıkıh konusunda Kâkî vasıtasıyla Ebû Yûsuf'a (ö. 182/798) uzanan bir eğitim zincirine sahiptir. Fıkıh, hadis, kelâm ve Arap dili ve edebiyatı alanlarında yetkin olan Bâbertî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Molla Fenârî (ö. 834/1431), Tabîb Hacı Paşa (ö. 827/1424 [?]) , Şair Ahmedî (ö. 815/1412-13) ve Bedreddin Simâvî gibi ünlü ilim adamları yetiştirmiştir. Hanefî mezhebinin araştırmacı âlimleri arasında kritik bir niteliği haiz olan Bâbertî, yazdığı risâlelerde söz konusu mezhebin tercih edilmesinin gerekliliğini savunmuş ve aynı zamanda Mâtürîdî itikadının güçlü muhakkik ve şârihlerinden birisi olmuştur.⁸¹

⁷⁹ Ayhan Hira, *Şeyh Bedreddin'in Fıkıhçılığı* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006), 24.

⁸⁰ Arif Aytekin, “Bâbertî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4:377-378.

⁸¹ Aytekin, “Bâbertî”, 4:377-378.

Mısır'da kendisine sunulan kadılık tekliflerini kabul etmeyen Bâbertî, Emir Seyfuddin (ö. 758/1356) aracılığıyla Şeyhûniye Medresesi ve Hankâhı'nın⁸² başına getirilmiştir. Kahire'deki sürdürdüğü hayatının ciddi bir parçasını ilim ile iştigal ederek bu müessesede geçiren Bâbertî, zikredilen yerin şeyhliğine getirildiği 756/1355 yılından vefatına kadar söz konusu vazifede bulunmuştur. 786/1384 yılında Ramazan ayında bir Cuma gecesi hayatını kaybeden Bâbertî'nin cenaze merasiminde Mısır Sultanı ve devlet yetkilileri de bulunmuştur. Naaşı Şeyhûniye kabristanlığına defnedilmiştir.⁸³

Ayrıca Hanefî fıkıhı açısından ehemmiyeti haiz olan Burhâneddin el-Merginânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye* isimli eserine *el-İnaye* adında bir şerh telif etmiştir.⁸⁴

1.2.1.8. Zeylaî⁸⁵

eş-Şekâ'ik'ten aktarılan bilgilere göre Bedreddin Simâvî, Mekke'de Şeyh Zeylaî'den (ö.?) ders almıştır.⁸⁶ Ancak, Osmanlı dönemindeki kaynaklarda, Şeyh Bedreddin'in kendisinden ders aldığı ifade edilen ez-Zeylaî'nin şahsı hakkında netlik bulunmamaktadır.⁸⁷ Ayhan HİRA'nın yaptığı çalışmadan⁸⁸ öğrendiğimize göre ez-Zeylaî nisbesini taşıyan iki ünlü Zeylaî olduğu bilinmektedir. Bu şahıslardan birisi 743/1342 yılında vefat eden Fahreddîn Ebû Muhammed Osman b. Ali ez-Zeylaî⁸⁹, diğeri ise 762/1361 yılında vefat eden Cemâleddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed

⁸² Mehmet Kalaycı, "Memlûk Kahire'sinde Hanefîlik Merkezli İki Eğitim Kurumu ve Beylikler Dönemi İlim Hayatına Etkisi: Seyhûniye Hankahı ve Sırgatmısiyye Medresesi," *Memlûk Dönemi Sempozyumu*, 2 (2023).

⁸³ Aytekin, "Bâbertî", 4:377-378.

⁸⁴ Cengiz Kallek, "El-Hidâye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17:471-473. Ayyıldız, Ayyıldız, *Şeyh Bedreddin Simavi ve Tefsirdeki Metodu*, 21.

⁸⁵ Zeyla, günümüzde Somali ülkesinin civarında Cibuti çevresinde yer alan, Aden Körfezi kıyısında bulunan bir liman şehridir. İlim adamlarımıza bu künyenin bu bölgeye nisbetlerinden dolayı verildiği düşünülmektedir.

⁸⁶ Taşköprülüzâde, *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'Mâniyye*, 98.

⁸⁷ Şaban Er, *Şeyh Bedreddin Mahmut Hakkında Son Söz*, 448.

⁸⁸ Hira, *Şeyh Bedreddin'in Fıkıhçılığı*, 25.

⁸⁹ Necmettin Kızılkaya, "Zeylaî, Osman b. Ali", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44:354-355.

ez- Zeylaî'dir⁹⁰. Fahreddîn Ebû Muhammed Osman b. Ali ez-Zeylaî'nin hayatına ilişkin doyurucu malumat mevcut değildir. Bazı kaynaklarda onun künyesi “Ebû Amr” şeklinde geçmektedir. Hanefî fakihlerinden olan Zeylaî 705/1306'da Kahire'ye gitmiş; burada tadrîs, iftâ ve fıkıhla ilgilenmiş; Hafîzüddin en-Nesefî'nin (ö. 708/1310) *Kenzü'd-dekâik* isimli eserine *Tebyînü'l-hakâik* isminde, defalarca neşredilen bir şerh yazmıştır.⁹¹

Cemâleddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez- Zeylaî ise, Kahireli fıkıh ve hadis alimlerinden biri olarak Burhâneddin el-Mergînânî'nin eseri olan *el-Hidâye*'nin hadislerini *Nasbu'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye* isimli eseriyle tahrîc etmiştir.⁹²

Taşköprülüzâde, Şeyh Bedreddin'in Mekke'de bulunan Zeylaî'den tahsil gördüğüne ilişkin verdiği bilgilerde hangi Zeylaî'nin kastedildiğini belirtmemiştir. Bu durum tarihi bilgilerle de çelişmektedir.⁹³ Bahsedilen Zeylaî'nin Cemâleddîn ez-Zeylaî isimli kişi olması halinde bile çelişki söz konusudur. Çünkü bu Zeylaî, hicrî 762 yılında vefat etmiştir. Şeyh Bedreddin'in hicrî 820'de idam edildiği düşünüldüğünde ise, ez-Zeylaî'nin ardından 58 yıl daha hayatta olması gerekmektedir. Bahzedilen şahsın Fahreddîn ez- Zeylaî olabilme ihtimali düşünüldüğünde ise Şeyh Bedreddin'in 20 yaşında ders gördüğü varsayıldığında, onun idam edildiğinde 78 yaşında olması gerekmektedir. Bu durumda Şeyh Bedreddin'in doğumu hicrî 742'ye tekabül etmektedir. Ancak Murad Hüdâvendigâr'ın tahta çıkış tarihi hicrî 761'dir ve bu durumda onun tahta çıkışıyla Şeyh Bedreddin'in doğumu arasında 19 yıllık bir fark bulunmaktadır.⁹⁴

Şeyh Bedreddin'in eğitim hayatına ilişkin, Halil b. İsmail'in *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin* ve Taşköprülüzâde'nin *eş-Şekâik* adlı eserlerinde ez-Zeylaî'nin yer aldığı ancak bu verilerin, bilinen her iki Zeylaî ile tarih itibarıyla çeliştiği görülmektedir.

⁹⁰ Ebubekir Sifil, “Zeylaî, Abdullah b. Yûsuf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44:352-354.

⁹¹ Kızılkaya, “Zeylaî, Osman b. Ali”, 44:354-355.

⁹² Sifil, “Zeylaî, Abdullah b. Yûsuf”, 44:352-354.

⁹³ Taşköprülüzâde, *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'Mâniyye*, 98.

⁹⁴ Hira, *Şeyh Bedreddin'in Fıkıhçılığı*, 24-26.

Dolayısıyla belirtilen iki Zeylaî dışında aynı lakabı taşıyan ancak kim olduğu net olarak bilinmeyen üçüncü bir Zeylaî'nin varlığı da düşünülebilir.⁹⁵

1.2.1.9. Hüseyin Ahlâtî⁹⁶

Hüseyin Ahlâtî'nin (ö.?) Şeyh Bedreddin ile yakın alakasından dolayı hakkında bazı çalışmalar yapılmıştır. Ancak, bu çalışmaların önemli kısmının *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin* adlı esere dayandığı ifade edilebilir.⁹⁷

Hüseyin Ahlâtî kimine göre Ahlatlı, kimine göre Darendelidir.⁹⁸ Bazı kaynaklarda Ahlat'ta doğmasından dolayı “Ahlâtî” olarak anıldığı belirtilmektedir. Ahlâtî'nin entelektüel biri olduğu, Türkçe ve Arapça'yı çok iyi bildiği, Kimya ve Astronomiyle ilgilendiği, hatta bazen doktor olarak da bilindiği ifade edilir.⁹⁹

Halil b. İsmail (ö.?), Hüseyin Ahlâtî'nin soy olarak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) soyundan geldiğini, tarikat hususunda ise Mevleviliğe mensup olduğunu belirtir. Ahlâtî'nin, derslerinde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Mesnevî* isimli eserini şerh ettiği kaydedilir. (Fakat bu şerhe ulaşamamıştır.) Şeyh Bedreddin, Ahlâtî ile Sultan Berkuk'un sarayında tanışmış olup ondan etkilenererek derslerine devam etmiştir. Sonuç olarak Ahlâtî'nin müritlerinden olmuştur. Kendilerine yakınlık gösteren Sultan Berkuk, sarayda cariye olarak bulunan Meryem (Maria) ile Ahlâtî'yi, Câzibe ile de Şeyh Bedreddin'i evlendirmiştir. Şeyh Bedreddin'in evladı ve *Menâkıb-ı Şeyh*

⁹⁵ Hira, *Şeyh Bedreddin'in Fıkıhcılığı*, 24-26.

⁹⁶ Ahlat, Van Gölü'nün sınırında yer alan kadim mezarlarıyla meşhur tarihî bir şehirdir. Bitlis ilimizde bulunmaktadır. Şeyh Hüseyin'e burada meşhur olması sebebiyle “Ahlâtî” nisbesi verildiği düşünülmektedir.

⁹⁷ Abdulcebbar Kavak, “Seyyid Mahmud Birifkani'nin Birifkan Seyyidler Adlı Eserinde İsimleri Zikredilen Ahlatlı Sühreverdi Şeyhleri” *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2/1 (2016), 51.

⁹⁸ Kozan, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*, 24.; Kavak, “Seyyid Mahmud Birifkani'nin Birifkan Seyyidler Adlı Eserinde İsimleri Zikredilen Ahlatlı Sühreverdi Şeyhleri”, 52-53.

⁹⁹ Kozan, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*, 24.

Bedreddin'in müellifi Halil b. İsmail'in babası İsmail, Sultan Berkuk'un evlendirdiği Câzibe'den doğmuştur.¹⁰⁰

1.2.1.10. İbn Hacer el-Askalânî

Menâkıbnâme'den edindiğimiz bilgilere göre Bedreddin Simâvî, Kudüs'te yer alan meşhur muhaddis İbn Hacer el-Askalânî'den (ö.852/1449) bir müddet *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim (Sahîhayn)* kitaplarını okuyup bitirmiştir.¹⁰¹ Fakat burada bahsi geçen ünlü muhaddisin *Sahîh-i Buhârî*'nin müellifi olan İbn Hacer el-Askalânî olması mümkün gözükmemektedir.¹⁰²

1.2.2 Arkadaşları

Şeyh Bedreddin'in aldığı eğitim ve yaptığı seyahatler dikkate alındığında, çeşitli ders arkadaşlarına sahip olduğu görülmektedir. Ancak, kaynaklarda bu arkadaşlarının çok azından bahsedilmiştir. Kaynaklarda adı geçenler arasında; babasının amcaoğlu Müeyyed b. Abdülmümin (ö.?), matematikçi Mûsâ Çelebi olarak tanınan Kadızâde-i Rûmî (ö. 844/1440'tan sonra), Hacı Paşa olarak bilinen meşhur Türk hekimi, Ahmedî (ö. 815/1412-13), Molla Fenârî (ö.834/1431), Seyyid Şerif Cürcânî (ö.816/1413) bulunmaktadır.¹⁰³

1.2.2.1 Müeyyed b. Abdülmümin

Şeyh Bedreddin'in amcaoğlu ve aynı zamanda ilk ders arkadaşı olan Müeyyed b. Abdülmümin (ö.?), onunla birlikte ilim yolculuğuna çıkmıştır. Ancak kaynaklarda, bu ilim yolculuğu dışında, Müeyyed b. Abdülmümin'in hayatıyla ilgili detaylı bilgiye rastlanmamıştır.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Halil b. İsmail, *Menâkıbnâme*, 256.; Hira, *Şeyh Bedreddin'in Fıkıhçılığı*, s.28.

¹⁰¹ Halil b. İsmail, *Menâkıbnâme*, 242.

¹⁰² Müfid Yüksel, *Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin*, (İstanbul: Bakış Yayınları, 2002).

¹⁰³ Simavnevi, *Vâridât*, 10.; Ayhan Hira, *Şeyh Bedreddin*, (İstanbul: İz yayıncılık, 2012), 52.

¹⁰⁴ Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, 186.

1.2.2.2 Kadızâde-i Rûmî (Mûsâ Çelebi-Mûsâ Paşa)

Tam adı Salâhuddin Mûsâ b. Muhammed b. el-Kâdî Mahmûd el-Burusevî er-Rûmî'dir (ö. 844/1440'tan sonra).¹⁰⁵

Çocukluğunda babasını kaybeden Mûsâ Çelebi dedesi Kadı Mahmut (Koca Efendi) (ö.?) tarafından büyütülmüştür. Dinî ve aklî ilimleri dedesinden öğrenmiş ve bu sebeple genellikle “Kadızâde” lakabıyla anılmıştır. Molla Fenârî'den dersler almış, ayrıca dedesinin de öğrencisi Şeyh Bedreddin ile beraber Konya'da Molla Feyzullâh'tan astronomi dersleri almıştır. Molla Fenârî'nin teşvikiyle, Mâverâünnehir ve Horasan bölgesine giderek, matematik ve astronomi tahsili maksadıyla Semerkant'ta dönemin önde gelen ilim adamlarından olan kelâmcı-matematikçi Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin derslerine katılmıştır.¹⁰⁶

Seyyid Şerif Cürcânî'den kelim ilmi öğrenen Kadızâde, Semerkant'ta Uluğ Bey (ö. 853/1449) ile tanıştıktan sonra kısa sürede hükümdarın muhabbetini kazanarak özel hocası olmuştur. Daha sonra Uluğ Bey Medresesi'nin baş müderrisliğine ve Cemşîd el-Kâşî'den (ö. 832/1429) sonra o dönemde yaptırılan, İslâm dünyasında kurulan ikinci büyük rasathâne olan Semerkant Rasathânesi'nin başına tayin edilmiştir. Geometri, matematik ve astronomi alanlarında yazdığı eserler, Osmanlı medreselerinde uzun bir müddet ders kitabı olarak kullanılmıştır. Öğrencilerine Osmanlı ülkesine gitmelerini öneren Kadızâde, Timurlular döneminde Semerkant'ta yüksek tahsil yapmış, daha sonra Osmanlı ülkesinde meşhur olmuş olan Ali Kuşçu (ö. 879/1474) ve Anadolu'da matematik, coğrafya ve astronomi eğitimine öncülük eden alimlerden olan Fethullah eş-Şîrvânî (ö. 891/1486) gibi önemli ilim adamlarının Anadolu'ya gelmesine aracılık etmiştir. Bu öğrenciler, Matematik-astronomi dallarında otorite olan Semerkant'ın ilmî birikimini beraberlerinde getirmişlerdir. Bu sayede, Kadızâde, farklı coğrafyalarda faaliyet göstermesine rağmen öğrencileri aracılığıyla asıl vatanına hizmet etmiştir. Semerkant'ta icra ettiği faaliyetler hususunda yeterince malumat olmayan Kadızâde'nin ölüm tarihi noktasında ihtilaf

¹⁰⁵ Fazlıoğlu, “Kadızâde-i Rûmî”, 24:98-100.

¹⁰⁶ Fazlıoğlu, “Kadızâde-i Rûmî”, 24:98-100.

bulunmaktadır. Ancak muhtelif ansiklopedilerde 1412 yılında öldüğü iddia edilmektedir. Fakat öğrencisi olan Fethullah eş-Şîrvânî'ye (ö. 891/1486) verdiği icâzetnâmenin tarihi, o tarihte hâlâ hayatta olduğunu göstermektedir.¹⁰⁷

Kadıızâde, Osmanlı kaynaklarından edindiğimiz bilgiler ışığında, Osmanlı ilim havzasında tahsil gören hakiki manada ilk özgün astronom ve matematikçi olarak ifade edilmektedir.¹⁰⁸

1.2.2.3. Hacı Paşa (Celâleddin Hızır b. Ali El Konevî)

“Anadolu’nun İbn Sînâ”sı olarak tanınan Celâleddin Hızır (ö. 827/1424 [?]), bir hekim, kelâm âlimi ve müfessirdir. Doğum tarihinin tahmini olarak 740/1339 yılından sonra olduğu kabul edilmektedir. Celâleddin Hızır, aslen Konyalı olup ilim öğrenmek için Mısır’a gitmiş ve Kahire’deki Şeyhûniyye Medresesi’nde meşhur Hanefî fakihî olan Ekmeleddin el-Bâbertî’den aklî ve dinî ilimleri tahsil etmiştir.¹⁰⁹ Hacı Paşa, Mısır’a eğitim için gelmiş olup şair Ahmedî, Bedreddin Simâvî ve Müeyyed b. Abdülmü’min gibi kişilerden yakınlık görmüştür. Seyyîd Şerîf Cürcânî de arkadaşları arasındadır.¹¹⁰

Mısır’da öğrenim gördüğü sıralarda ağır bir hastalık geçiren Hacı Paşa, bu süreçte tıp ilmiyle de ilgilenmeye başlamıştır. Dinî ilimlerin yanı sıra tıp kitapları okumak suretiyle Cemâleddin İbnü’ş-Şevbekî’den (ö.?) faydalanarak tıp alanında kendini geliştirmiştir. Hastalığı sebebiyle tıbbî alanda uzmanlaşan Hacı Paşa, Mısır hastanesinin idaresi görevine atanmış ve bu görevi başarıyla yerine getirerek tıp pratiğine başlamıştır.¹¹¹

Sonrasında Mısır’daki görevini bırakan Celaleddin Hızır, buradan Aydın’a vasıl olmuş ve burada Ayasuluk (İzmir ilimizin Selçuk ilçesi olduğu tahmin

¹⁰⁷ Fazlıoğlu, “Kadıızâde-i Rûmî”, 24:98-100.

¹⁰⁸ Taşköprülüzâde, *Eş-Şakâ’iku’n-Nu’Mâniyye*, 102.

¹⁰⁹ Taşköprülüzâde, *Eş-Şakâ’iku’n-Nu’Mâniyye*, 102.

¹¹⁰ Taşköprülüzâde, *Eş-Şakâ’iku’n-Nu’Mâniyye*, 102.

¹¹¹ Cemil Akpınar, “Hacı Paşa”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14:492-496.

edilmektedir)¹¹² kadılığına İsa bey tarafından atanmıştır. Bu dönemde kendisine “Hacı Paşa” unvanı verilmiştir ki bu unvanın Aydınoğulları tarafından verildiği düşünülmektedir.¹¹³

Hacı Paşa, kadılık görevinin yanı sıra Ayasuluk ve Birgi medreselerinde hocalık yapmış, sarayda da hekimlik görevini üstlenmiştir. Türk hekimi olarak hükümdar ve saray erkânı tarafından büyük bir itibar görmüş ve halkın sevgisini kazanmıştır. Aydın ilinde kaleme aldığı eserlerde “Aydınî” nisbesini kullanması, onun Aydınlı olabileceği düşüncesini ortaya koymuştur.¹¹⁴

İsâ Bey’in (ö.?) vefatının akabinde, siyasî karmaşaların Aydınoğlu Beyliği bünyesinde vücut bulması nedeniyle Hacı Paşanın Konya’ya gittiği düşünülebilir. Ancak, sonraki yaşamıyla ilgili bilgiler oldukça sınırlıdır. Bu dönemde Konya’da faaliyet göstermeye başlayıp, hocası Ekmeleddin el-Bâbertî’nin eserini tamamlayan ve Kur’ân-ı Kerîm tefsiri yazan Celaleddin Hızır, kendisini “Hacı Paşa b. Hoca Ali b. Murâd b. Hoca Ali b. Hüsâmeddin el-Konevî” olarak tanıtmıştır. Bu durum, aslen Konyalı olduğunu kanıtlar niteliktedir. En önemli eseri olarak gösterilen tefsirini II. Murad’ın (ö. 855/1451) tahta çıkışının (824/1421) akabinde kaleme alan ve ona ithaf eden Hacı Paşa, Birgi’ye geri dönerek burada kısa bir süre yaşamıştır. Ölüm tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte Süheyl Ünver’in (1898-1986) son bulgularına göre yaklaşık olarak 827/1424 yılı civarında vefat ettiği düşünülmektedir. Hacı Paşa’nın Birgi’de Hıdırlık kısmında yer alan kabrinin üzerine mermerden bir anıt yapılmıştır.¹¹⁵

¹¹² Ayhan Nuhoğlu, Emre Ercan, Fırat Baranaydın, “Ayasuluk Kalesi Sur Duvarlarının Yapısal Davranış Analizleri ve Onarım/Güçlendirme Çalışmaları,” *Türkiye Bilimler Akademisi Kültür Envanteri Dergisi*, 23 (2021), 37-62.

¹¹³ Akpınar, “Hacı Paşa”, 14:492-496.

¹¹⁴ Taşköprülüzâde, *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'Mâniyye*, 102.

¹¹⁵ Akpınar, “Hacı Paşa”, 14:492-496.

1.2.2.4. Molla Fenârî ¹¹⁶

Osmanlı'nın ilk şeyhülislamı olarak tanınan, önemli bir âlim ve mutasavvıf olan Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) tam adı, Şemseddîn Muhammed b. Hamza b. Muhammed el- Fenârî er-Rûmî'dir.¹¹⁷ 751/1350 yılında doğan Fenârî, ilk eğitimi babasından almış olup akabinde zamanın meşhur ilim adamlarından İznik'te Orhaniye Medresesi müderrisi olan, Murad Hudâvendigâr döneminin ünlü ilim adamlarından Alâeddin Esved'den (ö.795/1393) ve Amasya'da Osmanlılar'ın ilk dönemlerinde yetişmiş tefsir, dil, edebiyat ve tıp alanlarında uzman olan Cemâleddîn Aksarâyî'den (ö. 791/1388) dersler almıştır. Anadolu'da kalıp ilim tahsil etmesinin ardından, Seyyid Şerîf el-Cürcânî ile birlikte Kahire'ye vasil olmuş, Ekmeleddin el-Bâbertî gibi çeşitli âlimlerden şer'î ilimleri tahsil etmiştir. Eğitimi tamamlaması üzerine Bursa'ya dönen Fenârî, I. Murad devrinde (1362-1389), Orhan Camii'nde ve akabinde Manastır Medresesi bünyesinde ders vermeye başlamıştır.¹¹⁸

Yıldırım Bayezid döneminde Bursa kadılığına atanmış olup söz konusu vazifeyi yaklaşık 10 yıl devam ettirmiştir. Ancak 1402 tarihinde meydana gelen Ankara Savaşı'nda Timur'un galip ayrılması üzerine siyasi kargaşadan uzaklaşmak ve öğretimle ilgilenmek amacıyla Karaman'a gitmiştir. Fetret Dönemi'nde Osmanlı Devleti'nin toparlanması için çaba gösteren Çelebi Mehmed (ö. 824/1421) devrinde (1413-1421), Molla Fenârî Bursa'ya geri dönmüş ve Manastır Medresesi'nde ders vermeye başlamıştır. Aynı zamanda daha önce yaptığı kadılık görevini sürdürmüştür. Ancak siyasi kargaşadan uzak kalmak adına 821/1418 yılında yola çıkarak Mısır ve Hicaz'a vasil olmuştur. Bu seyahatlerden döndükten sonra ise, Osmanlı tarihinde ilk kez şeyhülislamlık vazifesine tayin edilmiştir. Söz konusu vazife takriben beş sene

¹¹⁶ “Fenârî” nisbesi hususunda ihtilaf mevcuttur. Bkz: İbrahim Hakkı Aydın, “Molla Fenârî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30:245-247.

¹¹⁷ Taşköprülüzâde, *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'Mâniyye*, 54.

¹¹⁸ Betül, Gürer “Molla Fenârî'nin Osmanlı Medrese Geleneği ve Osmanlı Düşüncesi Üzerindeki Tesirleri”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (2015), 121-142.

devam ettikten sonra 834/1431 yılında Bursa şehrinde vefat etmiş ve cenazesi kendi ismiyle zikredilen Molla Fenârî Camii'nin hazîresine defnedilmiştir.¹¹⁹

1.2.2.5. Mevlânâ Ahmedî

Yıldırım Bayezid döneminin önemli ilim adamlarından olan Mevlânâ Ahmedî (ö. 815/1412-13), Türk edebiyatına ilk olarak *İskendernâme* isimli eseriyle damgasını vuran bir divan şairidir. Bu eserin son kısmındaki “*Dâstân-ı Tevârîh-i Mülûk-i Âl-i Osmân*” ile meşhur olmuştur. Doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte, 734/1334-35 yılında Germiyan (Kütahya)¹²⁰ veya Sivas'ta doğduğu muhtemeldir.¹²¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın *Kütahya Şehri* adlı eseri, onun Kütahya'da doğduğunu onaylamaktadır.¹²² Asıl adı İbrâhim olan Ahmedî'nin lakabı “Tâceddin”dir. Babasının adı ise Hızır'dır. Osmanlı ilim geleneği açısından önemi haiz ilim adamlarından Molla Fenârî, Şeyh Bedreddîn ve Hacı Paşa'nın yanı sıra Seyyid Şerif Cürcânî ile beraber bir süre Kahire'de bulunmuş, mantık ve felsefe de kendisini kanıtlamış Kutbüddîn er-Râzî¹²³ (ö. 766/1365) ve Şeyh Ekmeleddîn gibi önemli isimlerden ders almıştır. Hadis, Tefsir, Fıkıh, Tıp, Matematik, Şiir ve Edebiyat konularıyla ilgili hatırı sayılır derecede ilim tevdi etmiştir. Taşköprülüzâde'den öğrendiğimiz bilgilere göre Ahmedî memlekete döndükten sonra Germiyanoglu Beyi ile arkadaşlık ve ona hocalık yapmıştır. Sonraki süreçte Sultan Bayezid Han'ın evladı Süleyman ile de yakın dostluk kurmuş ve bu ilişki ona büyük şöhret ve itibar kazandırmıştır. Ahmedî Efendi'nin vefatı 815/1412-13 senesinde, iddialara göre Kütahya veya Amasya'da gerçekleşmiştir.¹²⁴

¹¹⁹ Aydın, “Molla Fenârî”, 30:245-247.; Tahsin Görgün, “Molla Fenârî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30:247-248.

¹²⁰ Taşköprülüzâde, *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'Mâniyye*, 96.

¹²¹ Günay Kut, “Ahmedî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2:165-167.

¹²² Ayyıldız, *Şeyh Bedreddin Simavi ve Tefsirdeki Metodu*, 26.; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Kütahya Şehri*, (İstanbul: İstanbul Devlet Matbaası, 1932), s. 216.

¹²³ Hüseyin Sarioğlu, “Râzî, Kutbüddin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34:485-487.

¹²⁴ Günay Kut, “Ahmedî”, 2:165-167.

Anlatılan kıssaya göre Ahmedî, Molla Fenârî ve Hacı Paşa tasavvufî bir otoritenin makamına birlikte gitmişlerdir. Bu bilge şahıs, Ahmedî'ye dönerek “ *Çok yazık! Ömrünü şiiir yolunda harcayacaksın.*” demiştir. Hacı Paşa'ya , “ *Sen ömrünü tıp alanında harcayacaksın.*” şeklinde konuşmuştur. Molla Fenârî'ye ise, “ *Sen de Rabbânî bir âlim olacaksın.*” ya da “ *Sen din ve dünya arasındaki ilim ve takvâyı birleştireceksin.*” demiştir. Tarihe bakarsak gerçekten de söylediği gibi olmuştur. Hacı Paşa bir hastalığa yakalanmış ve bu hastalık onu tıp alanıyla uğraşmaya mecbur bırakmıştır. ¹²⁵

1.2.2.6. Seyyid Şerîf Cürcânî

Seyyid Şerîf Cürcânî (1340-1413), 24 Şaban 740 (24 Şubat 1340) tarihinde Cürcân¹²⁶ civarında yer alan Takû'de doğmuştur. İlk öğrenimi aşamasında memleketinde bulunan Cürcânî ilk tahsiline burada başlamıştır. Kutbuddîn er-Râzî'den (ö. 766/1365) ilim tahsil etmek için Afganistan'ın batısında bulunan, tarihî bir şehir olan Herat'a gitmiştir. Daha sonra hocasının önermesiyle eğitimine Mısır'da devam etmeye karar vermiştir. Akabinde Mübârekşâh el-Mantikî'den (ö. 784/1382'den sonra) ilim tahsil etmek maksadıyla Mısır'a doğru yola çıkmıştır. Giderken Cemâleddîn Aksarâyî'den (ö. 791/1388-89) ders görmek niyetiyle Aksaray'a uğramış ancak Aksarâyî'nin vefatını haber aldığı anda orada tanıştığı Molla Fenârî (ö. 834/1431) ile beraber Mısır'a gitmiştir. Burada 10 seneye yakın kalmıştır. Bu zaman diliminde, Mübârekşâh Mantikî'den aklî ilimleri, Ekmeleddîn el-Bâbertî'den (ö. 786/1384) naklî ilimleri okumuştur. Şeyh Bedreddin (ö. 823/1420), şair Ahmedî, (ö. 815/1412-13) Hacı İvaz Paşa (ö. 831/1428) gibi dönemin önde gelen ilim ve fikir adamları olacak öğrencilerle ders arkadaşlığı yapmıştır. ¹²⁷

Cürcânî, yaşadığı devirde iz bırakan işler yapmış olan, sonraki devirlerde ciddi derecede etki bırakan müstesna âlimlerden biridir. Dinî ve aklî ilimler ile ciddi anlamda iştigal etmiş, bu ilimlerin hemen hemen tamamı hakkında eserler vermiş, bu

¹²⁵ Taşköprülüzâde, *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'Mâniyye*, 96.

¹²⁶ Rıza Kurtuluş, “Cürcân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8:131-132.

¹²⁷ Sadreddin Gümüş, “Cürcânî, Seyyid Şerîf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8:134-136.

sebeple “allâme” unvanını almaya hak kazanmıştır. Kaynaklar, Cürcânî’nin keskin zekâsı, derin anlayışı, belâgat ve fesahat sahibi olduğunda hemfikirdir. Özellikle Arap dili, ferâiz ve kelim konularında yazdığı eserler, medreselerde nesilden nesile aktararak el kitabı haline getirilmiş ve ona büyük bir itibar kazandırmıştır. Bu nedenle, Cürcânî’nin fikirleri, uzun yıllar boyunca medreselerin ilmî ve fikrî hayatında önemli bir etki yaratmış ve otorite olarak kabul edilmiştir.¹²⁸

Cürcânî’nin eserlerinin çoğu şerh ve hâşiye niteliğindedir. Fakat ulemâ bu eserleri diğerleri gibi teferruat saymamıştır. Bu eserlere asıl metinler gibi muamelede bulunmuşlardır. Hatta genelde asıl metinlerden daha da önemli görmüşlerdir. Cürcânî’nin yüze yakın eser telif ettiği söylenmektedir.¹²⁹

Cürcânî’nin yetiştirdiği öğrenciler içerisinde matematik alanında meşhur Kadızâde-i Rûmî, Fethullah eş-Şîrvânî, (ö. 891/1486) ilk şeyhülislâmlardan Fahreddîn-i Acemî (ö. 865/1460-61 [?]) gibi isimler yer almaktadır.¹³⁰

Son olarak belirtmekte fayda var ki; Sultan Şah (ö.?) ve Abdullatif-i Hindi (ö.?) isimli şahısların da Şeyh Bedreddin’in arkadaşları olduğu söylenmiştir. Fakat elimizdeki kaynaklardan bu şahıslarla ilgili bilgilere ulaşamadığımızı ifade etmeliyiz.¹³¹

1.2.2. Talebeleri

Şeyh Bedreddin’in hayatının bir kısmı ilim öğrenmekle, bir kısmı ise kazaskerlik görevini ifâ etmekle geçmiştir. Hayatı boyunca seyahat etmesi ve sürgüne maruz kalması gibi nedenlerden dolayı da öğrenci yetiştirememiştir. Şeyh Bedreddin’in hayatını konu alan kaynaklarda talebelerinden bahsedilmemektedir.

¹²⁸ Gümüş, “Cürcânî, Seyyid Şerîf”, 8:134-136.

¹²⁹ Gümüş, “Cürcânî, Seyyid Şerîf”, 8:134-136.

¹³⁰ Gümüş, “Cürcânî, Seyyid Şerîf”, 8:134-136.

¹³¹ Ayyıldız, *Şeyh Bedreddin Simavi ve Tefsirdeki Metodu*, 28.

Fakat hayatını göz önünde bulundurduğumuzda bazı kimselerden öğrencisi olarak bahsedebiliriz.

1.2.3.1. Akşemseddin¹³²

Asıl adı Şemseddin Muhammed b. Hamza'dır. (ö. 863/1459)¹³³ 792/1390 yılında Şam'da doğmuştur. Akşemseddin, müfessir ve muhaddis olan Şehâbeddin Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) soyundan gelen Şeyh Hamza'nın (ö.?) oğludur. Küçüklüğünde babasıyla beraber Anadolu'ya gelmişler ve o zamanlar Amasya sınırları içerisindeki Kavak ilçesinde bulunmuşlardır. Akşemseddin, Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemiş; iyi bir dinî tahsil görmüş ve Osmancık Medresesi'nde müderris olarak vazifelendirilmiştir. Hayatına baktığımızda iyi bir şekilde tıp tahsili de aldığını görmekteyiz.¹³⁴

Aldığı bu ilimlerin yanında tasavvufi olarak da ilerlemek isteyen Akşemseddin, bazı tavsiyeler üzerine Bayramiyye tarikatının kurucusu, Hacı Bayrâm-ı Velî'ye (ö.833/1430) intisap etmeyi düşünmüş; bundan vazgeçmesi üzerine de Anadolu'ya kadar şöhreti yayılmış olan Sühreverdiyye tarikatının Zeyniyye kolunun kurucusu Zeynüddin el-Hâfî'ye (ö. 838/1435) intisap etmek üzere Halep şehrine gitmiştir. Fakat rüyasında boynuna takılı vaziyetteki zincirin Hacı Bayrâm-ı Velî'de bulunduğunu görmesi üzerine Ankara'ya dönmüştür. Akşemseddin kendisini sıkı bir riyâzet ile mücahedenin içinde bulmuş, bunun sonucu olarak da şeyhinden kısa süre içinde hilâfet almıştır.¹³⁵

Hayatının son dönemlerinde Göynük mevkiinde bulunduğu düşünülen Akşemseddin, Halil b. İsmâil'in *Menâkıbnâme*'sine göre 863 Rebûlâhîrinin sonunda

¹³² "Akşemseddin" yahut "Akşeyh" adıyla şöhret bulmuştur. (*Menâkıbnâme*'de (Halil b. İsmail) de "Akşeyh" olarak geçmektedir.)

¹³³ Taşköprülüzâde, *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'Mâniyye*, 370.

¹³⁴ Orhan Fuat Köprülü-Mustafa İsmet Uzun, "Akşemseddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2:299-302.

¹³⁵ Köprülü-Uzun, "Akşemseddin", 2:299-302.

(Şubat 1459) Göynük'te vefat etmiştir. Burada ziyaretgâh olarak türbesi bulunmaktadır.¹³⁶

Akşemseddin, tıp tarihinde mikroptan ilk defa bahseden, bu alanla ilgili eser yazmış, döneminin iyi hekimlerindendir. Ayrıca Halil b. İsmâil'in *Menâkıbnâme*'sine göre Şeyh Bedreddin'den "üstadım" şeklinde bahsetmiş ve ondan fıkıh, tefsir, hey'et (hayat bilgisi) ilimlerini tedris etmiştir.¹³⁷

Akşemseddin'in öncülük ettiği Bayramiyye tarikatının Şemsiyye kolu, kendisinden sonra Göynük'te oğlu Fazlullah (ö.?), Kayseri'de mutasavvıf ve şair olan İbrâhim Tennûrî (ö. 887/1482), İskilip'te Attaroğlu Muslihuddin (ö.?),¹³⁸ Ankara civarında ise Hamza eş-Şâmî (ö.?) tarafından devam ettirilmiştir.¹³⁹

1.2.3.2. Börklüce Mustafa

Kaynaklarda Börklüce¹⁴⁰ Mustafa (ö.?) ve Torlak Kemal (ö.?) ile alakalı kaydadeğer ithamlar yer almaktadır fakat söz konusu olan bu şahısların Şeyh Bedreddin ile münasebetleri hususunda somut bir duruma rastlanmamaktadır. Ayrıca Torlak Kemal ve Börklüce Mustafa'nın, Şeyh Bedreddin'in halifeleri oldukları düşünülmüş olsa da, bu kişilerin Bedreddin Simâvî ile herhangi bir halifelik ilişkisi kurduklarına dair somut bir kanıt bulunmamaktadır.¹⁴¹

Bedreddin Simâvî ile Börklüce Mustafa arasındaki ilişki, Şeyh Bedreddin Edirne'de Sultan Mûsâ Çelebi'nin kazaskeri olduğu dönemde, Börklüce Mustafa'nın onun kethüdâsı¹⁴² olduğu iddiasına dayanır. Ayrıca, Dukas'ın (ö. 1481'den sonra)

¹³⁶ Halil b. İsmail, *Menâkıbnâme*, 356.

¹³⁷ Yüksel, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, 175.; Halil b. İsmail, *Menâkıbnâme*, 356-357.

¹³⁸ Murat Akgündüz, "Çorumlu Osmanlı Âlimleri ve Şeyhleri", *Osmanlı Döneminde Çorum Sempozyumu (Tebliğler, Müzakereler)*, 01/03 (2004), 515.

¹³⁹ Köprülü-Uzun, "Akşemseddin", 2:299-302.

¹⁴⁰ Evliya Çelebi Börklüce'nin anlamını "küçük adam olarak vermiştir". Bkz: Babinger, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, 74.

¹⁴¹ Hira, *Şeyh Bedreddin*, 75.

¹⁴² Kethüdâ: Osmanlı'nın ilk dönemlerinde sadrazam ve vezirlerin hizmetkarı iken daha sonra devlet hizmetinde görev almış kimseleri niteleyen bir kavramdır.

anlatımlarında, Börklüce Mustafa'nın etkili bir hatip ve savaşçı olduğu, insanları etkileme yeteneğinin oldukça güçlü olduğuna dair ifadeler yer almaktadır.¹⁴³

Çeşitli ilim adamları Şeyh Bedreddin ile Börklüce Mustafa arasındaki ilişkiye çeşitli yorumlarda bulunmuşlardır. Bunlardan birisi de Neşrî'dir (ö. 926/1520 [?]). Neşrî'ye göre, Şeyh Bedreddin ile Börklüce Mustafanın münasebeti, çok ileri düzeyde olup hizmetkarlık tabiri yetersiz kalmaktadır.¹⁴⁴

Kaynakların birçoğunda bahsedilen iddialara göre Şeyh Bedreddin İznik'e geldiği zaman Börklüce Mustafa, Aydın'a varmış, Aydın'dan da Karaburun'a geçmiştir. Aydın'da çok sayılabilecek nicelikte müritleri bulunan Börklüce Mustafa, Aydın ve Karaburun civarında isyan etmiş, peygamber olarak kendisini tanımlayarak halkı İbâhîlik mezhebine çağırmıştır. Sultan Çelebi Mehmed, oğlu ile beraber veziriazamı Bayezid Paşa'yı (ö. 824/1421) Börklüce Mustafa'nın üzerine göndermiştir. Bunun sonucunda şiddetli çarpışmalar gerçekleşmiş, akabinde Börklüce yakalanmış ve idam edilmiştir.¹⁴⁵

Elimizdeki kaynaklardan Şeyh Bedreddin ve Börklüce arasındaki ilişki hakkında bu bilgiler dışında net bir bilgiye ulaşamadığımızı belirtmeliyiz.

1.2.3.3. Torlak¹⁴⁶ Kemal

Torlak Kemal'in isyan sürecini ve bunun sonucunda yakalanarak idam edildiği¹⁴⁷ ifade edilmekle beraber, Şeyh Bedreddin ile münasebeti hususunda somut bir bilgi bulunmamaktadır.

¹⁴³ Babinger, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, 74.

¹⁴⁴ Neşri, *Kitâb-ı cihan-nümâ*, Haz: F. Reşit Unat- M. Altay Köymen (İstanbul: Türk Tarih Kurumu, 1957), 2: 545.

¹⁴⁵ Fatih Sarıkaya, "Şeyh Bedreddin İsyanı İle Karıştırılan Bir Ayaklanma: Börklüce Mustafa İsyanı", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 26, (2017).

¹⁴⁶ Eski Türkçe bir kelimedir. Genç ve taze demektir. Tarikate yeni girmiş kişi anlamı da vardır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Babinger, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, 78.

¹⁴⁷ A. Başeğmez Çetin, "Nâzım Hikmet Şiirlerinde Tarihin Yeniden Kurulmasında Tasavvufi Söylemin Dönüşümü", *Akademik Hassasiyetler*, 8/16 (2021), 185.

Hafız Halil'in (ö.?) *Menâkıbnâme*'sinde, Bedreddin Simâvî'nin Torlaklarla ilişki içerisinde olduğuna dair hiçbir bilgi yoktur. İlişki olduğu iddiası muhtemelen Şeyh Bedreddin'in İzmir'den Edirne'ye doğru yolculuk yaptığı esnada Kütahya civarında Torlaklar ile karşılaşması ve Hafız Halil'in de *Menâkıbnâme*'de bu karşılaşmayı anlatmasından kaynaklanmaktadır.¹⁴⁸ Bu durumdan başka da *Menâkıbnâme*'de Torlaklar ve Torlak Kemal hakkında bilgi bulunmamaktadır. Torlak Kemal, Joseph von Hammer (1774-1856) yapıtlarında Yahudi olarak nitelenmiştir.¹⁴⁹ Ayrıca Bedreddin Simâvî'nin kazaskerliği sırasında Torlak Kemal'in, Şeyh Bedreddin'in yanında memur olarak hizmete başladığı ve sonra Şeyh Bedreddin'in onu Ege bölgesinde görevlendirdiği iddia edilmiştir.¹⁵⁰ Börklüce Mustafa gibi Torlak Kemal de Bayezid Paşa tarafından ele geçirilmiş, Torlaklar dağıtılmış ve Torlak Kemal asılmıştır.¹⁵¹

1.3 Tasavvufa Yönelmesi

Ömrünün başlarında tasavvufa karşı mesafeli bir fakih olan, dervişlerin çeşitli müeyyideler ile karşılaşmasını isteyen, dervişlerden hoşnut olmamasından ötürü medresedeki odasına dahi uğramadığı söylenen Bedreddin Simâvî'nin tasavvufa yönelip tarikata girmesi, Sultan Berkuk'un sarayında Şeyh Âhlâtî (ö.?) ile tanışması sonucunda olmuştur. Şeyh Ahlâtî, bir tarikat şeyhi olup tasavvufta bir otorite kabul edilmekteydi. Tanıştıklarında bekar olan Hüseyin Ahlâtî ve Bedreddin Simâvî, Sultan Berkuk'un kendilerine münasip gördüğü Habeşli iki kız kardeş ile evlenerek akraba olmuşlardır. Âhlâtî kız kardeşlerden Mariye(Meryem) ile, Şeyh Bedreddin ise Cazibe ile evlenmiştir. Bu evlilik, Bedreddin Simâvî'nin ilmî ve fikrî hayatındaki dönüm noktalarından biri olmuştur. Şeyh Bedreddin'in fikirleri değişmeye başlamış ve zâhiri ilimleri öğrenirken şöyle demiştir: “Zâhiri ilimleri bu kadar tahsil etmek artık bana yeter! Eğer bu kitâbların hepsini ezberlersem, benim akrânım, hemsâlim bana hased

¹⁴⁸ Halil b. İsmail, *Menâkıbnâme*, 305.

¹⁴⁹ Babinger, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, 77.

¹⁵⁰ Kaygusuz, *Şeyh Bedreddin Simaveni*, 35.

¹⁵¹ Şerif Gedik, “Osmanlı Fetret Dönemi Fakihlerinden Şeyh Bedreddin ve Câmiu'l-Fusûleyn İsimli Eseri”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2 (2020).

ve hîle ederler. Zâhirî ilimlerle meşgul olmaya devam edersem, hakiki sevgiliye ulaşmak için gönül kuşumun kanatlarını açamam!”¹⁵² Önceleri tasavvuf ile çok münasebeti olmayan Şeyh Bedreddin, eşi Cazibe’nin kız kardeşi Meryem ile gerçekleştirdiği sohbetler neticesinde bakışını değiştirerek Âhlâtî’ye intisap etmiştir. Nitekim kendini tasavvufa adayan ve tasavvuf dersleri alan Şeyh Bedreddin, bu zatın etkisiyle zahirî ilimlere ait kitaplarını Nil Nehri’nin kıyısına götürmüş; taklîdî îmân mertebesinde tahkîkî îmân mertebesine kavuştuğu kalb ilimlerinin tarif edilemez ve sonsuz zevkiyle, o zamana kadar elde ettiği zâhirî ilimlerle ilgili kitapları nehre atmıştır.¹⁵³ Bedreddin Simâvî’nin softalıktan sûfilîğe geçişi, amcasının oğlu Müeyyed b. Abdülmümin aracılığıyla babasına bildirilmiştir. Oğlunun geçirdiği dönüşümü öğrenen İsrail b. Abdülaziz, Şeyh Bedreddin’in Rumeli’ye dönmesini istemiş; Musa isminde bir subaşıyı yola çıkarmış ve Bedreddin Simâvî’yi getirmesini istemiştir. Fakat subaşı Musa, memlekete tek başına dönmek durumunda kalmıştır. İsrail b. Abdülaziz, Bedreddin Simâvî’nin bu kararına üzülse de oğlu için zamanının Bâyezîd-i Bistâmî’si (ö. 234/848 [?]) olması için dua etmiştir.¹⁵⁴ Tasavvufa yönelen Şeyh Bedreddin, bir müddet sonra hastalanmıştır. Bedreddin Simâvî’nin durumundan ciddi endişe duyan şeyhi, ona seyahate çıkmasını tavsiye etmiştir. Bazı kaynaklarda irşatla görevlendirildiği de yazmaktadır.¹⁵⁵

Tebriz’e giden Şeyh Bedreddin, Emir Timur’un (ö. 807/1405) otağında aralarında kıraat ve hadis âlimi olan İbnü’l-Cezerî’nin (ö. 833/1429) de olduğu ilim meclislerinde bulunup tartışmalara katılmış ve hakemlik yapmıştır.¹⁵⁶ Timur, başarısıyla da kendisinin takdirini kazanmış Şeyh Bedreddin’e rivayete göre birçok mal mülk verip, kızıyla evlendirip onu şeyhülislâm yapmak istemişse de Şeyh Bedreddin bunu kabul etmemiş ve şeyhinin yanına dönmek istemiştir.¹⁵⁷

¹⁵² Şaban Er, *Şeyh Bedreddin Mahmut Hakkında Son Söz*, 23.

¹⁵³ Şaban Er, *Şeyh Bedreddin Mahmut Hakkında Son Söz*, 23.

¹⁵⁴ Altıntaş, *Ben Şeyh Bedreddin*, 41.

¹⁵⁵ Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Haz. Mehmet Akkuş- Ali Yılmaz, (İstanbul: İstanbul Kitabevi, 2015), 3/109.

¹⁵⁶ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 110.

¹⁵⁷ Dindar, “Bedreddin Simâvî”, 5:331-334.

Bedreddin Simâvî, Bitlis üzerinden tekrar Mısır'a dönmüş ve Ahlâtî'nin gözetiminde 90 günlük çilesinin doldurup Ahlâtî'nin halifesi olmuştur. Ahlâtî, Ramazan ayında İbn Tolun Camiinde bu dünyadaki emanetini teslim etmiştir. Ahlâtî'nin işaret etmesiyle posta Şeyh Bedreddin oturmuştur. Ancak bazı dervişler, Şeyh Bedreddin'in daha tekkenin başına geçtiği ilk dönemlerde onun bu pozisyona gelmesinden rahatsızlık duymuşlardır. Bedreddin Simâvî'nin şeyh olmak suretiyle kendilerinden daha üstün bir vaziyette yer almasını hazmedememişlerdir. Bunun üzerine Şeyh Bedreddin, halifelikle ilgili seçim yapılmasını teklif etmiş fakat bu teklif de kabul görmemiştir. Bunun üzerine şeyhlik görevine 6 ay kadar sürdüren Şeyh Bedreddin, şeyhliği bırakmış ve memleketine dönme kararı almıştır.¹⁵⁸ Bu kararının sebebi olarak Mısır'daki diğer şeyhlerle anlaşamaması öne sürülse de Şeyh Bedreddin, bu konuda bilgi vermemiştir.¹⁵⁹ Aslında Şeyh Bedreddin'in tasavvuf hususundaki kavrayışı ve öngörüsü hususunda ön plana çıkan belirli bir fikir mevcut değildir. Bir görüşe göre Şeyh Bedreddin, bâtinî anlayışa sahip olup bu görüşün temellendirilmesi adına Ahlâtî'yi bu anlayışa nispet etmişler, akabinde şeyh-mürît münasebeti ve bu irtibatın Şeyh Bedreddin nezdinde tesir gösterdiğini ileri sürmüşlerdir. Diğer bir görüş ise, hurûfilik çerçevesinde bir anlayışı savunmakta olup Şeyh Bedreddin'in daha ziyade materyalist akımlara karşı meyilli ve felsefî niteliklerin daha baskın konumda bulunduğu sûfilik mantığına sahip olduğu iddia edilmiştir. Şeyh Bedreddin'in mevcut eserleri dikkate alındığında, İbnü'l-Arabî geleneğine mensup fakat panteist düşüncelerin bulunduğu mutasavvıf bir şahsiyet olduğu öne sürülmüştür. Ayrıca Mısır'da Şeyh Ahlâtî'ye intisap eden ve ölümünün akabinde onun yerine geçen Şeyh Bedreddin'in, kendisine has yapısını muhafaza ettiği ve Şeyh Ahlâtî'nin kendisi üzerinde son derece sınırlı tesirinin söz konusu olduğu da hakkında iddia edilenler arasındadır.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Hira, *Şeyh Bedreddin*, 455.

¹⁵⁹ Taşköprülüzâde, *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'Mâniyye*, 66.

¹⁶⁰ Ayhan Hira, "İsyanın Gölgesinde Bir Şeyh: İlim incirinin Kayıp Halkası Fakih Şeyh Bedreddin", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 17 (2011), s 454.

1.4 Vatanına Dönüşü

Bedreddin Simâvî'nin 6 ay postnişinlik yaptıktan sonra Mısır'dan ailesiyle birlikte ayrılarak Edirne'ye döndüğü bildirilmektedir".¹⁶¹ Şeyh Bedreddin'in Mısır'ı terk etmesinin tek sebebi tekkedeki anlaşmazlıklar değildir. 15. yüzyılın başlarında Mısır'da oluşan siyasi karışıklıklar da Mısır'ı terk etmesinde etkili olmuştur. Bu süreçte Osmanlı topraklarında da saltanat mücadeleleri devam etmektedir.¹⁶²

Şeyh Bedreddin ilk olarak Kudüs'e akabinde Şam'a ve Halep'e geçmiştir. Halep'te kalabalık Türkmen gruplarınca karşılanmıştır. Türkmen gruplarından Şeyh Bedreddin'e mürid olanlar olmuştur. Haleplilerin memleketlerine yerleşmesini istedikleri Bedreddin Simâvî, bu isteği reddetmiş ve Konya'ya gelmiştir. Karamanoğlu Bey'i¹⁶³ burada Şeyh Bedreddin'in müridi olmuştur. Şey Bedreddin, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin mürşidi olan ve "Somuncu Baba" olarak bilinen Kayserili Şeyh Hamîd-i Velî (ö. 815/1412) ile de burada görüşmüştür.¹⁶⁴

Konya'dan Kütahya'ya geçen Bedreddin Simâvî, Germiyanoglu II. Yakub (ö. 741/1340 civarı) ve annesinin bulunduğu yerde ihtiramla karşılanır. Akabinde Aydın iline geçer. Bu mevki Börklüce Mustafa'nın isyan etmesi sebebiyle önemlidir. Aydın'da bulunan pek çok kişi de Şeyh Bedreddin'e mürid olmuştur. Tire'ye geldiğinde Börklüce Mustafa ile tanıştığı iddia edilmiştir. Buradan "İzmir Beyi" olarak da ismi geçen, son Aydınoglu Beyi Cüneyd'in (ö. 829/1426) daveti üzerine İzmir'e gelir. Cüneyd de kendisine mürid olmuştur. Buradaki faaliyetleri sona eren Şeyh Bedreddin, Edirne'ye dönmek maksadıyla karayoluyla Kütahya'ya doğru yola çıkmış; akabinde Domaniç'e gelmiştir. Domaniç civarında bir grup Torlak ile rastlaşmış, bu rastlaşma sonucunda da Torlakların da Şeyh Bedreddin'e mürid olduğu anlatılmıştır. Ardından Bedreddin Simâvî Bursa'ya geçmiştir. Bursa'dan Gelibolu'ya Gelibolu'dan

¹⁶¹ Şaban Er, *Şeyh Bedreddin Mahmut Hakkında Son Söz*, 57.; Halil b. İsmail, *Menâkıbname*, 296.-306.

¹⁶² Başar, "Fetret Devri", 12:480-482.

¹⁶³ Başar, "Fetret Devri", 12:480-482.

¹⁶⁴ Kacıroğlu, "Tarihin Nesnesinden Kurmacanın Öznesine Şeyh Bedreddin", 247.

da Edirne'ye geçmiştir. Memleketine dönen Bedreddin Simâvî'nin annesi de babası da bu esnada hayattadır. Edirne'de hanımı vefat eden Bedreddin Simâvî, 7 yıl kadar münzevî bir hayat sürmüştür.¹⁶⁵

1.5.Aldığı Görevler

1.5.1. Muallimliği

Bedreddin Simâvî, tahsilini tamamlayınca Mısır'da ilmî şöhret kazanmış; bu sebeple de Mısır Sultanı Berkuk'un oğlu Sultan Ferec'e üç sene hocalık yapmıştır.¹⁶⁶

1.5.2. Kazaskerliği

808/1407-813/1411 yıllarında Bedreddin Simâvî'nin zevcesi ahiret hayatına intikal etmiştir. Bunun üzerine Şeyh Bedreddin uzun süre inzivaya çekilmiştir. Yıldırım Bayezid'in oğlu Mûsâ Çelebi (ö. 816/1413) 17 Şubat 1411 tarihinde ağabeyi Süleyman Çelebi'yi (ö. 813/1411) yenilgiye uğratarak Edirne'de hükümdarlığını ilan etmiştir. Mûsâ Çelebi'nin hükümdar olmasıyla Şeyh Bedreddin'in hayatında çok önemli bir sayfa açılmıştır. Mûsâ Çelebi, Şeyh Bedreddin'e kazasker olması için teklifte bulunmuştur. Halil b. İsmail'in *Menâkıbnâme*'sinde geçen bilgilere göre Bedreddin Simâvî, bu teklifi bir müddet düşünmüştür. Fakat yapılan ısrarlarla bu görevi üstlenmeye razı gelmiştir.¹⁶⁷ Şeyh Bedreddin, bir taraftan kadılık görevini yaparken diğer taraftan meşhur eseri *Câmiu'l-Fusûleyn*'i telif etmiştir. Daha önce yazdığı *Letâ'ifü'l-işârât* adlı eserine de “*et- Teshîl*” adıyla şerh yazmaya başlamıştır. Mûsâ Çelebi'nin de 5 Temmuz 1413 tarihindeki savaşta mağlup olup öldürülmesinden sonra Bedreddin Simâvî'nin kazaskerliği de sona ermiştir. Çelebi Mehmed (ö. 824/1421), Bedreddin'i bu görevinden azlettikten sonra 1000 akçe maaş bağlayarak onu ailesiyle birlikte İzniğe sürgün etmiştir.¹⁶⁸

¹⁶⁵ Halil b. İsmail, *Menâkıbnâme* 296-306.; Şaban Er, *Şeyh Bedreddin Mahmut Hakkında Son Söz*, 57-63.

¹⁶⁶ Taşköprülüzâde, *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'Mâniyye*, 98.; Yaltkaya, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, 31.

¹⁶⁷ Halil b. İsmail, *Menâkıbnâme*, 310.

¹⁶⁸ Dadaş, *Şeyh Bedreddin Bir Osmanlı Fakihî*, 39.

1.6. İsyân İddiaları

İddialara göre Şeyh Bedreddin, Filistin, Şam, Halep ve Konya üzerinden Tire'ye geçmiş; burada isyan hareketlerinin ileri gelenlerinden olan Börüklüce Mustafa ile tanışmış daha sonra da Sakız Adası'na gitmiştir.¹⁶⁹

Ardından İzmir tarafından Kütahya'ya ulaşarak burada isyan hareketlerinin diğer bir elebaşı olan “Torlak Kemal” ile tanıştığı söylenmektedir. Daha sonra Edirne'ye giderek ebeveynlerine kavuşmuştur.¹⁷⁰

İddialara göre, Şeyh Bedreddin görevinden alınıp ailesiyle beraber İznik'e sürülmesinden sonra bu durumu kabullenemeyen Şeyh Bedreddin, devlete karşı propaganda faaliyetlerine başlayarak Kastamonu'ya gidip Emir İsfandiyar Bey' e (ö. 843/1440) sığınmıştır. Emir İsfandiyar Bey, onu Rumeli kasabalarından Zağra'ya göndermiş; Zağra'dan Silistre, Dobruca ve Deliorman'a giderek buraya yerleşmiş, propaganda alanını genişletmiş ve dostları ve müridleri orada toplanmaya başlamıştır.¹⁷¹

İbn Arabşah'ın (ö. 854/1450) *Ukûdü'n-nâsiha* ve Âşıkpaşazâde'nin (ö. 889/1484'ten sonra) *Tevârih-i Âl-i Osman* adlı eserlerinde yer alan kuvvetli görüşe göre Şeyh Bedreddin'in öncülük ve liderlik yapmak suretiyle asi bir eylem içerisinde bulunduğu ifade edilmektedir.¹⁷²

Şeyh Bedreddin'in isyanı hakkında çeşitli görüş ayrılıkları vardır. “İsyânı kabul eden Osmanlı kaynaklarında Şeyh Bedreddin, “baş olma sevdası uğruna saltanat davası güden bir isyancı”¹⁷³ olarak tarif edilmektedir. Şeyh Bedreddin'in sadece “ihtilalci” kimliğinin ön plana çıkarıldığı bu tarif, onun diğer yönlerini görmezden gelmektedir. Söz konusu eserlerde, kaynaklardaki bilgilerin hakikatin meydana

¹⁶⁹ Halil b. İsmail, *Menâkıbnâme*, 299-304.

¹⁷⁰ Dindar, “Bedreddin Simâvî”, 5:331-334.

¹⁷¹ Dindar, “Bedreddin Simâvî”, 5:331-334.

¹⁷² Hira, Ayhan, “İsyânın Gölgesinde Bir Şeyh,” 456.

¹⁷³ Hira, “Şeyh Bedreddin'den Fıkıhçılığı,” 44.

çıkarılması adına irdelenmesi ilim dünyasına daha çok katkı sağlayacaktır. Peşin hükümlü söylemlerin temellendirilmesi maksadıyla ortaya konulan ve sonuç itibarıyla siyasi ifade aşamasından öteye geçememiş söylemlerin aşılması gerekmektedir. Şeyh Bedreddin'in isyan hareketi, kronolojik olarak incelendiğinde, kaynakların birbiriyle çelişen bilgileri içerdiği, ilk kaynaklar arasında yer almadığı halde sonraki çalışmalarda ilave ayrıntı bilgilere yer verildiği ve bu çalışmalar arasında ihtilaf bulunduğu aşikardır.¹⁷⁴ Bu durum da isyan iddiaları konusunda büyük bir soru işareti oluşturmaktadır.

Ali Kozan *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri* isimli doktora tezinde isyanı şu şekilde değerlendirmiştir: “*Şeyh Bedreddin'in, Börklüce isyanı ile beraber düşünüldüğünde planlı bir isyan hareketi olması hususunda tereddüt bulunan, ancak bir aşamadan sonra ortaya konulmuş siyasi gayesi olan eylemin içerisinde kendi tercihi neticesinde bu duruma dahil olduğu söylenebilir. Bu tercihin de, Osmanlı topraklarının kaos ortamına maruz kalması sonucu, özellikle kendisine tabi olanlar genelde de Osmanlı toplumunun yeni bir düzen ile iktidara ulaştırma gayesini güttüğü anlaşılmaktadır.*”¹⁷⁵

Asım Cüneyd Köksal'ın isyanla ilgili düşünceleri düşünmeye değerdir. O, Şeyh Bedreddin'in ideolojik değil siyasî niteliği bulunan isyana katılıp katılmadığı konusuna değinir. Ve onun İznik'ten sonraki hayatına ışık tutacak yeni bir kaynak ortaya konulmadığı müddetçe, bu durumun belirsizliğini koruyacağını ifade eder. Eğer Şeyh Bedreddin isyanla ilişkilendirilecekse o zaman şu soruların cevabının bulunması gerekmektedir.

“ 1. *Bedreddin Simâvî'nin İznik'te yer alan zorunlu ikameti hususunda neden ayrıntılı bir fıkıh ile (et-Teshîl) bir tefsir (Nûrû'l-kulûb) kitabı kaleme alarak geçirdiği,*

¹⁷⁴ Hira, “*İsyanın Gölgesinde Bir Şeyh*” s. 456.

¹⁷⁵ Kozan, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*, 45-46.

2. İznik'ten kaçması üzerine, “Rumeli’de bir isyan hareketi başlatmak amacıyla”, bu bölgeye ulaşmanın muhtelif yolları bulunmakta iken , neden bu kadar farklı bir yön takip ederek İznik’ten yola çıkarak Sinop taraflarına gittiği,

3.Devlet tecrübesi bulunan, mevcut hanedanlık otoritesini iyi bilen, yaşı kemale ermiş ömrünün son yıllarında olan âlim-sûfinin, kendi namına saltanat gayesi taşımasının rasyonelik bulunup bulunmadığı” sorularına hakkıyla cevap vermek de mümkün görünmemektedir.¹⁷⁶ Bu nedenle, Şeyh Bedreddin’in isyanla ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceği konusunda kesin bir yargıya varmak zor olmakta, belirtilen sorulara tatmin edici cevaplar bulmak gerekmektedir

1.7. İdam Edilmesi ve Kabri

Şeyh Bedreddin’in vefat tarihi, 820 (1416) olarak düşünülmektedir.¹⁷⁷ Taşköprüzâde’nin (ö. 968/1561) eş-Şekâik adlı eserinde geçen bilgilere göre “fesat çıkarmak isteyenler- Şeyh Bedreddin’in saltanat peşinde olduğu Sultan’a iletirler. Bunun üzerine Bayezid Paşa kumandasındaki askerler şeyhin yanındakileri dağıtıp, şeyhi yakalar. Şeyh, Serez’deki padişahın yanına götürülüp huzura çıkarılır. Padişah, onun hareketinin bir noktada dinî nitelik taşıdığı kanaatiyle onunla ilgili hükmün verilebilmesi için heyet kurulmasını emreder.Heyet ilim adamlarından müteşekkil olacaktır. Bu heyet şeyhin faaliyetlerinin İslam hükümleriyle bağdaşmadığı, isyan niteliğinde olduğu, malı ve ailesi korunmak kaydıyla kendisinin idama çarptırılmasını hükme bağlar. Heyet üyelerinden Mevlânâ Haydar Acemî’nin açıklamış olduğu kararın isabetli olduğunun kabul edildiği, bu hususa bu karara Şeyh Bedreddin’in de iştirak ettiği “belirtilir.¹⁷⁸

Edindiğimiz bilgiler doğrultusunda, Şeyh Bedreddin ile isyan iddialarının bağlantılı olup olmaması bir yana, sözü edilen iddiaların dinî olmaktan çok siyasî

¹⁷⁶ Köksal, “İdeolojik Kurguların Ötesinde,”164.

¹⁷⁷ Dadaş, Şeyh Bedreddin Bir Osmanlı Fakihî, 44.

¹⁷⁸ Taşköprülüzâde, Eş-Şakâ’iku’n-Nu’Mâniyye, 100.; Dindar, “Bedreddin Simâvî”, 5:331-334.

yönünün ağır bastığını görmekteyiz. Bu olay, isyanın bütün boyutlarıyla bu tarihî gerçeğin tek bir faktörle izah edilemeyecek ölçüde karmaşık olduğunu göstermektedir.

Selahattin Döğüş'ün değerlendirmelerine göre: “*Şeyh Bedreddin, içerisinden geldiği Rumeli Gazileri ailesinin bir ürünü olarak merkezî devlet politikasının muhalefetine kalmıştır. Fetret devrinin sosyo-politik keşmekeşliği sonucu, Şeyh Bedreddin, merkezî Osmanlı idaresinin merkezkaç güçlerine karşı yürüttüğü mücadele sonucu idam edilmiştir.*”¹⁷⁹

Hacı Yunus Apaydın'ın kanaati ise , Şeyh Bedreddin'in idamı fikhın sistematik açıdan şekillendiği temel prensiplerden yola çıkılarak değil, ideolojik çerçevede olmuştur. Büyük olasılıkla Çelebi Mehmed ve civarında yer alanlar, oluşturduğu tesir ve çevresi açısından Bedreddin Simâvî'yi muhtemel tehlike olarak addetmişler ve Timur mağlubiyetinin ardından toparlanma gayreti gösteren devletin buna benzer bir vaziyetle uğraşmak zorunda kalmaması adına Şeyh Bedreddin'in idamını öngörüp kabullenmişlerdir.¹⁸⁰

R. İhsan Eliaçık *Şeyh Bedreddin* adlı kitabında, Hafız Halil'in *Menâkıbnâme*'sinden faydalananarak “Şeyh Bedreddin'in Son Duası” isimli şiirini bizlere aktarmıştır:

“Dost kardeş hepsi hazırды yanında, O cömert insan yakardı Hakk’a

Dedi: Ey Celal sahîbi! Şahîdim sensin, Bana kim ne yapmışsa helal ettim.

Benim için kızma onlara, Ben ki aciz bir kulunum helal ettim.

Allah'ın dostlarının böyledir hasleti, Haktan bilir bütün takdirleri

¹⁷⁹ Selahattin Döğüş, “Şeyh Bedreddin ve Rumeli Gazileri” *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 18/18 (2015), 71.

¹⁸⁰ Hacı Yunus Ayaydın, “Sunuş”, *Bedreddin Simâvî, et-Teshîl Şerhu Letâîfi'l-işârât*, (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012), 1:16.

Mülk O'nundur, kul O'nundur, hüküm O'nun, Kahr O'nundur, Kahır O'nun, lütuf O'nun"¹⁸¹

1.7.1. Kabri

Şeyh Bedreddin'in Serez'de bulunan türbe mezarı, torunu Hafız Halil tarafından yaptırılıp ziyaretgâh haline getirilmiştir. Bu ziyaretgâh asırlarca burada kalmış, seneler içinde mezar olduğu dahi anlaşılamayacak bir hale gelmiştir.¹⁸² Halil b. İsmail *Menâkıbnâme* adlı eserinden hareketle türbeyi bulup tarif eden kişi *Osmanlı Müellifleri* isimli eseriyle meşhur Bursalı Mehmed Tahîr Efendi'dir (ö.1861-1925).¹⁸³ Balkanlar tümüyle kaybedilip Serez sınırlarımız dışında kalınca, Şeyh Bedreddin'in kabri 1924 yılında açılmış olup kemikleri, Lozan Antlaşması'na istinaden zorunlu göç kapsamında yer almış ve Türkiye'ye gönderilmiştir. İstanbul'a getirilen kemikler, MEB'e bağlı olan Türbeler ve Müzeler Müdürlüğü'ne ulaştırılmıştır. Bakanlar Kurulu'nun 23 Ekim 1961'deki 5/1840 sayılı kararıyla Şeyh Bedreddin'in kemikleri, 29.11.1961 tarihinde usulüne uygun olarak Cağaloğlu Sultan Mahmud Türbesi'ne defnedilmiştir. 38 sene sonunda nihayet Şeyh Bedreddin'in kemikleri tekrar toprakla kavuşmuştur. 1998 yılında söz konusu kabre bir mezar taşı yerleştirilmiş, akabinde etrafı mermerle sarılarak daha belirgin hale getirilmiştir. Şeyh Bedreddin'in mezarı, günümüzde bu türbede yer almaktadır.¹⁸⁴

1.8. Tesirleri

Şeyh Bedreddin'e inanan, ona muhabbet duyan, fikirlerini benimseyen birçok kimse, hem geçmişte hem de günümüzde mevcuttur ve gelecekte de olmaya devam edecektir. Şeyh Bedreddin'in idam edilmesinden kısa bir süre sonra onun tarikatının devamı olduğunu iddia eden, kendisini Şeyh Bedreddin'in temsilcileri olarak gören gruplar ortaya çıkmıştır. Bu gruplar; "Bedreddinîler", "Semâvîler", "Bedreddin

¹⁸¹ R. İhsan Eliaçık, *Şeyh Bedreddin*, (İstanbul: Tekin Yayınevi, 2016), 97.

¹⁸² Yüksel, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, 131.

¹⁸³ Altıntaş, *Ben Şeyh Bedreddin*, 232.

¹⁸⁴ Şaban Er, *Şeyh Bedreddin Mahmut Hakkında Son Söz*, 539-540.

sûfîleri” gibi çeşitli isimlerle anılmıştır.¹⁸⁵ Zaman içinde söz konusu yere mensup olan şahıslar; “Gül Sevenler” ve “Gülcüler” anlamına gelen “Gülşenî (Gülşâni)”¹⁸⁶ olarak tanınmışlardır.¹⁸⁷

Harîrîzâde (ö.1850-1882) Şeyh Bedreddin’e “Bedriyye” adlı bir tarikat nisbet etmektedir fakat şeyhin vefatının akabinde bir tarikat meydana gelmemiştir. Ancak onun muhibbanlarından olup “Bedreddin Sûfîleri” diye zikredilen bir zümre, zamanla Alevî kesime karışmıştır. Gölpınarlı’dan nakledilen bilgi dikkate alındığında bu kesim arasında bir de “Bedreddin Ocağı” adında bir grubun oluştuğu ve bu ocağa mensup olan kimselerin Şeyh Bedreddin’in bir gün gelerek dünyadaki düzeni sağlayacağına inandıkları bizlere aktarılır.¹⁸⁸

Ahmet Yaşar Ocak bu taifeyi şu şekilde açıklamıştır: “Şeyh Bedreddin’in müridlerinin torunları, günümüz Bulgaristan’ında bilhassa Deliorman civarında ve Trakya’da yerleşik bulunan Balkan Alevileri’ndendir.”¹⁸⁹ Anadolu Aleviliği’nin merkezinde nasıl Hacı Bektaş-ı Veli bulunmakta ise, Balkan Aleviliği’nin tam merkezinde de Şeyh Bedreddin bulunmaktadır.¹⁹⁰

Gölpınarlı’nın da belirttiği üzere, “Şeyh Bedreddin’in herhangi bir biçimde Alevilik temayülü taşımamasına rağmen, onun gibi büyük bir Sünni alimin mensuplarının bugün Aleviler’den ibaret oluşu çok ilginç bir olay, çok garip bir tecellidir.”¹⁹¹ Zaman içinde onun gerçek şahsiyeti unutulmuş; Şeyh Bedreddin’i kendi savunduğu doğruların bir diğer deyişle inançlarının ortasına yerleştirmişlerdir.¹⁹²

¹⁸⁵ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar*, 230-231.

¹⁸⁶ Gülşâni, Amuca Kabilesinde Bedreddinîlerin lakabıdır. Amuca Kabilesi’nin Yenişar Köyü’nde ikamet edenlerin gülyağı üreterek geçimlerini sağladıkları ve bu sebeple de onlara “Gülşâni” denildiği rivayetler arasındadır.

¹⁸⁷ Refik Engin, *Sıradışı Bir Tasavvufçu Şeyh Bedreddin*, (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008), 19.

¹⁸⁸ Dindar, “Bedreddin Simâvî”, 5:331-334.

¹⁸⁹ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar*, 230.

¹⁹⁰ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar*, 230.

¹⁹¹ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar*, 228.

¹⁹² Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar*, 229.

Bedreddin Simâvî'nin vefatından sonra da geçmişte ona bağlı olmayan birçok farklı cemaat ve Alevî gruplar “Bedreddin Kültü”nün¹⁹³ içine dahil olmuşlardır. Hatta Balkan Alevîleri içinde, bugünde aşırı derecede yüceltilen bir Şeyh Bedreddin kültü yaşamaktadır. Bu gruplar, inançlarından dolayı Şeyh Bedreddin'in zındık, mühlid olarak düşünülmesine ve tanınmasına neden olmuşlardır.¹⁹⁴

Bu grupların etkisiyle Osmanlı Döneminde Şeyh Bedreddin'in dinî düşünceye muhalif davranışlarda bulunduğunu ifade eden ilim adamlarını görmekteyiz. *Fusûsü'l-Hikem* şârihi âlim bir zât, şair ve mutasavvıf olan Sofyalı Bâlî Efendi (ö. 960/1553), halifesi ve Halvetî-Cemâlî şeyhi olan Nûreddinzâde (ö. 981/1574), Celvetiyye tarikatının kurucusu ve mutasavvıf bir şair olan Aziz Mahmud Hüdâyî (ö. 1038/1628)¹⁹⁵ bu ilim adamlarındandır.¹⁹⁶

Şeyh Bedreddin'e karşı gerçekleşen tepkiyi Osmanlı Dönemi'ndeki fetvalarda da görmekteyiz. Osmanlı Şeyhülislâmı Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574), Bedreddiniyye taifesini haklarında verdiği fetvayla tekfir etmiştir.¹⁹⁷

Şeyh Bedreddin'e olan tepkiler 19. yüzyılda da devam etmiştir. 19. asrın meşhur alim ve devlet adamlarından Ahmet Cevdet Paşa (ö1895) Şeyh Bedreddin'in *Vâridât* adlı kitabının meşhur olduğunu fakat Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey'in (ö.1859) bu eseri yaktığını, bu sebeple de bu esere ulaşamadığını söylemiştir. Fakat kendisi Ekberî çizgide olan bir zattan bu kitabı okumuş ve kitabı *Fusûsü'l-Hikem*'e benzetmiştir.¹⁹⁸

Şeyh Bedreddin'e muhabbet besleyen ilim adamları da vardır. Halvetiyye tarikatının Mısriyye kolunun kurucusu ve mutasavvıf bir şair olan Nîyaz-i Mısırî (ö.

¹⁹³ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar*, 229.

¹⁹⁴ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar*, 229.

¹⁹⁵ Hasan Kâmil Yılmaz, "Aziz Mahmud Hüdâyî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4:338-340.

¹⁹⁶ Kozan, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*, 51.

¹⁹⁷ Fetva şu şekildedir: (Soru: “Bir kişi ‘Kim Şeyh Bedreddin dervişlerini evine misafir alırsa onu azarlayıp ayrıca suç parası almak gerekir’ desene uygulama dine uyar mı? Cevap: Öldürülmeleri gerekir.” Bkz: M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları*, (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983), 193.; Altıntaş, *Ben Şeyh Bedreddin*, 205.

¹⁹⁸ Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, 283.

1105/1694), özellikle Şeyh Bedreddin'in *Vâridât* adlı eserini savunmuştur. “*Muhyiddîn ü Bedreddîn ettiler ihyâ-yı dîn / Deryâ Niyâzî Fusûs enhâridır Vâridât*” sözleriyle, Şeyh Bedreddin'i İbnü'l-Arabî ile aynı kategoride değerlendirmiştir.¹⁹⁹ Abdullah-ı İlâhî²⁰⁰ (ö. 896/1491) de Şeyh Bedreddin'in eserini şerh etmiş ve onu muhakkik sûfilerden saymıştır. Üçüncü dönem Melâmîliğinin kurucusu olan Muhammed Nûrî'l-Arabî (1813-1888), tarikatlarla ilgili *Tibyânü vesâ'ili'l-hakâ'ik* adlı ansiklopedik eseriyle meşhur Harîrîzâde Kemaleddin (1850-1882), Bayramî-Şemsî şeyhi ve şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin babası olan Şeyh Yavsî de (ö. 920/1514) bu ilim adamlarındandır.²⁰¹

Refik Engin'in iddialarına göre ise, bugün Türkiye Cumhuriyeti sınırları içerisinde sadece Şeyh Bedreddin'in yoluna intisabı olanlar Trakya'da kalmıştır. Anadolu'da Bedreddinîliği sürdürenler çeşitli şiddet olayları sebebiyle tarikat değişikliğine gitmişlerdir. Günümüz Türkiye'sinde Şeyh Bedreddin'e sadık durumda olan ve onun prensiplerini halen devam ettiren Amuca Kabilesi'dir.²⁰² Tarih kayıtlarında “Amuga”, “Amuca” ve “Amucalı” adları ile yer almaktadırlar.²⁰³ Kendileri Türkmen olan Amucalar, birbirlerini “amcaoğlu” veya “emmi uşağı” kabul ederler. Amuca ismine verilen bu önemin, Alevîlik- Bektaşîlik merkezli bir dinî akrabalığa işaret ettiği düşünülmektedir.²⁰⁴

Günümüzde Bulgaristan'ın Deliorman bölgesinde ve Trakya'da yaşayan Balkan Alevîleri, Şeyh Bedreddin Simâvî'nin mürididir. Şeyh Bedreddin, bu topluluklar için önemli bir saygı ve anma konusudur. Bu bölgede yaşayan insanlar, Bedreddin Simâvî ve onun isyanıyla ilgili anıları büyük bir önemle korur ve bu hatırayı özveriyle yaşatmaya çalışırlar.²⁰⁵

¹⁹⁹ Semih Ceyhan, “Vâridât”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42:520-522.

²⁰⁰ Kara-Algar, “Abdullah-ı İlâhî”, 1:110-112.; Semih Ceyhan- Muhammed Akif Koç, “Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şeyh Bedreddin Vâridât'ı: Bir Literatür Denemesi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi: TALİD*, 16 (2018), 231-232.

²⁰¹ Ceyhan-Koç, “Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şeyh Bedreddin Vâridât'ı”, 244.

²⁰² Engin, *Sıradışı Bir Tasavvufçu*, 183.

²⁰³ Cemal Canpolat, *Şeyh Bedreddin “İriş Dede Sultan”*, (İstanbul: Avrupa Yakası Yayınları, 2013), 151.

²⁰⁴ Canpolat, *Şeyh Bedreddin*, 155.

²⁰⁵ Kozan, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*, 53.

Şeyh Bedreddin'in eserlerine bakıldığında sünnî bir âlim olduğu net bir şekilde görülebilmektedir. Gölpınarlı'nın da dediği gibi “*Müslüman kesimlerin bile Alevîlik motiflerini henüz tanımadıkları bir devirde alevîlikle hiçbir şekilde bağı bulunmayan Şeyh Bedreddin'in Alevî olduğunu söylemek anokronizmden başka bir şey değildir.*”²⁰⁶

1.9. Tarikat Silsilesi

Bedreddin Simâvî'nin tarikat silsilesini torunu; Halil b. İsmail, Hüseyin Vassâf (ö.1929) ve Bursalı Mehmed Tahir Bey (ö.1925) tarafından öğrenmekteyiz.

Halil b. İsmail'in *Menâkıbnâme* adlı eserinden öğrendiğimiz bilgilere göre; Şeyh Bedreddin, kendisine müntesip olmak isteyen kimseler geldiğinde onlara yumuşak bir üslupla kendisinin şeyh olmadığını söylemiştir. Eğer gerçek manada Allah'ın rızasını kazanmak istiyorlarsa da Allah'ın muhakkak onlara yardım elini uzatacağını, ümitsiz olmamalarını ve tevbe etmeleri gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca kendisine müntesip olmak isteyen dervişin kalbinde Allah sevgisini çoğaltmak, Şeyh Bedreddin'in en çok önem verdiği hususlardan birisidir.²⁰⁷

Şeyh Bedreddin'in tarikat silsilesi iki şekilde bizlere ulaşmaktadır.

Birinci silsile şu şekildedir.

- 1) Hz. Muhammed (s.a.v)
- 2) Hz. Ali (k.v)
- 3) Efendimiz'in torunları İmam Hasan ve İmam Hüseyin (r.a)
- 4) İmam Ali Zeynel-âbidîn (r.a)
- 5) İmam Muhammed Bâkır (r.a)
- 6) İmam Ca'fer-i Sâdık (r.a)

²⁰⁶ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar*, 228.; Altıntaş, *Ben Şeyh Bedreddin*, 223.

²⁰⁷ Şaban Er, *Şeyh Bedreddin Mahmut Hakkında Son Söz*, 486.

- 7) İmam Mûsâ el-Kâzım (r.a)
- 8) Ma'rûf-i Kerhî (k.s)
- 9) Serî es-Sakatî(k.s)
- 10) Cüneyd-i Bağdâdî (k.s)
- 11) Şeyh Ali Rûzbârî (k.s)
- 12) Şeyh Ali Kâtibî (k.s)
- 13) Şeyh Ebû Osman el-Mağribî (k.s)
- 14) Şeyh Ebü'l-Kasım Cürcânî (k.s)
- 15) Şeyh Ebü'l-Bekr en-Nessâc (k.s)
- 16) Şeyh Ahmed el-Gazzâlî (k.s)
- 17) Şeyh Ebü'l-Fazl el-Bağdâdî (k.s)
- 18) Şeyh Ebü'l-Berekât (k.s)
- 19) Şeyh Ebû Sâid el-Endelüsî (k.s)
- 20) Şeyh Ebû Medyen-i Mağribî (k.s)
- 21) Şeyh Ebü'l-Feth Se'idî (k.s)
- 22) Şeyh Seyyid Hüseyin Ahlâtî (k.s)
- 23) Şeyh Bedreddin²⁰⁸ (k.s)

²⁰⁸ Halil b. İsmail, *Menâkıbnâme*, 348-349.

Bu silsilede adı geçen Şeyh Ebû Osman el-Mağribî'nin ismi Halil b. İsmail'in *Menâkıbnâme* adlı eserindeki silsilede mevcut değildir. Muhtemelen yanlışlık yapılmıştır. Bu isim Hüseyin Vassâf'ın *Sefîne-i Evliyâ* eserinden alınmıştır.²⁰⁹

İkinci silsile ise şöyledir:

- 1) Hz. Muhammed (s.a.v)
- 2) Hz. Ali (k.v)
- 3) Hasan-ı Basrî (k.s)
- 4) Habîb el-Acemî (k.s)
- 5) Dâvûd et-Tâî (k.s)
- 6) Ma'rûf-i Kerhî (k.s)
- 7) Serî es-Sakatî(k.s)
- 8) Cüneyd-i Bağdâdî (k.s)
- 9) Şeyh Ali Rûzbârî (k.s)
- 10) Şeyh Ali Kâtibî (k.s)
- 11) Şeyh Ebû Osman el-Mağribî (k.s)
- 12) Şeyh Ebü'l-Kasım Cürcânî (k.s)
- 13) Şeyh Ebü'l-Bekr en-Nessâc (k.s)
- 14) Şeyh Ahmed el-Gazzâlî (k.s)
- 15) Şeyh Ebü'l-Fazl el-Bağdâdî (k.s)

²⁰⁹ Şaban Er, *Şeyh Bedreddin Mahmut Hakkında Son Söz*, 485.

- 16) Şeyh Ebü'l-Berekât (k.s)
- 17) Şeyh Ebû Sâid el-Endelüsî (k.s)
- 18) Şeyh Ebû Medyen-i Mağribî (k.s)
- 19) Şeyh Ebü'l-Feth Se'idî (k.s)
- 20) Şeyh Seyyid Hüseyin Ahlâtî (k.s)
- 21) Şeyh Bedreddin²¹⁰ (k.s)

Bu silsile, Şeyh Bedreddin Simâvî'nin tâbi olduğu tarikatla ilgili net bir bilgi göstermemektedir. Silsilede yer alan Ebû Medyen el-Mağribî'den dolayı, Şeyh Bedreddin'i Medyeniyye tarikatına nisbet etmişlerdir. Ayrıca bu tarikatten kaynaklı olarak İbnü'l-Arabî'nin sözde bâtınî fikirlerini Şeyh Bedreddin'in kabul ettiği söylenmiştir. Ebû Medyen el-Mağribî ile Şeyh Bedreddin'in şeyhi Şeyh Ahlâtî arasında yaklaşık iki yüz yıllık zaman farkı vardır. Bu sebeple bu görüşün doğruluğu şüphelidir. Halil b. İsmail'in *Menâkıbnâme* adlı eserinde ise, Şeyh Bedreddin'in Mevlevî olduğuyula ilgili malumat vardır. Fakat Şeyh Bedreddin, *Varidât* adlı eserinde Mevlevîlikle alakalı hiçbir görüş beyan etmemiştir. Ayrıca Şeyh Bedreddin'in müridinin, Bektaşîlerle ve Bayramîlerle münasebette bulunması da Şeyh Bedreddin'in bu tarikatlarla de ilişkisi olabileceğini düşündürmektedir.²¹¹

2. Eserleri

Bedreddin Simâvî, öncelikle fıkıh alanında olmak üzere tefsir, tasavvuf, felsefe, dilbilgisi gibi muhtelif alanlara ilişkin eserleri de kaleme almıştır. Kaynaklarda birçok eserinden bahsedilse de günümüzde bu eserlerinin birçoğuna ulaşıl原因amaktadır.²¹²

²¹⁰ Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, Haz. A. Fikri Yavuz- İsmail Özen. (İstanbul: Meral Yayınevi), 1: 64-65.

²¹¹ Hira, “İsyanın Gölgesinde Bir Şeyh”, 455.

²¹² Hira, Ayhan, “İsyanın Gölgesinde Bir Şeyh”, 463.

2.1. Fıkha Dair Eserleri

Şeyh Bedreddin'in Fıkha dair eserleri Yunus Apaydın'ın editörlüğünde tercüme edilerek çeviride esas alınan yazma nüsha ile beraber Kültür bakanlığı tarafından yayımlanmıştır.

2.1.1. Letâ'ifü'l-İşârât²¹³

Bu eser, Şeyh Bedreddin'in Fıkıh alanında yazdığı ilk kitaptır.²¹⁴ Muhtemelen Mısır'da ikamet ederken (Mûsâ Çelebi'nin kazaskeri olmadan önce) kaleme aldığı, dili Arapça olan mukayeseli (hilafiyat)²¹⁵ bir hukuk kitabıdır.²¹⁶ Necdet Kurdakul, bu eserin kütüphanelerde olmadığını iddia etmiştir fakat günümüzde bu esere ulaşabilmekteyiz. Kitabın içerdiği konulara baktığımız zaman mukaddimeden sonra ilk olarak abdest ve temizlik konularıyla başlayan eser; namaz, zekât, oruç, hac gibi ibadetlerle devam eder. Ayrıca alım satım, rehin, kira ilişkisi gibi özel hukuk işlemleri, adam öldürme, hırsızlık, zina gibi suçların işlendiği ceza hukuku konuları, kadılık âdâbı, şahitlik gibi muhakeme usûlü konuları, günlük hayattaki helâl ve haram hususları, savaş hukuku gibi birçok çeşitli fıkıh konusunu içermektedir. Bu eser, Şeyh Bedreddin'in özgün fikirlerini ortaya koyduğu bir eser değildir. Eserde genel olarak Hanefî mezhep imamlarının görüşleri yer almaktadır. Bununla birlikte Hanefî²¹⁷, Şâfi, Mâlikî, Hanbelî mezheplerinin farklı görüşleri ve dayandıkları gerekçeler de kitabın içeriğinde mevcuttur.²¹⁸ Şeyh Bedreddin diğer fakihlerin görüşlerini kaydettikten sonra "müteferrika", "tekmile" gibi başlıklarla ek bilgiler verip kendi tercihini de yapmıştır. Mustafa Bülent Dadaş, bu kitabı Hanefî mezhebinin diğer eserleriyle karşılaştırdığında üslup bakımından tek benzerinin İbnü's-Sââtî'ye (ö.694/1295) ait

²¹³ "İşaretlerin hafiflikleri", "İşaretlerin ince noktaları" gibi anlamlara gelmektedir. Daha derin manaların kavranması için işaretlerin kapalı anlamlarına dikkat çeker.

²¹⁴ Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, 150.

²¹⁵ Hilafiyat türlü yapıtlarda bilhassa fıkıh gelenekleri hususunda ihtilaflı konular irdelenmektedir.

²¹⁶ Apaydın, "*Sunuş*", 27.

²¹⁷ Ebû Hanife, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve Züfer'in kendi aralarındaki görüş ayrılıklarını gerekçeleriyle verir.

²¹⁸ Bazen İbn Ebû Leylâ, İbn Şübrûme gibi tanınmış fakihlerin görüşlerine de yer verir.

*Mecmau'l-Bahreyn*²¹⁹ adlı eser olduğunu söylemiştir. Bu iki eser, diğer mezheplerin görüşlerine yer vermiştir. İki kitap arasındaki en önemli fark *Letâ'ifü'l-İşârât* adlı eserde, verilen görüşlerin gerekçelerine de değinilmiş olmasıdır. *Mecmau'l-Bahreyn* adlı eserde ise sadece görüşler yer almaktadır.²²⁰ Nitekim Şeyh Bedreddin de İbnü's-Sââtî'ye ait olan *Mecma'u'l-Bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn* adlı kitabın sistematüğünü almıştır.²²¹ *Letâ'ifü'l-İşârât* eseri incelendiğinde eser hakkında ona benzer bir fıkıh metninin olmadığını söylemek mümkündür. Bu eser oldukça veciz ve üst düzey şekilde yazılarak fıkha dair ciddi bir alt yapısı olan okuyucuları hedef almıştır. Bu sebeple Bedreddin Simâvî ilerleyen zamanda *Letâ'ifü'l-İşârât*'a, *et-Teshîl* isminde bir şerh kaleme almıştır. Bu şerhi, *Letâ'ifü'l-İşârât*'ın anlaşılmasını kolaylaştırmak maksadıyla kaleme aldığını mukaddimede de ifade etmektedir.²²² Kısaca Şeyh Bedreddin bu eserde fıkıh ilmindeki derinliğini üst düzeyde göstermiştir.

2.1.2. Câmiu'l-Fusûleyn²²³

Bedreddin Simâvî'nin Müellifin Edirne'de kazaskerliğe tayin edildikten sonra 813/1411 senesinde on ayda kaleme aldığı, kazâ ve mahkemeye ilgili konuların ağırlıkta olduğu, bir nevi medenî kanun olan muamelâta dair bir fıkıh kitabıdır.²²⁴

Eser, Hanefî Fakihî Mecdüddin el-Üsrûşenî'nin (ö. 632/1235) *el-Fusûl* adlı eseri ile Zeynüddin el-Mergînânî'nin (ö. 670/1271) *Fusûlü'l-ihkâm fî usûli'l-ahkâm* adlı eserinin cem edilmesiyle oluşturulmuştur. Simâvî iki eseri özetleme aşamasında bunlarda yer alan tekrarları ve ayrıca Mergînânî'nin *Fusûlü'l-ihkâm*'ındaki “Ferâiz” kısmını eklememiş; lüzum gördüğü kısımlarda ise ilavelerde

²¹⁹ Hanefî fakihî İbnü's-Sââtî'nin mezhep literatüründe “mütûn-ı erbaa” diye zikredilen dört ana kitaptan biri niteliğindeki eseridir.

²²⁰ Dadaş, *Şeyh Bedreddin Bir Osmanlı Fakihî*, 58.

²²¹ Apaydın, “*Sunuş*”, 22.

²²² Dadaş, *Şeyh Bedreddin Bir Osmanlı Fakihî*, 58.

²²³ İki kısmı, bölümü bir araya getiren, birleştiren demektir.

²²⁴ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 112.

bulunarak re'yini ifade etmiştir. *Câmi'u'l-fusûleyn* adlı eser bu iki eserin dörtte bir hacmindedir.²²⁵

Bedreddin Simâvî bu eseri, kadıların işini kolaylaştırmak için yazmıştır. Eserinde hem özel hukuk hem de yargılama hukukuna dair önemi aşikar olan hususlara yer vermiştir. Muamelatla ilgili konuları, diğer fıkıh kitaplarındaki usûlle kaleme almamış; meselelerin dava ile ilgili boyutuna ağırlık vermiştir. Hanefî mezhebinden olan yazarın, hukukî sorunları özgürce irdelemesi ve otorite konumunda yer alan yazarların birtakım fikirlerine itiraz sunması dikkat çekmiştir. Sonraki dönemlerde kaleme alınan birtakım eserlerde Şeyh Bedreddin'in ileri sürdüğü itirazlar, ihtilaf konusu olmuştur. Ayrıca 1869 tarihine kadar bu eserden başka bir kanun külliyyatına rastlanmamıştır.²²⁶ Bu durum, bu eserin Türk Hukuk Felsefesi yönünden de bir o kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Câmi'u'l-fusûleyn adlı eser, aktarılan görüşlerin kaynaklarının belirtilmesi yönüyle de ayrı bir öneme sahiptir. Şeyh Bedreddin bu eseri yazım aşamasında 200 civarındaki eserden faydalanmıştır.²²⁷

Fakihler tarafından kabul görmüş önemli bir kitap olan *Câmi'u'l-fusûleyn* kendisinden sonra yazılan (Mecelle de dahîl) birçok kitaba kaynaklık etmiş, üzerine çalışmalar yapılmıştır.²²⁸

Osmanlı tarihçisi ve fakih Nişancızâde (ö. 1031/1621), *Câmi'u'l-fusûleyn* adlı eserde yer verilen hususları yeniden düzenlemiştir. Eserde ayrıntılı bulduğu yerleri çıkarmış, bazı yeni eklemeler yapmıştır. Necmeddin er-Remlî (ö.?), babası Hayreddin er-Remlî'nin (ö. 1081/1670) *Câmi'u'l-fusûleyn*'in kenarına kaydettiği hâşiyeyi temize

²²⁵ Ali Bardakoğlu, “Câmiu'l-Fusûleyn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7:108-109.

²²⁶ Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, 174.

²²⁷ Dadaş, *Şeyh Bedreddin Bir Osmanlı Fakihi*, 47.

²²⁸ Dadaş, *Şeyh Bedreddin Bir Osmanlı Fakihi*, 47.

çekmek suretiyle müstakil bir eser haline getirmiş olup kitabına *el-Le'âli'd-dürriyye fi'l-fevâ'id-i'l-hayriyye* adını vermiştir.²²⁹

Câmi'u'l-fusûleyn adlı eser Üsrûşenî'nin (ö. 637/1240'tan sonra) *Câmi'u's-sıgâr* (*Ahkâmü's-sıgâr*) adlı eseri, Zenbilli Ali Efendi'nin (ö. 932/1526) *Âdâbü'l-evsiyâ'* adlı eseri ve Necmeddin er-Remlî'nin (ö.?) *el-Le'âli'd-dürriyye* adlı eseriyle beraber toplamda iki cilt olarak 1300/1883 senesinde Kahire'de basılmıştır. (1883). Ayrıca bu eser Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından 2012 yılında Hacı Yunus Apaydın'ın Türkçeye çevirisiyle neşredilmiştir.²³⁰

Necdet Kurdakul, *Câmi'u'l-fusûleyn* adlı eser ile *Mecelle*²³¹ arasında önemli bir fark görmemektedir. Sadece iki fark olduğunu belirterek birincisinin usûl, ikincisinin de felsefe bakımından olduğunu kaydetmektedir.²³²

Necdet Kurdakul'un şu düşüncesi oldukça önemlidir: “*Bedreddin'in, 1413 yılında, on ay içinde hazırlamış olduğu eserinin birinci faslında ileri sürmüş olduğu hukuk felsefesi yönünden çok yüksek düşünceleri itibariyle Câmi'u'l-fusûleyn'in Türk Hukuk Sisteminde bir benzerinin olmadığı; ve bu noktada çok yüksek bir mevki işgal etmekte olduğu kanısına varıyoruz. Ve eğer Bedreddin'in bu yüksek düşünceleri, kendisinden sonra gelenler tarafından işlenerek bilimsel yönden çalışmalar yapılmış olsa idi; bugün bir 'Türk Hukuk Felsefesi'nin' yoksunluğu nedeniyle bir yığın yabancı yasalar sömürüsü altında, hukuksal bağımsızlığımızı kaybetmemiş olurduk.*”²³³

²²⁹ Bardakoğlu, “Câmiu'l-Fusûleyn”, 7:108-109.

²³⁰ Eserin yazma nüshalarından bazıları şunlardır: “Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi Kısım, No:582.”, “Milli Kütüphane, No: Yz B 458 deki 334 sayfalık nüsha.”, “İBB At. Kit.K11'deki 393 sayfalık nüsha.” vb. Bkz: Şaban Er, *Şeyh Bedreddin Mahmut Hakkında Son Söz*, 550-558.

²³¹ Mecelle bu eserden 400 küsur sene sonra yazılmıştır.

²³² Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, 147.

²³³ Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, 150.

2.1.3. et-Teshîl²³⁴

“Teshîl” kelimesi sözlükte “kolaylaştırmak” anlamına gelmektedir. Apaydın, *et- Teshîl* adlı eserin çevirisinin mukaddimesinde esere niçin “Teshîl” denildiğine dair tahminlerde bulunarak şöyle demiştir: “... belki Mısır’daki öğrencilik yıllarından arkadaşı Aydınlı Hacı Paşa’nın tıp ilminde yazdığı *et- Teshîl* adlı esere, fıkıh ilminde aynı isimli bir eser yazarak nazîre yapmayı, belki Letâ’îfü’l-İşârât adlı eserin anlaşılmasını kolaylaştırmayı, belki Allah’ın kendi işini kolaylaştırmasını belki de her üçünü de murat ederek ‘kolaylaştırmak’ anlamına gelen *et-Teshîl* adını koymuştur.”²³⁵

Bedreddin Simâvî, *et-Teshîl* adlı eseri niçin yazdığını kitabın mukaddimesinde şu şekilde belirtir: “Okuyup istifade etmek isteyenler Letâ’îfü’l-İşârât’ın manalarını anlamakta zorlanınca kitabın maksatlarına kolayca vakıf olsunlar diye, rumuzlarının düğümlerini çözmek, hazinelerinin kilitlerini açmak istedim ve bu şerhi yazmaya başladım.”²³⁶ Buradan da anlaşılacağı üzere *et-Teshîl* adlı eserin yazılmasının en önemli gayesi, Letâ’îfü’l-İşârât adlı eserin kolay anlaşılmasını sağlamaktır. Şeyh Bedreddin bu eserini Edirne’de Mûsâ Çelebi’ye kazaskerlik yaptığı sırada kaleme almıştır. İznik’teki sürgün hayatı sırasında tamamladığı düşünülmektedir.²³⁷ Simâvî’nin bu eseri Arapça olarak yazılmış olup, furû-ı fıkha dair bir eserdir.

Bedreddin Simâvî, eserinin mukaddime bölümünde; akıllı ilim adamının ilimde şahsî görüş ve içtihatları ortaya koymasının, rivayetleri ezberleyerek aktarmaktan daha evla olduğunu vurgulamıştır. Bu eserde de nakilcilikle yetinmeyerek kendi görüşlerine ağırlık verdiğini açıklamıştır.²³⁸ Nitekim metin içerisinde de bu düşüncesini desteklediği görülmektedir. Şeyh Bedreddin’in, öğrencilik yıllarında itibaren edindiği fikhî birikimi, özellikle dava konularındaki 7670 tane mesele *et-Teshîl* adlı eseri ile ilim ehline ulaşmıştır. Şeyh Bedreddin özellikle *Câmi’u’l-fusûleyn*

²³⁴ Türkiye kütüphanelerinde yaklaşık yirmi tane yazma nüshası bulunmaktadır. bkz: Dadaş, *Şeyh Bedreddin Bir Osmanlı Fakihi*, 3.

²³⁵ Apaydın, “Sunuş”, 15.

²³⁶ Dadaş, *Şeyh Bedreddin Bir Osmanlı Fakihi*, 77.

²³⁷ Dindar, “Bedreddin Simâvî”, 5:331-334.

²³⁸ Dindar, “Bedreddin Simâvî”, 5:331-334.

ve *Letâ'îfü'l-işârât* adlı eserlerinde dile getirme imkanı bulamadığı şahsî görüşlerini, “Ben derim ki” diye başlayarak ortaya koyma imkanını *et-Teshîl* adlı eserinde bulabilmiştir.²³⁹ Bu eseri diğerlerinden farklı kılan en önemli özellik de budur. *et-Teshîl* adlı eserinde “Ben derim ki” ifadesiyle başlayan yaklaşık 900 mesele bulunmaktadır.²⁴⁰

et- Teshîl adlı eser, muhtemelen Şeyh Bedreddin’in fıkha ve diğer İslamî ilimlere dair yazdığı son kitaptır. Bu eseri kaleme aldıktan sonra İznik’te geçirdiği hayatının ve sonrasında idamına kadar geçen sürenin başka bir kitap yazımına elverişli olmadığı görülmektedir.²⁴¹

Osmanlı medreselerinde İslâm Hukuku ilmine dair ana metin olarak;

- 1) Şeyh Bedreddin’in *et- Teshîl* adlı eseri,
- 2) Molla Hüsrev’in *Dürerü'l-Hükkâm* adlı eseri,
- 3) İbrahim Halebî’nin *Mülteka'l-Ebhur* adlı eseri esas alınmıştır.

Bu da Simâvî’nin *et- Teshîl* adlı kitabının önemini bir kez daha fark etmemizi sağlamaktadır.

2.1.4. Câmiu'l-Fetâvâ²⁴²

Ali Kozan çalışmasında bu eseri Bedreddin Simâvî’nin Arapça olarak kaleme aldığını, 201 varaktan, mesâil ve fasılardan oluşan bir kitap olduğunu bizlere aktarmıştır. Mustafa Bülent Dadaş ise çalışmasında bu eserin Şeyh Bedreddin’e ait olmadığını düşündüğünü söylemiştir. Bu düşüncesinin dayanağını da bizlere şu şekilde ulaştırmıştır: “Öncelikle *Bedreddin, fıkıh kitaplarının hiçbirinde Câmi’ul-fetâvâ adlı bir kitabı olduğundan bahsetmemiştir. Böyle kitabı olsaydı en azından son kitabı olan et-Teshîl’de diğer fıkıh kitaplarından bahsettiği gibi bundan da söz*

²³⁹ Dadaş, *Şeyh Bedreddin Bir Osmanlı Fakih*, 77-78.

²⁴⁰ Dadaş, *Şeyh Bedreddin Bir Osmanlı Fakih*, 65.

²⁴¹ Dadaş, *Şeyh Bedreddin Bir Osmanlı Fakih*, 65.

²⁴² Vassâf, *Sefine-i Evliyâ*, 112.

ederdi.” Ayrıca Mustafa Bülent Dadaş bu kitaptaki üslubun Şeyh Bedreddin’in diğer kitaplarındaki üslubuna benzemediğini de iddia etmektedir. Nitekim yaklaşık olarak 200 eseri kaynak olarak hazırladığı *Câmi’u’l-fusûleyn* adlı eserinde bu kitaptan bahsetmemesi de bu eserin Şeyh Bedreddin’e ait olmadığı görüşünü desteklemektedir.²⁴³ Şaban Er de yaptığı araştırmalarda bu kitabın Kâtib Çelebi’nin yazdığı *Keşfü’z-zunûn* adlı eserde bahsedildiği üzere Ispartalı Hanefî Şeyh Kırk Emre Efendi’ye (ö. h. 860 yahut 880) ait olduğunu tespit etmiştir. Ayrıca bu eserin Kırk Emre Efendi’ye ait olduğunu, Mısır Kadısı Edirneli Muhammed Kâmî Bey (ö. 1136/1724) de bildirmiştir.²⁴⁴

2.1.5. Mecma’ Şerhi

Elimizdeki kaynaklarda bu eserden bahseden Bursalı Mehmed Tâhir Efendi’dir (ö.1925). O, eser hakkında şu bilgileri vermiştir: “*Bir de Fıkıhtan mecma’ şerhi vardır ki kendi el yazısıyla yazma nüshası Şehzade Camii Kütüphanesinde.*”²⁴⁵ Şaban Er’e göre Mehmed Tahîr Bey’in bahsettiği bu eserin, İbnü’s-Sââtî’nin Mecmau’l-Bahreyn adlı eserine yazılmış bir şerh olma ihtimali çok yüksektir. Çünkü Şeyh Bedreddin bazı eserlerinde İbnü’s-Sââtî’nin sistemini kullanmıştır. Yani bu eserin Şeyh Bedreddin’e ait olma ihtimali yüksektir.²⁴⁶

2.2. Tefsire Dair Eserleri

2.2.1. Nuru’l-Kulûb²⁴⁷

Halil b. İsmail’e göre Bedreddin’in Tefsir ilmiyle ilgili olan eseridir.²⁴⁸ Bu eserin nüshasına henüz ulaşamamıştır. Halil b. İsmail *Menâkıbnâme* adlı eserinde Bedreddin’in, *Nur’ul Kulûb* adlı tefsirini tamamladığında bunu padişaha takdim etmek

²⁴³ Dadaş, *Şeyh Bedreddin Bir Osmanlı Fakih*, 52.

²⁴⁴ Şaban Er, *Şeyh Bedreddin Mahmut Hakkında Son Söz*, 588.

²⁴⁵ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 64-65.

²⁴⁶ Şaban Er, *Şeyh Bedreddin Mahmut Hakkında Son Söz*, 600.

²⁴⁷ Bu eser “Tefsîr-i Kur’an-ı Mecid”, “Tefsîru Bedreddin” şeklinde de bilinmektedir. Bkz: Ayyıldız, *Şeyh Bedreddin Simavi ve Tefsirdeki Metodu*, 30.

²⁴⁸ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 112.

istediği, fakat idam edilince dostları ve müridleri tarafından bu tefsirin gizlendiğinden bahsedilir. Bu sebeple de bu tefsir pek şöhet kazanamamıştır. Ayrıca Hafız Halil, dedesi Şeyh Bedreddin'in Kadı Beydâvî (ö. 685/1286) hazretlerinin *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-tevîl* adlı tefsirini Nur'ul Kulûb adlı tefsiriyle birleştirdiğini iddia etmektedir.²⁴⁹ Şeyh Bedreddin vefat edince, bu eser tamamen ortadan kaybolmuştur ve nerede olduğu belli değildir. Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) de Şeyh Bedreddin'in bu eserini gördüğünü ve iki ciltten oluştuğunu ifade etmiştir.²⁵⁰ Bu esere günümüzde de ulaşamamaktadır.

2.2.2. Tefsîru Âyeti'l-Kürsî

Bedreddin Simâvî'nin tefsire dair elimizde olan tek eseridir. Şeyh Bedreddin'in diğer eserleri gibi bu eser de Arapça olarak yazılmıştır. Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Çalışmaları* isimli eserinde bu eser hakkında şu bilgileri vermiştir:

“Bu eser ağırlıklı olarak Kelâmi konular üzerinde durmuştur. (Allah'ın zâtından, sıfatlarından, işlerinde mahlukata benzetilmekten münezzeh olduğundan, Tevhid ilminden, Arş ve Kürsî'nin manası topluca bildirilmiştir.) Yer yer bazı kıraat vecihlerine de yer verilmiştir. “Ayete' 1-Kürsî”nin faziletine dair bir hadis ve Allah'ın zatı ve sıfatları ile ilgili söz etmesi sebebiyle kelâm ilminin üstünlüğünün açıklanmasıyla risale sona ermektedir. Ayrıca esere dirayet metodu hakimdir.”²⁵¹

²⁴⁹ Halil b. İsmail, *Menâkıbname*, 320-321.

²⁵⁰ Şaban Er, *Şeyh Bedreddin Mahmut Hakkında Son Söz*, 588.

²⁵¹ Ziya Demir, XIII-XVI. y.y. Arası, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006)173.; Şaban Er, *Şeyh Bedreddin Mahmut Hakkında Son Söz*, 588.

2.3. Arap Dili'ne Dair Eserleri

2.3.1. Çerâğu'l-Fütûh²⁵²

Bedreddin Simâvî'nin sarf ve nahiv ilimlerine dair eseridir.²⁵³ Halil b. İsmail *Menâkıbnâme* adlı eserinde bu eserin *Dav*²⁵⁴ isimli esere yazılmış bir şerh olduğunu söylemiştir.²⁵⁵ Bu kitabın herhangi bir nüshasına henüz rastlanılamamıştır.

2.3.2. Ukûdü'l-Cevahîr²⁵⁶

Bedreddin Simâvî'nin, *Maksud* adlı sarf kitabına yazmış olduğu bir şerh olup sarf ve nahiv ilimlerine dair eseridir.²⁵⁷ Bu eser “Unkûdü'l- Cevâhir” olarak da bilinmektedir.²⁵⁸ Maalesef Şeyh Bedreddin'in bu eserinin de nüshasına rastlanılamamıştır.

2.4. Tasavvufa Dair Eserleri

Şeyh Bedreddin tasavvuf alanında beş eserle anılmaktadır: *Vâridât*, *Meserretü'l-Kulüb*, *Hâşiyetü Matla'i Husûsi'l-Kelim fî Meânî Fusûsü'l-Hikem*, *Risâle-i Bedreddin* ve *Cevâhir'l-Ahbar min 'ilmi'l-meşâyih*. Ancak bu eserlerden *Vâridât* ve *Meserretü'l-Kulüb* kesin olarak ona aittir. *Haşiyetü Matla*, *Risale-i Bedreddin* ve *Cevahirü'l-Ahbar* ise Şeyh Bedreddin'e atfedilmiştir; ancak bu eserlerin gerçekten ona ait olup olmadığı şüphelidir. Öte yandan, *Risâle-i Fakr*'ın ona ait olma olasılığı yüksektir. Bu çalışmamızda Abdülbâki Gölpınarlı'nın tercüme ettiği *Vâridât* eseri

²⁵² Arapça olan bu eserin ismi şu anlama gelmektedir: “Çerâğ”, ışık; “Fütûh” da fethetmek, zafer kazanmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla “Çerâğu'l-fütûh” ifadesi, “Zaferin Işığı” veya “Fethin Işığı” şeklinde tercüme edilebilir. Bu ifade genellikle zaferlerin, fethin ve başarıların ışığını temsil etmek için kullanılır.

²⁵³ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 112.

²⁵⁴ Tâceddin Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-İsferâyî'nin *ed-Dav'ale'l-Misbâh fî'n-nahv* adlı eseri kastediliş olabilir.

²⁵⁵ Halil b. İsmail, *Menâkıbname*, 254.

²⁵⁶ “Ukûd” sözcüğü “anlaşma” veya “sözleşme” anlamına gelmektedir. “Cevahîr” ise “mücevherler” veya “değerli taşlar” demektir. Dolayısıyla, “ukûdü'l-cevahîr” teriminden, “değerli taşlar anlaşması” gibi bir tabir ortaya çıkmaktadır. Bu tabir ile muhtemelen önemli, değerli bilgilerin bir arada olması kast edilmektedir.

²⁵⁷ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 112.

²⁵⁸ Şaban Er, *Şeyh Bedreddin Mahmut Hakkında Son Söz*, 588.

merkezde yer almakta; Ali Kozan'ın transkripsiyonunu yaptığı *Risâle-i Fakr* ve tercümesini Yakup Kalın'ın yaptığı *Hâşiyetü Matla*'daki bazı açıklamalar da destekleyici olarak kullanılmaktadır.

2.4.1. Vâridât²⁵⁹

Bedreddin Simâvî'nin bu eseri, felsefî, tasavvufî, kelami ve diğer düşünsel konulara dair en önemli eseri olup eserde yer alan bazı düşünceleri, eserle ilgili ciddi tartışmalara yol açmıştır. *Vâridât* adlı eserin birçok farklı yazma nüshası bulunmaktadır. Bu nüshalardan bazıları şu şekildedir: Nûruosmâniye Kütübhânesi, No: 4900'deki yazmanın 40b-56b varakları; Süleymâniye Kütübhânesi, Hâcî Mahmûd Efendi Kısım1, No: 2481'deki yazmanın 154b-183a varakları ve İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Muallim Cevdet Yazmaları, No: 19'daki yazmanın 1b-30a varaklarıdır.²⁶⁰

Eserin farklı Türkçe şerhleri ve tecümleri bulunmaktadır. *Vâridât*'a şerh yazma geleneği, Abdullah-ı İlâhî (ö. 896/1491) ile başlamış, Şeyh Yavsî (ö. 920/1514), Nûreddinzâde (ö. 981/1574), Muhammed Nûrû'l-Arabî (1813-1888) ile devam etmiştir. Eseri son olarak Muhammed Nûrû'l-Arabî'nin halifesi Harîrîzâde Kemâleddin Efendi (1850-1882) şerhetmiştir Eserin, Bilal Dindar ve Ali Kozan tarafından hazırlanmış iki tenkitli neşri bulunmaktadır. *Vâridât* ayrıca Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım , Bezmi Nusret Kaygusuz, Hilmi Ziya Ülken, Abdülbaki Gölpınarlı, Cemil Yener ,Vecihi Timuroğlu, İ. Zeki Eyüboğlu ve Cengiz Ketene tarafından Türkçe'ye; Bilal Dindar tarafından Fransızca'ya çevrilmiştir.²⁶¹

²⁵⁹ “Vâridât” kelimesi Arapça bir kelimedir. Sözlük anlamı olarak “gelenler” veya “gelenlerin toplamı” gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak, “Allah tarafından kalbe ilham edilen sözler.” şeklinde tarif edilebilir. Tasavvufî anlamda düşünceye olursak, kişinin içsel yolculuğunda elde ettiği kazanımlardır. Tasavvufî terminolojide bu terim, kişinin manevî yolculuğu sırasında elde ettiği bilgi, deneyim, içsel aydınlanma, Allah’a yakınlık gibi manevî kazanımları ifade etmektedir. Bu kazanımlar sayesinde kişinin içsel zenginliği ve manevî derinliğinin arttığı düşünülmektedir. Bkz: Dadaş, *Şeyh Bedreddin Bir Osmanlı Fakihi*, 48.

²⁶⁰ Şaban Er, *Şeyh Bedreddin Mahmut Hakkında Son Söz*, 573-577.

²⁶¹ Ceyhan, “Vâridât”, 42:520-522.

Apaydın'ın bu kitap hakkındaki görüşleri zikredilmeye değerdi.: “*Bir tür ‘aforizmalar’ denilebilecek, belli bir sistematigi, düzeni olmayan tasavvufi içerikli bir kitaptır. Bedreddin’in bunu bizzat kaleme almadığı, bunun müritleri tarafından kaydedildiği ve kendisinin tashihinden geçmediği tahmin edilmektedir. Bu bakımdan Vâridât’taki görüşlerin olduğu gibi Bedreddin’e nisbet konusunda ihtiyatlı davranmak uygun olur.*”²⁶²

Vâridât adlı eserde şu konular yer almaktadır: Mutlak varlık ve vahdet (âlemin aslında Allah’tan ibaret olduğu, âlemin kıdemi, âlemin Allah ile ilişkisi, tevhidin hakikati ve türleri), cesetlerin haşri, dünya ve âhiret, cennet ve cehennem (Cennet ve cehennem hayatının avamın bildiğinden farklı olması, cennet ve nimetlerinin hakikati) irade ve ihtiyar, yaratılış, melek, cin, şeytan (cinlerin, içine melek ve iblis’i de alan geniş bir varlık âleminden ibaret olması), sülûk, riyazet (meşîet, kalp temizliğinin önemi, mücâhede), ibadet, tasavvuf (tasavvufun hakikati, ilme’l-yakîn, ayne’l-yakîn ve hakka’l-yakîn arasındaki farklar), müşâhedeler, rüya, insan (insanın nefs-i nâtika ve bedenden ibaret olduğu, aklın hakikati bütün bir âlemin aslında bir insan gibi olduğu), âlimlerin âhiret âlimleri ve dünya âlimleri şeklinde iki kısım olduğu, kıyamet ve alâmetleri, iftar etmeden ardı ardına oruç tutmanın mekruh olmadığı, ruhun hakikati ve gıdası, gerçek sûfini kim olduğu vd.²⁶³ Özetle, bu eser vahdet-i vücûd anlayışıyla kaleme alınmıştır. İçeriğine baktığımızda, Şeyh Bedreddin’in mebde’ ve meâd hakkındaki düşünceleri ile sûfîyâne müşâhedeleri olmak üzere iki ana kısma ayrıldığı görülmektedir. Fikir ve müşâhedelerin bir sistematik içinde sunulmaması, yani mukaddime, bâb veya fasıl gibi bölümlerin bulunmaması, modern yazarlar tarafından eleştirilmesine yol açmıştır. Şeyh Bedreddin’in bu eseri, tasavvuf tarihinde Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin *Fusûsü’l-Hikem* adlı eserinden sonra oldukça ihtilafli eserler arasındadır.²⁶⁴

²⁶² Apaydın, “*Sunuş*”, 26.

²⁶³ Abdülbaki Gölpınarlı- İsmet Sungurbey, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin ve Menâkıbı*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2017), 98-99.

²⁶⁴ Ceyhan- Koç, “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Şeyh Bedreddin Vâridât’ı”, 234.

Vâridât adlı eser, Bedreddin Simâvî'nin yüksek olasılıkla İznik'te göz hapsinde bulunurken ya da kuvvetli görüşe göre Çelebi Sultan Mehmed'i bulma amacıyla İznik'ten Rumeli'ye kaçması üzerine 820/1417 ile 823/1420 yılları arasında müridleri ile yaptığı derslerden teşekkül etmiştir.²⁶⁵ Halil b. İsmail, bu eserin bizzat dedesi tarafından kaleme alındığını söylese de araştırmacıların büyük kısmı, eserin Şeyh Bedreddin'in idamının ardından kendi müridlerince eser haline dönüştürüldüğü kanaatindedir.²⁶⁶

2.4.2. Meserretü'l-Kulüb²⁶⁷

Şeyh Bedreddin'in tasavvufa dair bir diğer eseridir²⁶⁸. Şaban Er, kitabında Kâtib Çelebi'nin bu eserle ilgili şu ifadesini aktarmıştır: “*Halihazırda bir nüshasına rastlanmayan esere dair, tasavvufla ilgili olması dışında kayda değer bilgiye ulaşılamamıştır.*”²⁶⁹ Bu eserin el yazmasının Leiden Kütüphanesi'nde yer aldığı, Franz Babinger (1891-1967) tarafından belirtilmiştir.²⁷⁰ Ancak yaptığımız araştırmalar sonucunda bu esere ulaşamamış bulunmaktayız.

2.4.3. Hâşiyetü Matla'i Husûsi'l-Kelim fî Meânî Fusûsü'l-Hikem

Ayhan Hira'dan öğrendiğimiz bilgilere göre Arapça olan bu eserin yazma nüshası İstanbul Üniversitesi Halis Efendi Ktp., nr. 2985'te kayıtlı bulunmaktadır.²⁷¹ Daha sonra bu bilgi düzeltilmiş konusu sarf ve nahiv olan Arapça bir kitap olduğu tespit edilmiştir. Fakat başka bir numarada Dâvûd-i Kayserî'ye (ö. 751/1350) ait olan *Matla'i Husûsi'l-Kilem fî Meânî Fusûsü'l-Hikem* isminde eser olduğu tespit

²⁶⁵ Gölpınarlı, Sungurbey, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, 98.

²⁶⁶ Gölpınarlı, Sungurbey, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin* 98.; Ceyhan, “Vâridât”, 42:520-522.

²⁶⁷ Bu eser, Kâtib Çelebi'nin Keşfü'z-Zünûn adlı eserinde “Nesru'l-Kulüb” ismi ile zikredilmektedir. Ayrıca “Meserret-nâme” olarak da bilinmektedir. Bkz: Kozan, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*, 69.

²⁶⁸ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 112.

²⁶⁹ Şaban Er, *Şeyh Bedreddin Mahmut Hakkında Son Söz*, 588.

²⁷⁰ Babinger, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, 132.

²⁷¹ Hira, Ayhan, “İsyanın Gölgesinde Bir Şeyh”, 464.

edilmiştir. Ancak bu kitabın kenarlarına Şeyh Bedreddin tarafından düşülen notlar eserin ona ait olduğu izlenimini uyandırmıştır.²⁷²

Şeyh Bedreddin'e ait olduğu düşünülen bu tasavvufî eser basılmamıştır. Ali Kozan, eserle ilgili olarak, “*Muhyiddin-i Arâbi'nin ünlü eseri Fusûsü'l- Hikem'e yazılan bu yorum, onun tasavvuf anlayışının vahdet-i vücudçu bir çizgide olduğunu ortaya koyan önemli bir eserdir.*” şeklinde düşünmektedir.²⁷³ Ancak, araştırmalarımız sonucunda Kâşânî'nin (ö. 736/1335) müridlerinden Dâvûd-i Kayserî'ye ait olduğunu öğrendiğimiz bu eserin, Ali Kozan tarafından yanlışlıkla Şeyh Bedreddin'e atfedildiğini görmekteyiz.²⁷⁴

Apaydın ise bu kitabın Şeyh Bedreddin'e değil, Dâvûd-i Kayserî'ye ait olduğunu ve kitabın kenar notlarında Şeyh Bedreddin'e ait bölümlerin bulunduğunu tespit etmiştir. Müstakil bir hâşiye olmamakla birlikte Şeyh Bedreddin'in Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-Hikem* adlı eseriyle ve bu eserin şerhiyle ilgilenmesi, onun vahdet-i vücud anlayışıyla ilgilendiğinin göstergesi sayılabilir.²⁷⁵

Yakup Kalın, Şeyh Bedreddin'in bu eserin giriş kısmına yalnızca bazı notlar eklediğini ve bu notlar sayesinde *Vâridât*'taki bazı düşüncelerinin daha anlaşılır hale geldiğini belirtmiştir.²⁷⁶

Sonuç olarak, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Halis Efendi Kütüphanesi, No: 2982'deki yazma nüshanın bazı sayfalarının kenarlarında Şeyh Bedreddin'den bazı nakillerin bulunması, eseri detaylı incelemiden değerlendirme yapanların bu eseri Şeyh Bedreddin'e ait olarak yanlış anlamlandırmalarına sebep olmuştur. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin 27 fasıl olarak tamamladığı *Fusûsü'l-Hikem* adlı esere, tasavvufî tefsir ve terimlere dair eserleriyle bilinen mutasavvıf Kâşânî'nin

²⁷² Ayyıldız, *Şeyh Bedreddin Simavi ve Tefsirdeki Metodu*, 36.

²⁷³ Kozan, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*, 69.

²⁷⁴ Kozan, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*, 69.; Şaban Er, *Şeyh Bedreddin Mahmut Hakkında Son Söz*, 592.

²⁷⁵ Apaydın, “*Sunuş*”, 27.

²⁷⁶ Yakup Kalın, “*Haşiyetu Matla' (Ta'likat Ale'l-Mukaddemat) Metin, Tercüme ve Şeyh Bedreddin Metafiziki Açısından Önemi*”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 102 (2022), 361-390.

(ö. 736/1335) yazdığı şerhin, öğrencisi Şeyh Dâvûd-i Kayserî tarafından *Matla'i Husûsi'l-Kilem fî Meânî Fusûsü'l-Hikem* adıyla yapılan bu hâşiyenin, kenarına düşülen notlar dışında Şeyh Bedreddin ile herhangi bir ilgisi bulunmamaktadır.²⁷⁷

2.4.4. Risâle-i Bedreddin:

Bu risâlenin iki yazma nüshası bulunmaktadır; her ikisi de İBB Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları koleksiyonunda, 659 ve 879 numaralı kayıtlarda yer almakta olup 6-7 sayfadan oluşmaktadır.²⁷⁸ Risâlenin başında, halkın faydalanabilmesi amacıyla Şeyh Bedreddin'den Türkçe bir risâle yazmasının istendiği, bu nedenle de Şeyh Bedreddin'in bu Türkçe risaleyi yazdığı bildirilmektedir.²⁷⁹ Ancak Şeyh Bedreddin'den yaklaşık dört asır sonra yazılmış ve ona izafe edilmiş olan bu risâlenin gerçekten ona ait olup olmadığı belirsizdir; çünkü herhangi bir kayıt veya kaynaktan ona ait olduğuna dair bilgi bulunmamaktadır. Eserle ilgili yeni bir kaynak ortaya çıkmadıkça, Şeyh Bedreddin'e aidiyeti tam anlamıyla kesinlik kazanamayacaktır.

Risâlede adı geçen Şeyh Bedreddin'in Bektaşî tarikatı büyüklerinden başka bir Şeyh Bedreddin olma ihtimali düşünülmüştür fakat kaynaklarda bu tarikata bağlı farklı bir Şeyh Bedreddin ismine de rastlanmamıştır.²⁸⁰

Bu risâlenin Şeyh Bedreddin'e ait olmadığını düşündüren bazı nedenler bulunmaktadır. Şeyh Bedreddin'in diğer tasavvuf eseri *Varidât* ile üslup ve içerik açısından benzememesi, Şeyh Bedreddin'in eserlerini genellikle Arapça yazmış olması, buna karşın bu eserin sade bir Türkçe ile yazılmış olması bu nedenlerden bazılarıdır.²⁸¹

Risâlenin ilk sayfasında Şeyh Bedreddin'in ismi “*Risâle-i Hazreti Şeyh Bedreddîn Kaddesallâhu sırrahû*” şeklinde geçmektedir. Allah'a (c.c) hamd ile

²⁷⁷ Şaban Er, *Şeyh Bedreddin Mahmut Hakkında Son Söz*, 594- 595.

²⁷⁸ Şaban Er, *Şeyh Bedreddin Mahmut Hakkında Son Söz*, 596.

²⁷⁹ Halil b. İsmail, *Menâkıbname*, 253-254.

²⁸⁰ Bedreddin Simâvî, *Risâle-i Bedreddîn*, Ali Kozan, “Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin'e İzafe Edilen Bir Risale: Risâle-i Bedreddîn,” *History Studies: International Journal of History* 2/3 (2010): 247.

²⁸¹ Bedreddin Simâvî, *Risâle-i Bedreddîn*, 248.

başlayan risâlede, Allah'ın (c.c) insanı eşref-i mahlûkât olarak yarattığı, Hz. Muhammed'i (s.a.v.) peygamber olarak seçmek suretiyle onun ümmetini de diğer ümmetlerden daha şerefli kıldığı söylenmiştir. Daha sonra tarikat yoluna girişte şedd²⁸² kuşanmanın önemi, tevellâ²⁸³ ve teberrâ²⁸⁴'nın önemi, tarikata girme hususunda elzem olan şartlar, pîrde aranan şartlar, şeriat, tarikat, hakikat ve mârifetin anlamı, fakr'ın tanımları, edeb-i dervîşân, şeyhe karşı nasıl davranılması gerektiği hususlarından bahsedilmektedir.²⁸⁵

2.4.5. Cevâhiru'l- Ahbâr min 'ilmi'l- Meşâyih

Bu eserin bilinen tek yazma nüshası, Milli Kütübhâne, Adnân Ötüken İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu'nda, no: 75'te, 23b-55a sayfaları arasında yer almaktadır. Eserin istinsah tarihi Hicri 7 Muharrem 957 olup müstensihî Kâsım oğlu Ali'dir.²⁸⁶

Cevâhiru'l- Ahbâr min 'ilmi'l- Meşâyih adlı bu yazma eserde, sonradan eklendiği düşünülen “Cevâhiru'l-Ahbâr mine't-Tasavvuf (li'-Şeyh Bedrüddîn)” ibaresinden kaynaklı, eserin künyesini çıkaran kişi, eseri Şeyh Bedreddin'e ait olarak değerlendirmiştir. Ancak eserin yanlış künyelendiği düşünülmektedir,²⁸⁷ çünkü Arapça i'râb hataları, imla bozuklukları ve besmele, hamdele, salvele ve tardiye kısımlarındaki dil ve üslup özellikler, eserin Şeyh Bedreddin'e ait olmadığını göstermektedir. Ayrıca eserin içeriğinde, kâmil bir mürşidin özellikleri ve kâmil bir mürşide intisap etmenin zorunlu olmasıyla ilgili bilgiler verilmiştir.²⁸⁸

²⁸² Tasavvufi literatürde “şedd” kavramı güçlük, zorluk veya direnç anlamlarına gelir. Bu terim, tasavvufi yolculuk sırasında karşılaşılan engelleri, zorlukları veya manevî mücadeleleri ifade eder.

²⁸³ “Tevella”, Arapça bir kavramdır. Genellikle “bir şeyden yüz çevirme”, “vazgeçme” veya “terk etme” anlamlarına gelir. Risâledeki anlamı “Ehl-i beyti ve Hz. Ali'yi sevmek, dost edinmek.” şeklindedir.

²⁸⁴ “Teberra” Arapça bir kavramdır. “Berâet” kökünden gelir. “Berâet” ise “bağışlanma”, “kurtuluş” veya “suçsuzluk” anlamlarına gelir. Risâledeki anlamı, “Ehl-i beyti ve Hz. Ali'yi sevmeyenleri sevmemek.” şeklindedir.

²⁸⁵ Bedreddin Simâvî, *Risâle-i Bedreddîn*, 247.

²⁸⁶ Şaban Er, *Şeyh Bedreddin Mahmut Hakkında Son Söz*, 598- 599.

²⁸⁷ Şaban Er, *Şeyh Bedreddin Mahmut Hakkında Son Söz*, 598.

²⁸⁸ Şaban Er, *Şeyh Bedreddin Mahmut Hakkında Son Söz*, 598.

İKİNCİ BÖLÜM

1. ŞEYH BEDREDDİN'İN TASAVVUF ANLAYIŞI

1.1. Tasavvuf Anlayışının Kaynakları

Bedreddin Simâvi'nin tasavvuf anlayışı Kur'ân-ı Kerim ve sünnete dayanmaktadır. Eserlerinde meseleleri açıklarken Kur'ân ayetlerinden ve hadislerden sıkça yararlanmıştır. Şeyh Bedreddin'e göre Kur'ân'ın iç ve dış yüzü vardır. Yani bir görünen bir de görünmeyen, gizli anlamları vardır. Bu görüşünü hadise dayandırmaktadır.²⁸⁹ Şeyh Bedreddin, Kur'ân'ın dış anlamına zıt olan iç anlamının ifade edilmesinin, dış anlamını reddetmek manasına gelmeyeceğinin altını çizmektedir. Çünkü dış anlamı ve iç anlamlarının toplamı sekiz anlamı kendisinde toplar. O'na göre Kur'ân ve Hadis, dış ve iç manaları bakımından sahihtir. Fakat mecazî bir mana anlaşılırsa o zaman durum farklıdır.²⁹⁰ Şeyh Bedreddin, Kur'ân'ın sadece dış manasını dikkate aldıklarını düşündüğü ilim adamlarına da eleştiriler yöneltmiştir. Bu ilim adamlarını “zâhir uleması” olarak nitelemiştir. Ona göre bu zâhir uleması, fakihlerden başka kimse değildir. Şeyh Bedreddin'in düşüncesine göre fakihler Kur'ân'ın iç yüzünü bırakmışlar, kabuklara dayanmışlardır. Kur'an'ın zâhirî, görünen anlamını onaylayanları bilgisiz olarak nitelemiş ve bu kimselerin bâtinî bilgiyi anlamadıklarını iddia etmiştir. Ona göre bu kimselerin gönülleri açılrsa ve oraya bakılrsa, gönüllerinde dünya sevgisinden, makam sevgisinden başka bir şeyin olmadığı görüleceğini düşünmektedir. Ayrıca bu şahıslar, cahillikten, akıllarının kısıtlılığından, gönüllerinin karmaşık oluşundan, ahîret bilgileri konusunda gaflet etmelerinden ve dünyaya meyillerinin fazla olmalarından kaynaklı olarak işin iç yüzünü anlayamamakta, bâtinî bilgileri kavrayamamakta ve bilmemektedirler.²⁹¹

Eserlerinden yola çıkarak onun vahdet-i vücûd düşüncesine sahip olduğunu ve İbnü'l-Arabî çizgisinde bulunduğunu görmekteyiz. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesine göre

²⁸⁹ Dilaver Selvi, “‘Her Ayetin Bir Zahirî Bir Bâtını vardır’ Hadisindeki Zahir ve Bâtın Kavramlar Üzerine Değerlendirmeler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11/2 (2011), 7-41.

²⁹⁰ Kozan, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*, 86.

²⁹¹ Kozan, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*, 124.

de dinin zâhir ve bâtin (sırr) yönü vardır.²⁹² Nebiler, Rasüller, onların varisleri veliler, tebliğ yaparken zâhir diliyle konuşur. Çünkü kâinatta anlayış derinliğine sahip kimseler de vardır. Bu sebeple havas ve avam zümrelerin anlayabileceği zâhir dil ile konuşmayı tercih etmişlerdir. Anlayışı derin olan havas grubu, vahiyden ve hadislerden avamın anladığı mana ile beraber daha fazlasını da anlarlar. Böylelikle havas tabakası avamdan ayrılmış olur.²⁹³

İbnü'l-Arabî çizgisinde bulunan Sadreddin Konevî'ye (ö. 673/1274) göre de her varlığın zâhir ve bâtin yönleri vardır ve bu iki yön birbirini ortadan kaldırmaz. İnsanın bilgisi, eşyanın gizli hakikatlerini anlamaya çalışırken, bulunduğu manevi konum ve duygularına göre değişen ifade biçimlerine sahiptir. Bilme süreci, varlıkları kavramanın yanı sıra nihai gerçeğe ulaşarak eşyanın özünü idrak etmeyi içerir. Hz. Peygamber'in, "Kur'an'ın her bir ayetinin bir zâhiri, bir bâtını, bir sınırı ve çok katmanlı bir derinliği vardır." hadisi de bu anlayışı destekler. Kayserî, bilgiyi Kur'an, hadis ve keşf yoluyla ayırt ederken; Nablusî (ö. 1143/1731), yalnızca zâhir ya da bâtını kabul edenlerin eksik bilgiye sahip olduğunu belirtir. Konevî ve bu çizgideki âlimler, kâmil insanı, zâhir ve bâtını birlikte kavrayabilen kişi olarak tanımlar.²⁹⁴

Bu anlayış, Şeyh Bedreddin'in düşünce yapısıyla da uyumludur. Şeyh Bedreddin, Kur'an ve hadisin yalnızca zahirî anlamına bağlı kalmaz; bâtinî anlamı da kabul eder. Ancak bâtını savunması, onun Bâtınî olduğunu veya zâhiri anlamı reddettiğini göstermez.²⁹⁵ Aksine o, bâtinî derinliği, zahirî anlamı destekleyen ve tamamlayan bir unsur olarak görür. Onun tasavvuf düşüncesinde zâhir ve bâtin, iç içe geçmiştir ve her iki yönü birlikte anlamaya yönelik bir tevil yöntemini benimser.²⁹⁶

²⁹² Dilaver Gürer, *İbn Ârabî'de Din ve İbadet*, (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2012), 73.

²⁹³ Kozan, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*, 125.

²⁹⁴ Kozan, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*, 125- 126.

²⁹⁵ Bâtınîlik: Şeriate ait kuralların görünen mana ve hükümlerini reddederek sadece bâtinî anlamları seçen bir firkadır. Bâtınîlik hakkında bkz: Gölpınarlı, Sungurbey, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, 76.

²⁹⁶ Kozan, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*, 127.

Bedreddin Simâvî, eserlerinde sahabe sözlerinden ve tasavvuf tarihindeki bilinen sûfîlerden sıkça faydalanmış, bu isimleri kaynak göstererek zikretmiştir.²⁹⁷ Ancak bazı düşüncelerinde kaynak belirtmeden “Gerçek ehli, Hak ehli, Erenler şöyle dediler” gibi ifadelerle bu kişilerin sözlerini aktarmıştır.²⁹⁸

Bedreddin Simâvî’nin Tasavvuf anlayışındaki bir diğer kaynak da sûfinin yaşadığı tasavvufi tecrübelerdir. Eserinde bu tecrübeleri müşâhede örnekleri vererek anlatır. Ona göre bu tecrübe, Kur’ân kaynaklı bir yoldan doğan dini tecrübedir.²⁹⁹

1.2. Tasavvuf Geleneği İçerisindeki Yeri

Kaynaklardan öğrendiğimiz kadarıyla, Bedreddin Simâvî’nin tasavvuf alanında birçok eseri bulunmaktadır. Ancak günümüze ulaşabilen tasavvuf eserleri sınırlıdır. Ayrıca, bu eserlerin ve içerdikleri düşüncelerin Şeyh Bedreddin’e aidiyeti konusu günümüzde hâlâ tartışılmaktadır. Onun tasavvufi düşüncelerinin büyük bir kısmını *Vâridât* adlı eserinden öğrenmekteyiz. Tasavvuf derslerinden oluştuğu düşünülen bu eser hakkında olumlu ve olumsuz birçok yorum yapılmış ve üzerine şerhler yazılmıştır.³⁰⁰ Bu çalışmada, Şeyh Bedreddin’in *Vâridât*’taki tasavvufi düşüncelerinden yola çıkarak onun tasavvuf geleneği içindeki yerini tespit etmeye çalışacağız.

Şeyh Bedreddin’in tasavvuf yolculuğu, Hüseyin Ahlâtî ile tanışmasıyla başlamıştır. *Vâridât*’ta bir müşahede örneği olarak İbnü’l-Arabî’yi gördüğünü ve İblis ile mücadele ederken İbnü’l-Arabî’nin kendisine yardım ettiğini anlatır.³⁰¹ *Vâridât*’taki düşünceleri ve Kayserî’nin mukaddimesine yazdığı notlar, onun Ekberi gelenek içinde bir mutasavvıf olduğunu göstermektedir.

²⁹⁷ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı ve İsmet Sungurbey (*Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin ve Menâkıbı* içinde, İstanbul: Kapı Yayınları, 2017),160.

²⁹⁸ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 127-143.

²⁹⁹ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 144-145.

³⁰⁰ *Vâridât* ve ona yapılan şerh çalışmaları hakkında bkz: Ceyhan, “*Vâridât*”, 42:520-522.

³⁰¹ Kozan, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*, 83.

Şeyh Bedreddin'in tasavvufla ilgili fikirlerini, tezimizin ilerleyen bölümlerinde daha detaylı olarak ele alacağız. Çalışmamızın ilerleyen kısımlarında da görüleceği üzere Şeyh Bedreddin, İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî düşüncelerini benimseyerek, Anadolu ve Rumeli topraklarında bu geleneğin önemli bir temsilcisi olmuştur. Kendisi, İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin izinden giden bir sûfî olarak tanınmaktadır. İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin tasavvuf tarihindeki önemini Betül Gürer'in şu sözlerinden anlayabiliriz:

“...Konevî, İbnü'l-Arabî'nin bıraktığı entelektüel mirasa, onu yeniden yorumlamak ve sistematize etmek suretiyle sahip çıkmış ve kendisine onun en önemli öğrencisi, takipçisi ve şârihi olarak “şeyh-i kebîr/büyük şeyh” unvanı verilmiştir.”³⁰²

Şeyh Bedreddin'in tasavvuftaki amacı ibnül-vakt olmaktır. Tasavvufla, tevhide ulaşmaya çabalamak, nefis tezkiyesi yapmak ve her an Hakk ile olmaktır.³⁰³ İbnü'l-Arabî ile Konevî'nin tasavvuf anlayışları da Bedreddin Simâvî ile benzer özelliktedir.³⁰⁴

Ekberîyye, İbnü'l-Arabî ile ilişkilendirilen tasavvufî ve düşünsel eylemdir.³⁰⁵ İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde yer alan vahdet-i vücud anlayışını kabul edenler, kendisine “Şeyh-i Ekber (en büyük şeyh)” demişlerdir. Ekberîyye bu düşünceyle ortaya çıkmıştır.³⁰⁶ İbnü'l-Arabî'ye, Ekberîyye, Hâtemîyye, Arabîyye, Muhiyye adlarıyla zikredilen tarikatlar da nisbet edilmiştir.³⁰⁷ Bu tarikatın varlığı ve mahiyeti mevzusunda tasavvuf araştırmacıları farklı görüşlerde bulunmuşlardır. İbnü'l-Arabî'nin bu irşad faaliyetinin, başka tarikatlardaki gibi silsile hâlinde zincirleme olarak nereye kadar uzandığı hakkında malumat yoktur.

³⁰² Gürer, Betül, “Nazarî Tasavvuf Geleneğinin El Kitabı: Muhtevası ve Tesirleri Bağlamında Sadreddin Konevî'nin Miftâhu'l-ğayb'ı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 21/1 (2017), 398-399.

³⁰³ Kozan, Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri, 85.; Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 163.

³⁰⁴ Kozan, Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri, 85.

³⁰⁵ Mahmut Erol Kılıç, “Ekberîyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10:544-545.

³⁰⁶ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 227.

³⁰⁷ Ekberîyye: “Şeyh-i Ekber” unvanı dolayısıyla nisbet edilmiştir. Hâtemîyye ve Ârabîyye: Soy nisbetinden dolayıdır. Muhiyye: Rumuzu Muhyiddin'den dolayı Muhiyye denilmiştir.

Mahmud Erol Kılıç konuyla alakalı olduğunu düşündüğümüz düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir: “*Muhyiddin İbnü'l-Arabî birçok tarikat liderleriyle görüşmelerde bulunmuş, onların öğüt ve önerilerinden istifade etmiş, bu kimselerden hürmetle bahsetmekle birlikte bir postnişine müntesip olarak sülûkünü nihayete erdirmiş bir sûfî değildir. İbnü'l-Arabî, Peygamber’imizden ve Allah dostlarının ruhaniyetinden feyiz aldığını ifade eden, tasavvuf anlayışının temelinde ilim ve marifet olan bir mutasavvıftır. Birçok eseriyle Tasavvufa yeni yorumlar getirmiştir.*”³⁰⁸

İbnü'l-Arabî'nin öğrencilerinden Konevî ve Abdullah Bedr el-Habeşî (ö.?), ondan öğrendiklerini sohbetler yoluyla aktarmış ve serlerinden faydalanmışlardır. Sadreddin Konevî, şeyhin vefatından sonra onun irşad postuna oturmuş ve fikirlerini, bu konuları anlamada yetenekli olan talebelere açıklamıştır.³⁰⁹

İbnü'l-Arabî'nin “üveysî”³¹⁰ olduğu da söylenebilir. Çünkü eserlerinde Peygamberimiz (s.a.v) ve Allah dostların ruhaniyetiyle iletişim kurduğunu ve tarikatı onlardan aldığını ifade etmiştir.³¹¹

Ekberîyye'yi tarikat kabul etmeyenler onun “tarikatlar üstü bir irfan yolu” olduğunu düşünürler. Bazı kimseler de Ekberîyye'nin bir tarikat değil de bir mektep olduğunu düşünmektedir. Ekberîyye'nin bir mektep olduğu düşüncesi daha isabetli gözükmektedir.³¹²

Mahmud Erol Kılıç, bu irfan yoluna müntesip olanlar hakkında Şeyh-i Ekber'in düşüncelerine meyleden, ona muhabbet besleyen her kimsenin onun izinde olacağını söyler. Bu kimselerin zâviye yahut dergâhları mevcut değildir. Ayrıca herhangi bir

³⁰⁸ Mahmud Erol Kılıç, *İbnü'l-Arabî*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2015).145.

³⁰⁹ Ekrem Demirli, "Sadreddin Konevî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35:420-425.

³¹⁰ Üveysilik, bir kişinin görmediği kişi veya kişilerden manevî noktada eğitim görmesi ve bu şekilde ortaya çıkan tasavvuf tabiri olarak ifade edilebilir. Bkz: Necdet Tosun, "Üveysilik", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42:400-401.

³¹¹ Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber (İbn Arabî Düşüncesine Giriş)*, (İstanbul: Sufi Kitap, 2018).

³¹² Kılıç, *İbnü'l-Arabî*, 149.

tarikata mensup da olsalar Şeyh-i Ekber'den feyiz alınması mümkün gözükmektedir.³¹³

Mahmud Erol Kılıç, kitabında Ekberi geleneği temsil ettiğini düşündüğü bazı kimselerden bahsetmiştir. Ben burada bu kimselerin pek azının ismini sayacağım:

*“Geçmişte, Konevî, Cendî, Kâşânî... vb. tasavvuf erbabı, Osmanlı döneminden Molla Fenârî, Bedreddin Simâvî, İsmâil Hakkı Bursevî... gibi ilim erbabıyla silsile devam etmiştir. Günümüzde de kimi batılı müslüman ilim adamları bu silsilede yer almıştır. Türkiye dışından: Seyyid Hüseyin Nasr, Abdülhalîm Mahmûd, Âyetullah Humeynî; Türkiye'den: Mehmet Ali Ayni, İsmail Fenni Ertuğrul, Sezai Karakoç örnek gösterilebilir.”*³¹⁴

Görüldüğü üzere İbnü'l-Arabî'nin düşünceleri kendi dönemiyle sınırlı kalmayıp vefatından sonra da sürekli yayılmış, birbirinden bağımsız zincirlerle sessizce aktarılacak en uzak diyarlara dahi ulaşmış Meşrik ve Mağribi de kaplamıştır.³¹⁵

1.3. Tasavvuf Anlayışına Genel Bir Bakış

Şeyh Bedreddin'in hayatını ele aldığımız bölümde, onun tasavvufa intisabına değinmiştik. Bu sebeple çalışmamızın bu kısmında Şeyh Bedreddin'in sadece tasavvufi görüşleri yer alacaktır.

Tasavvuf, nazari ve aklî bir ilim olmaktan ziyade tecrübî bir ilim olduğu için farklı tanımlara sahiptir. Tasavvufun, onu yaşayan sûfiler tarafından içeriden yapılan tarifleri ve dışarıdan bakış açısıyla yapılan değerlendirmeleri bulunmaktadır.

³¹³ Kılıç, Mahmud Erol, *İbnü'l-Ârabî*, s. 149.

³¹⁴ Kılıç, Mahmud Erol, *İbnü'l-Ârabî*, s. 149.

³¹⁵ Claude Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, Çev: Atila Ataman. (İstanbul: Sufi Kitap, 2020), 369.

“*Tasavvuf hâldir, kâl değildir.*”³¹⁶ sözü de bunun gerekliliğini göstermektedir. Bu tariflerin birbirinden farklı olmasının sebebi her sûfî’nin içerisinde bulunduğu hâlin farklı olmasıdır.³¹⁷

Şeyh Bedreddin’in tasavvuf anlayışı, İslam’ın özündeki birleştirici ve manevi boyutunun ön plana çıkarılması üzerinedir. O’na göre insanın en önemli amacı Allah’a ulaşmaktır. O, Allah’a giden yolların da çeşit çeşit olduğunu ve bu yolların keşif yoluyla bilinebileceğini söylemektedir. Şeyh Bedreddin’e göre tasavvuf, engin ve çok yönlü bir olgu olup hayatın tüm yönlerini kuşattığı için tarif edilmesi zordur; ancak bu ilmi tatmayan bir kimse onun mahiyetini kavrayamaz.³¹⁸ Bu sebeple tasavvuf yolunda ilerlerken kişi, Allah’a olan muhabbetini ve bağlılığını arttırmak için nefsiyle mücadele etmeli ve manevi yükselişi için çaba göstermelidir.³¹⁹

Ona göre tasavvuf , sadece ibadetlerden ibaret değildir; aynı zamanda insanın içsel âlemini temizlemek, kötü huylardan arınmak ve ruhsal olarak gelişmek için bir yoldur.³²⁰ Bu süreçte zikir, dua ve tefekkür gibi pratiklerin yanı sıra adalet, merhamet, sabır gibi erdemleri geliştirmek de mühimdir.

Genel olarak Şeyh Bedreddin’in Tasavvuf anlayışına bakıldığında, onun İbnü’l- Arabî’nin etkisi altında olduğu açıkça görülmektedir. Ancak terminolojiye hakimiyeti ve konuları derinlemesine ele alışı incelendiğinde, Şeyh Bedreddin’in

³¹⁶ Dilaver Güner, *Düşünce ve Kültürde Tasavvuf*, (İstanbul: Ensar Neşriyat,2014), 29.

³¹⁷ Güner, *Düşünce ve Kültürde Tasavvuf*, 29.

³¹⁸ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*,132.; Bu durum, akıllara Mevlânâ’nın ünlü kıssasındaki karanlık odada file dokunan insanların, fili tarif etme çabalarını getirir. Kıssada, Hindistan’dan gelen bir filin karanlık bir odaya konulması ve oraya gelen insanların, dokunarak fili tanımaya ve anlamaya çalışmaları anlatılır. İnsanlar, fili dokundukları yerlerden yola çıkarak tarif ederler. Her bir tarif, filin farklı bir parçasına dayanır ve bu nedenle farklı olsa da doğrudur. Örneğin, hortumuna dokunan onu oluğa benzetir; bu tarifi doğru olmakla birlikte eksiktir. Kulağına dokunan ise onu yelpazeye benzetir; bu da doğru bir tarif olmakla birlikte eksik kalır. Bu kişiler, fili tecrübelerinin ve algılarının elverdiği ölçüde betimlemektedir. Bkz: Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Şerif*, Trc: Süleyman Nahîfî, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 305.

³¹⁹ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 143.

³²⁰ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 151.

açıklama tarzının, Ekberîyye geleneğinin sûfî yazarlarının eserlerindeki incelik ve derinlikten uzak olduğu anlaşılmaktadır.

Şeyh Bedreddin'e bazı asılsız yakıştırmalarda bulunulmuştur. Şeyh Bedreddin, panteist, sosyalist, devrimci, rafizî ve bâtinî gibi sıfatlarla tanımlanmış olsa da bu iddialar genellikle asılsızdır. Bu doğrultuda Ahmet Güner Sayar da Şeyh Bedreddin'in bu vasıflarla vasıflanamayacağını onun sünni bir Müslüman olduğunu, Ekberî çizgide önemli bir mutasavvıf ve islam hukuku alanında da ilmi derinliği olan bir fakih olduğunu ifade etmiştir.³²¹

A. Cüneyd Köksal'a göre Şeyh Bedreddin'e atfedilen panteist, derimci, rafizî ve batınî gibi iddiaların bazı dayanakları bulunmaktadır. Köksal'a göre, Şeyh Bedreddin'in yanlış yorumlanmasının en önemli nedeni, eserlerinin, özellikle de fıkıh eserlerinin, genel bir bakış açısıyla değerlendirilmemesidir. İkinci olarak, birinci el kaynaklarda bilgi eksikliği fazladır ve bu eksiklikler, hayal gücüyle tamamlanmaya çalışılmıştır. Üçüncü bir neden, Börklüce ile Bedreddin arasındaki ilişkinin kesin olmamasına rağmen, Börklüce'nin fikirlerinin kaynağının Şeyh Bedreddin olduğu ve Börklüce'nin isyanının sorumlusunun Şeyh Bedreddin olduğu düşüncesidir. Dördüncü neden, *Vâridât*'taki fikirlerin Ekberî gelenekle bağlantısı düşünülmeden ele alınmasıdır. Beşinci ve son neden ise, Şeyh Bedreddin'in haberi olmadan kendisinden sonra ortaya çıkan ve "Bedreddinîler" olarak bilinen grubun fikirlerinin ona atfedilmesidir.³²²

Şeyh Bedreddin'in tasavvuf anlayışı, bireysel arınmayı ve manevi yükselişi merkeze almış, Ekberîyye geleneğinden etkilenmiştir. Ona yönelik eleştiriler ve yanlış yakıştırmalar, eserlerinin bağlamından kopararak değerlendirilmesinden kaynaklanmıştır. Onun düşünceleri, İslam tasavvufunun birleştirici ve dönüştürücü gücünü hem bireysel hem de toplumsal boyutlarda ele alarak önemli katkılar sunmaktadır.

³²¹ Ahmet Güner Sayar, "*Velâyet'ten 'Siyaset'e: Şeyh Bedreddin*", (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2018), 456.

³²² Köksal, "İdeolojik Kurguların Ötesinde ...", 145-184.

2.VARLIK, BİLGİ ve İNSAN ANLAYIŞI

2.1. Varlık

Varlık kavramı ilim adamları tarafından her zaman merak konusu olmuştur. Bu durum da onları araştırmaya sevk etmiştir. Özellikle kelim alanında yoğunlaşan âlimlerin, meraklı filozofların ve kendini tanıyan kimsenin âlemi de tanıyacağını düşünen pekçok sâfinin fikir yürütmeye çalıştığı önemli bir kavramdır. Bedreddin Simavî'nin bu kavramla alakalı düşüncelerini Allah, yaratma süreci, zuhur, vahdet-i vücud, âyân-ı sabite, âlem, âlemin ezeliliği tabirleriyle beraber değerlendirmek konuyu daha iyi ve daha bütüncül anlamamıza neden olacaktır.

Şeyh Bedreddin, varlığın kavranmasında iki yoldan bahsetmiştir. Birincisi; Varlık, zorunlu (vâcibu'l-vücûd) ve mümkün olarak değerlendirilir.³²³ Zorunlu varlık, varlığı kendi doğası gereği var olan ve başka hiçbir şeye bağlı olmayan bir varlıktır. Bu varlık, var olmaması mümkün olmayan bir varlıktır; yani, varlığının yokluğu düşünülemez. Her zaman ve her yerde var olan, evrensel, oluş dünyasından uzak, değişmez bir varlıktır. Mümkün varlık ise varlığı zorunlu olmayan, belirli koşullar altında var olabilen veya var olamayan yahut zaman içinde var olabilen veya yok olabilen bu sebeple de değişken ve geçici olan varlıktır.³²⁴

Şeyh Bedreddin'e göre bu ikililik varlıktaki tekliği değiştirmez ve Furkan suresinin 53. ayetinde verilen tatlı suyla acı suyun birbirine karışmadığı örneğinde olduğu gibi birbirine karışmadan ve tekliği koruyarak devam eder.

Şeyh Bedreddin'in varlığın kavranmasına yönelik ikinci bahsettiği yol ise Hakk ve halk ayırımından geçmektedir.³²⁵ “Hakk” ve “halk” kavramları, varlık ve

³²³ Fârâbî ve İbn Sina da varlık felsefesinde varlığı zorunlu ve mümkün olarak ele alır. Ayrıca bkz: İbn Sina, *Metafizik*, çev: Ekrem Demirli- Ömer Türker. (İstanbul: Litera yay. 2004), 35.

³²⁴ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 137-139.

³²⁵ Volkan Çağan, *Şeyh Bedreddin'de Ekberi Etkisi* (Yüksek Lisans Projesi, Sakarya Üniversitesi, 2015), 17.

varoluşun iki temel boyutunu ifade eden önemli terimlerdir. Hakk, Allah'ı, mutlak ve ezeli varlığı ifade eder. Varlığın kendisidir ve tüm varlıkların kaynağıdır. Her şeyin varlığı ve özü olarak kabul edilir ve O'nun gayrındaki şeylerin kendi başına varlığından söz edilemez. Halk, yaratılmış olan bütün şeyleri ifade eder. Allah tarafından yaratılmış tüm varlıkları kapsar ve Hakk'tan farklı olarak sonlu ve sınırlıdır.³²⁶ Halk, Allah'ın esma ve sıfatlarının tecellisi olarak var olur. Hakk ve halkın birlikteliği, Allah'ın birliği ve yaratılmışların bu birliğin bir yansıması olduğunu gösterir. Varlığın fail ve münfail durumlarına göre ayrımlanan bu düşüncede varlıktaki birliği vurgular. İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinde de bütün varlıkların tek bir hakikatin (Hakk'ın) tezahürü olduğu ve Hakk ile halkın özde aynı olduğu görüşü savunulur.³²⁷

Anladığımız kadarıyla, Şeyh Bedreddin'in varlığın anlaşılmasına ilişkin iki düşüncesinde de ortak yerler bulunmaktadır. Zorunlu ve Hakk olarak belirtilen kavramlar Mutlak varlığa işaret eder. Mutlak varlık da tarif edilemez, tayin edilemez, şekle ve düzenlemeye konulamaz. Mümkün ve Halk şeklinde ifade edilen varlık kavramları ise tanımlanabilir, bir şekle ve düzene konulabilir.

2.1.1. Vahdet-i Vücûd

Şeyh Bedreddin'in genel olarak Tasavvuf düşüncelerinin Ekberi geleneğe dayandığını söylemiştik. Özel olarak Vahdet-i vücûd düşüncesini de ele alacak olursak yine İbnü'l-Arabî çizgisinde olduğunu söyleyebiliriz. Özel olarak Şeyh Bedreddin'in konuyla ilgili görüşlerinden önce İbnü'l-Arabî'nin ve takipçilerinin bu konu hakkındaki düşüncelerine yer vermek konunun anlaşılması açısından daha isabetli olacaktır.

Vahdet-i Vücud, “varlığın birliği, âlemde Hak'tan başka bir varlığın olmaması” şeklinde bir tevhid anlayışıdır. İlk sûfiler de dahil olmak üzere hemen hemen bütün

³²⁶ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 140.

³²⁷ Çağan, *Şeyh Bedreddin'de Ekberi Etkisi*, 17.

sûfilerde var olduğu düşünülen bir düşünce tarzıdır.³²⁸ Bu düşünce, Şeyh-i Ekber'in "Varlık yektir, o da Hakk'ın varlığıdır." söylemi ile temellendirilir.³²⁹

Bu terimin bu şekilde kullanılması İbnü'l-Arabî'ye ait değildir. Bu kavramı, Şeyh-i Ekber'in fikirlerini ifade etmek için onun çizgisinde yürütenler ve eserlerini serh edenler geliştirip kullanmışlardır. Bu tabiri, bildiğimiz terim anlamına benzer kullanan kişi, Şeyh-i Ekber'in hırkasını bıraktığı öğrencisi, şârihi Sadreddin Konevî'dir. İlerleyen zamanlarda da yine başka bir öğrencisi Saîdüddin el- Fergânî (ö. 699/1300) cihetinden faydalanılmıştır. Fakat bu öğrencilerin bu tabire verdikleri mana değişken ve durudur. Bahsettiğimiz bu mutasavvıflar, hocalarının tevhide ait düşüncelerini kimi zaman bu kavramla aktarmışlarsa da esas gayeleri bu kavramla anlatılmak istenen şeydir. Çünkü aynı manayı başka başka tabirlerle de kullanıp anlatmışlardır.³³⁰

Ekrem Demirli'ye göre bu düşünceye ait ilk genel açıklamayı yapan Kâşânî'dir. Kâşânî: "Vahdet-i vücûd, varlığın zorunlu ve mümkün diye bölünmeden ifade edilmesidir." şeklinde görüş bildirmiştir. Bu tanım, filozofların görüşlerine muhalif olarak meydana çıkmış varlık düşüncesidir.³³¹

Vahdet-i Vücud, Allah-kainat-insan üçlüsünün bir tür yorumudur. Ayrıca Vahdet-i Vücud'un en belirgin özelliği bir takım varlık mertebelerinden bahsetmesidir. Şeyh-i Ekber'in bahsettiği mertebeleri, belli bir sıra içerisinde sunan ilk kişi Sadreddin Konevî'dir. "Tenezzülât-ı Seb'a" denilen bu mertebeler şunlardır:

1) Zat/Lâ Tayyün: Bu mertebenin Ahadiyet, Mutlak Gayb, Gaybu'l- Gayb gibi tekliğin ve bilinmezliğin son sınırlarına işaret eden isimleri de vardır. Burada sadece Hakk'ın zatından söz edilir; isim ve nisbetlerinden/ sıfatlarından dahi söz edilemez.

³²⁸ Hülya Küçük, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 284.

³²⁹ Demirli, "Vahdet-i Vücûd", 42:431-435.

³³⁰ Kılıç, Mahmud Erol, *İbnü'l-Ârabî*, s. 117.

³³¹ Demirli, "Vahdet-i Vücûd", 42:431-435.

Allah'ın zatı hiçbir sûrette bilinemez ve idrak edilemez. Burası, O'na doğru yolculukta varılabilecek son kapıdır.³³²

2) Taayyün-i Evvel : Allah Taâlâ'nın Zât, sıfat ve diğer varlıklara ait toplu bilgisinden söz edildiği mertebedir. Bu mertebe, Allahla yaratılmışlar(halk) arasında berzah alemi olarak yorumlanabilir. “Vahdet”, “hakikat-ı Muhammediye”, “şe'n-i sırf”, “aşık ve maşuktan mücerred aşk” diye de isimlendirilir. Bu mertebede ilim, alim ve malum birdir.³³³

3) Taayyün-i Sânî Mertebesi: Bu mertebe, bir önceki mertebenin açılımıdır. Allah'ın ilmi toplu olarak değil ayrıntılı olarak taşımıştır ve bu sebeple bu mertebeye “Feyz-i Mukaddes” mertebesi de denir.³³⁴

4) Âlem-i Ervah (Ruhlar/ Melekût Âlemi) : Ruhların bulunduğu mertebedir. Ruhlar, Nurânî ve Latîf varlıklardır.³³⁵

5) Âlem-i Misâl: Hayal, Berzah âlemi olarak da bilinir. Dünyaya gelecek varlıkların kopyasının burada olduğu düşünülür.³³⁶

6) Âlem-i Ecsâm (Şehâdet Mertebesi): Maddi varlıkların peyda olduğu mertebedir. “Karanlık”, “Şehadet âlemi” de denir.³³⁷

7) Mertebe-i Câmia: Bu mertebe âlem içinde âlem olan, bütün mertebeleri içinde barındıran “İnsan” mertebesidir.³³⁸

Bedreddin Simâvî'nin vahdet-i vücûdla ilgili düşüncelerini inceleyecek olursak;

³³² Küçük, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, 285.

³³³ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 268.

³³⁴ Küçük, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, 285.

³³⁵ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 268.

³³⁶ Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 268.

³³⁷ Küçük, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, 289.

³³⁸ Küçük, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, 289.

Şeyh Bedreddin, varlığın mümkün (halk) halini tecelli kavramıyla açıklayarak bir düzene koyar. Tecelli, Allah'ın sıfatlarının giderek daha somut şekillerde ortaya çıkma sürecidir ve bu süreç taayyün (belirginleşme) ile gerçekleşir. Tecelli, iki şekilde meydana gelir: İlk olarak, Allah'ın kendisini yine kendisine açığa çıkarması anlamına gelen zatî tecelli; ikinci olarak, Allah'ın zâtını maddi varlık âleminde açığa çıkarmasını ifade eden şuhûdî tecelli, yani somut varlık âleminde görünmesidir. Bu durum, hakikate ulaşmak isteyenin müşahade veya keşfi ile değil, Allah'ın zâhîr isminin bir yansıması olarak ortaya çıkan bir belirtidir.³³⁹

Bedreddin Simâvî de âlemin, Hakk'ın tecelli kademelerinden oluştuğu görüşünü benimser. "...akıl, nefis, rûh, kalb, hepsi de tecellî mertebeleri bakımından varlıktan ibarettir". Bu mertebeler felek ve melek sûretlerinde, unsurlar şeklinde, madenler, bitkiler ve insanlar olarak zuhur edebilir. Burada önemli olan bütün sûretlerin sahibinin Hakk olduğunun bilincine varmaktır. Sûretler geçicidir. Sûretlerin hiçbiri kalmasa, Mutlak varlık kalır.³⁴⁰

İbnü'l-Arabî de akıl, nefis, ruh ve kalp'in, kulun Varlık'ın bilgisine ulaşmasında en önemli unsurlardan olduğunu anlatır. Varlık bu sayede kavranabilir ve bu unsurlar sayesinde insanın manevi gelişiminde bir bütün olarak çalışır. Bu bütünlük de kulu Allah'a yakınlaştırır.³⁴¹

Şeyh Bedreddin düşüncesine göre tecellî, Hak'tan kulu cihetine bakıldığında, diğer bir ifadeyle varlık seviyelerine göre üstten tabana doğru incelendiğinde, taayyün veya zuhur olarak ortaya çıkar; ancak kulundan Hakk'a, diğer bir ifadeyle tabandan üste doğru incelendiğinde, kendisini keşf veya müşahade olarak açığa çıkarır.³⁴²

Bedreddin Simâvî, Varlığın bir ve tek olduğunu, her şeyin hem içinde hem de dışında mevcut olduğunu savunur. Bu düşüncede çokluğa yer yoktur ve her şeyin

³³⁹ Kozan, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*, 92.

³⁴⁰ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 165.

³⁴¹ Çağan, *Şeyh Bedreddin'de Ekberi Etkisi*, 19.

³⁴² Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 165.

üzerinde yer alan hakikati “Hakk” olarak tanımlar.³⁴³ Şeyh Bedreddin’in bu yaklaşımı, Ekberi geleneğin varlık mertebelerinden biri olan vahîdiyet³⁴⁴ mertebesiyle uyumlu görünmektedir.

*“Bil ki var olan, Hak’tır, başka şey değil”*³⁴⁵

Bedreddin Simâvî, Hakk’ı hem bireysel varlıklarda hem de bütünsel varlıkta mevcut olan, her şeyi kapsayan ve varlıkların özü olan tek ve gerçek varlık olarak tasavvur eder. Tüm mevcudâtın, âlemin her zerrede var olduğunu ifade eder ve bu düşüncesini tohumun ağaç olması örneğiyle açıklar.³⁴⁶

*“... tohumdan ağaç meydana geldiği gibi ağaçtan da tohum vücûd bulmaktadır. İşte bütün âlemler de, aslında gerçekleşmekte, bu asılda, tümüyle âlemlerden herbiriyle gerçeğe ulaşmaktadır; bütün âlemler, bir zerrede mevcûddur.”*³⁴⁷

Bu düşüncelerden yola çıkarak, Şeyh Bedreddin’in Mutlak Varlık’ın tezahürlerinden ayrılmaz olan âlemi doğal olarak Mutlak Varlık’tan ayrık düşünmediğini ve varlık anlayışını teklik temeline dayandırıldığını ifade edebiliriz. Bu yönüyle Bedreddin Simâvî, Ekberi gelenekteki diğer müntesiplerden farklı bir yol izlememiştir. O da takip ettiği geleneğin vurguladığı gibi, varlığın birliği düşüncesine dayanarak varlık anlayışını şekillendirmiştir.³⁴⁸

Âlemler, yalnızca görünen dünyadan ibaret değildir. Fatiha suresinin ilk ayetinde, birçok âlem olduğu ve Allah’ın bu âlemlerin hepsinin Rabbi (sahîbi) olduğu belirtilmiştir. Âlemleri temelde iki gruba ayırabiliriz: gayb (görünmeyen) âlemi ve şehadet (görünen) âlemi. Allah, gayb ve şehadet âlemlerinin her ikisini de en iyi şekilde bilendir. Şehadet âlemi, gözümüzle gördüğümüz, adeta bir görüntüden ibaret

³⁴³ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*,130.

³⁴⁴Süleyman Uludağ, "Ahadiyyet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1:484.

³⁴⁵ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*,129.

³⁴⁶ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*,126.

³⁴⁷ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*,126.

³⁴⁸ Çağan, *Şeyh Bedreddin’de Ekberi Etkisi*, 14.

olan dünyadır. Ancak, asıl gerçeklik, bu görüntünün ardında yer alan gayb âlemlerindedir.³⁴⁹

Gayb âlemlerinden biri olan âlem-i misal, insanın uyuduğunda ruhunun serbest kalıp çevresindeki varlıklarla etkileşime geçtiği bir yerdir. Bu süreçte insan, rüyalar görür. Eğer ruhu, yakınındaki kişilerle bağlantı kurmuşsa, rüyalarında bu kişileri hayal edebilir.³⁵⁰

Şeyh Bedreddin'e göre, bir insanın mana âleminde ruhlar âlemine yükselip kendi ruhunu görmesi mümkündür. Nefis seviyesinden ruh seviyesine yükselen kişi, tıpkı tırtılın aşama aşama kelebeğe dönüşmesi gibi bir değişim geçirir. Bu kişi, artık Hz. Peygamber'in gökleri gezip Allah'ın zatını müşahade etmesi gibi, mecazi anlamda vahdet-i vücud ve gerçek anlamda vahdet-i şühud ulaşır.³⁵¹

2.1.2. A'yân-ı sâbite

Bedreddin Simâvî'nin, vahdet-i vücûd düşüncesiyle olan bağı, bu düşüncenin önemli kavramlarından biri olan a'yân-ı sâbite ile ilgili açıklamalarıyla ilerler. A'yân-ı sâbite, bilgi (malumat) düzeyinde olmakla beraber yaratılmamış; Allah'ın (Mutlak Varlık'ın) ilminde ezeli ve ebedi olarak var olan, henüz varlık kazanmadan önceki potansiyel haller ya da görünür varlıkların Allah'ın bilincindeki gizli gerçeklikleri olarak tanımlanır.³⁵² Şeyh Bedreddin, Mutlak Varlık'ın tecelli ettiği zaman, sıfatların ve fiillerin çokluğuyla isimleneceğini belirtmiştir. Mutlak Varlık, ilmiyle tecelli eder ve bu tecelliyle varlıklar meydana gelir; bu varlıklar “ayan-ı sabite” olarak adlandırılırlar.³⁵³

³⁴⁹ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 166.

³⁵⁰ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 125.

³⁵¹ Bu ifade, bir kişinin önce Allah'ın varlık birliğini (vahdet-i vücud) düşünsel olarak kabul etmesi (mecazi anlamda) ve ardından bu birliğin derin bir manevi tecrübe olarak gerçekliğini idrak etmesi (hakiki anlamda vahdet-i şühud) sürecini ifade eder. Bu süreç, tasavvuf yolunda ilerleyen birinin manevi gelişimini ve Allah'a olan yakınlığını tanımlar.; Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 145.

³⁵² Kalın, “Haşiyetu Matla”, 378.

³⁵³ Kalın, “Haşiyetu Matla”, 378.

2.1.3. Âlem ve Âlemin Ezeliliği

Şeyh Bedreddin, her şeyin “asıldan” geldiğini ve âlemin bir zerrede gizli olduğunu söyler. Ayrıca, âlemin yaratılışının amacını Hak ile ilişkilendirir. Ona göre, âlemin yaratılışı bir amaç doğrultusunda gerçekleşmiştir. Bu yaratılışın gayesi, birçok sûfinin işaret ettiği ünlü “kenz-i mahfi” hadisinde (“*Ben gizli bir hazineydim...*”³⁵⁴) saklıdır. Bedreddin Simâvî’ye göre, Allah Teâlâ bu âlemi, kendi zatının, isimlerinin ve sıfatlarının anlaşılması amacıyla yaratmıştır. Şeyh Bedreddin, muhabbet, aşk terimi ile kenz-i mahfi ve halk etme arasında bir bağlantı kurmuştur. “*...bilinmeyi diledim, sevdim.*” ifadesi de bu düşüncüyü destekler.³⁵⁵

Bedreddin Simâvî, Allah’ın bilinmeyi istemesi sonucunda ortaya çıkan âlemin ezeliliği konusunda tartışmalı görüşler ileri sürmüştür. Ona göre, âlem türü, çeşidi ve varlığı bakımından mutlak anlamda ezelidir; başlangıcı yoktur, ancak sonradan meydana geliş zatidir ve zamanla ilgili değildir. Bu düşünceler, Allah’ın varlığını hudûs deliliyle kanıtlayan ve âlemin ezeliliğini reddeden kalam âlimleri tarafından eleştirilmiştir.³⁵⁶

Bedreddin Simâvî’nin bazı ifadeleri, âlemin sonradan olduğunu da (hâdis) ima eder. Örneğin, “*...önüne ön yoktur; sonradan meydana geliş zâtidir, zaman bakımından değildir...*”³⁵⁷ gibi sözleri, âlemin ezeliliğini vurgularken aynı zamanda mümkün varlığın sonradan meydana geldiğini açıklar. Bu karmaşıklık, İbnü’l-Arabî’nin Hakk’ı değerlendirme biçimine de benzer. Bedreddin’e göre Hakk, zorunlu varlıktır ve âlem, bu zorunlu varlığın isim ve niteliklerinin tezahürüdür. Bu yüzden âlem, zorunlu varlığın yansıması olup sonradan var olmuş (hâdis) bir niteliğe sahipken, dayandığı zorunlu varlık nedeniyle de ezelî (kadîm) bir yapı gösterir.³⁵⁸

³⁵⁴ Aclûnî kitabında bu sözü hadis olarak zikretmiştir. Konuyla ilgili bkz: 25:258-259.

³⁵⁵ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 128.

³⁵⁶ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 130.

³⁵⁷ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 139-140.

³⁵⁸ Çağan, *Şeyh Bedreddin’de Ekberi Etkisi*, 16.

Şeyh Bedreddin, âlemin sonradan oluşunun zamanla ilgili olmadığını, varlığın ortaya çıkışı ve tezahürü açısından sonradan olduğunu belirtir. Ona göre âlem, Hakk'ın görünüşü ve ortaya çıkışı olduğu için hadis (geçici) kabul edilebilir. Bu bakış açısına göre âlem, hem ezelî hem de hadis bir özellik taşır.

2.1.4. Kesretten Vahdete (Çokluğun Birliği)

Şeyh Bedreddin, Allah'ın neden Mutlak Varlık olduğunu, tüm eylemlerin O'ndan kaynaklanması ve tüm kemal sıfatlarına sahip olmasıyla açıklar.³⁵⁹ Onun ilahî odaklı varlık anlayışı ve varlıktaki birliği esas kabul eden düşüncesine uygun açıklamalar yaptığı görülür. Ona göre, her şeye nüfuz eden Allah, tek gerçek varlıktır.³⁶⁰

Şeyh Bedreddin'e göre, eylemler, sıfatlar, görünen olaylar ve kemal, Mutlak Varlık'tan ayrılamaz. Bu düşünce, Ekberi anlayış ile Şeyh Bedreddin'in varlığın tekliği konusundaki görüşleri arasında benzerlik olduğunu gösterir. Mutlak Varlık, kendisinden ortaya çıkan her şeyin, isimlerin ve sıfatların bilgisine sahip olduğu gibi, tüm varlıklar O'nunla bağlantılıdır ve O'dur. Bu düşünce, Mutlak Varlık'ın tekliğini ve her şeyi kapsadığını vurgular. O'ndan ayrı düşünilemeyen tüm varlıklar, O'nun tarafından kuşatılmıştır. Mutlak Varlık, hem varlığın hem de yokluğun kaynağıdır.³⁶¹

Mutlak Varlık, öz itibarıyla tektir; onun dışındaki her şey, bir dairenin ortasından dışına doğru yayılan çizgiler misalidir. Merkezi tektir ve daire, bu noktadan çıkmış olan pekçok çizgiden oluşur; dolayısıyla, tüm daire aslında bu merkezin kendisidir. Bu örnekte olduğu gibi, hiçbir şey meydana değilken tek var olan Mutlak Varlık'tan peyda olan isimler ve sıfatlar yine O'nu işaret eder ve varlıktaki çokluğun hayali, vehim gibi olduğunu gösterir. Bu durum devamlı tekrarlanır; her an da Mutlak Varlık vardır ve O'ndan başka hiçbir şey yoktur.³⁶² İnsan vücudu pekçok parçadan oluşmasına rağmen nasıl “bir” ise, Allah da birdir. Ancak bu teşbihle, insanın

³⁵⁹ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 135.

³⁶⁰ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 129.

³⁶¹ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 139.

³⁶² Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 136.

parçaların birleşmesiyle oluşan bir vücûd olması ile, parçaların kendinden ortaya çıktığı tek olan Allah düşüncesi karıştırılmamalıdır. İsim ve vasıflarıyla tezahür eden Zat, görünürdeki çokluğun kaynağıdır fakat Varlık birdir. İnsan, parçaların birleşmesiyle meydana gelmiş bir bütündür, birdir, lakin insan, parçaların menbâı değildir. Mutlak Varlık ise kesretteki bütün şeyin menşei, sebeplerin sebebi bir kimliğe sahiptir. Bu bağlamda izlenen, işitilen ve meydana gelen bütün şeyler, ancak onun parçası olabilir. Bütün şeyler O'nun parçası olarak görünürdeki kesreti oluşturur ancak kesret vahdetten başka değildir; kesreti oluşturan her bölüm gerçekte Bir'e mahsustur. Bu sebeple kesret "vahdet"tir.³⁶³

Şeyh Bedreddin, varlığın birliğinin bir noktaya kadar duyular, akıl ve duygularla anlaşılabileceğini düşünür. Ancak esas olan birliği, her şeyden saflaşmış kalbini Allah'a açanlar ve Allah ile hemhâl olup onunla bir olanlar anlayabilir. Bu durum temel tanımlamalardan oldukça mesafeli, derin bir kavrayışla ulaşılabilecek noktadır.³⁶⁴

Şeyh Bedreddin, Allah'ın gözle görülemeyeceğini fakat Allah sevgisiyle cezbeye gelmiş kimseye Allah'ın farklı şekilde tezahür edebileceğini söyler ve hemen ardından bu durumun çok çok az olduğunu, burada önemli olan şeyin kalbin tasfiyesiyle Allah'ın anlaşılması olduğunu dile getirir. Kalbin tasfiyesiyle Allah kuluna anlayışı ölçüsünde tecelli eder ve böylelikle Allah özel bir duyguyla bilinebilir.³⁶⁵

2.2. Bilgi

İslami literatürde bilgi kavramı için "el-ilm" ve "el-mârife" terimleri kullanılmıştır. Bilgi, bilen (özne) ile bilinen (obje) arasındaki ilişki olarak tanımlanır. Bilinen şey, bilgi ya da mâlumat olarak da ifade edilmiştir.³⁶⁶ Tasavvufta bilgiye ulaşmanın yolu seyrüsülûk metodudur. Bu yolculukta sâlik, belirli tasavvufî pratikler

³⁶³ Çağan, *Şeyh Bedreddin'de Ekberi Etkisi*, 21-22.

³⁶⁴ Çağan, *Şeyh Bedreddin'de Ekberi Etkisi*, 24.

³⁶⁵ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 148-149.

³⁶⁶ Necip Taylan, "Bilgi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6:157-161.

ve deneyimler aracılığıyla keşfe varır ve bilgiyi doğrudan kaynağından alır. Sûfiler, tasavvufun diğer disiplinlerin bilgi anlayışından farklı olduğunu vurgulamak için, zaman zaman “ilim” yerine “mârifet”, “âlim” yerine de “ârif” terimlerini tercih etmişlerdir.³⁶⁷

Şeyh Bedreddin’in hakikate ulaşma yolu, varlık ve insan görüşleriyle birlikte düşünüldüğünde daha net ve açık bir biçimde anlaşılır. Şeyh’in bilgi düşüncesinin dayanağında iki ehemmiyetli ifadeden birisi “kenz-i mahfi” kudsi hadisi diğeri de “kendini bilen kimsenin Rabbini de bileceği” ifadesidir.³⁶⁸

Sûfiler, varlığın özünü aklî gözlemlerle tanımlama işinin kendi usulleri olmadığını, bunun daha çok filozofların usulü olduğunu söylerler. Vahiy, sünnet ve keşf (iç sezgi) gibi vasıtalarla direkt hakikate ulaşabilmenin mümkün olduğuna inanmışlardır.³⁶⁹

Bedreddin Simâvî’nin düşüncelerine bakacak olursak, *Vâridât* adlı eserinde görüşlerini iki farklı ayet-i kerimeyi kaynak göstererek açıklar. İlk olarak, Neml suresindeki “Gaybı ancak Allah bilir” ayetini referans alır.³⁷⁰ Bu ayetle, gaybı yalnızca Allah’ın bilebileceğini vurgular.³⁷¹ Görüşlerini dile getirirken özellikle gayb kelimesini kullanması, bilme eylemini insanın yeteneklerinin dışında gördüğünü gösterir. Buradan, Şeyh Bedreddin’in insanın bilme eyleminin sınırlı olduğuna inandığını anlıyoruz. Bu nedenle, Şeyh Bedreddin’e göre insan, Tanrı’yı, gaybı ve kendisini gerçek anlamda bilemez diyebiliriz.

Bedreddin Simâvî, *Vâridât*’ının başka bir bölümünde, aynı ayet-i kerimeyi yorumlayarak ârif kimselerin gayba ait bazı şeyleri bilebileceğini söyler. Ona göre, Allah’ın isim ve sıfatları ârif kişiye tecelli eder ve yansır.³⁷² Şeyh Bedreddin’in bu

³⁶⁷ İlhan Kutluer, "İlim", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22:109-114.

³⁶⁸ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 127.

³⁶⁹ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 168.

³⁷⁰ Neml/ 65.

³⁷¹ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 126.

³⁷² Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 166.

ifadeleri, kulun bilme eylemini sınırlı gördüğü önceki düşünceleriyle çelişkili gibi görünmektedir. Fakat bu durum, onun düşüncelerinin derin ve çok boyutlu olduğunu gösterir. Şeyh Bedreddin, bir yandan insanın sınırlı ve yetersiz yönünü kabul ederken, diğer yandan insanın eşyanın bilgisine ulaşabilen bir yönü olduğunu ifade eder.³⁷³

Ârifler, keşif ve müşahade ile eşyaların mahiyetine ulaşabilirler. İnsan, yalnızca Mutlak Varlık'ın belirginleşmiş, ortaya çıkmış ve surete bürünmüş hâlini anlayabilir. Bu bilgiyle, hem kendisini hem de Rabbini anlamaya çalışır.³⁷⁴ Ancak insan, bilgilenererek her şeyin bilgisini kapsayan Mutlak Varlık'a ulaşamaz; sadece çokluk içindeki birliği (vahdeti) müşahade edebilir. Bu nedenle, insanın bilgi yoluyla Bir'le bir olma potansiyeline sahip olduğu düşünülebilir.

Şeyh Bedreddin için bilgi, var olanın niteliğinin incelendiği alandır. Bu alan, hakikati bulma arayışı olarak da tanımlanabilir. İnsanın varlığın niteliğini anlaması, Mutlak Varlık'tan doğan şeyleri ve eşyayı anlaması demektir. Sonuç olarak, insan ancak görüntüleri, hayalleri ve suretleri bilebilir. İnsan, nedenlerin en temel nedeni olan Allah'ı ancak anlamaya çalışabilir; onu tam anlamıyla bilmesi mümkün değildir.³⁷⁵

2.2.1. Bilinenin Tekliği

Bilginin tek olarak değil de çeşitli olarak düşünülmesinin nedeni, mevcutta var zannedilen çeşitliliktenidir. Varlık nasıl tekse, bilinen şey de tektir. Bilinen şeylerin çok olduğunun zannı da kocaman bir aldatmacadır. Bedreddin Simâvî bu durumla ilgili, ilk aklın kendisini, tüm eşyayı da bildiğini ve böylelikle bilginin ondan ayrılmaz bir parça olduğunu söyler. Bu durumda, bilen ile bilinen şeyler arasında yapılan ayırım, zâтта çeşitliliğe ihtiyaç duymaz. Bu durum kendisini bilmesinden kaynaklanır.³⁷⁶ Şeyh Bedreddin'e göre Allah tek bilendir ve ondan gayrısı hiçbir şeyi bilemez.³⁷⁷ O, bu

³⁷³ Kozan, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*, 117.

³⁷⁴ Çağan, *Şeyh Bedreddin'de Ekberi Etkisi*, 33.

³⁷⁵ Çağan, *Şeyh Bedreddin'de Ekberi Etkisi*, 33.

³⁷⁶ Çağan, *Şeyh Bedreddin'de Ekberi Etkisi*, 34.

³⁷⁷ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 126.

düşüncesi ile bilginin tekliğinin ve tekliğin malikinin de Allah olduğunun altını çizer. İnsan, bu şekilde tek olanın mahiyetine ve kendi benliğinde barındırdığı özün farkındalığına ulaşacaktır.³⁷⁸

2.2.2. Bilmenin Araçları

Şeyh Bedreddin, bilme eylemini ifade ederken pekçok kavrama yer verir. Bunlardan birisi de akıl kavramıdır. Akıl, Şeyh Bedreddin için ne kadar önemliyse bir o kadar da yanıltıcıdır. Bedreddin Simâvî, aklı bir araç olarak görür ve aklın duyularla, tasavvur gücüyle olan ilişkisine dikkat çeker. Ona göre, akıl gerçeğin bilgisine ulaşmada insanı yanıltabilecek ve perdeleyebilecek özelliklere sahiptir. Aklın bu aldatici yönünün, insanı asıl amaçlarından saptırabileceğini düşünen Şeyh Bedreddin'in bilgi yoluyla ulaşmak istediği şey, hakikattir.³⁷⁹

İnsanın, görünen şeylerin ardında başka bir görünmeyenin olduğunu fark etmesi gerekir. İnsan, bu görünmeyi ve sebeplerin asıl nedenini yalnızca idrak edebilir, anlayabilir ve ondan türeyenleri bilebilir; ancak sebeplerin asıl nedeninin bilgisine ulaşması kul için mümkün değildir. Eşyaların gerçek olduğunu ve kendi kendine var olduğunu düşündüren, aklın hayal ve vehim gücüdür. Şeyh Bedreddin, aklın içindeki tasavvur (hayal) gücüne dikkat çekerek bu iki aracın, hakikatin bilgisine ulaşmada insanı kısıtladığını belirtmiştir. Çünkü hayal, insanın eşyayı doğrudan anlamasına engel olan araçlardan biridir.³⁸⁰

Bedreddin Simâvî'ye göre aklın iki ciheti vardır. Birisi düşünce yoluyla diğeri kalbi tasfiye etmekle meydana gelen keşif yoluyla. Aklın keşif ve mücadele yöntemiyle anlayışı daha eksiksizdir. Düşünce yoluyla ise hayaller, vehimler dahil olur ve böylelikle hata yapma olasılığı artar. Keşif ciheti de riyazetle, kalbi tasfiye etmekle, Allah'a kulluk etmekle, peygamberine tabii olarak onların yollarına dahil olmakla olur.³⁸¹ Düşünce cihetinde, kalbi tasfiye etmeyince, gerçeği olduğu gibi göremezsin,

³⁷⁸ Çağan, *Şeyh Bedreddin'de Ekberi Etkisi*, 36.

³⁷⁹ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 167.

³⁸⁰ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 126.

³⁸¹ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 168.

yanılırsın. Gerçeği arzu eden kimsenin peygambere tabii olması, riyazatta bulunması, karışık fikirlerden kendisini beri eylemesi gerekir.³⁸²

Görüldüğü üzere, Bedreddin Simâvî açıkça vahîy yolu üzerinde durmasa da, aklın düşünce ve gözlem yönünün insanı yanlış yapmaya sevk edebileceğini ifade eder. Çünkü bu yaklaşım, hayal gücüyle iç içe geçtiğinde aldatıcı olabilirken, aklın, kalbi saflaştırmakla açılan keşf yolu daha tam ve sağlamdır. Bu yol, doğal olarak Hakk’a yönelmeyi, peygamberlere tabii olmayı içerir. Bu şekilde, Bedreddin Simâvî, bulanıklıklardan, karmaşadan arınmış bir aklın sağlam bilgiye ulaşmada en güvenilir merci olduğunu düşünmektedir. Aklın bu şekilde arınması ve saflaşması, kalbin de arınması ve saflaşması anlamına gelir. Kalbin arınması için ise kul, içinde taşımadığı bir bilgi menşesine yönelmelidir. Bu kaynak da peygamberlere tabii olmak ve evliyaullahın izini takip etmekle olur. Sonuç olarak, Şeyh Bedreddin, belirgin bir şekilde vahyi işaret etmemesine rağmen, kulun içinde bulunmayan bir bilgi kaynağını işaret eder. Bu, insanın kendi çabasıyla ulaşamayacağı ve aklın ötesinde bir kaynağa ihtiyaç duyduğunu vurgular. Şeyh Bedreddin’e göre, insanın hakikate erişimi sınırlıdır ve yalnızca Allah’tan gelen bilgiyi idrak edebilir. Bu düşünce, insanın bilgi arayışının ve hakikati anlama çabasının, ilahî bir kaynağa dayanması gerektiğini gösterir.³⁸³

2.2.3. Bilgi ve Yakîn

Şeyh Bedreddin, hakiki bilgiye ulaşma yolculuğunda farklı yöntemlerin varlığını bilir ve bunları sıkça dile getirir. Kesin bilgiyi, “yakîn” kavramı çerçevesinde ele alır. “İlme’l-yakîn” kavramını, yalan söylemesi mümkün olmayan kişilerin söylediklerine görmeden inanmak olarak tanımlar. Eğer kişi, bu bilgiyi kendi gözleriyle görerek anlar ve doğrularsa, bu “ayne’l-yakîn” olarak adlandırılır. “Hakka’yakîn” ise, Allah’ın varlığına ve O’ndan başka hiçbir yaratıcının olmadığına tereddütsüz inanmak, ayrıca Allah’ın varlığından başka bir varlığın olmadığını ve tüm varlığın O olduğunu bilmek şeklinde tanımlanır.³⁸⁴

³⁸² Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 168.

³⁸³ Kozan, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*, 121.

³⁸⁴ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 143.

Görüldüğü üzere, Şeyh Bedreddin, bilmenin nihai hedeflerinden birinin tevhidi anlamak olduğunu belirtir. İnsanın kendisini tanıması, yalnızca Mutlak Varlık'tan başka bir varlığın olmadığını anladığı ölçüde mümkündür. Dolayısıyla, keşif ve müşahade yoluyla Mutlak Varlık'tan doğanları anlayan insanın kavrayacağı en önemli şey, sonsuz yenilenmenin farkına varmak ve bu sürekli değişim içindeki kendi yerini keşfetmektir. Bu farkındalık ve keşif süreci, dışarıdan duyulan bilgilerle başlar, görme eylemiyle devam eder ve içselleştirilerek sonuçlanır. Bu süreç, Bir'le bir olma hâlini açıklar. Aksi takdirde, Bir'in bilgisine ulaşmak, Bir'i kendi özünden farklı bir varlık olarak düşünmekten öteye geçemez. Şeyh Bedreddin, insanı bu konuma ulaştıran bilme ile yakîn arasındaki bağa dikkat çeker ve yakîn kavramını, bilme sürecinin ve sonucunun önemli bir açıklaması olarak ifade eder.

2.3. İnsan Düşüncesi

Kur'an'a göre, insan türünün ilk örneği olan Hz. Âdem, Allah'ın iki eliyle yarattığı bir varlıktır.³⁸⁵ İnsan bir yönü topraktan yaratılmıştır ve bu, Allah'ın celâl isimlerinin yansımalarıdır. Diğer yönü ise ruhtur ve Allah'ın cemâl isimlerinin tecellisidir. İnsanın, topraktan yaratılan bedenine varlığının asıl ilkesi olan ruhun üflenmesiyle, Allah'ın celâl ve cemâl isimlerini kendi tabiatında toplayarak varlık sahasına çıktığı ifade edilir.³⁸⁶

Allah'ın Âdem'e bütün isimleri öğretmesiyle insan, kendi yeteneklerini keşfetmiştir. Hilâfet makamına layık görülen insan, bu konumun gerektirdiği çeşitli yükümlülük ve sorumlulukları taşır. İyi ile kötü arasında hayrı seçme sorumluluğu bulunan insanın önünde, özellikle kendi nefsi olmak üzere birçok engel vardır. Ancak en güzel şekilde yaratılan ve yaratılmışların en şerefli kabul edilen insan, çaba gösterdiğinde³⁸⁷ nefsinin zorluklarını aşarak beklenen olgunluğa ve yaratılış amacına ulaşabilir.³⁸⁸

³⁸⁵ Sâd/75.

³⁸⁶ Gölpınarlı, Sungurbey, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, 104.

³⁸⁷ Âl-i İmrân 3/14; Hûd 11/9-11; Yûsuf 12/53; en-Nahl 16/4; el-İsrâ 17/83, 100; el-Enbiyâ 21/34-35.

³⁸⁸ Arzu Eylül Yalçinkaya, *Ken'ân Rifâi: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2020), 249.

Bedreddin Simâvî'nin düşüncesine göre âlemin göz bebeği olan insan, Allah'ın tecellisinin mazharıdır. Yaratılışın en üst düzey unsurlarından biri olan insan, vahdet-i vücud düşüncesinde her şeyi içinde barındıran bir "küçük âlem" olarak tanımlanır. İnsan, Allah'ın tecellisinin mazharı olduğu için kendisine varlık bahşedilenler arasında en değerli varlıktır.³⁸⁹

Peygamberimiz hakkında, "*Sen olmasaydın, gökleri yaratmazdım.*"³⁹⁰ denilmiştir. Ayrıca meleklerle, ona secde etmeleri emredilmiştir.³⁹¹ İnsanın benliğinde mevcut olan anlayış ve yetiler, diğer hiçbir yaratılmışta yoktur. İnsanın eşyayı en açık haliyle anlama ve kavrama yetisi yalnızca insana mahsustur. Şeyh Bedreddin insanın bu üstünlüğünü, onun varlık dereceleri içindeki konumundan kaynakladığını söyler. Diğer hiçbir varlık insandaki anlayışa sahip değildir ve bu varlıkların insanın konumunu elde etmesi için onun mertebesine ulaşmaları gerekmektedir.³⁹²

Ayrıca Şeyh Bedreddin'in eserinde yukarıdaki düşünceleri destekleyen iki el³⁹³ metoforu da kullanılmıştır. Bu metoforun anlattığı ana fikir de insanın somut ve soyutun (zahîr ve bâtının) bilgisine ulaşabilme ve bunları anlayıp kavrayabilme istidadıdır.³⁹⁴

Vâridat'ta insanın iki sûrete de sahip olduğundan ve ilahi sûret ve kendisine verilmiş olan sorumluluk nedeniyle âlemin özü (gözbebeği) ve Allah Teâlâ'nın yeryüzündeki temsilcisi mevkiinde olduğuna işaret edilir.³⁹⁵

³⁸⁹ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 165.

³⁹⁰ Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15:179-180.

³⁹¹ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 165.; Bakara/34.

³⁹² Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 164-165.

³⁹³ Âyet-i Kerimede şöyle geçmektedir: "Ey İblis! İki elimle (kudretimle) yarattığım varlık için (bana) secde etmekten seni engelleyen neydi! Kibirlendin öyle mi; yoksa (haksız yere) büyüklenenlerden mi oldun!" (38/88). İki el tabiri temsilidir. Allah(cc), Hz. Adem'in yaradılışına önem vermesinden dolayı iki el kavramı geçmektedir. Çünkü önem verilen şey elle yapılır.

³⁹⁴ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 141.

³⁹⁵ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 127.

Akl-i Küll³⁹⁶ ve Nefs-i Küll'den³⁹⁷ hisse alan tek varlık olan insan, Hakk ile halk arasında bir köprü kabul edilebilir. İnsanın Hakk ile halk arasında olmasından dolayı ona “berzah varlık” da denilmiştir Bu özellikleri toplamamasından dolayı tüm varlık alemi, insanda temsilini bulur. Bu özellik, insana hem bilinmek isteyeninin izinde ilerleyerek yaratılışın amaçlarından birini icra etme fırsatı sunar hem de bilinmeyi arzulayanın kendi yansımasını insanda görmesini sağlar. Mutlak varlık önce âlemi yaratmış daha sonra da adeta küçük bir âlem olan, âlemin özünü oluşturan insanı yaratmıştır.Sonuç olarak insan, varlığın temsili özelliğini yüklenmiştir.³⁹⁸

2.3.1. İrade ve İnsanın Özgürlüğü

İrade ve insanın özgürlüğü kavramı Allah'la bağlantılıdır. Şeyh Bedreddin'e göre, kulun görüntüsünde yalnızca Allah'ın varlığı vardır. Ancak kul gafletle kendi eylemlerinde tamamen özgür olduğunu düşünür ve Allah'ın gayrisından özgür bir varlığa sahip olduğunu kurgular. Bu yanılgı, kulun aldanmasından dolayıdır. İnsan, bir sanatkarın, yaptığı işin, kullandığı aracın varlığından kaynaklandığını düşündüğü gibi kendisini özgür zanneder. Fakat insanın özgürlüğü sanatkarın elindeki aletin özgürlüğü kadardır. Yani işi yapan yine Allah'tır ve Allah bu surette tecelli etmiştir.³⁹⁹

Şeyh Bedreddin'in düşüncesine göre irade, nedenlerin sonucu olarak peyda olur. Seçebilme, tercih etme, gerçekleşme sırasında kişinin hissettiği duyguyla sınırlıdır. Kişi, fiilin ve iradenin kendisine Hakk tarafından armağan edildiğini bilmelidir.⁴⁰⁰

³⁹⁶ “Küllî Akıl” olarak da bilinen Akl-ı Küll, evrenin düzenini ve yasalarını belirleyen, her şeyi kuşatan evrensel akıl anlamına gelir. Bu kavram, tüm varlıkların ve oluşların kaynağı olan ilahî akli temsil eder. Akli Küll, varlıkların düzenini ve hikmetini anlayan ve yöneten ilahî bir güçtür.

³⁹⁷ “Küllî Nefs” olarak da bilinen Nefs-i Küll, evrensel ruh veya kozmik nefis anlamına gelir. Bu kavram, evrendeki tüm bireysel nefislerin (ruhsal varlıkların) birleşiminden oluşan tek bir ruhu temsil eder. Nefs-i Küll, varlıkların manevi yönünü ve onların ilahî kaynağa olan bağlılığını ifade eder.

³⁹⁸ Bkz: Çağan, Şeyh Bedreddin'de Ekberi Etkisi, 49.

³⁹⁹ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 130.

⁴⁰⁰ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 130.

İnsanın Hakk'tan bir parça olduğunu hatırlayarak, her bir insanın adil davranması ve bu parçanın sorumluluğunu yüklenmesi umulur. Bu mesuliyet anlayışı, insanın özgürlüğüyle paralellik gösterir. İnsan, birleştirici ve köprü (berzah) olma özellikleriyle donatıldığı için, dünya işlerinde, iyilik ve kötülük arasında seçim yapma sorumluluğuna ve dolayısıyla özgürlüğe sahiptir. Bu sorumluluklarına sahip çıkıp özgürlüğünü kullanabilme durumu ise bilgiyle mümkündür. İnsan, her iki yönün bilgisini içine aldığı için bu bilgiye sahiptir.⁴⁰¹ Nitekim *Vâridât* kitabında bu düşünceden şöyle bahsedilir:

*“Âlemde her şeyin güzel ve çirkin tarafları vardır. Allah kulunun iyi şeyler yapmasını dilediğinde kuluna o eylemin iyi taraflarını gösterir. Ve kul da o eylemi gerçekleştirir. Eğer bir şeyi de yaptırmamayı dilerse çirkin tarafını gösterir ve kul da o eyleme gerçekleştirmez. Bu durum olgunlaşma meselesinde de aynıdır. Allah kulunun olgunlaşmasını isterse, ona ulaşmanın yollarının güzel taraflarını, sebeplerini gösterir. Kul da onlarla uğraşır; zıttı olarak da çirkinlikleri gösterir. Kul da onları terk eyler ve böylelikle yüce gâyeye yükselmiş olur.”*⁴⁰²

A.Kamil Cihan konuyla ilgili olarak, Bedreddin Simâvî'nin insanın özgürlüğünü bilgiye dayandırıldığını söyler. Yani iradeye dayandırmamıştır. Şeyh Bedreddin'e göre her eylemi gerçekleştiren Allah olduğu için, Allah'tan dolayı eylemlerin de onda peyda olduğunu bilmek, kulun özgürlüğü demektir.⁴⁰³

2.3.2. Kulluk (ibadet)

Şeyh Bedreddin'in düşüncesine göre, Allah ibadetleri kullarının iç alemlerini düzenlemek, onları günahlarından arındırmak ve ahlaklarını güzelleştirip düzeltmeleri için koymuştur.⁴⁰⁴ İnsanların, dünya nimetlerine kanmamaları gerekir. Vefat etmeden önce bu fani dünyada kendi benliklerini öldürmenin gerekliliğinden bahseder. Böylelikle ölmeden önce ölen insan, ebedi âlemde diri olacaktır. Dünya ve

⁴⁰¹ Çağan, *Şeyh Bedreddin'de Ekberi Etkisi*, 55.

⁴⁰² Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 170.

⁴⁰³ Ahmet Kamil Cihan, “Bedreddin Simavi'nin insan Anlayışı”, *E.Ü. Şeyh Bedreddin Kongresi Tebliğleri*, (1997), 41.

⁴⁰⁴ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 151.

lezzetlerinden bağıni kesen kimsenin sonsuz ve gerçek varlığı elde edebileceğini söylemiştir. Ve bunları başaran kimsenin ölümsüz olacağını ifade etmiştir. Fakat insanlar dünyaya aldanırlar ve böyle bir yaşayışa rıza göstermezler.⁴⁰⁵

Şeyh Bedreddin'in kulluk düşüncesi şöyledir: Manevi olarak ilerlemek isteyen ve bu yolculuğun başında olan insanın ibadetleri, korkuyla ümit arası bir halde olur. Bu yolda biraz ilerlemiş olanlar yüce makamlara ulaşmak ve olgunluk sahibi olmak için kulluk ederler. Bu yolculuğun sonunda olanlar ise şariat sınırlarını korumak için ibadet ederler.⁴⁰⁶

İnsan, beden ve ruhtan oluşur. Bedenin tüm ihtiyaçlarını karşıladığı gibi, ruhun da ihtiyaçlarını gidermesi gerekir. Ruhun en önemli ihtiyacı, kendisini iyiyle beslemek ve kötülükten arındırmaktır. Zeki insan, akıl sayesinde iyi ve kötü arasındaki ayrımı yapabilir, yani doğruyu yanlıştan ayırabilir. Bu, insanın Hakk'tan bir parça olmasına rağmen muhakeme yeteneğine sahip olduğu anlamına gelir.⁴⁰⁷

Ruhu beslemek için de Şeyh Bedreddin'in düşüncesine göre: “Allah'tan özge her şeyden kesilmek, vazgeçmek, düşünmek ve uyanık olmak gerektir.”⁴⁰⁸

Ayrıca Şeyh Bedreddin insanın Allah'ı çokça zikretmesiyle olgunlaşacağını, bu olgunlaşma neticesinde de kulun Allah'a yaklaşacağını söyler. Bu yaklaşma da Allah'a duyulan sevgiyle mümkün olur. Allah'ı sevmek de onu sıkça anmak ve bu zikirde devamlı olmakla mümkündür.⁴⁰⁹

⁴⁰⁵Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 150.

⁴⁰⁶Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 158.

⁴⁰⁷ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 134-138.

⁴⁰⁸Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 158.

⁴⁰⁹Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 169.

3. SEYRÜSÜLÛK ile İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

3.1. Seyrüsülûk

“Sülûk” kavramı, sözlükte belli bir gruba girme, bir yolu takip etme, bir tarikate bağlanma, manevi mertebelerde devam etme gibi anlamlara gelmektedir.⁴¹⁰ “Seyrüsülûk”, müridin bir tarikat içerisinde, bir müridin rehberliğinde Allah'a ulaşma amacıyla gerçekleştirdiği manevi yolculuk olarak ifade edilir. Bu yolculuğun temel konusu, müridin dünya ile ilgili kirlerden arınarak ahlâkî bakımdan olgunlaşması ve güzelleşmesidir. Seyrüsülûkün nihai gayesi, müridin nefsini tanıması ve bu vesileyle Rabbini idrak etmesidir. Bu süreç, belirli aşamalardan oluşur ve sûfî yazarlar tarafından bu aşamalar, üçten bine kadar varan farklı kategorilerde sınıflandırılmıştır.

Tasavvuf terminolojisinde, sülûk terimine karşılık gelen diğer bazı kavramlar arasında seyr, sefer, mirâc ve isrâ yer alır. Bu terimlerden özellikle sefer kavramı ayrı bir öneme sahiptir.⁴¹¹ Sûfîler seferin iki çeşit olduğunu söylemişlerdir. Bunlardan birisi beden ile yapılan seferdir. Bir yerden başka bir yere intikal etmek demektir. Diğerisi ise kalp ile yapılan seferdir. Bu ise bir sıfattan başka sığata yükselmek şeklindedir. Bedenle yolculuk eden binlerce insana sıkça rastlanırken, kalbiyle yolculuk edenlere ise nadiren rastlanır. Seyrüsülûk bu zorlu kalbi yolculuğu temsil eder.⁴¹²

Seyr ve sülûk, tasavvuf yolunda birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak kabul edilir. “Seyr”in sülûka olan ihtiyacı, namazın abdestle olan ilişkisine benzer. Nasıl ki abdestsiz bir namaz geçerli sayılmazsa, sülûksuz bir seyr de geçerli değildir.⁴¹³

⁴¹⁰ İttihad İlmi Araştırmalar Heyeti, “Sülûk”, *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Büyük Lûgat*, İttihad İlmi Araştırmalar Heyeti (İstanbul: Sebat Basım, 2015), 1:1038.

⁴¹¹ Süleyman Uludağ, “Sülûk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38:127-128.

⁴¹² Abdülkerim Kuşeyri, *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyri Risalesi*, Haz: Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yay., 2017), 376.

⁴¹³ Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 183.

Şeyh Bedreddin'in risâlesinde, seyrüsülûk kavramları detaylandırılarak tasavvuf yolunun temel aşamaları açıklanır. O, tecrîd kavramını “*Tecrîd: Kısmı zâhîrdir.*” ifadesiyle tanımlar. Tasavvuf literatüründe tecrîd, kulun Hakk’ın dışındaki her şeyden sıyrılması ve Hakk’ın birliğini her şeyden soyutlaması olarak açıklanır ve dışsal (zâhirî) bir arınmayı temsil eder.⁴¹⁴ Şeyh Bedreddin Tefrîd kavramını ise “*Tefrîd: Kısmı bâtındır*” şeklinde tanımlar. Tefrîd, sâlikin hiçbir şeyin etkisi altında kalmadan, bâtinî (içsel) bağlardan ve nefsinden sıyrılarak Hak ile bir olması gerektiğini vurgular.⁴¹⁵ Tefrîd tasavvufî terimlerin ve manevi aşamaların doğasını anlamak için kullanılan bir yaklaşım olarak sâlikin içsel yolculuğunu ifade eder.⁴¹⁶

Bu kavramlar, tasavvufî yolculuğun farklı aşamalarını ve bu aşamaların içsel ve dışsal boyutlarının nasıl değerlendirildiğini ortaya koyar. Tecrîd, bireyin dışsal unsurlardan arınmasını ifade ederken; tefrîd, daha derin bir seviyede, kişinin içsel arınma ve nefis mücadelesini simgeler. Bu şekilde, Şeyh Bedreddin'in tasavvufî düşüncesi, dışsal ve içsel arınmanın birbirini tamamlayan süreçler olarak anlaşılması gerektiğini göstermektedir.

Şeyh Bedreddin, şariat, tarikat ve hakikat aşamalarını risâlesinde detaylı şekilde ele alır. Şeriatı, “*Teni cenabetten yıkamaktır.*”⁴¹⁷ ifadesiyle tanımlar. Şeriat, İslam’ın temel hukuk ve ahlak kurallarını ifade eder. Burada “teni cenabetten yıkamak” ifadesi, bedensel temizlik ve arınma anlamına gelir. Şeriat, dini yükümlülüklerin ve dışsal davranışların düzenlenmesi ile ilgilidir. Kısaca, bireyin dini vecibelerini yerine getirmesi ve toplumsal normlara uyması gereken aşamadır. Şeriat, dışsal ve görünür kuralları belirler ve bu aşama kişinin dışsal davranışları ve temizliği ile ilgilidir.⁴¹⁸

⁴¹⁴ Semih Ceyhan, "Tecrîd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40:248-249.

⁴¹⁵ Semih Ceyhan, "Tecrîd", 40:248-249.

⁴¹⁶ Bedreddin Simâvî, *Risâle-i Bedreddîn*, 249.

⁴¹⁷ Bedreddin Simâvî, *Risâle-i Bedreddîn*, 249- 250.

⁴¹⁸ Talip Türcan, "Şeriat", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38:571-574.

Şeyh Bedreddin tarikatı, “*Mücerredlik ihtiyar eylemektir.*”⁴¹⁹ İfadesiyle tanımlar. Tarikat, kişinin manevi yolculuğa çıkışını ve içsel dönüşüm sürecini kapsayan bir aşamadır. “*Mücerredlik ihtiyar eylemektir*” ifadesi, kişinin dünyevi bağlardan ve arzularından uzaklaşarak daha soyut, manevi bir hayat sürmesi gerektiğini ifade eder. Tarikat, bireyin ruhsal olarak arınmasını, manevi bir eğitimi ve bir müridin rehberliğinde içsel bir yolculuğa çıkmasını içerir. Tarikat, bireyin ruhsal olarak arınmasını, manevi eğitimi ve bir müridin rehberliğinde içsel bir yolculuğa çıkmasını içerir. Bu aşamada kişi, manevi hedeflerine ulaşmak için derin bir içsel çalışma ve kendini aşma sürecine girer.⁴²⁰

Şeyh Bedreddin, hakikat aşamasını ise “*Hakikat: Tûbâ-i bâtıdır. Ahireti aramak ve ona yönelmektir. Gönlün açık tutulması, yani insanın iç dünyasının temiz ve saf olması gereklidir ki, Müslümanlar o kişiden zarar görmesin ve onun dilinden ve elinden incinmesin*”⁴²¹ ifadeleriyle açıklar. Bu tanım, tasavvuf düşüncesinde hakikatin derin manevi bir gerçeklik olduğunu gösterir. Tûbâ kelimesi, Arapça kökenli olup “güzellik, hoşluk, iyilik” anlamlarını taşır ve islam literatüründe cennetteki bir ağacı simgeler. Cennet ehline huzur ve mutluluk sağlayan tûbâ ağacı, Şeyh Bedreddin’in düşüncesinde hakikatin sembolü olarak karşımıza çıkar.⁴²²

Bu bağlamda Şeyh Bedreddin, hakikati tûbâ ile ilişkilendirerek, bireyin içsel arayış ve manevi tecrübe yoluyla elde ettiği huzur ve esenliğin kaynağına işaret eder. “*Tûbâ-i bâtıdır*” ifadesi, hakikat aşamasının içsel ve ruhsal derinliklere odaklandığını belirtir. Bu aşamada, kişi evrenin sınırlarını ve manevi gerçeklikleri doğrudan deneyimlemeye çalışır. “*Ahireti talep etmek*” ve “*gönlünü açık tutmak*” ifadeleri, kişinin ahirete yönelik bir hedef belirlemesi ve diğer insanlara karşı nazık, zararsız bir

⁴¹⁹ Bedreddin Simâvî, *Risâle-i Bedreddîn*, 250.

⁴²⁰ Reşat Öngören, “Tarikat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40:95-105.

⁴²¹ Bedreddin Simâvî, *Risâle-i Bedreddîn*, 250.

⁴²² Ali Erbaş, “Tûbâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41:317-319.

tutum sergilemesinin önemini vurgular.⁴²³ Bu süreçte, kişinin manevi olgunluk ve derin anlayışa ulaşarak yüksek bir bilgelik seviyesine erişmesi hedeflenir.⁴²⁴

Bedreddin Simâvî'ye göre, Allah'a giden yollar çeşitlidir ve bu yolların hakikatini ancak tecrübe edenler anlayabilir. Zikir ve dualar, kalbin Allah'a yönelmesi amacıyla yapılır. Allah'ı çokça anmak ve sürekli zikirde bulunmak, manevi olgunluğun anahtarıdır, çünkü tüm olgunluklar yüce Allah'tan gelir ve bu da ancak Allah'a yakınlıkla elde edilebilir. Bu yakınlık, sevgi ile mümkündür; sevgi ise zikrin sürekliliği ile gelişir. Allah'a ulaşmanın temel yollarından biri, dünyayı terk etmek ve onunla oyalanmamaktır.⁴²⁵

Bedreddin Simâvî, tasavvufu, müridin mürşid rehberliğinde gerçekleştirdiği manevi yolculuk aracılığıyla ahlâki dönüşümü sağlamayı amaçlayan bir süreç olarak tanımlar. Bu bağlamda, Simâvî'nin tasavvufu sülûk ile özdeşleştirdiği açıkça görülmektedir. Ona göre, sülûk süreci sonunda, sâlikin ahlâkında bir dönüşüm gerçekleşmesi ve yakîn derecesinde bir ilerleme kaydedilmesi beklenir. Sülûkun nihai aşamasında ise, yetenekli bir müridin ilme'l-yakîn düzeyinde sahip olduğu bilgiyi, hakka'l-yakîn mertebesine ulaştırarak hakikati derinlemesine idrak etmesi ve bu bilgiyi tecrübe etmesi gerekir.⁴²⁶ Simâvî, müridi bir hastaya, müridin arzu ettiği manevi olgunlukları ise sağlığa benzetir. Bu benzetme çerçevesinde, hastanın kendisini tedavi için bir hekime teslim etmesi gibi, müridin de kendisini tam bir teslimiyetle mürşidine emanet etmesi gerektiğini vurgular. Bu teslimiyet, müridin arzuladığı manevi olgunluğa ulaşmasının temel şartı olarak sunulur.⁴²⁷

Şeyh Bedreddin'e göre, seyrüsülûk yoluna giren bir tâlibin mutlaka başarıya ulaşacağı garanti edilemez. İnsan, kendisine fayda sağlayacak hedeflere ulaşmak için çaba göstermelidir; ancak zamanın her koşulda bu çabalara uygun olmayabileceğini

⁴²³ “Müslüman, müslümanın elinden ve dilinden sâlim olduğu insandır.” hadisi için bkz. *Sahîh-i Buhârî, Muhtasar-ı Tecrîd-i Sarîh*, Çev. Abdullah Fayzi Kocaer. (Konya, Hüner Yayınları, 2004), 31, Hadis No: 10.

⁴²⁴ Mehmet Demirci, "Hakikat", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15:177-178.

⁴²⁵ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 131-132-134-169.

⁴²⁶ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 143.

⁴²⁷ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 131.

de göz önünde bulundurmalıdır. Eğer kişi, büyük bir gayretle arzuladığı amaca ulaşırsa, bu süreci başarıyla tamamlamış olur. Ancak, herhangi bir engel nedeniyle hedefine ulaşamazsa, bu durumda mazur sayılır.⁴²⁸

3.2. Ahlâk

Ahlâk, insanın davranışlarını ve tutumlarını belirleyen, manevi ve ruhsal yapısını şekillendiren temel unsurlardan biridir. Arapça kökenli “hulk” kelimesinin çoğulu olan ahlak, seciye, tabiat ve huy anlamına gelir. İslam literatüründe ahlak, insanın manevi olgunluğunu ve erdemli bir yaşam sürme yetisini ifade eden geniş bir kavramdır. Kur'an ve Sünnet, İslam ahlakının temelini oluşturur ve bireyin hem kişisel hem de toplumsal yaşamında yüksek bir ahlaki düzeye ulaşmasını hedefler. Câhiliye dönemindeki Arap toplumunun kabileci ve zevk odaklı ahlak anlayışının aksine, İslam, bireyin iç dünyasını kötülüklerden arındırarak merhamet, adalet, samimiyet ve takva gibi erdemleri ön plana çıkarmıştır. Bu sayede ahlak, yalnızca bireysel davranışların değil, toplumsal ilişkilerin de temelini oluşturan bir disiplin haline gelmiş; zamanla çeşitli edebi ve felsefi eserlerde işlenerek İslam kültürünün vazgeçilmez bir parçası olmuştur.⁴²⁹

Tasavvufî ahlâk, bireyin içsel dönüşümünü ve manevi olgunlaşmasını merkeze alarak, dinî ve ahlâkî erdemlerin yaşamda somutlaşmasını hedefler. Bu anlayışta, zühd, tevekkül, sabır, ihlas gibi ahlâkî erdemler, “kalbin amelleri” (a‘mâlû'l-kalb) olarak kabul edilir ve bu erdemler, bireyin nefsini disipline etme ve Allah'a yakınlaşma yolculuğunda temel taşlar olarak görülür.⁴³⁰ Sühreverdî, tasavvufun ahlakla sıkı ilişkisini vurgulayan önemli sûfilerden biri olarak, sûfiyi “ahlâkın özünü yaşayan” kişi olarak tanımlar. O, 'Avârifü'l-ma'ârif adlı eserinde sûfilerin erdemlerini detaylandırırken, bu erdemlerin geleneksel İslâm ahlakıyla tam uyumlu olduğunu belirtir. Sühreverdî'ye göre gerçek bir sûfî, ihlas, tevazu, sabır ve adalet gibi ahlaki değerleri en yüksek derecede içselleştiren kimsedir ve bu erdemler yalnızca bilgiyle değil, yaşanmış tecrübe ve sürekli manevi gayretle kazanılır. Ayrıca, bu ahlaki anlayış,

⁴²⁸ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 131.

⁴²⁹ Mustafa Çağrı, "Ahlâk", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2:1-9.

⁴³⁰ Mustafa Çağrı, "Ahlâk", 2:1-9.

sûfinin hem içsel dünyasında hem de toplumsal ilişkilerinde dengeyi ve yüksek bir ahlâkî standardı korumasını zorunlu kılar. Sühreverdî, tasavvufun, ruhu arındıran ve insanı Allah'a yaklaştıran bir pratik olduğunu savunur; bu nedenle sûfî, zâhirî ibadetlerin ötesine geçerek içsel ve manevi bir olgunluğa ulaşmaya çalışmalıdır.⁴³¹

Şeyh Bedreddin'in ahlak anlayışı, tasavvufî bir perspektifle şekillenmiştir. Ahlakı, insanın manevi olgunluğa ulaşma sürecinde temel bir unsur olarak görür. Ona göre ahlâk, bireyin iç dünyasında gerçekleşen derin bir dönüşüm ve arınma sürecinin sonucudur. Bu dönüşüm, sülûk yoluyla, yani müridin bir mürşid rehberliğinde gerçekleştirdiği manevi yolculukla sağlanır.⁴³² Şeyh Bedreddin , ahlâkı, insanın nefsini terbiye etmesi ve ilahi hakikatlere yaklaşma sürecinde geliştirdiği erdemler bütünü olarak tanımlar. Gerçek ahlak, yalnızca dışsal davranışlarda değil, insanın kalbinde ve iç dünyasında kök salmalıdır. Ahlaki olgunluk, insanın nefsini arındırması, kötülüklerden uzaklaşması ve ilahi iradeye tam bir teslimiyet göstermesiyle elde edilir.⁴³³

Şeyh Bedreddin , ahlaki gelişimin bir sonucu olarak kişinin Allah'a olan yakınlığının artıracakını ve bu yakınlığın da Allah'ın isim ve sıfatlarının insanda tecelli etmesiyle mümkün olacağını savunur. Bu bağlamda ahlak, sadece bireysel bir erdemler bütünü değil, aynı zamanda ilahi hakikatlerin ve manevi bilgeliğin insan ruhunda vücut bulmasıdır. Bedreddin'in ahlak anlayışı, tasavvufun temel prensiplerinden olan sevgi, teslimiyet, sabır, ve tevazu gibi erdemlerle iç içe geçmiş durumdadır ve bu erdemler, insanın Allah'a olan yolculuğunda rehber niteliğindedir.⁴³⁴

Şeyh Bedreddin, ilahi takdir anlayışına da önem verir. Ona göre ilahi takdir, insanın yaşamındaki olayların ve durumların nihai belirleyicisidir. İnsan, ne kadar çaba gösterirse göstereceği, sonucun Allah'ın iradesine ve takdirine bağlı olduğunu

⁴³¹ Sühreverdî, Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer, *Gerçek Tasavvuf (Avârifü'l- Maârif)*, Çev. Dilaver Selvi. (İstanbul, Semerkand Yayınları,2018), 293-349.

⁴³² Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 131.

⁴³³ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*,148.

⁴³⁴ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 148.-169.

bilmelidir.⁴³⁵ Bu anlayış, insanın elinden geleni yapmasını, ancak sonuçların kontrolünün Alla'a ait olduğunu ve bu sebeple ilahi takdire rıza göstermesi gerektiğini öğretir. Bu da onun ahlak anlayışında derin bir tevekkül (Allah'a güvenme ve sığınma) ve teslimiyetin önemini ortaya koyar.⁴³⁶

Şeyh Bedreddin, insanın içinde taşıdığı iyi ve kötü eğilimleri açıklamak için “melek” ve “şeytan” benzetmelerini kullanır. Bu benzetmeye göre, her insanın içinde hem melekî (iyi) hem de şeytanî (kötü) eğilimler bulunur. Melek, insanın içindeki iyiliği ve erdemi temsil ederken, şeytan ise kötülüğü ve arzuları temsil eder. Şeyh Bedreddin, insanın bu iki zıt eğilim arasında sürekli bir mücadele içinde olduğunu ifade eder. Ahlaki olgunluğa erişmek, meleki yönün şeytani yön üzerinde galip gelmesiyle mümkündür.⁴³⁷ Bu yaklaşım, insanın içindeki bu çatışmayı tanıması ve doğru seçimler yaparak iyiliği ön plana çıkarması gerektiğini anlatır. Ahlaklı bir insan olmak içimizdeki şeytani dürtüleri bastırıp meleki özellikleri öne çıkarmakla mümkün olur. Şeyh Bedreddin'in bu düşüncesi, tasavvufi ahlak anlayışının ve onun manevi derinliğinin temelini oluşturur.

3.3. Nefis ve Nefis Mertebeleri

“Nefis” kelimesi, Arapça kökenli bir terimdir. Farklı bağlamlarda çeşitli anlamlar taşır. Öncelikle, nefis solunum anlamında, yani nefes alıp verme eylemiyle ilişkilendirilir ve bu, kelimenin en temel ve fiziksel anlamıdır. Ayrıca, insanın canlılığını sağlayan ruh ya da can anlamına gelir; bu bağlamda nefis, yaşamın özünü temsil eder. Nefis, aynı zamanda birey ya da kişi anlamında da kullanılır, yani bir insanı veya canlıyı ifade edebilir. Bunun yanı sıra, nefis, kişinin kendi öz varlığını, kişiliğini ve kimliğini, yani “benlik” duygusunu ifade eder. Ayrıca, nefis, insanın dünyevi arzularını, isteklerini ve eğilimlerini yansıtır; bu bağlamda, genellikle hırs,

⁴³⁵ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 131.

⁴³⁶ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 139.

⁴³⁷ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 128.

şehvet ve kötü eğilimlerle ilişkilendirilir. Son olarak, psikolojik bir bağlamda, nefis, kişinin ego veya kendilik bilinci anlamında da anlaşılabilir.⁴³⁸

Kur'an-ı Kerim'de nefis farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bunlar arasında Allah'ın zâtı⁴³⁹, insan ruhu⁴⁴⁰, kalp⁴⁴¹, insan bedeni⁴⁴², bedenle birlikte ruh⁴⁴³, kötülüğü emreden kuvvet⁴⁴⁴, zât⁴⁴⁵ ve cins⁴⁴⁶ anlamları yer alır.⁴⁴⁷ İslam düşüncesinde, özellikle tasavvuf literatüründe, "nefis" genellikle insanın iç dünyasındaki arzu ve eğilimlerin kaynağı olarak değerlendirilir ve ahlaki bir mücadelenin merkezi olarak ele alınır.⁴⁴⁸

Şeyh Bedreddin'in nefis anlayışı, insanın manevi yapısının detaylı bir incelemesine dayanır. Ona göre, nefis ve ruh latif cisimlerdir ve melek ile şeytanın ince niteliklerini taşır. Bu yapılar, insanın işitme, görme, koku alma ve tat alma gibi duyularının her birinin ayrı organlara sahip olması gibi, iyi huyların kalp ve ruha, kötü huyların ise nefse yerleştiği bir sistemi oluşturur.⁴⁴⁹ Şeyh Bedreddin, insanın iç dünyasında Allah'a yönlendiren unsurların Melek ve Rahman'a, Allah'tan uzaklaştıran unsurların ise iblis ve şeytana ait olduğunu vurgular. O, bedensel arzuların şeytani güçler tarafından yönlendirildiğini ve insanın bu iki kuvvet arasında mücadele içinde olduğunu belirtir.⁴⁵⁰ Nefis ve ruh, kalpte birbirleriyle sürekli bir mücadele

⁴³⁸ Ferit Devellioğlu, "Nefis", *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, (Ankara: Aydın Kitabevi, 2003), 818.; Süleyman Uludağ, "Nefis", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32:526-529.

⁴³⁹ Tâ-hâ/41, Âl-i İmrân/28, En'âm/12,54, Mâide/116.

⁴⁴⁰ Fecr/27, En'âm/93, Zümer/42.

⁴⁴¹ Âl-i İmrân/154, A'râf/205, Yûsuf/77, Bakara/77,109.

⁴⁴² Âl-i İmrân/146, 185, Enbiyâ/35, Ankebût/57, İsrâ/33, Yûsuf/26, 30, 61.

⁴⁴³ Bakara/286, En'âm/152, Yûnus/23, 30, 44,49, 54, Ra'd/11, 42, İsrâ/7, Tâhâ/15, Ankebût/6, Zümer/70, Mü'min/17, Câsiye/15.

⁴⁴⁴ Yûsuf/18, 53, Tâhâ/96, Mâide/30.

⁴⁴⁵ Bakara/48, Lokman/28, 34, Müddesir/38.

⁴⁴⁶ Tevbe/128, Rum/28, A'râf/188, Şûrâ/11.

⁴⁴⁷ Betül Işıkçeviren, *20. Yüzyıl Şeyhlerinden Muzaffer Ozak'ın Hayatı, Eserleri, Tarîkatı, Tasavvufî Görüşleri ve "İrşâd" Adlı Eserinin Tahlili* (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2021), 112.

⁴⁴⁸ Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, 181.

⁴⁴⁹ Sühreverdi, *Avârifü'l- Maârif*, 574.

⁴⁵⁰ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 128.

içindedirler. Bu mücadelede, zaman zaman ruhun arzuları kalbe hakim olurken, bazen de nefsin arzuları galip gelir.⁴⁵¹

Şeyh Bedreddin'e göre, insan hem melekî hem de şeytanî özellikler taşır ve bu ikilik, insanın manevi yolculuğunda denge bulmasını zorlaştırır.⁴⁵² Onun bu yaklaşımı, nefsin insanın manevi ve ahlaki gelişimindeki yerini vurgular ve nefsin terbiye edilmesiyle insanın ruhsal olgunluğa ulaşabileceğini gösterir. Bu anlayış, nefsin kötülöklere meyilli bir varlık olduğunu; ancak kontrol altına alınıp eğitildiğinde insanın Allah'a yakınlaşmasına vesile olabileceğini savunur.

Geleneksel tasavvuf anlayışında nefsi terbiye edip insanın manevi kemale ulaşması için "az yemek, az uyku, az kelim" ilkelerine büyük önem verilir.⁴⁵³ Bedreddin Simâvî'nin tasavvuf anlayışında da, nefsin terbiyesi, insanın içsel dengesini bulması, dünyevi arzularını dizginlemesi ve manevi kemale ulaşması için bu ilkeler önemlidir. Şeyh Bedreddin, Allah'tan başka her şeyden uzaklaşıp vazgeçmenin ve manevi uyanıklık içinde olmanın gerekliliğini vurgulamıştır. Bu düşünce, onun tasavvufi anlayışında, hakikate ulaşmak için dünya ile ilgili bağları koparmak ve sadece Allah'a yönelmek gerektiği inancını yansıtır. Bu yöntemler, sadece nefsin zayıflatılması değil, aynı zamanda insanın ruhsal gücünü artırması ve kemale erişmesi için de gereklidir.⁴⁵⁴

Müritlerin temel görevleri, nefsin heva ve heveslerine karşı direnmek ve onu terbiye etmektir. Nefs, gerçek bir varlık olarak kabul edilir ve pek çok hikayede beden dışında görülebildiğine dair anlatılar mevcuttur. Bu anlatılara göre, nefis bazen yiyecek isteyen, ancak disipline edilip uzaklaştırılması gereken siyah bir köpek şeklinde belirebilir. Bazı mutasavvıflar ise nefislerinin, sarı bir köpek ya da fare suretinde boğazlarından çıkıp uzaklaştığını görmüşlerdir. Nefs, kimilerine göre aç bırakılarak riyazet ve terbiyeyle kontrol altına alınması gereken inatçı bir at veya katı

⁴⁵¹ Sühreverdi, *Avârifü'l- Maârif*, 574.

⁴⁵² Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 128.

⁴⁵³ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 130.

⁴⁵⁴ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 158.

bir yaratık olarak tasvir edilmiştir. Ayrıca, nefis söz dinlemeyen bir deveye, Firavun'a veya başka kötü figürlere de benzetilmiştir.⁴⁵⁵

Sûfiler, Kur'an-ı Kerim'in çeşitli ayetlerine dayanarak, insan nefsinin altı mertebesinin olduğunu ileri sürmüşler ve kendilerinden de yedincisi diye nefis-i kâmileyi ilave ederek yedi mertebeye çıkarmışlardır.⁴⁵⁶ Nefs-i emmâre, levvame, mülhime, mutmainne, raziye, marziye ve kâmile, insanın içsel gelişiminde ve kemale erişmesinde izlediği aşamaları simgeler. Şeyh Bedreddin'in düşünceleri bu mertebelerle yakından ilişkilendirilebilir.

Nefs-i emmâre: En düşük mertebedir ve insanı kötülüğe, günaha sürükleyen arzuların hâkim olduğu bir aşamayı temsil eder. Kur'an'da, "*Muhakkak ki nefis, devamlı kötülüğü emreder.*"⁴⁵⁷ ayetiyle tanımlanır. Nefis kendi bulunduğu seviyede takılıp kalmış, ilim ve marifet nurundan da yoksun kalmıştır. Bu durumda, nefis karanlıkta kalır ve sürekli olarak kötülüğü emreder.⁴⁵⁸ Bu mertebe, Şeyh Bedreddin'in nefsin şeytani arzularla dolu olduğuna dair vurgusuyla örtüşür.⁴⁵⁹

Nefs-i levvame: Kendini kınayan nefis olarak bilinir. Kişi, vicdan azabı çekip hatalarını sorguladığı ve pişmanlık duyduğu aşamadır. Kur'an'da, "*Kıyamet gününe ve devamlı kendisine levmeden nefse yemin ederim ki...*"⁴⁶⁰ ayetiyle ifade edilir. İnsanın manevi olarak bir uyanışa başladığı aşamadır.⁴⁶¹ Şeyh Bedreddin, bu içsel hesaplaşmayı müritlerin nefsini terbiye etme sürecinin önemli bir parçası olarak görür.⁴⁶²

⁴⁵⁵ Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev: Ergun Kocabıyık. (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004), 129.

⁴⁵⁶ Süleyman Uludağ, "Nefis", 32:526-529.

⁴⁵⁷ Yusuf 12/53.

⁴⁵⁸ Sühreverdi, *Avârifü'l- Maârif*, 574.

⁴⁵⁹ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 128.

⁴⁶⁰ Kıyâme 75/1-2.

⁴⁶¹ Sühreverdi, *Avârifü'l- Maârif*, 574.

⁴⁶² Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 128.

Nefs-i mülhime: İnsanın ilahi esinlenmelerle doğruyu yanlıştan ayırt ettiği aşamadır. Bu mertebe, “*Sonra da ona fücûrunu da takvâsını da ilham edene!*”⁴⁶³ ayetiyle ilişkilidir.

Sûfilerin az yemek disiplini ile Şeyh Bedreddin’in *Vâridat*’ta bahsettiği savm-ı visal anlayışı arasında doğrudan bir ilişki kurmak mümkündür. Savm-ı visal, iftar yapmadan oruç tutma pratiğidir ve bu uygulama, kişinin yeme-içme ihtiyacını minimuma indirerek nefsinin terbiye etme çabasını yansıtır. Bu uygulama, müritlerin dünya ile olan bağlarını zayıflatıp, Allah’a tam bir teslimiyet içinde olmalarına yardımcı olur.

Şeyh Bedreddin, savm-ı visal tutmanın, gücü yetenler için mekruh olmadığını savunur. Bu görüşünü desteklemek amacıyla, bazı sahabelerin 6-7 gün boyunca iftar yapmadan oruç tuttıklarını örnek olarak gösterir. Ayrıca, kırk gün boyunca oruç tutan bir kişinin melekût âleminden bir kudretin kendisinde ortaya çıkacağını ve bazı ilahi sırlarla donatılacağına dair rivayetleri hatırlatır. Şeyh Bedreddin, bu uygulamayı, manevi derinleşme ve Allah’a yakınlaşma sürecinin bir parçası olarak değerlendirir.⁴⁶⁴ Onun savm-ı visal pratiği, müritlerin dünyevi bağlardan kopup ruhsal uyanıklığa ulaşmasını hedefler ve bu mertebeyi destekler.

Nefs-i mutmainne: Manevi huzura erişmiş nefsi simgeler. Kur’an’da, “*Ey mutmain olmuş nefis! Rabb'ine dön!*”⁴⁶⁵ ayetiyle ifade edilir. Kalp, manevi huzur ve sükûnet bulduğunda, nefis “mutmainne” sıfatını kazanır. Nefsin huzur bulduğu ve Allah’a tam anlamıyla yöneldiği bir mertebedir. Bu huzur, imanın artmasıyla meydana gelir ve kalbin, kendisine ihsan edilen yakîn (kesin bilgi) sayesinde ruhun makamına yükselmesiyle sonuçlanır. Kalp ruhun makamına yöneldiğinde, nefis de kalbe yönelir

⁴⁶³ Şems 91/8.

⁴⁶⁴ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 159.

⁴⁶⁵ Fecr 89/27.

ve böylece içinde bir sükûnet hali oluşur. Bu mertebede insan, dünya ile olan bağlarını çözmüş ve Allah'ın rızasını kazanma yolunda ilerlemiştir.⁴⁶⁶

Şeyh Bedreddin'e göre, nefsin Allah'a yönelmesi ve dünyevi arzulardan arınması bu mertebede gerçekleşir. *Ey nefis, gayrılardan ayrıl. Ey nefis, kederinden geber de, ululuk sahibi ihtiyaçsız Tanrı "dan başkasına sızlanma. Başkasından bir şey isteme."*⁴⁶⁷ sözleri bu mertebeyi yansıtır.

Nefs-i raziye ve marziye: Kişinin Allah'ın rızasını kazandığı ve Aşşah'tan razı olduğu mertebeler olarak bilinir. Kur'an'da, "*Hem râzı olarak hem de râzı olunmuş olarak Rabbine dön.*"⁴⁶⁸ ayetiyle ifade edilir. Şeyh Bedreddin'in "vahdet-i vücud" anlayışında, nefsin arınması ve Allah'ın birliğinin idraki, bu aşamalarındaki manevi olgunlukla örtüşür. Onun "vahdet-i vücud" anlayışında nefis, insanın Allah'ın bir yansıması olduğunu anlamasıyla daha derin bir boyuta ulaşır. Ona göre, nefis terbiye edildikçe ve arındıkça, insan Allah'ın birliğini ve her şeyde varlığını idrak eder. Bu idrak, nefsin tüm dünyevi arzulardan arınıp sadece ilahi hakikate yönelmesiyle mümkündür.⁴⁶⁹

Nefs-i kâmile: Kâmile, mânevî kemalâta ulaşmış nefsi ifade eder. Bu dereceye ulaşan kişi, tüm davranışlarında Allah'ın rızasını gözetir ve tam anlamıyla olgunlaşmış bir ruh haline sahip olur. Bu mertebe, Şeyh Bedreddin'in manevi kemale ulaşma vurgusunu temsil eder.⁴⁷⁰ Kâmil insan, şer'i hükümleri nefsinde tam anlamıyla tatbik eder ve yanlış yola sapmaz.⁴⁷¹

⁴⁶⁶ Sühreverdi, *Avârifü'l- Maârif*, 573-574.

⁴⁶⁷ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 145.

⁴⁶⁸ Fecr 89/28.

⁴⁶⁹ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 165.

⁴⁷⁰ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 170.

⁴⁷¹ İbrahim Hakkı Erzurumî, *Marifetnâme*, (İstanbul: Alem Tic. Yay. 1996), 491-493.

Şeyh Bedreddin'in nefis anlayışı, tasavvufun yedi nefis mertebesiyle doğrudan ilişkilidir. Bu mertebeler, kişinin dünyevi isteklerini kontrol ederek ilahi hakikate yönelip kemale ulaşması sürecinin basamaklarını oluşturur.

3.4. Şeyh-Mürşid

Şeyh kelimesi, çeşitli anlamları ve kullanım bağlamları ile geniş bir yelpazeye sahiptir:

1. Sözlük Anlamı: Arapça kökenli “şeyh” kelimesi, genel olarak “yaşlı kimse” anlamında kullanılır. Çoğulu “şüyûh” veya “meşâyih” şeklindedir. Bu anlamda şeyh, yaş ve tecrübe açısından olgunlaşmış kişileri ifade eder.⁴⁷²
2. Tasavvuftaki Kullanımı: Tasavvufta, şeyh kelimesi velî (Allah'ın dostu), pîr (manevi rehber) ve mürşid (doğru yolu gösteren) gibi terimlerle eşanlamlı olarak kullanılır. Şeyh, müridlerin manevi eğitiminde rehberlik eden, ilahi hakikatleri öğretip, onları ruhsal olarak yönlendiren kişiyi ifade eder.⁴⁷³
3. Türkçe'deki Anlamları: Türkçede de şeyh kelimesi, “er,” “eren,” ve “ermiş” anlamında kullanılır. Bu bağlamda, şeyh, manevi olgunluğa ulaşmış ve yüksek bir ahlaki değerlere sahip kişileri tanımlar.⁴⁷⁴
4. Kur'an ve Hadislerdeki Kullanımı: Şeyh kelimesi, Kur'an'da (örneğin Hûd 11/72; Yûsuf 12/78; el-Kasas 28/23; el-Mü'min 40/67) ve hadislerde çeşitli bağlamlarda geçer. Bu kullanımlar, genellikle yaşlılık veya olgunluk anlamında olup, manevi ve ahlaki bir derinliği işaret eder.⁴⁷⁵

Özetle, şeyh kelimesi, hem yaşlılık ve olgunluk anlamında hem de manevi rehberlik ve irşad bağlamında kullanılır. Tasavvufta şeyh, müridlerin manevi

⁴⁷² Devellioğlu, “Şeyh”, 995.

⁴⁷³ Reşat Öngören, “Şeyh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39:49.

⁴⁷⁴ Öngören, “Şeyh”, 39:49.

⁴⁷⁵ Öngören, “Şeyh”, 39:49.

eğitiminde kilit bir rol oynar ve onları ilahi hakikate yönlendiren bir kılavuz olarak kabul edilir.⁴⁷⁶

Sûfî yazarlar, müridin mürşidine bağlılığının, tasavvufi yolculuğun başarısı açısından zorunlu olduğuna dikkat çekerler. Bu bağlılık, müridin tam bir teslimiyet içinde olması gerektiğini ifade eder.⁴⁷⁷ Tasavvuf literatüründe sıkça geçen “mürşid huzurunda gassâl elinde meyyit gibi olmalıdır” ifadesi, müridin mürşidine olan tam teslimiyetini ve itaatini vurgular. Bu benzetme, müridin, mürşidine karşı mutlak bir bağlılık ve teslimiyet içinde olması gerektiğini ifade eder; tıpkı yıkanmakta olan bir meyyitin (ölünün) gassâl (yıkayıcı) elinde hiçbir irade göstermemesi gibi.⁴⁷⁸

Şeyh Bedreddin, *Vâridât* adlı eserinde mürşidin önemini hasta ve doktor benzetmesiyle açıklar. Gerçeği arayan kişi, hasta gibidir; aradığı manevi olgunluk ise sağlığa benzer. Bilgisizlik ve manevi uzaklık, hastalık gibidir. Hasta, nasıl kendini tamamen doktora emanet eder ve doktorun verdiği acı ilaçlara katlanırsa, gerçeği arayan kişi de aynı şekilde mürşidine itaat etmelidir. Hasta, iyileşip iyileşmeyeceğini bilmez, ama iyileşmeyi istemesinin gereği, doktorun önerilerine uymaktır. Hastanın, “*Beni iyileştirmedeğin sürece sana uymam*” demesi mantıksızdır. Aynı şekilde, gerçek yolunun yolcusu da karşılaştığı zorlukları aşmak için mürşidine itaat etmelidir; “*Aradığımı bulmadıkça mürşidimin dediklerini yapmayacağım*” demek, aslında o yolu gerçekten istemediğinin göstergesidir.⁴⁷⁹

Şeyh Bedreddin, şeytanı insanın Allah'tan uzaklaşmasını simgeleyen bir varlık, şeyhi ise Allah'a yakınlaşmayı temsil eden bir yol gösterici olarak tanımlamıştır.⁴⁸⁰ Bu sözde, Şeyh Bedreddin, şeytanı insanı Hakk'tan koparan, Allah'a uzaklaştıran negatif bir güç olarak görürken; şeyhi, Allah'a yaklaştıran, insanı hakikate ve aydınlanmaya

⁴⁷⁶ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf*, 184.

⁴⁷⁷ Eşrefoğlu Rûmî, *Tam Müzekkin- Nüfus*, Ts: Nedim Duru. (İstanbul, Salah Bilici Kitabevi, 1983), 480.

⁴⁷⁸ Eşrefoğlu Rûmî, *Tam Müzekkin- Nüfus*, 481.

⁴⁷⁹ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 131.

⁴⁸⁰ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 169.

ulaştıran bir rehber olarak niteler. Burada şeytan, nefsin ve dünya hayatının aldatıcı yönlerine işaret ederken; şeyh, kişinin manevi yolculuğunda ona rehberlik eden, kalbini Allah'a yakınlaştıran bir figür olarak kabul edilir.⁴⁸¹ Bu bağlamda, insanın Hakk'a ulaşma yolunda karşılaştığı en büyük engelin şeytan olduğu, bu engeli aşmanın yolunun ise bir şeyh rehberliğinde Allah'a yakınlaşmak olduğu vurgulanmaktadır.

şeyhin sahip olması gereken ilmi yeterlilikler önemli bir konudur. şeyhin Kur'an ve Sünneti iyi bilmesi gerektiği üzerinde ısrarla durulmuştur. Ancak, tasavvuf ehline göre, her âlim veya bilgili kişinin şeyh olamayacağı vurgulanmıştır. şeyh olabilmek için sadece zahiri ilimlerde derin bilgi sahibi olmak yeterli değildir; aynı zamanda manevi olgunluk, nefs terbiyesi ve ilahi hakikatlere vakıf olma gibi özellikler de şarttır.⁴⁸²

şeyh Bedreddin'e atfedile bir risalede, pîrde bulunması gereken özellikler şu şekildedir:⁴⁸³

1. şeriatı uygulaması:⁴⁸⁴ Pîr, İşlam'ın zahiri hükümlerini (şeriat) tam anlamıyla yaşamalı ve uygulamalıdır. Bu, pîrin sadece teorik bilgiye sahip olmasından öte, İşlam'ın ibadet ve ahlak ilkelerini bizzat yaşaması gerektiğini ifade eder. Böylelikle müridlerine örnek teşkil eder.⁴⁸⁵
2. Halim, selim olması:⁴⁸⁶ Pîr, yumuşak huylu ve sakin olmalıdır. Bu nitelik, bir mürşidin, müridlerine karşı sabırlı, anlayışlı ve merhametli bir tutum sergilemesi gerektiğini vurgular. Halim-selim olmak, mürşidin manevi olgunluğunu gösterir.

⁴⁸¹ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 169.

⁴⁸² Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf*, 184.

⁴⁸³ Bedreddin Simâvî, *Risâle-i Bedreddîn*, 249.

⁴⁸⁴ Öngören, "şeyh", 39:49.

⁴⁸⁵ Bedreddin Simâvî, *Risâle-i Bedreddîn*, 249.

⁴⁸⁶ Bedreddin Simâvî, *Risâle-i Bedreddîn*, 249.

3. Cömert olması:⁴⁸⁷ Pîrin, maddi ve manevi anlamda cömertliği esastır. Bu, pîrin malını ve bilgisini müridleriyle paylaşması gerektiğini ifade eder. Cömertlik, sadece mal ile sınırlı olmayıp, zaman, ilgi ve sevgi gibi manevi değerleri de kapsar.
4. Müridinin malına tamah etmeyip, müridiyle dost olması:⁴⁸⁸ Pîr, müridinin malına göz dikmemeli ve bu konuda hiçbir şekilde tamahkâr olmamalıdır. Bunun yerine, mürid ile gerçek bir dostluk bağı kurmalıdır. Bu, pîrin maddi çıkarlar gözetmeksizin müridine yönelmesi gerektiğini anlatır.⁴⁸⁹
5. Kendi evzarını⁴⁹⁰ ve sırrını kimseye söylememesi: Pîr, kendi iç dünyasına ait sırları, özel bilgilerini ve evzarını kimseye paylaşmamalıdır. Bu, pîrin içsel derinliğinin ve manevi sırlarının korunması gerektiğini ifade eder.⁴⁹¹
6. Kibirli olmaması gerektiği:⁴⁹² Pîr, asla kibir ve gurur içinde olmamalıdır. Manevi rehberlik makamında bulunan bir kişinin, tevazu içinde olması, kibirden arınmış bir hayat sürmesi esastır. Kibir, manevi yolculuğun önündeki en büyük engellerden biridir.
7. Müridine ihlasla yaklaşması:⁴⁹³ Pîr, müridine samimi bir şekilde, yani ihlasla yaklaşmalıdır. Bu, pîrin müridine karşı menfaat gözetmeksizin, içten ve saf bir niyetle rehberlik etmesi gerektiğini vurgular.

⁴⁸⁷ Bedreddin Simâvî, *Risâle-i Bedreddîn*, 249.

⁴⁸⁸ Bedreddin Simâvî, *Risâle-i Bedreddîn*, 249.

⁴⁸⁹ Sühreverdi, *Avârifü'l- Maârif*, 530- 531.

⁴⁹⁰ Hata ve günahları anlamında kullanılmıştır.

⁴⁹¹ Sühreverdi, *Avârifü'l- Maârif*, 532- 533.

⁴⁹² Bedreddin Simâvî, *Risâle-i Bedreddîn*, 249.

⁴⁹³ Bedreddin Simâvî, *Risâle-i Bedreddîn*, 249.

8. Müridine hûn verip⁴⁹⁴ itikaf eylemesi⁴⁹⁵: ⁴⁹⁶Pîr, müridine güç ve moral aşılmalı, onu desteklemeli ve gerektiğinde müridiyle birlikte itikaf (ibadete çekilme) yapmalıdır. Bu, pîrin müridine yalnızca teorik bilgi vermekle kalmayıp onun manevi pratiğine de iştirak etmesi gerektiğini belirtir.
9. Tatlı dilli olması:⁴⁹⁷ Pîr, iletişiminde nazık ve hoş bir üslup kullanmalıdır. Tatlı dilli olmak, mürşidin müridine karşı her zaman güzel bir dil ve nezaketle hitap etmesi gerektiğini ifade eder.
10. Nurlu olması: ⁴⁹⁸ Pîr, manevi bir aydınlığa sahip olmalı ve bu nur (manevi ışık) müridlerine de yansıtılmalıdır. Pîrin, ruhani bir ışık ve ferahlık kaynağı olması, müridlerinin manevi sorunlarını çözmede bir rehber niteliği taşır. Eğer müridine bir musibet isabet ederse, pîr onu ibadete yönlendirerek teselli eder ve hoş bir dille onu teskin eder.

Bu özellikler, bir pîrin manevi rehberlik görevini yerine getirirken sahip olması gereken temel vasıfları ifade eder. Manevi yolculukta mürşidin, müridlerine doğru yol gösterici olabilmesi için hem zahiri hem de batını anlamda bu nitelikleri taşıması gerekmektedir.

3.5. Mürid ve Derviş

Mürid kelimesi, sözlük anlamında, nefsini dünya nimetlerinden alıkoyan, ibadetlerle ilgilenen ve bu nedenle dünyevi hazlardan yüz çeviren kişi olarak tanımlanır. Tasavvufta mürid, sadece dünyevi zevkleri terk eden değil, aynı zamanda Allah'ın (Hakk'ın) iradesine teslim olan kişi olarak anlaşılır. Burada irâde kavramı, kişinin kendi alışkanlıklarını ve arzularını bırakma, Allah'ın iradesine yönelme anlamında kullanılır. Mürid, bu bağlamda, nefsinin isteklerini terk eden ve kendini

⁴⁹⁴ Müritlerine eğitim vermek anlamına gelmektedir.

⁴⁹⁵ Müritlerine rehberlik etmek, yön vermek anlamında kullanılmıştır.

⁴⁹⁶ Bedreddin Simâvî, *Risâle-i Bedreddîn*, 249.

⁴⁹⁷ Bedreddin Simâvî, *Risâle-i Bedreddîn*, 249.

⁴⁹⁸ Bedreddin Simâvî, *Risâle-i Bedreddîn*, 249.

tamamen Allah’a adayan birey olarak tanımlanır.⁴⁹⁹ Tasavvuf klasiklerinde, irâde kavramı üzerinde yoğun olarak durulmuş ve bu kavramın mürid ve murâd (istenilen veya amaçlanan şey) ile ilişkisi ele alınmıştır. Bu bağlamda, irâde ve mürid arasındaki anlam benzerliği vurgulanır. Mürid, kendi iradesiyle nefsinin arzularını reddeden ve Allah’ın iradesine yönelen kişidir. Sûfî müellifler, müridin nasıl davranması gerektiğine dair adabını da eserlerinde açıklamışlardır.⁵⁰⁰

Şeyh Bedreddin, tasavvuf yolunda ilerleyen ve manevi bir yolculuk olan seyrüsülûk sürecinde olan kişilerden "sülûk ehli" olarak bahseder. Sülûk ehli, tasavvuf yolunda nefsiyle mücadele eden, ilahi hakikatleri arayan ve manevi olgunluğa ulaşma yolunda olan kimselerdir. Bedreddin, bu kişilerin manevi rehberlik aldıkları bir mürşid tarafından yönlendirilmesi gerektiğini vurgular.⁵⁰¹

Şeyh Bedreddin, *Vâridât* adlı eserinde müridleri manevi gelişim sürecinde üç gruba ayırır ve bu grupları odun örneğiyle açıklar. “ *Sülûk ehli, oduna benzer; üç bölüğe ayrılır. Bir bölüğü, azıcık bir ateşle tutuşur, tümünden yanıp bitinceye dek sönmez; tamamıyla yanınca da ateş kesilir gider. Bir bölüğü ise pek yaştır, yaşlığı tamâmiyle gitmedikçe, kurumadıkça ne kadar uğraşılsa tutuşup yanmaz. Bir orta bölük de vardır ki onların bazı kısımları, azıcık bir zahmetle tutuşur, tümünden yanıncaya sönünceye dek sönmez. Bazı kısımlarıyla pek güç tutuşur, bütün yaşlığı azalıncaya veya bitinceye kadar uğraşmak gerekir.*”⁵⁰² Buradaki benzetme, müridlerin manevi ilerleme süreçlerindeki farklılıkları ve bu süreçlerdeki zorlukları anlatmak için kullanılır. Şeyh Bedreddin, her bir grubun manevi sürecini aşağıdaki şekilde tasvir eder:⁵⁰³

⁴⁹⁹ Süleyman Uludağ, "Mürid", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32:47-49.

⁵⁰⁰ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf*, haz. Süleyman Uludağ. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 55.; Serrâc, Ebû Nasr, *el-Lüma’*, *İslâm Tasavvufu*, Çev. Hasan Kâmil Yılmaz. (İstanbul, Erkam Yayınları, 2012), 12.; Eşrefoğlu Rûmî, *Tam Müzekkin- Nüfus*, 481.

⁵⁰¹ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 137.

⁵⁰² Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 137.

⁵⁰³ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 137.

Birinci Grup: Tamamen Yanıp Tükenenler: Bu grup, odunun kolayca tutuşup yanmasını ifade eder. Bedreddin bu kişileri, ateşte hemen yanan odunlarla karşılaştırır. Burada ateş, manevi arınma ve yokluk halini temsil eder. Bu müridler, manevi yolculuklarında hızlı bir dönüşüm yaşar ve kendilerini tamamen teslim ederler. Bu aşamadan sonra, yani “yokluk tamamlandığında,” sadece Allah’ın kalacağına inanılır, manevi aşamalarda hızla ilerler ve kısa sürede derin bir manevi arınma ve teslimiyet yaşarlar.⁵⁰⁴

İkinci Grup: Zor Tutuşan ve Yanmayanlar: Bu grup odunun yaş ve yeşil olduğunu, yani henüz kuruyup yanması için yeterli hazırlığı yapmadığını ifade eder. Böyle bir odun, ne kadar uğraşılsa da kolayca tutuşmaz ve yanmaz. Bedreddin’in bu grubun özellikleriyle ilgili tasviri, manevi olarak henüz olgunlaşmamış veya yeterince arınmamış kişiler olduğunu belirtir. Bu müridler, manevi yolculuklarında daha fazla çaba ve zaman gerektirirler, zira onlar “yaşlık”larını tam olarak atmadıkça, yani manevi engelleri ve bağları temizlenmedikçe, manevi aydınlanmayı ve teslimiyeti tam anlamıyla gerçekleştiremezler.⁵⁰⁵

Üçüncü Grup: Orta Düzeyde Tutuşanlar: Bu grup, odunun bazen kolayca yanabilen, bazen ise zor tutuşan kısmını temsil eder. Bu müridler, bazı yönlerden hızlı bir şekilde ilerleyebilirken, bazı yönlerden daha fazla çabaya ihtiyaç duyarlar. Onlar, manevi yolculuklarında kısmi bir hız ve zorluk arasında gidip gelirler. Bu grup, manevi gelişimlerinde karışık bir süreç yaşar ve hem kolay hem de zor aşamalarla karşılaşır. Şeyh Bedreddin’in buradaki önerisi, müridin kendi ruhsal durumuna göre gerekli çabayı göstermesi ve çeşitli zorluklarla yüzleşerek olağanüstü manevi sonuçlara ulaşması gerektiğidir.⁵⁰⁶

Bu örnekler, müridlerin manevi gelişim süreçlerindeki farklılıkları ve bu süreçlerde karşılaşılan zorlukları anlamak için kullanılır. Şeyh Bedreddin’in açıklamaları, manevi ilerlemenin bireysel farklılıklara bağlı olduğunu ve her müridin

⁵⁰⁴ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 137.

⁵⁰⁵ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 137.

⁵⁰⁶ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 137.

kendi özgün sürecinde ilerlemesi gerektiğini vurgular. Özellikle, kişinin manevi yolculuğunda gösterdiği çabanın ve sabrın önemi üzerinde durur.

Şeyh Bedreddin'in risâlesinde pîr ile derviş arasındaki ilişkinin temelini oluşturan iki önemli kavram vurgulanır. Bu kavramlar “Tevella” ve “Teberra” kavramlarıdır.⁵⁰⁷

Tevella, Arapça kökenli bir terim olup, “sevgi, bağlılık, birine yanaşma, birini dost tutma” anlamlarına gelir.⁵⁰⁸ Tasavvuf terminolojisinde, tevella, bir dervişin, pîrine ve dolayısıyla Allah'a olan sevgi ve bağlılığını ifade eder. Bu bağlılık, müridin pîrine olan itaatini, sadakatini ve pîrin rehberliğine tam anlamıyla teslimiyetini kapsar. Tevella, müridin, pîri aracılığıyla Hakk'a (Allah'a) yönelmesini ve bu yolda tüm varlığıyla bağlılık göstermesini simgeler.⁵⁰⁹ Bu bağlılık, sadece bir şekli bağlılık değil, içsel bir teslimiyet ve sevgi ile pîrin manevi otoritesini kabul etmeyi içerir.⁵¹⁰

Teberra ise, “uzak durma, sakınma, sevmeyip yüz çevirme” anlamlarına gelir.⁵¹¹ Tasavvufta, müridin kendisini Allah'tan uzaklaştıran her türlü düşünce, tutum ve davranıştan arınmasını ifade eder. Teberra, dervişin nefsani arzulardan, dünyevi tutkular ve kötülüklerden uzaklaşmasını, bu tür olumsuz unsurlarla ilişkisini kesmesini gerektirir. Aynı zamanda teberra, müridin, manevi yolculukta karşılaşılabileceği tüm sapkınlık ve bidatlardan sakınarak pîrinin gösterdiği doğru yolda yürümeye kararlı olması anlamına gelir.⁵¹²

Pîr ile derviş arasındaki nişan olarak tevella ve teberra, bu ilişkinin temel iki boyutunu temsil eder. Mürid, pîrine olan sevgi ve bağlılığını (tevella) gösterirken, aynı zamanda nefsani arzulardan ve dünyevi sapmalardan (teberra) uzak durarak manevi

⁵⁰⁷ Bedreddin Simâvî, *Risâle-i Bedreddîn*, 249.

⁵⁰⁸ Devellioğlu, “Tevellâ”, 1101.

⁵⁰⁹ Heyet, “Tevellâ”, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara, DİB Yayınları, 2006), 659.

⁵¹⁰ Bedreddin Simâvî, *Risâle-i Bedreddîn*, 249.

⁵¹¹ Devellioğlu, “Teberrâ”, 1047.

⁵¹² Bedreddin Simâvî, *Risâle-i Bedreddîn*, 249.

yolculuğunda pîrinin rehberliğine sıkı sıkıya bağlı kalır. Bu iki kavram, pîr ile derviş arasındaki manevi ilişkinin hem olumlu bir sevgi ve bağlılık (tevilla) hem de olumsuz unsurlardan uzaklaşma (teberra) üzerine inşa edildiğini gösterir. Bu bağlamda, tevella ve teberra, tasavvufî öğretilerde mürşid-mürid ilişkisinin manevi nişanları olarak görülür; bu nişanlar, müridin hem içsel hem de dışsal olarak pîrine ve manevi yola olan bağlılığını sembolize eder.

Şeyh Bedreddin, müridlerin manevi yolculuklarında geçirdikleri evreleri ve bu evrelerdeki ibadet türlerini açıklar. “*Avamın ibadeti, adetlere dayalı ibadettir.*”⁵¹³ Avam, toplumun genel üyelerini temsil eder ve onların ibadetleri genellikle adetlere dayanır. Burada adetsel ibadetler, dini vecibelerin rutin ve biçimsel bir şekilde yerine getirilmesini ifade eder. Bu, genellikle belirli bir manevi olgunluğa ulaşmamış kişilerin uyguladığı bir ibadet şeklidir. Avamın ibadetleri, daha çok dışsal kurallara ve geleneklere bağlıdır.⁵¹⁴

“*Yola ilk girmiş olanların ibadeti, korku ve umuttur.*”⁵¹⁵ Manevi yola yeni başlamış kişiler, ibadetlerinde korku ve umut duygularını esas alır. Bu kişiler, Allah’ın cezalarından korkar ve aynı zamanda O’nun rahmetine umut beslerler. Bu aşama, manevi yolculuğun başlangıcında olan ve henüz derin bir manevi olgunluk kazanmamış müridlerin yaşadığı evredir. Burada, ibadetler kişinin manevi gelişimine yönelik bir kaygı ve umut taşıyan bir tutumu yansıtır.⁵¹⁶

“*Yolu ortalamış olanların ibadeti, olgunluk ve yüksek hedeflerdir.*”⁵¹⁷ Manevi yolculukta belirli bir olgunluğa ulaşmış kişiler, ibadetlerinde yüksek hedefler ve olgunluk arayışında olurlar. Bu evrede, müridler manevi mertebeler ve yüksek manevi duraklara ulaşmak için çaba gösterirler. İbadetleri, sadece kişisel gelişimlerine değil, aynı zamanda daha yüksek manevi hedeflere ulaşmaya yöneliktir.

⁵¹³ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 158.

⁵¹⁴ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 158.

⁵¹⁵ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 158.

⁵¹⁶ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 158.

⁵¹⁷ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 158.

“*Sona varanların ibadeti: şeriat sınırlarının korunmasıdır.*”⁵¹⁸ Manevi yolculuğun sonuna yaklaşmış olanlar, ibadetlerinde şeriat sınırlarını koruma amacını güderler. Bu kişiler, yalnızca kendilerinin değil, toplumun da dini ve ahlaki kurallarına uygun davranma sorumluluğunu taşırlar. Burada, ibadetlerin amacı, manevi olgunluğun yanı sıra, şeriat kurallarına sıkı sıkıya bağlı kalmaktır.

Şeyh Bedreddin , mücahede (manevi mücadele) ve riyazat (manevi disiplin) gibi uygulamaların sonunun olmadığını vurgular. Bu tür manevi çalışmaların, ilahi bilgiyi ve Tanrı’nın hikmetlerini kavrayışın sınırı olmadığı gibi, manevi mücahede ve riyazatın da sonu yoktur. Bu, manevi gelişimin ve kişisel mücadelenin sürekli bir süreç olduğunu ifade eder.⁵¹⁹

Şeyh Bedreddin’in “*Sûfî, vakt oğludur.*”⁵²⁰ ifadesi, müridin manevi pratiği ve zaman kavramı üzerindeki derin etkisini vurgulayan bir değerlendirmedir. Bu kavram, müridin manevi yolculuğunda zamanın nasıl kullanılacağını ve manevi gelişiminin nasıl bir çerçevede gerçekleştiğini açıklamak için kullanılır. Şeyh Bedreddin, bu ifadeyle müridin zaman anlayışının ve manevi hâlinin önemini belirtir. “Vakt oğlu” olarak tanımlanan sûfî, zamanını geçmişe ait pişmanlıklar ve geleceğe yönelik belirsiz umutlarla boşa harcamaz. Aksine mürid, mevcut anın (vaktin) manevi gerekliliklerine odaklanır ve bu anı, Allah’ın birliğini ve manevi hakikati kavramak için bir fırsat olarak değerlendirir. Bu bağlamda “vakt oğlu” terimi, müridin her anını bilinçli ve anlamlı bir şekilde yaşamasını, manevi olarak aktif ve dikkatli olmasını ifade eder. Mürid, zamanın ve mevcut halin gereklerini eksiksiz bir şekilde yerine getirir ve bu süreçte geçmişin yüklerinden ve geleceğin belirsizliklerinden uzak durur. Şeyh Bedreddin’nin düşüncesine göre, müridin gerçek manevi olgunluğa ulaşabilmesi için zamanın bu şekilde değerlendirilmesi esastır. Dolayısıyla, bu ifade, müridin manevi yolculuğunda zamanın nasıl bir rol oynadığını ve müridin bu zaman diliminde nasıl bir tutum sergilemesi gerektiğini ortaya koyar. Müridin, her anı ilahi tecellilere açık

⁵¹⁸ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 158.

⁵¹⁹ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 158.

⁵²⁰ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 163.

ve mevcut hâlin gereklerine uygun bir şekilde yaşaması beklenir. Bu, müridin manevi ilerlemesinde önemli bir adımdır ve onun ruhsal derinlik kazanmasını sağlar.⁵²¹

Tasavvuf metinlerinde sıkça yer alan kavramlardan biri olan “İbnülvakt (vaktin oğlu)”, manevi bir kişinin zaman anlayışını ve halinin gerekliliklerini nasıl yerine getirdiğini betimler. Bu kavram, zamanın ve mevcut manevi halin hakkını veren bireyi tanımlar ve onun, geçmişin pişmanlıkları ile geleceğin endişelerinden uzaklaşarak ilâhî tecellilere karşı nasıl bir tutum sergilediğini ifade eder. İbnülvakt, tasavvuf anlayışında, zamanın (vakit) ve mevcut halin (manevi durum) gereklerine uygun bir yaşam sürdüren, bu süreçte geçmişe dair endişeleri ve gelecekle ilgili umutları bir kenara bırakan kişiyi tanımlar. Bu kişi, ilâhî tecelliler karşısında edilgen bir rol üstlenir; yani, manevi olarak tamamen teslimiyet içinde olup ilâhî iradeye uygun hareket eder.⁵²²

Şeyh Bedreddin’in ifadesine göre, gerçek manevi yolculuk, müridin belirli bir aşamadan geçmesini gerektirir. Bu aşama, “küfür mertebesi” olarak tanımlanır ve burada “küfür”, genellikle manevi cehaleti veya kişinin ruhsal bir engeli aşamamasını ifade eder. Bu aşamaya ulaşmak, müridin hem dışsal hem de içsel bir dönüşüm yaşamasını zorunlu kılar. Şeyh Bedreddin, bu mertebenin, müridin müslümanlık ve imanını tam anlamıyla geliştirmesi için geçilmesi gereken bir geçit olduğunu belirtir. Bu mertebede durmak, müridin manevi olarak ilerlemekte zorlanacağı ve “zındılaşma” tehlikesi ile karşılaşacağı bir durumu ifade eder. Zındıklık⁵²³, genellikle kişinin Allah’a olan inanç ve bağlılığında sapma yaşaması anlamında kullanılır. Bu bağlamda, müridin bu aşamada kalması, manevi gelişimini sekteye uğratabilir ve onun Allah’a olan gerçek bağlılığını sorgulamasına yol açabilir. Bedreddin’in vurguladığı üzere, bu geçidi aşmak, müridin manevi yolculuğunda önemli bir dönüm noktasıdır ve bu süreçte sabır, dikkat ve derin bir manevi arınma gerektirir. Şeyh, müridlerin bu mertebede karşılaşacakları zorlukların geçici olduğunu ve sonunda bu aşamanın aşılmasının Allah’ın yardımıyla mümkün olduğunu ifade eder. Bu süreç, müridin

⁵²¹ Semih Ceyhan, "Vakit", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42:488-491.

⁵²² Semih Ceyhan, "Vakit", 42:488-491.

⁵²³ Mustafa Öz, "Zındık", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 44:390-391.

manevi olgunluğunu artırarak ona gerçek müslümanlık ve iman anlayışını kazandırır.⁵²⁴

Sonuç olarak, Şeyh Bedreddin'in düşünceleri, müridin manevi yolculuğunda karşılaşılabileceği zorluklar ve bu zorlukların nasıl aşılabileceği konusunda rehberlik sağlar. Müridin bu aşamada sabırlı ve kararlı olması, Allah'ın yardımıyla manevi engelleri aşması ve gerçek müslümanlık anlayışına ulaşması için önemli bir süreçtir.

3.6. Tövbe

Arapça'da "tevbe" (veya "tevb", "metâb"), kelime anlamı itibarıyla "geri dönmek, rücû etmek, dönüş yapmak" anlamına gelir ve genellikle "dinde yerilmiş şeyleri terk edip övgüye lâyık olanlara yönelme" olarak tanımlanır. Bu kavram, insanın yanlış davranışlarından dönerek doğru yola yönelmesini ifade eder. Tövbe kavramı Allah'a nispet edildiğinde, bu, "kulun tövbesini kabul edip lutuf ve ihsanıyla ona yönelmesi" anlamına gelir.⁵²⁵

Tövbe kavramı, Kur'an'da "rücû, inâbe, evbe, gufrân" ve af gibi kavramlarla benzer anlamlar taşıyan bir bağlamda kullanılır. Bu bağlamda tövbe, insanın fitratındaki asli ahdi tazelemesi veya her bireyin bu fitrata dönmesi ve onu koruması anlamına gelir. İnsan, doğal fitratında var olan ahid şuurundan zaman zaman uzaklaşabilir veya bunu tamamen unutabilir. Kur'an'a göre ahid ilişkisi güven, sevgi ve dostluk esasına dayanır.⁵²⁶ Tövbe, bu bağlamda, kişinin işlediği kötülüklerin Allah ile olan iman bağını zedelediği ve onu yüce yaratıcıdan uzaklaştırdığı bir durumu düzeltme çabası olarak görülür. Bu, kişinin yanlışlarından dönmesi ve Allah'a olan bağlılığını yeniden tesis etmesi amacıyla yaptığı bir düzeltme ve temizlenme eylemidir. Dolayısıyla tövbe, ruhsal olarak Allah'a açılmayı ve yücelmeyi hedefleyen bir dua veya manevi bir arınma biçimi olarak değerlendirilebilir.⁵²⁷

⁵²⁴ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 163.

⁵²⁵ Bekir Topaloğlu, "Tövbe", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41:279-283.

⁵²⁶ el-Bakara 2/30.; el-Mâide 5/54; el-Enfâl 8/34.; Topaloğlu, "Tövbe", 41:279-283.

⁵²⁷ Topaloğlu, "Tövbe", 41:279-283.

Manevi yoldaki ilk makam olan tövbe, kişinin ruhsal ve manevi gelişiminde kritik bir aşamadır. Tövbe, geçmişteki hatalardan arınmayı, içsel bir dönüşüm sürecini ve dünyevi bağılıklardan uzaklaşmayı içerir. Bu, manevi yolculukta ilerlemek ve daha yüksek manevi mertebelere ulaşmak için temel bir adımdır. Tasavvufi literatürde, tövbe bu sürecin başlangıç noktası olarak kabul edilir ve manevi olgunlaşma yolunda önemli bir rol oynar.⁵²⁸

Tasavvufi eserlerde tövbenin tariflerinden, çeşitlerinden, derecelerinden, faziletinden, lüzumundan, mahiyetinden, kapsamından, özelliklerinden, hükümlerinden, şartlarından, rükünlerinden, neticelerinden, faydalarından, kabul edildiğine dair alâmetlerden ve tövbekârların hallerinden geniş biçimde bahsedilmiş, dikkate değer psikolojik tahliller, açıklamalar, yorumlar ve değerlendirmeler yapılmıştır.⁵²⁹

Tövbe tasavvufta çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. Bu tarifler tövbenin yönünü ve niteliklerini göstermesi bakımından önem taşır. Sehl b. Abdullah, “*Tövbe kulun günahını unutmamasıdır*” derken Cüneyd-i Bağdâdî tövbeyî, “*Kulun günahını unutmasıdır*” şeklinde tarif etmiştir.⁵³⁰ Sehl’in tarifi henüz sülûkün başında olan ve günaha bulaşması ihtimali bulunan müridlerle; Cüneyd’in tarifi, Allah’ın büyüklüğü düşüncesine dalan ve O’nu zikretme halinde bulunan hakikat ehli ve âriflerle ilgilidir. Cüneyd’e göre kulun tövbeden önceki günahkâr olma durumu cefa hali, tövbeden sonraki durumu ise vefa/safâ halidir. Allah bir kuluna tövbe etmeyi nasip ederek ona yakınlığını lutfederse bu halde kulun aklını geçmişte işlediği günahlara takmaması, onları unutup sadece Allah’ın nimet ve ihsanlarını düşünmesi gerekir.⁵³¹ Günahlardan ve kötülüklerden tövbe eden kişi ile hatalardan ve gafletten tövbe eden kişi farklıdır.

⁵²⁸ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 126.

⁵²⁹ İmam-ı Gazali, *İhyâ-u Ulûmi’-d-Dîn (3)*, trc.: Mehmet A. Müftüoğlu. (İstanbul, Çelik Yayınevi, 2019), 537-567.; Serrâc, *el-Lüma*, 43.; El-Kelâbâzî, *Ta’arruf*, 143.; Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, 187.

⁵³⁰ Serrâc, *el-Lüma*, 43.

⁵³¹ Serrâc, *el-Lüma*, 43.

Ayrıca, amel ve ibadetleri önemseyip işlediği günahlardan pişman olup günahının büyük olduğunu düşünen kişinin tövbesi de bu iki gruptan ayrılır.⁵³²

Şeyh Bedreddin'in tövbe anlayışı, onun genel tasavvuf felsefesiyle uyumlu olarak, manevi bir dönüşüm ve içsel arınma süreci olarak değerlendirilir. Tövbeyi, bireyin Allah ile olan ilişkisinde bir yenilenme ve derinleşme olarak ele alır. Tövbe, sadece geçmişteki hatalardan pişman olmayı değil, aynı zamanda bu hatalardan arınmayı ve ilahi huzura yönelmeyi ifade eder. Şeyh Bedreddin'in perspektifinde tövbe, bir tür manevi dönüşüm ve kalbin arınması süreci olarak kabul edilir. Bu süreçte, birey yalnızca dışsal eylemlerini değil, aynı zamanda içsel durumunu da gözden geçirmeli ve bu durumun iyileştirilmesi gerektiğini düşünmelidir.⁵³³

*"Gönülde saklı bulunan küçük bir yağ parçası olan fitil öylesine tamamen yanıp eridi ki, sonucunda gönül büyük bir manevi aydınlanma sağladı. Gönül, bu süreçte birçok meşaleyi kavrayıp aydınlatma kapasitesine ulaştı. Ey hakikatin arayıcısı, umudunu yitirme; sen de zorlu aşamaları geçebilir ve bu manevi ışığı elde edebilirsin."*⁵³⁴

Pasajda "gönülde saklanmış bir yağ parçası olan fitil" ifadesi, manevi bir süreçten geçişi ve bu sürecin getirdiği dönüşümü betimler. Bu fitilin erimesi ve gönlün ışık elde etmesi, kişinin ruhsal arınma ve içsel aydınlanma sürecinin bir metaforudur. Bu bağlamda, fitil ve yağ, kişinin fitratındaki manevi potansiyeli ve bu potansiyelin açığa çıkmasını simgeler. Şeyh Bedreddin'in tövbe anlayışına göre, tövbe, kişinin geçmişteki hatalarından arınması ve manevi olarak yenilenmesi sürecidir. Tövbe, kişinin kalbinde bir arınma ve içsel bir dönüşüm sağlar. Paragraftaki fitil metaforu, bu arınma sürecinin bir sembolüdür. Fitilin yanması ve erimesi, kişinin manevi olarak arınmasını ve eski hatalardan temizlenmesini ifade eder. Bu süreç sonunda gönül, yani kişinin manevi özü, bir ışık elde eder. Bu ışık, manevi aydınlanma ve ilahi bilgiye ulaşma anlamına gelir. Pasajda geçen "gönül, binlerce meşaleyi kavradı, kapladı"

⁵³² Süleyman Uludağ, "Tövbe", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41:284-285.

⁵³³ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 127.

⁵³⁴ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 127.

ifadesi, kişinin manevi olarak derinleşmesi ve ilahi hakikati anlamasında bir ilerlemeyi simgeler. Binlerce meşale, manevi aydınlanma ve bilgi ışığını temsil eder. Bu, tövbenin kişinin manevi anlayışını genişlettiğini ve ilahi hakikati daha derinlemesine kavrayabileceğini gösterir.⁵³⁵

Tövbe konusunda son olarak şunu söyleyebiliriz: Kişi, ne kadar günahkar olursa olsun, Allah'ın rahmetinin her günahı aşabileceğini bilmelidir. Günahlar karşısında umutsuzluğa kapılmamalı ve Allah'ın rahmetinden ümidini asla kesmemelidir.

3.7. Zikir

Sözlük anlamında “zikir”, bir şeyi anmak ve hatırlamak anlamına gelirke, dinî literatürde “zikir”, Allah'ı hatırlamak ve O'nu kalpte ve dil ile anmak olarak kullanılır. Kur'an'da zikir kelimesi ve ona bağlı kelimeler toplamda üç yüze yakın yerde bulunmaktadır.⁵³⁶ Birçok ayette Allah'ı anmak anlamında yer alır ve müminler çeşitli vesilelerle Allah'ı zikretmeye teşvik edilir.⁵³⁷

Tasavvuf literatüründe ise zikir, çok yönlü bir şekilde ele alınır. İlk dönem tasavvuf eserlerinde, zikir genellikle dil ve kalp ile yapılan uygulamalara odaklanır. Bu dönemde, zikir uygulamalarının basit bir şekilde, belirli kelime ve ibarelerin dil ile tekrarı şeklinde gerçekleştirildiği görülür. Ancak zamanla tasavvuf literatürü zikir konusunu daha derinlemesine incelemeye başlamış ve muhakkik sûfiler, zikirde dil ve kalpten sonra gelen son aşama olan zikir-i hakîkîye (gerçek zikir) dikkat çekmişlerdir.⁵³⁸

Tasavvuf ıstılahında zikir, sûfilerin belirli kelimeleri ve ibareleri belirli zamanlarda, belirli sayılarda ve gereken edebe riayet ederek söylemelerini ifade eder. Tarikatlar döneminde ise zikir kavramı anlamca zenginleşmiş ve sûfî cemaatlerinin,

⁵³⁵ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 127.

⁵³⁶ Heyet, “Zikir”, 716.

⁵³⁷ Âhzap/41.; Muhammed/47.

⁵³⁸ Eşrefoğlu Rumi, *Tam Müzekkin- Nüfus*, 384.

belirli bir düzen içinde toplandıkları ortamlarda, şeyh veya halifelerinin gözetiminde, “Allah”, “hay”, “hu” gibi ibareleri belirli hareket düzenleriyle birlikte söylemeleri olarak tanımlanmıştır. Bu tür zikir, hem toplu ibadetler hem de bireysel manevi gelişim için önemli bir pratik olarak kabul edilmiştir.⁵³⁹

Şeyh Bedreddin, zikir ve onun manevi boyutlarına oldukça önem vermiştir. *Vâridât* adlı eserinde, zikirle ilgili şu düşüncelerini ifade etmiştir: “Zikir ve dualar, kişinin kalbinin ilahi olanla bağlantısını sağlamak amacıyla yapılan uygulamalardır. Bu uygulamalar, manevi bir bağ kurma işlevi görür ve bu bağlamda araçsal bir rol oynar. Ancak, asıl önemli olan, bu uygulamaların ötesinde, kişinin içsel yöneliminin kendisidir. Bu içsel yönelim, kişinin manevi derinliğini ve gerçek anlamda bağlılığını ifade eder. Yönelim, birçok manevi unsuru içerir ve gaflet içinde olan kişilerin farkında olmadığı gerçekleri ortaya çıkarır. Bilgi ve ameller, eğer manevi derinlik ve samimiyetten yoksunsa, ruhsuz bedenler gibi etkisiz ve anlamdan yoksun kalır.”⁵⁴⁰

Şeyh Bedreddin, zikir uygulamalarını sadece dışsal bir ritüel değil, kalbin ve ruhun içsel bir yönelimi olarak değerlendirir. Zikir, Şeyh Bedreddin’in anlayışında, Allah’a olan manevi yönelimi ve derin bağ kurmayı ifade eder. Bu yönelim, sadece kelimelerin tekrarı değil, aynı zamanda içsel bir bağlılık ve samimiyet gerektirir. Dolayısıyla, zikir ve dualar, manevi bir bağ kurma sürecinin araçlarıdır, ancak bu süreçte asıl önemli olan kişinin kalbinin ve ruhunun Allah’a yönelmiş olmasıdır.

Şeyh Bedreddin’e göre amelsiz bilgi ve inançsız ameller, tıpkı ruhsuz bedenler gibi yetersizdir. Bu, Bedreddin’in manevi yaşamda samimiyetin ve derinliğin önemini vurgular. Zikir, kişinin manevi olarak gelişmesini ve gerçek ilahi bilgiyi elde etmesini sağlar. Ancak, bu bilginin ve uygulamaların arkasında gerçek bir manevi yönelimi ve içsel bir bağlılığı olması gerekir.

Şeyh Bedreddin, zikir aracılığıyla gaflet içinde olan kişilerin manevi olarak uyanmalarını ve derin gerçekleri kavramalarını teşvik eder. Zikir, kişinin kalbinde ve

⁵³⁹ Reşat Öngören, "Zikir", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44:409-412.

⁵⁴⁰ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 134.

ruhunda derinleşmesini sağlayarak, dışsal uygulamalardan öte, manevi bir bilinçlenme ve farkındalık sağlar. Bu yönelimin sonucunda, gaflet içinde olan şeyler ortaya çıkar ve gerçek ilahi bilgiye ulaşılır.

Şeyh Bedreddin, zikir konusunda açıklamalarında varlığın birliğine özel önem verir. “Zikir, zikreden ve zikredilen arasında bir birliği ifade eder; bu da, varlık bakımından yalnızca Hak’ın var olduğunu belirtir. Çünkü, varlık açısından bu üç öge (zikreden, zikredilen ve zikir) birleşir. Bu durum, ilim ve yakınlık mertebesinin derinliğini ifade eder. Gerçek yolcu, bu birlikteliği ve derinliği yaşamalıdır. Dilde yapılan zikir, gerçek zikir anlayışının sadece bir görünüşüdür. Gerçek zikir, kalbin zikir haline dönüşmesidir. Kalbe “zikir” “Hak” adı verilmesinin sebebi, kalbin ilahi varlığı yansıtmasıdır; dolayısıyla, hepsi bir bütün olarak kabul edilir. Örneğin, rüzgar denizde dalgalara yol açar; bu dalgalar, gerçekte sudan ayrı bir şey değildir. Benzer şekilde, zikir kalbi kapladığında, kalp da zikir şeklini alır. Dildeki zikir, kalbin gerçek zikrin bir yansımasıdır, ancak kalp, bu tür şekillerden bağımsızdır. Bu anlayışa göre, iki farklı düşünce veya hatıra aynı anda kalpte bulunamaz; çünkü bir düşünce diğerini etkisiz hale getirir. Kalp, bir düşünceye tamamen odaklandığında, başka bir düşünceyi kabul etmez. Bu, denizin dalgalarıyla örneklendirilebilir; bir dalga meydana geldiğinde, o anda başka dalgaların oluşması mümkün değildir. Bu açıklamanın, oldukça ince bir konu olduğunu ve bu konuda daha önce benzer ifadelerin kullanılmadığını bilmelisin.”⁵⁴¹

Şeyh Bedreddin’in zikirle ilgili bu düşüncelerinden zikir kavramının derinliğini ve onun zikir anlayışındaki özgünlüğü görmekteyiz. Ona göre zikir, yalnızca dilde yapılan bir eylem değil, kalpte gerçekleşen bir dönüşüm olarak ele alınır. Gerçek zikir, kalbin ilahi olanla birleşmesini ve bu birliğin içsel bir bütünlük oluşturmalarını ifade eder. Bu bağlamda, kalpte iki düşüncenin aynı anda bulunamaması, zikir pratiğinin manevi yoğunluğunu ve odaklanma gereksinimini ortaya koyar. Şeyh Bedreddin’in zikirle ilgili görüşleri, bu uygulamanın manevi hayat üzerindeki derin etkilerini ve önemini vurgular. Zikir, onun için sadece bir ibadet değil, aynı zamanda manevi

⁵⁴¹ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 144.

gelişim, temizlik ve ilahi huzura ulaşmanın temel bir yoludur. Bu bağlamda, zikir hem içsel hem de dışsal boyutlarıyla kişinin ruhsal yolculuğunda önemli bir yer tutar.⁵⁴²

Eserinin sonunda Şeyh Bedreddin, zikir kavramına geri dönerek *Vâridât*'ı tamamlar ve zikir ile manevi olgunluk ve Allah'a yakınlık arasındaki ilişkileri yeniden ele alır.⁵⁴³

*"Allah'ı sık sık anmak ve zikirde bulunmak, manevi olgunluğun anahtarıdır çünkü tüm olgunluklar Yüce Allah'tan kaynaklanır ve bu olgunluk ancak O'na yakınlık kurarak elde edilebilir. Yakınlık, sevgi yoluyla oluşur ve sevgi de sürekli zikirle gelişir. Peygamber Efendimiz'in belirttiği gibi, "Bir kişi bir şeyi fazla severse, onu sık sık anar." Fazla zikir, Yüce Allah'a olan sevgiyi artırır; çünkü Allah, gönül başka şeylerle meşgul olduğunda zahiri duygularla anlaşılabilecek bir varlık değildir. Gerçek bir yolcu, Allah ile alışkanlık ve derin bir bağ kurabilmek için ilk zamanlarda sürekli O'nu düşünmeli ve O'na odaklanmalıdır. Bu alışkanlık ve uyum, zikirle pekiştirilir. Bu sebeple, Yüce Allah, "Allah'ı çokça anın; babalarınızı andığınızdan daha fazla anın." şeklinde buyurmuştur. Bu emir, kulların manevi yolda ilerlemeleri ve dikkatli olmaları için verilmiştir. Zikre devam etmek, zikredenin gönlünde ve kalbinde yer edinir ve bu, kişinin Allah'ı sevmesine ve O'ndan manevi tat almasına yol açar. Böylece, kişinin rahmet kapıları açılır. Peygamber Efendimiz'in "Cennetin kapısında Allah'tan başka tapılacak bir şey yoktur; Muhammed Allah'ın elçisidir." sözünden anlaşılabileceği üzere, zikir olmadan bu kapının anlaşılması ve açılması mümkün değildir. Bu söz, zikrin önemini ve manevi kapıların zikirle açılacağını ifade eder."*⁵⁴⁴

Bu veriler ışığında, Şeyh Bedreddin'in düşünceleri, zikir pratiğinin manevi olgunluk, Allah'a yakınlık ve sevgi üzerindeki etkilerini kapsamlı bir şekilde açıklamaktadır. Şeyh Bedreddin, zikir uygulamasının bu süreçteki önemini vurgular

⁵⁴² Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 144.

⁵⁴³ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 169-170.

⁵⁴⁴ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 169-170.

ve zikirin, ruhsal derinlik ve Allah ile sağlam bir manevi bağ kurma açısından temel bir araç olduğunu ifade eder.⁵⁴⁵

3.8. Sohbet

Sözlük anlamında “sohbet”, kısa bir süreliğine birlikte olmayı, arkadaşlık ve ünsiyet kurmayı, beden ya da gönülle uzun süreli bir beraberliği ifade eder.⁵⁴⁶ Ayrıca dinî veya dünyevî konuların konuşulduğu toplantılar anlamına gelir. Kur’ân ve sünnette sohbet genellikle arkadaşlık anlamında vurgulansa da, tasavvufî literatürde “sohbet” terimi, bir şeyh ya da din büyüğünün öğretilerini dinlemek amacıyla düzenlenen dinî ve tasavvufî toplantıları tanımlar.⁵⁴⁷

İlk sûfiler, sohbeta büyük önem vermiş ve tasavvufî bilgilerini bu toplantılar aracılığıyla aktarmışlardır. Bu bağlamda, erken dönem tasavvufî eserlerinde sohbet adabına ilişkin müstakil bölümlere yer verilmiştir. Bu bölümler, sohbetlerin nasıl gerçekleştirilmesi gerektiği ve bu toplantılarda uyulması gereken kurallarla ilgili detaylı bilgiler sunmaktadır.⁵⁴⁸

Şeyh Bedreddin’in sohbet konusunu ele alırken, *Vâridât* adlı eserinden başlamak uygun olacaktır. Bu eserin, Şeyh Bedreddin’in sohbetleri sırasında öğrencileri tarafından yazıya geçirildiğine dair rivayetler bulunmaktadır. Bu görüşler, eserin, Şeyh Bedreddin’in doğrudan kaleminden çıkmak yerine, onun ilim meclislerinde yaptığı sohbetlerin öğrencileri tarafından derlenmiş olduğunu öne sürmektedir.⁵⁴⁹

Şeyh Bedreddin’in sohbet anlayışında, sohbetin manevi ve eğitimsel işlevleri öne çıkmaktadır. Simâvî, sohbeti, mürşidin (şeyhin) ve müridlerin (talebelerin) bir araya gelerek tasavvufî bilgi ve tecrübeleri paylaşmaları ve manevi olgunluğu

⁵⁴⁵ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 169-170.

⁵⁴⁶ Devellioğlu, “Sohbet”, 960.

⁵⁴⁷ Süleyman Uludağ, “Sohbet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37:350-351.

⁵⁴⁸ El-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 381-386.

⁵⁴⁹ Hira, *Şeyh Bedreddin’in Fıkıhçılığı*, 112-113.

geliştirmeleri için düzenlenen bir toplantı olarak görür.⁵⁵⁰ Sohbet, sadece teorik bilgi aktarımı değil, aynı zamanda kişinin manevi gelişimi ve içsel değişimi için bir araçtır. Sohbetler, müridin vâridâtından elde edilen manevi bilgilerin ve ilhamların müridlere aktarılması için bir ortam sağlar. Bu paylaşım, müridlerin vâridât hakkında bilgi sahibi olmalarını ve bu manevi esintileri anlamalarını sağlar. Bu şekilde, vâridâtın bireysel deneyimlerden topluca bir bilgi ve tecrübe haline dönüşmesi sağlanır.⁵⁵¹

3.9. Tedbir-Tevekkül

“Tevekkül”, Arapça kökenli bir kelime olup, *vekl* kökünden türetilmiştir ve sözlük anlamında “güvenmek”, “güvence vermek” veya “birinin işini üstlenmek” gibi anlamlar taşır. Dini terim olarak “tevekkül”, Allah’a güvenmek ve O’nun takdirine teslim olmak anlamına gelir;⁵⁵² bu, hem Kur’an hem de sünnette iman esasları arasında önemli bir yer tutar.⁵⁵³ Tasavvufî bir terim olarak ise “tevekkül”, kalbin tüm endişelerden ve vesveselerden arınarak, Allah’ın yardımı ve vaatlerini yeterli görme hali olarak tanımlanır. Bu anlayış, nefsin kendi tedbir ve seçimlerini terk etmesini içerir. Sufi yazarlar, ilk dönemlerden itibaren eserlerinde tevekküle özel bölümler ayırmış ve bu kavramın çeşitli yönlerine dikkat çekmiştir. Sufiler, tevekkülü, kişinin kendi iradesini ve tedbirini belirlediği kavramla ilişkilendirirler. Sünnet ve akla uygun olarak tedbir alınmasının gerekli olduğuna inanılmakla birlikte, tedbire aşırı güvenmenin tevekkülü zedeleyici bir durum olarak görüldüğü ifade edilmiştir.⁵⁵⁴

Tevekkül, en yüksek manevi makamlar arasında yer alır ve Allah'a tam güvenmeyi ve kendini O'na teslim etmeyi ifade eder. Darânî'ye göre, bu makam zühdün en yüksek noktasıdır.⁵⁵⁵

⁵⁵⁰ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 131.

⁵⁵¹ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 136.

⁵⁵² Devellioğlu, “Tevekkül”, 1101.

⁵⁵³ Mustafa Çağrı, “Tevekkül”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41:1-2.

⁵⁵⁴ Mansur Gökcan, “Tasavvufta Tevekkül Anlayışı”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1 (2018), 131-165.

⁵⁵⁵ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 133.

Şeyh Bedreddin, manevi olgunlaşma ve tevekkül arasında önemli bir bağlantı kurmaktadır. *“Bir konuda rehberlik yapmak veya arkadaşlarımızdan yardım almak önemlidir. Gönül dünyası sonsuz bir derinliğe sahiptir ve her dönemde farklı bir yüzünü ortaya koyar; bu nedenle aceleci olmamalıyız. Her meyvenin bir zamanı vardır, ancak bu süreçte dikkatli ve kararlı bir şekilde çalışmak gereklidir; tembellikten kaçınmalıyız.”*⁵⁵⁶ Bu ifadeler, tevekkülün nasıl bir yaşam pratiğine dönüşebileceğini ve manevi hedeflere ulaşmada hangi pratiklerin önem taşıdığını vurgular.

Gönül aleminin “sonsuz” olduğu ve her zaman “o zamana göre bir yüz” gösterdiği ifadesi, manevi olgunluğun zamanla ve sabırla elde edildiğini belirtir. Bu, tevekkülün bir parçasıdır;⁵⁵⁷ çünkü tevekkül, sadece eyleme geçmek değil, aynı zamanda süreçlerin ve zamanın Allah’ın takdirine uygun şekilde akmasına izin vermeyi içerir. Acelecilikten kaçınmak, manevi yolculukta sabırlı olmanın önemini ifade eder.

“Adam-akıllı çalışmak gerek; tembellik etmek değil” ifadesi, tevekkülün pasif bir teslimiyet değil, aktif bir çaba gerektirdiğini belirtir. Tevekkül, kişinin kendi çabasını ve iradesini göstermeyi, ancak sonuçların Allah’a bırakılmasını içerir. Bu, kişinin kendi sorumluluklarını yerine getirmesi gerektiği anlamına gelir.⁵⁵⁸

“Bir konuda rehberlik yapmak veya arkadaşlarımızdan yardım almak” ifadeleri, manevi gelişimde ve tevekkülde toplumsal ve sosyal etkileşimin önemini vurgular. Manevi yolculukta, dostların ve rehberlerin desteği, kişinin Allah’a daha yakın olmasına yardımcı olabilir. Ancak bu destek, kişisel çaba ve sorumlulukla birleşmelidir.

⁵⁵⁶ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 139.

⁵⁵⁷ Süleyman Uludağ, "Tevekkül", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41:3-4.

⁵⁵⁸ Mustafa Çağrıncı, "Tevekkül", 41:1-2.

“Her meyvenin bir vakti var” ifadesi, manevi olgunluğun ve tevekkülün, doğru zamanlamayla ve sabırla geliştiğini belirtir. Bu, tevekkülün bir yönünün de süreçleri ve gelişmeleri Allah’ın zamanlamasına uygun şekilde kabul etmek olduğunu gösterir.

Şeyh Bedreddin’in bu ifadeleri tevekkülün dinamiklerini, manevi pratiğin gerektirdiği sabır, çaba ve zamanlama unsurlarını anlamada önemli bir ışık tutmaktadır. Tevekkül, hem aktif bir çaba ve çalışmayı hem de Allah’ın takdirine güvenmeyi ve sabırla beklemeyi içerir. Bu nedenle, manevi yolculukta bu iki unsuru dengelemek ve uygulamak, gerçek tevekkülün bir yansımasıdır.⁵⁵⁹

Şeyh Bedreddin tevekkül konusundaki diğer görüşlerini şu şekilde dile getirmiştir: “İnsan, kendisine fayda sağlayacak hedeflere ulaşmak için çaba göstermelidir; ancak zamanın her açıdan uygun olmayabileceğini de kabul etmelidir. Eğer kişi, büyük bir gayretle çalışır ve istediği sonuca ulaşırsa, işi tamamlanır. Ancak eğer karşısına bir engel çıkarsa ve hedefine ulaşamazsa, bu durumda mazur görülmelidir.”⁵⁶⁰

Tevekkül, bireyin hedeflerine ulaşmak için aktif bir çaba göstermesi gerektiğini vurgulayan bir kavramdır. Pasajda geçen “kendisine fayda verecek şeyi elde etmeye çalışmak” ifadesi, kişinin gayret etmesini ve elinden gelenin en iyisini yapmasını öğütler. Ancak tevekkül, yalnızca çaba göstermeyi değil, aynı zamanda bu çabanın sonucunu Allah’a teslim etmeyi de içerir. Bu bakış açısı, Ed-Dakkak’ın tevekkül üzerine yaptığı sınıflandırmayla örtüşür. Ed-Dakkak’a göre tevekkül üç derecedir: Tevekkül, teslim ve tefviz.⁵⁶¹

Tevekkül, bireyin Allah’ın vadine güvenmesini ifade eder. Bu, kişinin kendi gayretini ortaya koyduktan sonra Allah’ın yardımına güvenmesi anlamına gelir. Teslim, bireyin Allah’ın ilmiyle yetinerek kendi sınırlılığını kabul etmesidir. Tefviz

⁵⁵⁹ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 139.

⁵⁶⁰ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 131.

⁵⁶¹ İmam-ı Gazali, *İhyâ-u Ulûmi’-d-Dîn* (7), 888-889.

ise, kişinin her şeyi Allah'ın hükmüne bırakıp sonuçlardan razı olmayı öğrenmesidir.⁵⁶²

Bu sınıflandırma, tevekkülün sadece bir eylem değil, aynı zamanda bir manevi hal olduğunu da gösterir. Kişi hem çaba göstermeli hem de Allah'ın iradesine güvenip teslim olmalıdır. Sonuç olarak, tevekkül, çaba ile teslimiyetin dengeli bir birlikteliğidir ve insanın hem kendi sorumluluğunu yerine getirmesini hem de Allah'a tam bir teslimiyet içinde olmasını gerektirir.

“Zamanın, her yönden kendisine uygun olmaması” ifadesi, tevekkül anlayışında zamanın ve koşulların Allah'ın takdirine bağlı olduğunu vurgular. Tevekkül, zamanın her zaman uygun olmayabileceğini ve sonuçların beklenen şekilde gerçekleşmeyebileceğini kabul etmeyi içerir. Birey, çabasına rağmen hedeflerine ulaşamayabilir, bu durumda tevekkül, bu belirsizliği ve zorluğu kabul ederek Allah'ın planına teslim olmayı ifade eder.⁵⁶³

“İnsan, adamakıllı çalışır da dileğini elde ederse, işi tamamlanır; fakat bir engel meydana çıkar da elde edemezse mazurdur” ifadesi, tevekkülün sonuçlarla ilişkisini açıklığa kavuşturur. Birey, gayretle çalışarak hedeflerine ulaşabilir ve bu durumda başarı kişinin çabasının bir yansıması olarak kabul edilir. Ancak, karşılaşılan engeller ve olumsuz sonuçlar durumunda kişi mazur görülür. Tevekkül, bu bağlamda, kişinin elinden gelenin en iyisini yapmasını ama sonuçların Allah'ın takdirine bırakılmasını ifade eder. Engeller karşısında ise, kişinin durumu ve çabası göz önünde bulundurularak mazur görülmesi gerektiğini belirtir.⁵⁶⁴

Sonuç olarak Şeyh Bedreddin'in görüşlerine tevekkül, bireyin çaba göstermesini ve en iyi şekilde çalışmasını teşvik ederken sonuçların Allah'ın iradesine bırakılmasını ve karşılaşılan engellerde mazur görülmesini de ifade eder. Bu manevi denge, bireyin hem aktif bir şekilde çalışmasını hem de sonuçların takdirine teslim

⁵⁶² İmam-ı Gazali, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn* (7), 888-889.

⁵⁶³ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 131.

⁵⁶⁴ Adem Çatak, *Mağripli Sûfî*, (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2016), 300.

olmasını sağlayarak, manevi olgunluk ve huzur arayışında bir yol gösterici olarak işlev görür.⁵⁶⁵

3.10. Havf- Reca

Sözlüklerde “korkmak, kaygılanmak, endişe duymak” anlamlarına gelen “havf” kelimesi, genellikle “hoşlanılmayan bir durumun gerçekleşmesinden veya arzulanan bir şeyin elde edilememesinden duyulan kaygı ve korku” şeklinde tanımlanmaktadır.⁵⁶⁶ “Havf”, sûfî terminolojisinde, Allah’ın gazabından korkarak dinde istikrar sağlama anlamında değerlendirilmiştir. Sûfî yazarların eserlerinde bu konu genellikle ilgili âyetler ve hadislerle birlikte erken dönem sûfilerinden yapılan aktarımlarla ele alınmıştır. Kuşeyrî’ye (ö.465/ 1072) göre, havf gelecekle ilgili bir kaygıyı ifade eder. İnsan, hoşlanmadığı durumlarla karşılaşma ihtimalinden korkan bir yapıya sahiptir. Müminler için bu korku, dünyada başlarına gelebilecek belalar ve ahirette karşılaşabilecekleri cezalar şeklinde ortaya çıkar. Ancak, makbul olan korku, yalnızca Allah’ın zâtından ve sadece O’ndan korkmaktır; bu korkunun yanında hiçbir şirke yer verilmemelidir.⁵⁶⁷

Sözlüklerde “ümit, emel, beklenti, istek” gibi anlamlara gelen recâ kelimesi, tasavvufta “kulun ilâhî rahmetin genişliğine bakarak rabbinin lutfunu kendine yakın hissetmesi, sonucun iyi olacağına inanarak sevinmesi ve celâl ile cemâl arasında bir bakış açısı geliştirmesi” şeklinde tanımlanmıştır.⁵⁶⁸ Recâ, kalbin istenilen veya sevilen bir şeyi umması ve bu beklentiyle ferahlık ve rahatlık hissetmesi hâlidir.⁵⁶⁹

Havf (korku) ve recâ (ümit), sûfînin her durumda sahip olması gereken iki önemli haslettir. Kulluğun sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesi için, havf ve recânın tek taraflı olmaması, yani birbirine eşit ve dengeli olması gerekir. Eğer recâ ağır basarsa, kişi “nasıl olsa affedileceğim” düşüncesiyle ibadetlerini ihmal edebilir. Diğer

⁵⁶⁵ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 131.

⁵⁶⁶ Mustafa Kara, "Havf", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16:528-531.

⁵⁶⁷ el-Kuşeyrî, *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 342.

⁵⁶⁸ el-Kuşeyrî, *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 318.

⁵⁶⁹ Süleyman Uludağ, "Recâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34:502.

yandan, havf ön planda olduğunda kişi, “affedilmeme” endişesiyle kendisine, ailesine ve çevresine zarar verebilecek şekilde aşırı ibadete yönelebilir; bu da çeşitli ruhsal sorunlara yol açabilir. Havf ve recâ, nefsin iki dizgini gibi değerlendirilir. Dizginler dengede tutulduğunda, nefis kontrol altına alınır ve doğru yolda ilerlemek mümkün olur. Ayrıca havf ve recâ, kuşun iki kanadına benzetilir. Kanatları eşit olmayan bir kuşun doğru bir şekilde uçuşması imkânsızdır; aynı şekilde, havf ve recâsı dengesiz olan bir kişinin de kulluğunu doğru bir şekilde yerine getirmesi ve dengeli bir dinî hayat sürdürmesi mümkün olmaz.⁵⁷⁰

Şeyh Bedreddin havf ve reca kavramlarını fitil metaforu üzeinden açıklamıştır: *“Gönülde saklı bulunan küçük bir yağ parçası olan fitil öylesine tamamen yanıp eridi ki, sonucunda gönül büyük bir manevi aydınlanma sağladı. Gönül, bu süreçte birçok meşaleyi kavrayıp aydınlatma kapasitesine ulaştı. Ey hakikatin arayıcısı, umudunu yitirme; sen de zorlu aşamaları geçebilir ve bu manevi ışığı elde edebilirsin.”*⁵⁷¹

Pasajda “küçük bir yağ parçası olan fitil” metaforu, kişinin içsel zorluklarını, endişelerini ve korkularını simgeler. Fitolin tamamen yanıp erimesi, kişinin içsel korkularını ve vesveselerini aşmasını, manevi arınmayı ve bu süreçte yaşanan değişimi ifade eder. Havf, kişinin kendi eksiklikleri ve zorlukları karşısında gösterdiği sabrı ve dayanıklılığı temsil eder. Bu süreç, manevi bir dönüşüm ve aydınlanma ile sonuçlanır.

“Gönül büyük bir manevi aydınlanma sağladı” ifadesi, kişinin manevi yolculuğunda umut ve beklentiyle elde ettiği aydınlanmayı anlatır. Umut, kişinin zorluklar ve engeller karşısında devam etmesini sağlayan bir güçtür. Pasajda, bu manevi aydınlanma ve meşaleleri kavrama kapasitesi, reca (umut) sayesinde gerçekleşir. Şeyh Bedreddin’in düşüncesinde, umudun kaybedilmemesi gerektiği vurgulanır ve bu umudun, kişinin manevi hedeflere ulaşmasında belirleyici olduğu ifade edilir.⁵⁷²

⁵⁷⁰ Mansur Gökcan, “Havf ve Recâ (Korku ve Ümit) Dengesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2 (2016), 171-192.

⁵⁷¹ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 127.

⁵⁷² Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 127.

“*Ey hakikatin arayıcısı, umudunu yitirme*” ifadesi, reca (umut) ile havf (korku) arasında bir denge kurmayı teşvik eder. Kişinin manevi yolculuğunda karşılaştığı zorluklar ve engeller, havf duygusunu doğurabilir; ancak, umudu kaybetmeden bu zorlukların aşılması gerektiği vurgulanır. Bu denge, kişinin manevi ilerlemesini destekleyen ve ona cesaret veren bir süreç olarak görülür.

Şeyh Bedreddin’in havf ve reca kavramları hakkında bir diğer görüşü de şu şekildedir: “*Gerçekten biz emanet göklere, yeryüzüne, dağlara arz ettik. Yüklenmekten çekindiler, ondan korktular. Onu insana yükledik; o ise pek zalimdi, pek bilgisizdi. Gerçek ehli emanetin yüce Tanrı’yı bilmek, tanımak olduğunu söylemiştir. Ben derim ki bu sözle Hak sureti kastedilmektedir. Çünkü Adem yüce Tanrı’nın sureti üzere yaratılmıştır. Onun sureti Hak suretidir. Ancak bu suret yalnızca insanda vardır.*”⁵⁷³

Pasajda, göklere, yeryüzüne ve dağlara emanetin arz edilmesi ve onların bu yükü kabul etmekten çekinmeleri, havf kavramıyla doğrudan ilişkilidir. Gökyüzü, yeryüzü ve dağlar bu ağır yükü taşımaktan korkmuşlar ve çekinmişlerdir. Bu korku, bu varlıkların Allah’ın emanetini kabul edebilecek kapasitede olmadığını gösterir. Havf, burada varlıkların bu büyük sorumluluk karşısındaki korkusunu ve endişesini ifade eder. Aynı zamanda, insanın bu emaneti yüklenme cesareti göstermesi, ancak bunun sonucu olarak zalim ve bilgisiz olması, insanın hem havf (korku) hem de bu sorumluluğu alma konusundaki sınırlamalarını işaret eder. Emanetin insanlara yüklenmesi, bir anlamda insanın bu yüce sorumluluğu taşıyabilme potansiyelini ve umut edilen gelişimini yansıtır. İnsanın, yüce Tanrı’nın sureti üzerine yaratılmış olması ve bu suretin insanda bulunması, insanın manevi olarak yüksek bir potansiyel taşıdığına işaret eder. Bu, reca (umut) kavramıyla ilişkilidir çünkü insanın Tanrı’nın suretinde yaratılmış olması, insanın yüksek bir manevi kapasiteye sahip olduğunu ve bu kapasiteyi geliştirerek yüce bir bilinç seviyesine ulaşabileceğini ummaktır.⁵⁷⁴

Pasaj, havf ve reca arasında bir denge kurulmasını da ima eder. Emaneti yüklenme sorumluluğu insana verilmiş fakat bu sorumluluk karşısında insanın zalim

⁵⁷³ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 127.

⁵⁷⁴ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 127.

ve bilgisiz olması, havf (korku) ile insanın bu yükü ne denli ciddiye alması gerektiği üzerine düşünmeyi teşvik eder. Aynı zamanda, insanın bu yükü kabul etme kapasitesi ve bunun ötesinde manevi bir anlamı keşfetme umudu, reca (umut) olarak değerlendirilir.

3.11. Rıza

Rızâ kavramı, memnuniyet, hoşnutluk, beğenme ve karşı çıkmama gibi anlamları ifade eder.⁵⁷⁵ Tasavvufta bir mertebe olarak kabul edilen rızâ makâmı, müminlerin ulaşmayı hedefledikleri Allah rızâsının temel anahtarlarından biridir. Bu nedenle, tasavvuf klasiklerinde mutasavvıflar tarafından çeşitli hâl ve makâmlar çerçevesinde ele alınarak açıklanmıştır.⁵⁷⁶ Rıza, tasavvufta kaderin zor ve acı veren durumlarına karşı kalbin huzur ve sükun içinde kalmasını ifade eder. Genel olarak, rıza; hüküm ve kazaya karşı itirazda bulunmamayı ve Allah'ın takdirine teslim olmayı belirtir.⁵⁷⁷

Kur'ân'da rızâ şu şekilde ifade edilmiştir: “Allah onlardan, onlar da Allah'tan razı oldular.”⁵⁷⁸ Bu ifade, Allah'ın kullarından razı olmasının her şeyden üstün olduğunu vurgular. Rızâ, Allah'a ulaşmanın en büyük kapısı ve dünya cennetinin sembolüdür. Bu mertebe, kulun kalbinin ilahi irade altında huzur ve sükûnet bulmasını, ıstırap ve sapma hislerinden uzak olmasını ifade eder.⁵⁷⁹

Şeyh Bedreddin kendisine atfedilen risaleye, “şedd” kavramının tanımıyla başlar. Ona göre “şedd”, “vefa eylemek” ve “teslim olmak” anlamına gelir. Bu kavram, kişinin tam anlamıyla bağlılık ve teslimiyet içinde olması gerektiğini ifade eder. Rızâ kavramıyla ilişkilendirildiğinde. Şeyh Bedreddin'in “şedd” kavramını vurgulaması, bu bağlılık ve teslimiyetin, Allah'ın rızâsını kazanmanın temel bir unsuru

⁵⁷⁵ Devellioğlu, “Rıza”, 891.

⁵⁷⁶ Ayşe Beyza Korucu, *Tasavvufta Rıza Kavramı* (Yüksekk Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2021).

⁵⁷⁷ Heyet, “Rızâ”, 553.

⁵⁷⁸ Beyyine/8

⁵⁷⁹ Serrâc, *el-Lüma*, 52.

olduğunu ortaya koyar.⁵⁸⁰ Yani, kulun Allah’a tam bir teslimiyet ve vefa içinde olması, Allah’ın rızâsını kazanmak için gerekli bir durumdur. Bu bağlamda, “şedd” kavramı, rızâ mertebesine ulaşmanın bir yolu olarak görülebilir; çünkü Allah’a olan teslimiyet ve bağlılık, O’nun rızâsını kazanmanın anahtarıdır.

Şeyh Bedreddin’e göre rıza, Allah’ın daha iyi bildiği ve her şeyin bir hikmeti olduğu düşüncesini içselleştirmeyi ifade eder.⁵⁸¹ Bu düşüncesini açıkladığı sözleri şöyledir:

*"Allah, bir şey de o şeyin istidadı ne ise onu diler. istidadı olmayan şeyi dilemez. Çünkü dilek, istidada tabidir. kainatın tümü istidada göre kendisinden meydana gelmiştir. Dilek ancak bir şeyin istidadına uygundur, başka suretle olamaz. Olması da doğru değildir. Dileğini işler, istidada göre de diler. İnsan kimi zaman gamlanır, sebebini de bilemez, bilseydi gamlanmazdı, kederlenmezdi. Ama bunun dışarıdan görünmeyen bir sebebi vardır, onu duyar, o yüzden gama kedere düşer, dileyerek değil. Allah daha iyi bilir."*⁵⁸²

Şeyh Bedreddin bu sözleriyle, Allah’ın dileklerinin bir şeyin istidadına (potansiyeline) bağlı olduğu belirtilir. Bu, Allah’ın her şeyin doğasına ve kapasitesine uygun bir şekilde dileklerde bulunduğunu ve her şeyin bu doğrultuda gerçekleştiğini ifade eder. Rıza, kişinin bu ilahi dileklerin ve takdirin istidada uygun olduğunu kabul etmesi anlamına gelir. Yani, her şeyin Allah’ın belirlediği şekilde ve uygunluk içinde gerçekleşmesi gerektiğini kabul etmek, rıza kavramının özüdür.⁵⁸³ Kainatın istidada göre oluşumu, Allah’ın her şeyin yerli yerinde ve uygun şekilde meydana gelmesini sağladığını gösterir. Rıza, bu düzenin ve sistemin Allah’ın iradesine uygun olduğuna inanmayı ve bu düzenin her yönüyle kabul edilmesini içerir. İnsanların gam ve keder yaşaması, bu düzenin bir parçasıdır ve kişinin bu durumları da Allah’ın takdirinin bir parçası olarak kabul etmesi gerekir. İnsanların gam ve keder yaşaması, çoğu zaman bu

⁵⁸⁰ Bedreddin Simâvî, *Risâle-i Bedreddîn*, 249.

⁵⁸¹ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 135.

⁵⁸² Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 135.

⁵⁸³ Süleyman Uludağ, "Rıza", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35:56-57.

durumların nedenini bilememeleriyle ilgilidir.⁵⁸⁴ Rıza, bu gibi durumların da Allah'ın bilinçli takdirinin bir sonucu olarak görülmesini sağlar. Yani, kişinin yaşadığı zorlukların ve kederlerin de bir anlamı ve nedeni olduğu ve bunların Allah'ın takdirine uygun olduğu kabul edilir.

3.12. Fakr

Fakr kelimesi, sözlük anlamında fakirlik, yoksulluk ve ihtiyaçlılık gibi kavramları ifade eder.⁵⁸⁵ Zühd döneminde fakr, genellikle yoksulluk ve yalnızca Allah'a muhtaç olma şeklinde iki temel anlamda ele alınmıştır. İlk sûfiler, bu iki yaklaşımı birleştirerek fakrı, bir tür ideal ve hedef olarak benimsemişlerdir. Sûfiler zamanla fakrı iki kategoride değerlendirmiştir: zâhirî (dışsal) ve bâtinî (içsel). Zâhirî fakr, maddî varlıkların eksikliğini vurgularken; bâtinî fakr, kulun Allah karşısında hiçbir varlığa sahip olmadığını ifade eden bir anlayışı öne çıkarmaktadır. Bâtinî fakrı tecrübe eden bir sâlik, varlığının gerçek sahibinin Allah olduğunu kavrayarak fenâ mertebesine ulaşır ve bu şekilde tevhidin en yüksek derecesine erişir. Bu anlayış, sûfiler arasında “fakr tamam olunca geriye Allah kalır” veya “fakir Allah'tır” şeklinde dile getirilmiştir.⁵⁸⁶

Şeyh Bedreddin'in fakr anlayışı, onun tasavvufi ve felsefi öğretisinde önemli bir yer tutar. Fakr, genel anlamda “yoksulluk” veya “mahrumiyet” olarak ifade edilse de tasavvufî bağlamda çok daha derin ve manevi bir içeriğe sahiptir. Şeyh Bedreddin'in fakr anlayışı, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde manevi bir perspektife sahiptir. Şeyh Bedreddin kendisine atfedilen risâlede “fakr” kavramını, kelimenin harfleri üzerinden açıklamış ve her harfin farklı bir anlam taşıdığını belirtmiştir.⁵⁸⁷

⁵⁸⁴ İmam-ı Gazali, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn* (8), 69-71.

⁵⁸⁵ Ragıb el-İsfahânî, “Fakr”, *Müfredât, Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2007), 1149-1150.

⁵⁸⁶ Süleyman Uludağ, “Fakr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12:132-134.

⁵⁸⁷ Bedreddin Simâvî, *Risâle-i Bedreddîn*, 250.

“Fa” Harfi: Fakr kelimesinin ilk harfi olan “fa” ile “fakr” kavramının kendisi ifade edilmektedir. Fakr, burada maddi ve manevi bağlardan sıyrılmayı ve yalnızca Allah’a yönelmeyi temsil eder.⁵⁸⁸ İmam Gazali, bu hâli “zahidlik” olarak adlandırmış ve tasavvufî hallerin en yücesi olarak nitelendirmiştir.⁵⁸⁹

“Ka” harfi: Kelimenin ikinci harfi olan “ka” ise “kanaat” kavramını temsil eder. Kanaat, sahip olunanlarla yetinmek, israftan ve aşırı hırstan kaçınmaktır. Bu anlayış, kişinin var olan nimetlere şükrederek daha fazlasını arzu etmemesini ve elindekilerle huzurlu olmasını ifade eder.⁵⁹⁰

“Ra” harfi: Fakr kelimesinin üçüncü harfi olan “ra” ise “rıza” kavramını işaret eder. Rıza, kişinin Allah’ın takdirine tam anlamıyla razı olması ve O’nun iradesini kabul etmesidir. Bu hâlde olan kimse, malın varlığına sevinecek derecede mal talep etmediği gibi, maldan yoksun kalınca da bir üzüntü yaşamaz.⁵⁹¹

Bu açıklamada, fakr kelimesinin harfleri aracılığıyla çeşitli manevi kavramların ortaya konduğu ve her bir harfin fakrın farklı bir yönünü temsil ettiği ifade edilmektedir. Fakr, böylece manevi yoksulluk, kanaat ve rıza gibi önemli kavramların birleşiminden oluşan derin bir manevi anlayış olarak sunulmaktadır.

Şeyh Bedreddin’in fakr anlayışı, manevi bir yoksulluk ve Allah’a tam teslimiyet hali olarak görülür. O, bu düşüncesini şu sözlerle açıklamıştır:

*“Söz gelişi, Hakk’a ulaşmanın temel nedenlerinden biri, dünyayı terk etmek ve onunla oyalanmamaktır. Ancak bazı kişiler, Hakk’a ulaşmayı ve ona kavuşmayı arzu ettiklerini ifade ederler. Fakat bu kişilerden bazılarının dünyayı terk etmeleri söylendiğinde, ‘dileğime ulaşmadan dünyayı bırakmam’ şeklinde direnç gösterirler. Bu tutum ise akıl ve mantıkla bağdaşmayan bir durumdur.”*⁵⁹²

⁵⁸⁸ Bedreddin Simâvî, *Risâle-i Bedreddîn*, 250.

⁵⁸⁹ İmam-ı Gazali, *İhyâ-u Ulûmi’-d-Dîn* (7), 643.

⁵⁹⁰ İmam-ı Gazali, *İhyâ-u Ulûmi’-d-Dîn* (7), 643.

⁵⁹¹ İmam-ı Gazali, *İhyâ-u Ulûmi’-d-Dîn* (7), 643.

⁵⁹² Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 132.

Şeyh Bedreddin'in düşüncelerinde Hakk'a ulaşmanın bir yolu olarak dünyayı terk etmekten söz edilir. Bu, fakrın bir yansımasıdır çünkü fakr, kişinin dünyevi bağlılıklarından arınmasını ve sadece Allah'a yönelmesini gerektirir. Manevi fakr, kişinin dünyadan ve dünya nimetlerinden tamamen vazgeçmesini ve Allah'a tam bir teslimiyet içinde olmasını ifade eder. Hakk'a ulaşmayı isteyen kişinin dünyayı terk etme gerekliliğini reddetmesi, bir çelişki olarak görülür. Fakr, kişinin Allah'ın iradesine tamamen teslim olmasını ve dünyadaki her türlü bağlılıktan kurtulmasını öngörür.⁵⁹³ Bu bağlamda, fakr, kişinin sadece dileklerinin ötesine geçerek gerçek anlamda Allah'a teslim olmasını ifade eder. Dünya ile bağlarını koparmadan bu teslimiyetin gerçekleşmeyeceği vurgulanır.⁵⁹⁴

3.13. Fenâ-Bekâ

“Fenâ” kelimesi, sözlük anlamında yok olma, ölme ve geçici olma gibi anlamlar taşırken, genellikle varlık ve süreklilik anlamındaki bekâ kelimesiyle birlikte kullanılır. Tasavvufta, bir şeyhin rehberliğinde seyrüsülûk yoluna giren sâlik, mücâhede ve riyâzât yoluyla nefsini arındırır. Bu sürecin sonucunda müridin ulaştığı hâl, fenâ-bekâ olarak adlandırılır ve bu durum, genellikle tasavvufî hayatın en yüksek aşaması olarak görülür.⁵⁹⁵

Şeyh Bedreddin, fenâ ve bekâ hallerini deneyimleyen bir sufi olarak, sufilerin bu tecrübelerini şu şekilde anlatmıştır:

“Bir yolcu kendi duygularını kaybeder, ancak uykuda değildir. Uyanıkken bedeninin genişlediğini, büyüdüğünü ve tüm alemini kapladığını görür. Dağları, vadileri, ağaçları, bahçeleri ve dünyadaki diğer şeyleri kendinde seyrederek; kendisini tüm evrenin bir yansıması olarak bulur. Gördüğü her şeyin kendisi olduğunu düşünür ve kendisinden başka bir şey görmez. Her bakışında, gördüğü şeyler onun bir parçası haline gelir. Kendisinde zerre ile güneşi aynı şekilde görür ve aralarındaki farkı ayırt

⁵⁹³ İmam-ı Gazali, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn* (7), 729.

⁵⁹⁴ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 132.

⁵⁹⁵ Kuşeyri, Kuşeyri Risalesi, 160.

edemez. Zamanı da tek bir bütün olarak algılar; geçmiş, gelecek ve ebediyet onun için aynı anda varolur. ‘Bu, Ademin zamanı; bu, Muhammedin zamanı’ diyen kimselere şaşırır, çünkü o, geçmişle geleceğin kaybolduğunu, zamanın değişmediğini ve her şeyin bir anın içinde olduğunu görür. Sonra, bu çokluk aleminden de geçer ve farklı bir ruhsal duruma geçer; bu durumda bir an varlığın hükmünü verir, diğer bir an ise yokluğuna hükmeder. Her şeyin, hatta bu her şeyi gören kişinin bile şaşırdığı bir durumla karşılaşır. Ardından her şeyin tamamen yok olduğunu görür ve bunu anlatmakta güçlük çeker. Daha sonra tekrar çokluk alemine döner ve var olanların birbirinin içinde yer aldığını, birinin diğerinin varlığına sebep olduğunu görür. Bir süre bu çokluk aleminde kalır ve sonra bu yitişten duygu alemine geri döner. Bu tür halleri, bazı arkadaşlarımızın yaşamış olduğu deneyimler olarak değerlendirebiliriz.”⁵⁹⁶

Tasavvufî yolculuğu deneyimleyen bir yolcu, duyularını kaybettiği ancak uyanıklığını koruduğu bir hâle girer. Bu hâlde, bedeninin genişleyip büyüdüğünü ve tüm âlemi kapladığını hisseder. Dağlar, vadiler, ağaçlar ve bahçeler gibi dünyadaki tüm varlıkları kendi içinde seyreder. Kendini evrenin bir yansıması olarak görür ve gördüğü her şeyin kendi varlığından bir parça olduğunu fark eder. Bu hâlde, zaman ve mekân algısını yitirerek, geçmiş, gelecek ve ebediyeti tek bir bütün olarak algılar. Zamanın sabit ve değişmez bir hakikat olduğunu, her şeyin aynı anda mevcut olduğunu hisseder.⁵⁹⁷

Bu aşama, tasavvufî hâllerden fenâ halini yansıtır. Fenâ, bireyin kendi benliğini, sınırlarını ve dünyevî algılarını kaybetmesiyle gerçekleşir. Yolcu, bu hâlde zerre ile güneşi, geçmiş ile geleceği ayırt edemez. Bu durum, bireyin varlığını mutlak bir teklik içinde görmesine ve her şeyin Allah’ın tecellisi olduğunu idrak etmesine işaret eder.⁵⁹⁸

⁵⁹⁶ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 141-142.

⁵⁹⁷ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 141-142.

⁵⁹⁸ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf*, 186.

Bir süre sonra yolcu, çokluk âleminde geçerek varlık ve yokluk arasında gidip geldiği bir ruhsal duruma ulaşır. Bu hâlde bir an varlık âlemini hissederken, bir diğer anda yokluk hissine kapılır. Varlığın hükmünü verdiği an ile yokluğu hissettiği an arasında gidip gelir. En sonunda, her şeyin tamamen yok olduğunu görür ve bunu ifade etmekte zorlanır. Bu durum, fenâü'l-fenâ hâlini, yani fenânın zirvesindeki yok oluşu temsil eder.⁵⁹⁹

Yolcu daha sonra tekrar çokluk âlemine döner ve varlıkların birbirini tamamladığını, her bir varlığın diğerinin varlığına sebep olduğunu fark eder. Bu farkındalık, tasavvufta bekâ haline geçiş olarak değerlendirilir. Bekâ, fenâ hâlini yaşayan bireyin ilahî hakikate uygun bir bilinçle yeniden varlık âlemine dönmesi ve bu bilinçle yaşamaya devam etmesidir. Bu süreç, kişinin her şeyin Allah'ın iradesine bağlı olduğunu ve varlıkların ilahî bir bütünlük içinde bulunduğunu anlamasıyla tamamlanır.⁶⁰⁰

Yolcunun yaşadığı bu hâller, tasavvufi yolculuğun derinliklerini yansıtır ve fenâ ile bekâ kavramlarının bireysel tecrübelerde nasıl yaşandığını açıklar. Fenâ, insanın dünyevî benliğinden sıyrılarak mutlak hakikatte yok oluşunu ifade ederken, bekâ bu yok oluşun ardından ilahî bir farkındalıkla yeniden varlık âlemine dönüşü simgeler. Bu hâller, sûfilerin Hakk'a ulaşma yolculuğunda karşılaştıkları en derin ve anlamlı tecrübelerden biridir.

Şeyh Bedreddin, *Vâridât* adlı eserinde, hadis-i şeriften de yararlanarak fenâ ve bekâ kavramlarının tasavvufi anlayış içindeki rolünü açıklamıştır. “*Ölmeden önce ölmek, gerçek ve ebedi hayatı elde etmek anlamına gelir. Dünyadan ve onun lezzetlerinden uzaklaşarak, şehvetleri yok eden kişi, ezeli ve ebedi olan gerçek varlığına kavuşur. Böyle bir yaşam tarzına ölüm ulaşamaz. Ancak insanlar genellikle dünya hayatını tercih eder ve bu yüksek mertebeye yaşamayı kabul etmezler.*”⁶⁰¹

⁵⁹⁹ Mustafa Kara, "Fenâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12:333-335.

⁶⁰⁰ Mahmud Erol Kılıç, *Tasavvufa Giriş*, (İstanbul: Sûfi Kitap, 2019), 44.

⁶⁰¹ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 150

Pasajda geçen “ölmeden önce öl” ifadesi, fenâ kavramına işaret eder. Fenâ, kişinin kendi dünyevi egosundan, arzularından ve şehvetlerinden sıyrılarak, geçici ve sınırlı benliğini ortadan kaldırması anlamına gelir. Bu, tasavvufî terimle kişinin “ölmesi” ve tüm dünyevi bağılıkların, arzuların ve lezzetlerin terk edilmesi sürecidir.⁶⁰² Bu süreçte birey, şehvet ve arzularını terk ederek nefsini arındırır. Ardından gelen bekâ ise bu yok oluşun ardından kişinin ilahî hakikatte sürekli varlık bilincine erişmesi ve bu bilinçle yaşamaya devam etmesidir.⁶⁰³

Şeyh Bedreddin, bu anlayışın ebedî bir yaşam tarzı sunduğunu, çünkü böyle bir hayatın ölüme yenilmeyeceğini vurgular. Ancak çoğu insanın dünya hayatının geçici hazlarını ve bağılıklarını bırakmayı tercih etmediğini, bu nedenle bu yüksek mertebeye ulaşamadığını belirtir. Tasavvufî anlamda fenâ ve bekâ, bireyin Allah ile bir olma yolculuğunda geçirdiği manevi haller olarak, gerçek hayatın ve hakiki varoluşun sırrını taşır.

3.14. Muhabbet ve Aşk

Sözlük anlamında Arapça kökenli “aşk”, aşırı sevgi ve bu sevginin bir kişiyi belirli bir varlığa, nesneye ya da evrensel bir değere yönlendiren gönül bağı olarak tanımlanır. Tasavvufta ise aşk, sevginin insanın tüm varlığını etkisi altına alması, sevginin en yüksek mertebesi, varlığın yaratılış amacı ve varlığın özüdür. Kur’an ve sahih hadislerde aşk kelimesi yerine, genellikle “hubb” ve “mehabbet” terimleri kullanılırken, nadiren “vüdd” ve “meveddet” kelimeleri de tercih edilmiştir. İslami literatürde aşk, iki ana anlamda ele alınır: İlâhî aşk ve beşerî aşk. İlâhî aşk, genellikle “hakiki aşk” olarak adlandırılırken, beşerî aşk “mecazi aşk” olarak tanımlanır.⁶⁰⁴ Lügat kitaplarında, aşk kelimesinin kökeninin “sarmaşık” anlamına gelen “aşeka” ile ilişkili olduğu belirtilir. Bu benzetmeye göre, sarmaşığın kuşattığı ağacın suyunu emmesi ve onu zayıflatması gibi, aşırı sevgi de seven kişinin sevdiğinden başkasıyla ilgisini

⁶⁰² Eşrefoğlu Rumi, *Tam Müzekkin- Nüfus*, 29.

⁶⁰³ Mustafa Kara, "Fenâ", 333-335.

⁶⁰⁴ Heyet, “aşk”, 40.

kesmesine, onu adeta sarartıp soldurmasına neden olur. Bu yüzden, bu yoğun duyguya aşk denilmiştir. Ayrıca, hem tatlı hem de ekşi bir meyveye "uşuk" denir.⁶⁰⁵

Şeyh Bedreddin Allah’a olan muhabbeti zikir üzerinden şöyle anlatır:

“Allah’ı sık sık anmak ve zikirde bulunmak, manevi olgunluğun anahtarıdır çünkü tüm olgunluklar Yüce Allah’tan kaynaklanır ve bu olgunluk ancak O’na yakınlık kurarak elde edilebilir. Yakınlık, sevgi yoluyla oluşur ve sevgi de sürekli zikirle gelişir. Peygamber Efendimiz’in belirttiği gibi, “Bir kişi bir şeyi fazla severse, onu sık sık anar.” Fazla zikir, Yüce Allah’a olan sevgiyi artırır; çünkü Allah, gönül başka şeylerle meşgul olduğunda zahiri duygularla anlaşılabilecek bir varlık değildir. Gerçek bir yolcu, Allah ile alışkanlık ve derin bir bağ kurabilmek için ilk zamanlarda sürekli O’nu düşünmeli ve O’na odaklanmalıdır. Bu alışkanlık ve uyum, zikirle pekiştirilir. Bu sebeple, Yüce Allah, “Allah’ı çokça anın; babalarınızı andığınızdan daha fazla anın.” şeklinde buyurmuştur. Bu emir, kulların manevi yolda ilerlemeleri ve dikkatli olmaları için verilmiştir. Zikre devam etmek, zikredenin gönlünde ve kalbinde yer edinir ve bu, kişinin Allah’ı sevmesine ve O’ndan manevi tat almasına yol açar. Böylece, kişinin rahmet kapıları açılır. Peygamber Efendimiz’in “Cennetin kapısında Allah’tan başka tapılacak bir şey yoktur; Muhammed Allah’ın elçisidir.” sözünden anlaşılacağı üzere, zikir olmadan bu kapının anlaşılması ve açılması mümkün değildir. Bu söz, zikrin önemini ve manevi kapıların zikirle açılacağını ifade eder.”⁶⁰⁶

Tasavvufta zikir, muhabbetin ve aşkın geliştirilmesinde kritik bir rol oynar.⁶⁰⁷ Şeyh Bedreddin ve diğer tasavvuf büyükleri, kişinin Allah’a olan sevgisinin sürekli zikrin artışıyla doğrudan ilişkilendirildiğini belirtirler.⁶⁰⁸ Bu sürekli anma, muhabbetin derinleşmesine ve aşkın yoğunlaşmasına yardımcı olur.

Pasajda Allah’a yakınlık kurmanın sevgi yoluyla gerçekleştiği ifade ediliyor. Tasavvufi anlayışa göre sevgi (muhabbet), kişinin kalbinde Allah’a olan derin bağlılığı

⁶⁰⁵ Süleyman Uludağ, "Aşk", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4:11-17.

⁶⁰⁶ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 169-170.

⁶⁰⁷ Eşrefoğlu Rumi, *Tam Müzekkin- Nüfus*, 384.

⁶⁰⁸ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 169- 170.

ve arzuyu ifade eder.⁶⁰⁹ Sevgi, Allah'ın güzelliklerini ve O'na olan bağlılığı sürekli olarak hatırlamayı teşvik eder. Bu bağlamda, aşk (ilahî aşk) bu sevginin en yüksek ve yoğun hali olarak görülür.⁶¹⁰ Sürekli zikir, bu sevgi ve aşkı geliştiren bir araçtır, çünkü kişinin Allah'a olan sevgisini güçlendirir ve manevî derinliğini artırır.⁶¹¹

Zikrin, kişinin gönlünde ve kalbinde yer edindiği, Allah'a olan sevgiyi artırdığı ve manevî tatma yolunu açtığı belirtiliyor. Bu durum, tasavvufta aşkın (ilahî aşkın) gerçekleşmesi için gerekli bir süreç olarak görülebilir. Zikir, kişinin Allah'a olan derin bağlılığını ve sevgisini artırarak, manevî bir tatmin ve huzur sağlar.⁶¹² Aşk, bu tatminin zirveye ulaştığı bir durumdur ve kişinin Allah'ın sevgisiyle dolmasını ifade eder.⁶¹³

“Bir kişi bir şeyi fazla severse, onu sık sık anar” ve “Cennetin kapısında Allah'tan başka tapılacak bir şey yoktur; Muhammed Allah'ın elçisidir” sözleri, sevginin ve zikrin önemini vurgular. Bu sözler, gerçek aşkın ve sevginin, Allah'a sürekli yönelmek ve zikretmekle gerçekleşeceğini ifade eder. Sevgi, Allah'ın varlığını sürekli hatırlamak ve O'nunla derin bir bağ kurmakla güçlenir. Zikir, bu bağın pekişmesine ve aşkın (ilahî aşkın) oluşmasına zemin hazırlar.

Tasavvufta, zikrin kişinin manevî kapılarını açarak Allah'ın rahmetine erişmesini sağladığı belirtilir. Bu manevî kapılar, kişinin Allah'a duyduğu aşk ve sevgiyle açılır. Zikir, bu kapıların anahtarıdır ve bireyin ilahî aşkı deneyimlemesine olanak tanır. Bu durum, Rabia'tül-Adeviyye'nin şu mısralarında açıkça ifade edilmiştir: “Sana olan sevgim, mâsivayı (Allah'tan başka her şeyi) bırakıp yalnızca seni zikretmeme sebep oldu.”⁶¹⁴

Şeyh Bedreddin'in düşüncelerinde zikrin, kişinin kalbinde ve gönlünde yer edindiği ve bunun Allah'ı sevmeye ve manevî tat almaya yol açtığı belirtiliyor. Bu,

⁶⁰⁹ Eşrefoğlu Rumi, *Tam Müzekkin- Nüfus*, 384

⁶¹⁰ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 163.

⁶¹¹ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 170.

⁶¹² Eşrefoğlu Rumi, *Tam Müzekkin- Nüfus*, 384.

⁶¹³ Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 404.

⁶¹⁴ El-Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 165.

muhabbetin ve aşkın somut bir tezahürüdür. Kişinin kalbinde yer eden zikir, Allah’a olan sevgiyi artırır ve ilahi aşkı güçlendirir. Bu süreç, kişinin manevi kapıları açarak rahmet ve huzur bulmasına olanak tanır.⁶¹⁵

“Bilmelisin ki, Allah’ın doğasında bir tür içsel eğilim vardır ki bu da, Allah’ın kendini sınırlı şeylerde ortaya çıkarması ve somutlaştırmasıyla gerçekleşir. Bu içsel eğilim ve yaratılış süreci, muhabbetin de kökenini oluşturur. Allah, ‘Ben gizli bir hazineydim, bilinmeyi istedim, sevdim; halkın beni bilmesini sağlamak için yarattım’ demektedir. Burada, tahakkuk (gerçekleşme) ve taayyün (şekil alma) henüz mevcut değilken bile Allah, halkı yaratarak kendini onlarda belirgin hale getirmiştir. Bu durum, Allah’ın kendini yaratılmışlar aracılığıyla tanıtmaya amacını ifade eder. Bu bağlamda, bazı şeyhlerin marifet (bilgelik) ve muhabbet (aşk) konusundaki anlayışları ve tasavvurları arasındaki farklılıklar, bu ilahi süreçlerin gerçekliğini yansıtmakta ne kadar uzak olabileceğini gösterir.”⁶¹⁶

Tasavvufta, “zuhur” genellikle Allah’ın gizli olan varlığının dışa vurması, görünür hale gelmesi anlamında kullanılır.⁶¹⁷ Bu bağlamda, “taayyün” kavramı, Allah’ın farklı şekillerde veya formlarda tezahür etmesini, yani kendi varlığını yaratılmışlar aracılığıyla somut hale getirmesini ifade eder. Allah’ın yaratılıştaki ortaya koyduğu muhabbet ve aşk, bu taayyün ve zuhurlar ile ilişkilendirilir. Yaratılmışlar aracılığıyla Allah’ın kendini tanıtmaya, ilahi aşkın bir tezahürü olarak değerlendirilir. Bu süreçte, yaratılmışlar hem Allah’ın sevgisinin bir yansımasıdır hem de O’nu tanıma ve sevme fırsatını elde ederler.

Pasajda, Allah’ın “gizli hazine” olarak tanımlandığı ve O’nun bilinmeyi arzuladığı belirtilmektedir. Allah’ın bilinmek istemesi ve kendini sevdirmesi, O’nun yaratılmışlara olan sevgisini ifade eder. Bu sevgi, Allah’ın kendisini yaratılmışlarda görünür kılması ve onların da O’na olan sevgiyi keşfetmesi sürecinde ortaya çıkar.

⁶¹⁵ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 169-170.

⁶¹⁶ Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, 128-129.

⁶¹⁷ Semih Ceyhan, "Tecellî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40:243-245.

“Ben halkı beni bilsin diye yarattım” ifadesi, Allah’ın yaratılış amacını net bir şekilde özetler: Allah, yaratılmışların O’nu tanımasını ve sevmesini istemiştir.

Tasavvufta marifet (bilgi) ve muhabbet (sevgi) kavramları, ilahi aşkın farklı boyutlarını yansıtır. Şeyhler, bu kavramları kendi manevi tecrübelerine ve anlayışlarına göre yorumlamıştır.⁶¹⁸ Bedreddin Simâvî’ye göre muhabbet ve aşk, Allah’ın varlığının ve sevgisinin yaratılmışlarda tezahürü, yani açığa çıkmasıdır. Bu tezahür, Allah’ın gerçekliğini ve sevgisini ifade eder.

Şeyhlerin bu kavramlarla ilgili farklı yaklaşımları, ilahi aşkın ve muhabbetin ne kadar derin ve çok yönlü olduğunu gösterir. Her şeyhin anlayışı, Allah’ın aşk ve muhabbetine dair farklı bir bakış açısını ortaya koyar. Ancak bu farklılıklar, nihayetinde Allah’ın aşkını ve muhabbetini açıklamaya hizmet eder.⁶¹⁹

⁶¹⁸ Sühreverdî, *Avârifü’l- Maârif*, 631-638; İmam-ı Gazalî, *İhyâ-u Ulûmi’d-Dîn* (8), 6-123.

⁶¹⁹ Hücvîrî, *Keşfü’l-Mahcûb*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz, Tasavvuf Klasikleri, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2014), 154.

SONUÇ

İslam düşüncesi ve tasavvuf tarihi, hem ilmî hem de tasavvufî alanlarda derin bir birikim ve etkiye sahip önemli şahsiyetlerle doludur. Şeyh Bedreddin Simâvî, bu gelenek içerisinde yalnızca tasavvuf anlayışıyla değil, aynı zamanda fıkıh, tefsir ve Arap dili gibi farklı ilim dallarındaki derin bilgisiyle de dikkat çeken bir âlimdir. Onun ilmî ve tasavvufî yönü, dönemin çalkantılı sosyal ve siyasal ortamına rağmen etkileyici bir şekilde gelişmiş, bu durum Bedreddin Simâvî'nin çok yönlü kimliğinin oluşmasında önemli bir rol oynamıştır.

Şeyh Bedreddin, küçük yaşlarda başladığı eğitim hayatında, dönemin önde gelen âlimlerinden ders alarak fıkıh, tefsir, Arap dili gibi alanlarda derinleşmiştir. Aldığı köklü eğitim, onu yalnızca tasavvufî bir mürşid değil, aynı zamanda yetkin bir fakih, müfessir ve dil bilimci yapmıştır. Yazdığı birçok eser arasında günümüze ulaşan *Vâridât*, *Câmiu'l-Fusûleyn* ve *Letâ'ifu'l-İşârât* gibi eserler, onun ilmî ve tasavvufî derinliğini yansıtan önemli kaynaklardır. Özellikle *Vâridât*, Bedreddin Simâvî'nin tasavvufî düşüncelerini detaylandığı eserlerinden biridir. Ancak bu eser, tasavvufî bağlamı özellikle vahdet-i vücûd anlayışı göz önünde bulundurulmadan ele alındığında, Şeyh Bedreddin'in düşüncelerinin yanlış yorumlanmasına neden olmuştur.

Şeyh Bedreddin'in tasavvufî kimliği, dönemin Ekberî gelenekten etkilenen mutasavvıflarıyla benzerlikler taşımaktadır. Onun vahdet-i vücûd anlayışı, yaratılışın birliğini ve Allah'ın varlığının tüm âlemde tezahür ettiğini vurgulayan bir yaklaşıma dayanır. Bu anlayış, İbn Arabî'den beslenen derin bir irfanî perspektifi yansıtır. Şeyh Bedreddin, seyrüsülûk kavramlarına özel bir önem vermiş ve bu kavramlar aracılığıyla insanın manevî gelişimine rehberlik etmiştir.

Şeyh Bedreddin Simâvî'nin idam edilmesi, yalnızca isyan hareketiyle ilgili bir durum olmayıp, Osmanlı Devleti'nin Fetret Dönemi'nde yaşanan karışıklıkların bir sonucu olarak da değerlendirilmelidir. Dönemin sosyal ve siyasal çalkantıları, Şeyh Bedreddin'in çevresinde oluşan algıları şekillendirmiş ve onun ilmî ve tasavvufî yönünün yeterince anlaşılmasına engel olmuştur. Tarihî kaynakların yetersizliği,

eserlerinin birçoğunun günümüze ulaşamaması ve ulaşılan eserlerinin yeterince incelenmemesi, Şeyh Bedreddin hakkında yanlış kanaatlerin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Bu çalışma, Şeyh Bedreddin'in bir isyancı olarak görülmesinden öte, dönemin fıkıh, tefsir ve tasavvuf gibi alanlarında yetkin, ilmiyle öne çıkan önemli bir âlim olduğunu ortaya koymaktadır. Onun tasavvufî anlayışının Ekberî gelenekle ilişkisi ve diğer ilim dallarındaki yetkinliği, İslam düşünce tarihinde önemli bir yer edinmiştir.

Sonuç olarak, Şeyh Bedreddin Simâvî'nin fikirleri, yalnızca yaşadığı dönemin değil, günümüz ilmî ve tasavvufî çalışmalarının da anlaşılmasına önemli katkılar sağlayabilir. Eserlerinin detaylı bir şekilde incelenmesi, onun daha iyi tanınmasına ve doğru bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Bu çalışmanın, özellikle Bedreddin Simâvî'nin tasavvufî düşüncelerinin kapsamlı bir şekilde ele alınmasına ve gelecekteki araştırmalara ışık tutmasına vesile olmasını diliyoruz.

KAYNAKÇA

1. Basılı Kaynaklar

Addas, Claude, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, Çev: Atila Ataman. İstanbul: Sufi Kitap, 2020.

Akgündüz, Murat, “Çorumlu Osmanlı Âlimleri ve Şeyhleri”, *Osmanlı Döneminde Çorum Sempozyumu (Tebliğler, Müzakereler)*, 01/03 (2004).

Akpınar, Cemil. “Hacı Paşa”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 14:492-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Altıntaş, Samet, *Ben Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.

Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev: Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.

Arıcı, Mustakim. “VII. / XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 26 (2011): 1-37.

Aydın, İbrahim Hakkı, "Kenz-İ Mahfî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* 25:258-259. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Aydın, İbrahim Hakkı. “Molla Fenârî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 30:245-247. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Aytekin, Arif. “Bâbertî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 4:377-378. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Babinger, Franz, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, çev. İlhami Yazgan. Ankara: La Kitap Yayınları, 2013.

Bardakoğlu, Ali. “Câmiu'l-Fusûleyn”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 7:108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Barkan, Ömer Lütfi. “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, *İnsan ve İnsan Dergisi*, 5 (2015): 14-25.

Başar, Fahamettin. “Fetret Devri”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12:480-482. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, Haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, İstanbul: Meral Yayınevi, 1: 64-65.

Canpolat, Cemal, *Şeyh Bedreddin “İriş Dede Sultan”*, İstanbul: Avrupa Yakası Yayınları, 2013.

Ceyhan, Semih, "Tecellî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 40:243-245. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Ceyhan, Semih, "Tecrîd", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 40:248-249. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Ceyhan, Semih, "Vakit", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 42:488-491. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Ceyhan, Semih. “Vâridât”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42:520-522. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Ceyhan, Semih- Koç, M. Akif, “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Şeyh Bedreddin Vâridât’ı: Bir Literatür Denemesi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi: TALİD*, 16 (2018), 233-331.

Cihan, Ahmet Kamil, “Bedreddin Simavi’nin insan Anlayışı”, *E.Ü. Şeyh Bedreddin Kongresi Tebliğleri*, (1997).

Çağrıçı, Mustafa, "Ahlâk", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2:1-9. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Çağrıçı, Mustafa, "Tevekkül", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 41:1-2. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Çatak, Adem, *Mağripli Sûfî*, İstanbul: Kalem Yayınevi, 2016.

Çetin, A. Başegmez, “Nâzım Hikmet Şiirlerinde Tarihin Yeniden Kurulmasında Tasavvufî Söylemin Dönüşümü”, *Akademik Hassasiyetler*, 8/16 (2021), 175–196.

Dadaş, Mustafa Bülent, *Şeyh Bedreddin Bir Osmanlı Fakihî*, Ankara: İsam Yayınları, 2018.

Demir, Ziya, *XIII-XVI. y.y. Arası, Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.

Demirci, Mehmet, "Hakikat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 15:177-178. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Demirci, Mehmet, "Hakikat-i Muhammediyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 15:179-180. İstanbul: TDV Yayınları, 199.

Demirli, Ekrem. "Sadreddin Konevî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35:420-425. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Demirli, Ekrem. "Vahdet-i Vücûd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42:431-435. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Devellioğlu, Ferit, "Nefis", *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi, 2003.

Dindar, Bilal. "Bedreddin Simâvî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 5:331-334. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Döğüş, Selahattin, "Şeyh Bedreddin ve Rumeli Gazileri" *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 18/18 (2015).

Eliaçık, R. İhsan, *Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Tekin Yayınevi, 2016.

Emecen, Feridun. "Osmanlılar". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 33:487-496. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Engin, Refik, *Sıradışı Bir Tasavvufçu Şeyh Bedreddin*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008.

Er, Şaban, *Şeyh Bedreddin Mahmut Hakkında Son Söz*, İstanbul: Kutupyıldızı Yayınları, 2018.

Erbaş, Ali, "Tûbâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 41:317-319. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Erzurumî, İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, İstanbul, Alem Tic. Yay., 1996.

Eşrefoğlu Rûmî, *Tam Müzekkin- Nüfus*, Ts: Nedim Duru. İstanbul, Salah Bilici Kitabevi, 1983.

Eyice, Semavi. “Hudâvendigâr Külliyesi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18:290-295. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Fazlıoğlu, İhsan. “Kadızâde-i Rûmî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 24:98-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Gedik, Şerif “Osmanlı Fetret Dönemi Fakihlerinden Şeyh Bedreddin ve Câmiu’l-Fusûleyn İsimli Eseri”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2 (2020).

Gökcan, Mansur, “Tasavvufta Tevekkül Anlayışı”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1 (2018), 131-165.

Gökcan, Mansur, “Havf ve Recâ (Korku ve Ümit) Dengesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2 (2016), 171-192.

Gölpınarlı, Abdülbaki-Sungurbey, İsmet, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin ve Menâkıbı*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2017.

Gümüş, Sadreddin. “Cürcânî, Seyyid Şerîf”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 8:134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Güray Gülyüz, Bahriye. “Rumeli’deki Fetret Devri (1402-1413) Eserleri. no. 18–36”. *Al Fârabî Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (2020): 18-36.

Gürer, Betül, “Molla Fenârî’nin Osmanlı Medrese Geleneği ve Osmanlı Düşüncesi Üzerindeki Tesirleri”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (2015).

Gürer, Betül, “Nazarî Tasavvuf Geleneğinin El Kitabı: Muhtevası ve Tesirleri Bağlamında Sadreddin Konevî’nin Miftâhu’l-ğayb’ı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 21/1 (2017).

Gürer, Dilaver. *Düşünce ve Kültürde Tasavvuf*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

Gürer, Dilaver, *İbn Ârabî'de Din ve İbadet*, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2012.

Hafız, Halil, *Şeyh Bedreddin Menakıbnamesi*, çev. Mehmet Kanar. İstanbul: Tekin Yayınevi, 2015.

Halaçoğlu, Yusuf, "Ankara Savaşı", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 3:210-211. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Halil b. İsmail, "Menâkıbnâme", *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin ve Menâkıbı*, thk. Abdülbaki Gölpınarlı- İsmet Sungurbey. İstanbul: Kapı Yayınları, 2017.

Heyet, "Tevellâ", *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara, DİB Yayınları, 2006.

Hira, Ayhan, "İsyanın Gölgesinde Bir Şeyh: İlim Zincirinin Kayıp Halkası Fakih Şeyh Bedreddin", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 17(2011).

Hira, Ayhan, *Şeyh Bedreddin*, İstanbul: İz yayıncılık, 2012.

Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, Çev. Hasan Kâmil Yılmaz. *Tasavvuf Klasikleri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2014.

İbn Sina, *Metafizik*, çev: Ekrem Demirli- Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2004.

İlgürel, Mücteba. "İstimâlet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23:362. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

İnalcık, Halil. "Murad 1". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31:156-164. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

İnalcık, Halil. "Bayezid I". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 5:231-234. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

İttihad İlmi Araştırmalar Heyeti, "Sülûk", *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Büyük Lûgat*, İttihad İlmi Araştırmalar Heyeti, İstanbul: Sebat Basım, 2015.

Kacıroğlu, Murat. "Tarihin Nesnesinden Kurmacanın Öznesine Şeyh Bedreddin yahut Tarihsel Bir Kimliğin Yeniden İnşası Üzerine", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 30 (2011): 239-274.

Kalaycı, Mehmet, “Memlûk Kahire’sinde Hanefilik Merkezli İki Eğitim Kurumu ve Beylikler Dönemi İlim Hayatına Etkisi: Seyhûniyye Hankahı ve Surgatmısıyye Medresesi,” *Memlûk Dönemi Sempozyumu*, 2 (2023).

Kallek, Cengiz. “El-Hidâye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 17:471-473. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Kalın, Yakup, “Haşiyetu Matla’ (Ta’likat Ale’l-Mukaddemat) Metin, Tercüme ve Şeyh Bedreddin Metafizîği Açısından Önemi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 102 (2022), 361-390.

Kandemir, M. Yaşar. “İbn Hacer El-Askalânî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19:514-531. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Kara, Mustafa-Algar, Hamid. “Abdullah-ı İlâhî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1:110-112. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Kara, Mustafa, "Fenâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12:333-335. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Kara, Mustafa, "Havf", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 16:528-531. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

Kavak, Abdulcebbar, “Seyyid Mahmud Birifkani’nin Birifkan Seyyidleri Adlı Eserinde İsimleri Zikredilen Ahlatlı Sühreverdî Şeyhleri” *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2/1 (2016).

Kaya, Mahmut, “İbnü’l-Arabî, Muhyiddin”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20:493-516. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Kaygusuz, Bezmi Nusret, *Şeyh Bedreddin Simaveni*, Yay. Haz. Haydar Ersöz, Ankara: La Kitap Yayınları, 2019.

Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf*, haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

Kızılkaya, Necmettin. “Zeylaî, Osman b. Ali”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 44:354-355. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Kılıç, Mahmud Erol, *İbnü'l-Arabî*, İstanbul: İsam Yayınları, 2015.

Kılıç, Mahmud Erol, *Şeyh-i Ekber (İbn Arabî Düşüncesine Giriş)*, İstanbul: Sufi Kitap, 2018.

Kılıç, Mahmud Erol, “Ekberiyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10:544-545. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Kılıç, Mahmud Erol, *Tasavvufa Giriş*. İstanbul: Sûfî Kitap, 2019.

Kılıç, Orhan. “19. Yüzyıla Kadar Sultanönü (Eskişehir) Sancağı’nın Yöneticileri”, *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 9/4 (2014): 659-673.

Koca, Ferhat. “İbn Teymiyye, Takıyyüddin”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20:391-405. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Kozan, Ali, “Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin’e İzafe Edilen Bir Risale: Risâle-i Bedreddîn”, *History Studies International journal of History*, 2 / 3, (2010).

Köprülü, Orhan Fuad-Uzun, Mustafa İsmet. “Akşemseddin”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2:299-302. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Köksal, Asım Cüneyd. “İdeolojik Kurguların Ötesinde: Bir Fakih ve Sûfî Olarak Şeyh Bedreddin”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 45 (2021): 145-184.

Kurdakul, Necdet, *Bütün Yönleriyle Bedreddîn*. İstanbul: Döler Reklam Yayınları, 1977.

Kurtuluş, Rıza. “Cürcân”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 8:131-132. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Kuşeyrî, Abdülkerim, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, Haz: Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yay., 2017.

Kut, Günay, "Ahmedî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2:165-167. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Kutluer, İlhan, "İlim", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 22:109-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Küçük, Hülya, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.

Matrakçı Nasuh, *Târîh-i Âl-İ Osmân (Osmanlı Tarihi 699-968/1299-1561)*, Haz: Göker İnan. İstanbul: AS-64 Basın-Yayın, 2019.

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf*, Trc: Süleyman Nahîfî, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.

Neşri, *Kitâb-ı cihan-nümâ*, Haz: F. Reşit Unat-M. Altay Köymen, İstanbul: Türk Tarih Kurumu, 1957, 2:545.

Nuhoğlu, Ayhan., Ercan, Emre, Baranaydın, Fırat, "Ayasuluk Kalesi Sur Duvarlarının Yapısal Davranış Analizleri ve Onarım/Güçlendirme Çalışmaları," *Türkiye Bilimler Akademisi Kültür Envanteri Dergisi*, 23 (2021).

Ocak, Ahmet Yaşar. "Fütüvvet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 13:259-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler 15-17. Yüzyıllar*, Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.

Öngören, Reşat, "Şeyh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 39:49. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Öngören, Reşat, "Tarikat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 40:95-105. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Öngören, Reşat, "Zikir", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 44:409-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Öz, Mustafa, "Zındık", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 44:390-391. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Ragıb el-İsfahânî, “Fakr”, Müfredât, Kur’ân Kavramları Sözlüğü, çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.

Sahih-i Buhârî, Muhtasar-ı Tecrid-i Sarîh, Çev. Abdullah Fayzi Kocaer. (Konya, Hüner Yayınları, 2004)

Sayar, Ahmet Güner, “*Velâyet’ten ‘Siyaset’e: Şeyh Bedreddin*”, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2018.

Sarıkaya, Fatih, “Şeyh Bedreddin İsyanı İle Karıştırılan Bir Ayaklanma: Börklüce Mustafa İsyanı”, *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 26, (2017).

Sarioğlu, Hüseyin. “Râzî, Kutbüddin”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 34:485-487. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Selvi, Dilaver, “Her Ayetin Bir Zahir Bir Bâtını vardır’ Hadisindeki Zahir ve Bâtın Kavramlar Üzerine Değerlendirmeler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11/2 (2011), 7-41.

Serrâc, Ebû Nasr, *el-Lüma’*, *İslâm Tasavvufu*, Çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul, Erkam Yayınları, 2012.

Sezai, Sevim “Ermeni Derbendi (Hüdavendigâr ve Sultanönü Sancakları Arasındaki Ulaşım)”, *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (2004/2).

Sifîl, Ebubekir. “Zeylâî, Abdullah b. Yûsuf”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 44:352-354. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Simâvî, Bedreddin, *et-Teshîl Şerhu Letâifi l-İşârât*, Ed: Hacı Yunus Apaydın, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012, 1:16.

Simâvî, Bedreddin, *Risâle-i Bedreddîn*, Ali Kozan, “Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin’e İzafe Edilen Bir Risale: Risâle-i Bedreddîn,” *History Studies: International Journal of History* 2/3 (2010): 245-255.

Simâvî, Bedreddin, *Vâridât*, thk. Abdülbaki Gölpınarlı ve İsmet Sungurbey. *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin ve Menâkıbı*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2017.

Sühreverdi, Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer, *Gerçek Tasavvuf (Avârifü'l- Maârif)*, Çev. Dilaver Selvi. İstanbul, Semerkand Yayınları, 2018.

Şafakcı, Hamit. "Ayhan Hira, Şeyh Bedreddin, (İstanbul: İz yayıncılık, 2012,). İle Karamanlılar Arasında Hâkimiyet Mücadelesi: Akçay Savaşı". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 33/1 (2023): 459-473.

Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri*, çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

Taşköprülüzâde İsâmüddin Ebü'l-Hayr Ahmed Efendi, *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'Mâniyye Fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Haz: Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Vimek Ajans, 2019.

Taylan, Necip, "Bilgi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 6:157-161. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Topaloğlu, Bekir, "Tövbe". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 41:279-283. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Tosun, Necdet. "Üveysilik". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42:400-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Türcan, Talip, "Şeriat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 38:571-574. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Uludağ, Süleyman. "Ahadiyyet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1:484. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Uludağ, Süleyman, "Aşk". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 4:11-17. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Uludağ, Süleyman, "Fakr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 12:132-134. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Uludağ, Süleyman, "Mürid", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 32:47-49. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Uludağ, Süleyman, "Nefis", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 32:526-529. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Uludağ, Süleyman, "Recâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 34:502. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Uludağ, Süleyman, "Rıza", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 35:56-57. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Uludağ, Süleyman, "Sohbet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 37:350-351. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Uludağ, Süleyman, "Sülûk". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 38:127-128. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Uludağ, Süleyman, "Tevekkül", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 41:3-4. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Uludağ, Süleyman, "Tövbe", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 41:284-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Unan, Fahri. "Osmanlı Medrese Ulemâsı: İlim Anlayışı ve İlmî Verim", *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/5 (2003):14-34.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı. *Osmanlı Tarihi*, 4 Cilt. Ankara: T.T.K. Yayınları, 1961.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı. *Kütahya Şehri*, İstanbul : İstanbul Devlet Matbaası, 1932.

Varlık, Mustafa Çetin. "Germiyanogulları". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 14:33-35. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Vassâf, Osmanzâde Hüseyin, *Sefine-i Evliyâ*, Haz. Mehmet Akkuş- Ali Yılmaz. İstanbul: İstanbul Kitabevi, 2015, 3/109.

Yaltkaya, M. Şerefettin, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, Haz. İsmail Aka-Mustafa Demir. İstanbul: Temel Yayınları, 2001.

Yılmaz, Hasan Kâmil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Yuka, Mustafa. *Şeyh Bedreddin*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2018.

Yüksel, Müfid, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Bakış Yayınları, 2002.

2. Şeyh Bedreddin Simâvî Üzerine Yazılmış Tezler

Ayyıldız, Mustafa. *Şeyh Bedreddin Simavi ve Tefsirdeki Metodu*, Uşak Üniversitesi, S.B.E., (Yüksek Lisans Tezi), Uşak, 2018.

Çağan, Volkan, *Şeyh Bedreddin’de Ekberi Etkisi*, Sakarya Üniversitesi, S.B.E., (Yüksek Lisans Projesi), Sakarya, 2015.

Hira, Ayhan, *Şeyh Bedreddin’in Fıkıhçılığı*, Marmara Üniversitesi, S.B.E., (Doktora Tezi), İstanbul, 2006.

Kozan, Ali, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*, Erciyes Üniversitesi, S.B.E., (Doktora Tezi), Kayseri, 2007.

3. Diğer Tezler

Ayşe Beyza Korucu, *Tasavvufta Rıza Kavramı*, Necmettin Erbakan Üniversitesi, S.B.E., (Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2021.

Çatakoğlu, Mehmet Şerif, *Anadolu Selçuklu Dönemi İlmi Faaliyetleri ve Bu Faaliyetlerin Osmanlı Kuruluş Dönemi İlmi Faaliyetlerine Tesiri*, Süleyman Demirel Üniversitesi, S.B.E., (Yüksek Lisans Tezi), Isparta, 2002.

Işıkçeviren, Betül, *20. Yüzyıl Şeyhlerinden Muzaffer Ozak’ın Hayatı, Eserleri, Tarikatı, Tasavvufi Görüşleri ve “İrşâd” Adlı Eserinin Tahlili*, Necmettin Erbakan Üniversitesi, S.B.E., (Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2021.

Koca, Emine, *Yıldırım Bayezid Devri Siyasi Olayları, Devlet Teşkilatı, İlim ve Kültür Hayatı*, Harran Üniversitesi, S.B.E., (Yüksek Lisans Tezi), Şanlıurfa, 2007.

Şahin, Haşim. *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler (1299-1402)*, Marmara Üniversitesi, S.B.E., (Doktora Tezi), İstanbul, 2007.

Yalçinkaya, Arzu Eylül, *Ken’ân Rifâi: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Uludağ Üniversitesi, S.B.E., (Doktora Tezi), Bursa, 2020.



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı:	Rabia Sümeyra YARAŞIR	İmza:	
Doğum Yeri:			
Doğum Tarihi:			
Medeni Durumu:			
Öğrenim Durumu			
Derece	Okulun Adı	Program	Yıl
İlköğretim			
Ortaöğretim			
Lise			
Lisans			
Yüksek Lisans			
Becerileri			
İlgi Alanları:			
İş Deneyimi:			
Aldığı Ödüller:			
Hakkımda bilgi almak için önerebileceğim şahıslar:			
E-posta			
Tel:			
Adres			