

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**ŞEYH BEDREDDİN VE DÜŞÜNCE TARİHİMİZDEKİ
YERİ**

Tezi Hazırlayan

Ali KOZAN

Tezi Yöneten

Prof. Dr. Şefaettin SEVERCAN

İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Kasım 2007

KAYSERİ

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**ŞEYH BEDREDDİN VE DÜŞÜNCE TARİHİMİZDEKİ
YERİ**

Tezi Hazırlayan

Ali KOZAN

Tezi Yöneten

Prof. Dr. Şefaettin SEVERCAN

İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Kasım 2007

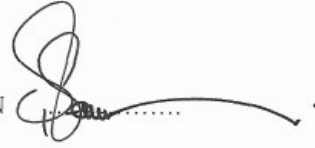
KAYSERİ

Prof. Dr. Şefaettin SEVERCAN'ın danışmanlığında Ali KOZAN tarafından hazırlanan "Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri" adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalında **Doktora** tezi olarak kabul edilmiştir.

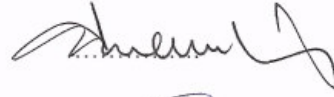
30 /11/ 2007

JÜRİ:

Danışman :Prof. Dr. Şefaettin SEVERCAN



Üye : Prof. Dr. Ali AKTAN



Üye :Prof. Dr. Sebahattin SAMUR



Üye :Prof. Dr. Metin HÜLAGU



Üye :Yrd. Doç. Dr. Şakir BATMAZ



ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun 07/12/2007 tarih ve 31..... sayılı kararı ile onaylanmıştır.

Prof. Dr. Kerim TÜRKMEN



ÖN SÖZ

Geçmişî bilmek, anlamak ve ondan dersler çıkarmak, insanoğlunun geleceğini şekillendirmesi adına önemli rolleri olan temel esaslardandır. Kendi kültürümüzü anlama noktasında ortaya konulacak her tür çaba ve çalışma da bu noktada atılacak adımları kolaylaştıracaktır.

Şeyh Bedreddin olgusu da, Osmanlı tarihi kaynaklarında, telif eserlerde ve günümüze kadar gelen süreç içerisinde mevcut tetkik eserlerde üzerinde önemle durulan konular arasında yer almıştır. Ancak idamını takip eden yüzyıllardan günümüze değin üzerine yapılan bu araştırma, yorum ve değerlendirmelerin, onu anlaşılır kılmak yerine daha bilinemez hale getirdiği görülmektedir. Bu bilgi karışıklığı sebebiyle de yapılan çalışmaların büyük çoğunluğunun ciddî araştırmalardan ve derinlikten uzak olduğu, bunun sonucunda da Şeyh Bedreddin ile ilgili birbirinden oldukça farklı adlandırmalar ve benzetmeler yapıldığı görülür.

Fikirleri, faaliyet ve eylemleri sonucu düşünce tarihimizde önemli bir yeri olan Şeyh Bedreddin üzerine yaptığımız bu çalışma, geçmişin bize sunduğu tarihî malzemenin niteliğini, sıhhat ve güvenilirliğini inceleyerek Şeyh Bedreddin'in düşünce tarihimizdeki yerini sağlıklı bir şekilde ortaya koyma amacını taşımaktadır.

Bu amaçla, çalışmamızda değişik kütüphanelerimizde bulunan konuyla ilgili yazma eserler, yurt içinde ve dışında yayınlanmış kitap, tez ve makalelerden yararlanmaya çalışılmıştır. Adı geçen bu farklı kaynaklar incelendikten sonra, araştırma konumuzla ilgili bilgiler fişler halinde kaydedilmiştir. Son aşamada da kaydedilen fişler bir değerlendirmeye tâbi tutularak yazım aşamasına geçilmiş ve yapılan tashih çalışmalarıyla birlikte doktora tezimiz tamamlanmıştır.

Bu bağlamda çalışmamızda Şeyh Bedreddin'in hayatı, şahsiyeti, eserleri, sonraki yüzyıllardaki tesirleri, üzerine yapılan çalışmalar ve itikadî, felsefî, fikhî görüşleriyle

birlikte Osmanlı düşünce tarihindeki yeri ele alınmıştır. Şeyh Bedreddin üzerine yapılan müsbet veya menfî değerlendirmelerin kaynağı olarak da, genellikle itikadî ve felsefî görüşlerinin yer aldığı Vâridât gösterildiği için, çalışmamızda Şeyh Bedreddin'in bu alanla ilgili görüşleri daha kapsamlı ele alınacaktır.

Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri konulu çalışmamın hazırlanması, çalışma içeriğinin düzenlenmesi ve tashih çalışmalarında bilgi ve deneyimlerinden yararlandığım Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi İslâm Tarihi Bölümü Öğretim Üyesi ve aynı zamanda danışman hocam Prof. Dr. Şefaettin Severcan Bey'e teşekkürlerimi arz ederim. Çalışmamızın oluşumu esnasında değerli görüşlerinden istifade ettiğim Seyfullah Sevim ve Mustafa Çakmaklıoğlu Bey'e de ayrıca teşekkürlerimi sunuyorum.

Ayrıca Doktora tezimi hazırlama safhasında üzerimden maddi ve manevî desteklerini esirgemeyen ve bana moral kaynağı olan anneme, babama ve eşim Serap Kozan'a, teşekkür ediyorum.

Ali KOZAN

Kayseri 2007

ŞEYH BEDREDDİN VE DÜŞÜNCE TARİHİMİZDEKİ YERİ

ÖZET

Ali KOZAN

Düşünce tarihimizde yer alan şahsiyetler içerisinde fikirleri ve eylemleri ile öne çıkan önemli simalardan biri de Şeyh Bedreddin'dir. Osmanlı Devleti'nin teşekkül devresinde ve bununla birlikte Fetret Devri'nin yarattığı kaotik ortamda adından söz ettiren bu kimlik, günümüze değin birçok çalışmaya konu olmuş ve bu yönüyle hala tazeliğini koruyan bir olgu olarak kendini göstermiştir.

Hayatını, şahsiyetini, eserlerini ve düşünce tarihindeki yerini ortaya koymaya çalıştığımız Şeyh Bedreddin'in, içinde bulunduğu dönemde, bilgi birikimi ve fikirleri itibariyle dönemin sayılı âlimlerinden biri olma özelliğini taşıdığı görülmektedir. Nitekim o, İslâm hukuku, tefsir ve tasavvuf gibi birbirinden farklı alanlarda önemli eserler ortaya koymuştur.

Bununla birlikte adı, bir isyan hareketiyle anılmış ve Osmanlı otoritesine karşı bir hareketin içerisinde yer almıştır. Tarihte üzerinde daha çok durulan bu durum, onun ilmî yönünü gölgelemiştir.

Bu bağlamda çalışmamız, farklı dönemlerde üzerine değişik ithamlar yapılan bu şahsiyetin, tarih içerisindeki gerçek konumunun çok yönlü ve sağlıklı bir şekilde ortaya konulması amacını taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Şeyh Bedreddin, Şeyh Bedreddin İsyanı, XIV-XV. Yüzyıllar Osmanlı Düşünce Tarihi, Vâridât, Câmiu'l-Fusûleyn, Letâifu'l-İşârât, Teshîl Şerh-u Letâifu'l-İşârât, Câmiu'l-Fetâvâ.

SHEİKH BEDREDDIN AND HIS PLACE IN OUR THOUGHT HISTORY**Ali KOZAN****ABSTRACT**

Sheikh Bedreddin was one of the well known person who came in to prominence took place in our thought history. This character, mentioned his name in the organization period of Ottoman Empire and in addition to this the chaotic atmosphere caused by the interregnam period, has been the matter of many subjects up to now and so he stil distinguishes himself with his popularity as a character.

It was seen that Sheikh Bedreddin who we tried to explain his life, his personality, his Works and his place in our thought history was one of the few scholars with his whole experience and ideas in his period. Thus he wrote many works on different branches of Islamic law, interpretention and Islamic mysticism.

At the same time, his name was mentioned in a rebellion and he took place in an action against Ottoman authority. This event which is pointed out more in history, has shadowed his scientific way.

In the regards of that, our study aims to show his real position in history with his many characteristics in a reliable way which was speclated in different periods.

Key Words: Sheikh Bedreddin, Sheikh Bedreddin Revolt, XIV-XV. Centuries The History of Ottoman Thought, Varidat, Câmiu'l-Fusûleyn, Letâifu'l-İşârât, Teshîl Şerh-u Letâifu'l-İşârât, Câmiu'l-Fetâvâ.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
ÖZET	III
ABSTRACT	IV
KISALTMALAR	IX
GİRİŞ	1
A. Dönemin Siyasî, Sosyal ve Ekonomik Yapısı.....	1
B. Dönemin Düşünce Yapısı.....	5

I. BÖLÜM

ŞEYH BEDREDDİN'İN HAYATI, ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

I. Hayatı.....	15
A. Ailesi.....	15
B. Eğitimi.....	20
C. Tasavvufa İntisabı.....	24
D. Türkmenler ve Hristiyanlarla Temasları.....	27
E. Kazaskerliği.....	31
F. Sürgün Yılları	32
G. İsyanlar ve Şeyh Bedreddin.....	34
a. Börklüce Mustafa İsyanı.....	35

b. Torlak Kemal İsyanı.....	38
c. Şeyh Bedreddin İsyanı	39
d. Yargılama ve İdam Cezası.....	46
H. Tesirleri.....	50
II. Şahsiyeti.....	53
A. Âlim Kimliği.....	54
B. Sufî Kimliği.....	56
C. Devlet Adamı/Kazaskerlik Kimliği.....	58
D. Âsî Kimliği.....	60
III. Eserleri.....	62
A. İslam Hukuku İle İlgili Eserleri.....	62
B. Tasavvufî İlgili Eserleri.....	68
C. Tefsir İle İlgili Eserleri.....	70
D. Arap Dili İle İlgili Eserleri.....	70

II. BÖLÜM

ŞEYH BEDREDDİN'İN TÜRK DÜŞÜNCE TARİHİ'NDEKİ YERİ

I. Şeyh Bedreddin'in İtikadî ve Felsefî Konulardaki Görüşleri.....	72
A. Tasavvufî Bilgi /Sûfî Tecrübe.....	75
B. Şeyh Bedreddin'in Tasavvuf Geleneği İçerisindeki Yeri.....	82

VII

C. Şeyh Bedreddin'in İtikadî ve Felsefî Konulardaki Görüşleri.....	86
a. Âlem.....	86
b. Tecellî.....	92
c. Vahdet-i Vücûd.....	96
d. Hakikate Ulaşma Yolu/Bilgi Felsefesi.....	115
e. Zâhirî-Bâtınî Bilgi.....	124
f. Akıl.....	127
g. Allah	130
h. Âhiret Hayatı	136
i. Peygamber.....	140
j. Cennet-Cehennem	141
k. Melek, Cin ve Şeytan	146
l. Madde-Ruh	148
m. İrâde ve İnsan Hürriyeti	154
n. Kulluk.....	157
o. İnsan.....	159
II. Şeyh Bedreddin'in Fıkıhî ve Siyasî Konulardaki Görüşleri.....	160
A. Şeyh Bedreddin'in Fıkıhî Konulardaki Görüşleri.....	160
B. Şeyh Bedreddin'in Siyasî Konulardaki Görüşleri.....	174

SONUÇ	184
BİBLİYOGRAFYA	190
DİZİN	212
ÖZGEÇMİŞ	217

KISALTMALAR

a.g.e.	: adı geçen eser
a.g.m.	: adı geçen makale
a.g.t.	: adı geçen tez
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜSBE	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
AÜSBED	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
ayr.	: ayrıca
bkz.	: bakınız
C	: Cilt
çev.	: Çeviren
d.	: Doğumu
EOI	: Encyclopedia of Islam
EÜ	: Erciyes Üniversitesi
EÜGNTTE	: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü
EÜSBE	: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
EÜSBED	: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
GÜİİBF	: Gazi Üniversitesi İktisadî İdarî Bilimler Fakültesi

haz.	: hazırlayan
HÜSBE	: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
HÜSBED	: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
İÜEFD	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi
İÜSBE	: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Koll.	: Koleksiyonu
Ktp.	: Kütüphanesi
MEBİA	: Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi
MÜEFY	: Marmara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nr.	: numara
nşr.	: neşreden
ö.	: Ölümü
sad.	: Sadeleştiren
s.	: sayfa
s.t.	: saltanat tarihi
trc.	: tercüme
TDVİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
TTK	: Türk Tarih Kurumu

TTKY : Türk Tarih Kurumu Yayınları

v. : varak

Yay. : Yayınlayan

YKY : Yapı Kredi Yayınları

Yz. : Yazma

GİRİŞ

A. Dönemin Siyasî, Sosyal ve Ekonomik Yapısı

Her düşünür, içinde yaşadığı zamanın ve mekânın insanıdır, yani kendi çağının çocuğudur. Çünkü, o zaman ve mekanda gerçekleşen siyasal, sosyal ve ekonomik hareketler kişilerin yetişmesini ve gelişmesini doğrudan ya da dolaylı olarak etkilemektedir. Bu bağlamda dönemin Osmanlısı'nda Şeyh Bedreddin'in siyasî, sosyal ve eylemsel kimliğini oluşturan ortamın ortaya konulması, içinde bulunduğu hareketin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

XIII. yüzyılın sonlarında kuzey-batı Anadolu'daki Söğüt çevresinde kurulan ve XIV. asır başlarında Anadolu'nun farklı bölgelerinde yer alan birçok beylikten birini teşkil eden Osmanlı Beyliği, yine bu yüzyıllarda fetih, siyasî evlilikler, çeyiz ve satın alma gibi yollarla kuruluş aşamasını büyük ölçüde tamamlamış ve böylece beylik yapısından sıyrılarak devlet aşamasına geçmişti.

Osmanlılar'ın ilk üç kurucu sultanından Osman Gazi, küçük bir kavmin başındayken dirayetle ve hoşgörülü yönetimi ile çevresindeki aşiretleri denetimi altına almış; Orhan Gazi, babasının çevresine topladığı bu halkı devlet biçiminde örgütlemiş ve Avrupa'ya yerleşmek için ilk adımı atmış; ilk geniş zaferlere giren I. Murat ise, babasından devraldığı devleti, bir imparatorluk haline getirmiştir. Döneminde devletin sınırları Grek yarımadası hariç hemen hemen tüm Balkan yarımadasını içine alacak biçimde genişlemiş ve burada beş yüzyıl sürecek bir egemenliğin tohumları atılmıştır. Bu

egemenlik, birbirinden çok farklı din, dil ve ırk unsurlarını aynı potada bir araya getiren yeni Osmanlı uygarlığının doğuşunu simgelemektedir.¹ Yine bu dönemde devletin askerî başarılarının dışında, üzerinde egemenlik kurduğu halkların dinî ve toplumsal yaşamlarına karışmaması, keyfî muamelenin olmaması ve Bizans'ın bozuk yönetimine karşı can ve mal güvenliğinin tam olarak sağlanması, bu başarılı genişlemeyi etkilemiştir. Özellikle Ortodoks halk, Osmanlı yönetimini, Katolik baskısına karşı bir kurtuluş olarak görmüştür. Bir başka kolaylaştırıcı öge ise, Balkanlara yüzyıllar önce gelip Hristiyan olan ama Türklerle aynı ırktan gelen kavimlerin(Peçenekler, Gagavuzlar, Kumanlar, Vardar Türkleri gibi ve bazıları hâlâ Türkçe konuşan kavimler) özümleme sürecine yardımcı olmalarıdır.² Dolayısıyla Osmanlılar'ın topraklarındaki genişleme süreci maceracı ve düzensiz bir hareket olmayıp, tarihteki öteki Doğu istilalarının aksine, belirli bir program içinde bilinçli bir yayılma politikasıdır. Osmanlı genişleme politikasının başarısının en güzel göstergesi, I. Murat'tan sonra iktidara geçen I. Bayezid'in yenilgisinden sonra, devletin ayakta kalabilmesidir. Nitekim I. Bayezid döneminde Timur kuvvetleriyle yapılmış olan Ankara Savaşı(1402), neticeleri itibariyle Osmanlı Devleti için bir dönüm noktası olmuş, Osmanlı'nın merkezî devlet bünyesi çökmüş, Anadolu birliği bozulmuş; beyler, eski statülerini kazanıp yeniden beyliklerinin başına geçmişlerdi.³

İşte Şeyh Bedreddin'in Osmanlı coğrafyasında etkili olarak bulunduğu dönemin(1404-1420) siyasî yapısı da, Ankara Savaşı sonrası oluşan bu kaotik ortamla birlikte siyasî istikrarsızlık ve iktidar savaşlarının bölgede hakim rengi oluşturduğu bir yapı arzietmekteydi. Şeyh Bedreddin, şehzadeler arası mücadelelerin vuku bulduğu bu kritik dönemde Musa Çelebi tarafında yer alarak, bir bakıma, hayatını şekillendirecek olan

¹Oral Sander, *Siyasi Tarih(İlkçağlardan 1918'e)*, İmge Kitabevi, Ankara 2000, s. 56.

²Sander, *Siyasi Tarih*, s. 57.

³Paul Wittek, "Ankara Bozgunundan İstanbul'un Zabtına", çev. Halil İnalçık, *Belleten*, C. 7, S. 27, Ankara 1943, s. 557; Feridun Emecen, "Osmanlı Siyasi Tarihi(Kuruluştan Küçük Kaynarca'ya)", *Osmanlı Devleti Tarihi*, editör: Ekmeleddin İhsanoğlu, İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi-IRCICA, C. 1, İstanbul 1999, s. 19.

tarihî seçimi de yapmıştır. Musa Çelebi tarafından kendisine tevdi edilen ve ilmiye sınıfının en yüksek makamı olan kazaskerlik görevini Mehmed Çelebi'nin iktidarı ele geçirmesiyle bırakmak zorunda kalmış, daha sonra da kendisini, dönemin resmî otoritesine karşı isyana götüren sürecin içerisinde bulmuştur.

Dönemin sosyo-ekonomik yapısına bakıldığında ise, XIV. yüzyılın başlarında İlhanlılar'ın çökmesi(1335) ve Osmanlı Devleti'nin Batı Anadolu'da etkin bir güç olarak ortaya çıkmasından sonra politik ve ekonomik cazibe merkezi olarak ön plana çıkan bu topraklarda, Ankara Savaşı sonrası sosyo-ekonomik olarak da bir duraklama ve gerilemenin içine girildiği görülür.

Nitekim Ankara Savaşı ve bunu takip eden taht mücadeleleri sonrasında Çelebi Mehmed'in Osmanlı tahtını tek başına ele geçirmesine kadar geçen bu sürede Anadolu ve Rumeli toprakları çok büyük sıkıntılar geçirmiştir. Aynı anda yönetimin farklı şahsiyetlerin elinde olması merkezî yönetim düzeninin bozulmasına yol açmıştır. Yine bu dönemde hem Timur'un ölçsüz yağma ve tahripleri, hem de cemiyetin içinde meydana gelen soygunlar ve karışıklıklar, Anadolu beyliklerinin karşılıklı çekişmeleri Osmanlı taht mücadelesinin yarattığı siyasi belirsizlik ve kargaşa gibi etkenler sosyal düzeni bozmuş, ekonomik sefaleti de arttırmıştır.

Ayrıca, Osmanlı Anadolu'sunun bu dönemde içinde bulunduğu zayıf siyasal ve sosyo-ekonomik ortam da, Anadolu ve Rumeli halkını tahrike müsait hale getirmişti. Timur ordusunun Anadolu'yu yağma ve tahribine, taht kavgalarının yol açtığı iç çatışmalar da eklenince fetihler tümüyle durmuş ve bu nedenle devletin gelirleri önemli ölçüde tükenmişti. Dönemin siyasal karışıklıkları, siyasal otorite boşluğuna yol açmış ve bu sebeple göçmen ailelerin yerleştirilmesi, bekarlara iş bulunabilmesi gibi sorunlarla uğraşılması mümkün olmamıştı.⁴

⁴Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi, Tekin Yayınevi, C.1, İstanbul 1979, s.344.

Bir lke topraklarında yaşayan farklı dil, din ve ırka mensup toplulukların tek yönetim altında dahi idareleri problem teşkil ederken şehzade mücadeleleri gibi karışık bir dönemde birlikten söz edilemeyeceği muhakkaktır. Ortak hazinede toplanan gelirlerin dağılması, ordunun parçalara ayrılması, toprak üretim dengesinin bozulması, toplumsal düzenin sekteye uğraması ve bunun sonucunda da yoksulluğun baş göstermesi gibi sebepler, Anadolu insanının bu dönemdeki sosyal ve ekonomik durumunu gözler önüne sermektedir. Dönemin Osmanlı topraklarında baş gösteren bu siyasî ve sosyo-ekonomik bunalım sonucu oluşan istikrarsızlık ve yabancılaşma da beraberinde sosyal buhranı getirmiştir.

Yine bu dönemde tımarları ellerinden alınan eski tımar sahipleri, saltanat mücadeleleri yüzünden fetihlerin durmasıyla ganimetlerden yoksun oldukları için güç durumda kalan sınır gazileri ve akıncılar, Osmanlı fetihleri sırasında topraklarına el konulan yerel Hristiyan feodalleri de bu yapının içerisinde ele alınmalıdır. Nitekim bu karışık dönemde özellikle Anadolu beylikleri ve Hristiyan feodalleri, çıkarları doğrultusunda daha önce destek verdikleri güç odaklarını değiştirebilmekteydiler.

Bu dönemde ekonomide önemli yer tutan tımar sistemi de bölgede hakim olan güce göre değişkenlik arz etmekteydi. Osmanlı tımar sisteminde genellikle tarım arazisi devlete ait olup, toprağı işleyen köylüler babadan oğula geçen kiracılık konumundaydılar. Köylü bu toprağı satamaz, hediye olarak bağışlayamaz veya izinsiz olarak başkasına aktaramazdı. Ancak Abbasi Halifelięi ve Bizans İmparatorluğu'nda olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde de devletle bireyler arasında, toprak iyelik mücadelesi, toplumsal tarihin en önemli sorunlarından biri olmuştur. Devletin zayıf olduğu zamanlarda özel mülk ya da vakıf olan toprakların alanlarında bir artış olur, hükümdarlardan biri güçlü bir merkezî otorite kurduğunda bu gibi topraklar üzerinde

özel mülkiyet haklarıyla vakıfları kaldırarak devlet denetimini yeniden sağladı.⁵ Doğal olarak bu durum, toprakları ellerinden giden halk açısından hoş karşılanmayan ve tepki toplayan bir uygulamaydı. Şeyh Bedreddin'in de bu sıkıntılı dönemde, Çelebi Mehmed'in iktidara gelmesiyle birlikte tımarları ellerinden giden uc gazilerine ve toprak sahiplerine toprak vaadinde bulunmuş olabileceği unutulmamalıdır.

Ayrıca bu dönemin olayları, toprağı vakıf ya da emlak olarak ellerinde tutan etkili Anadolu aileleri ve onların savaş güçlerini oluşturan aşiretlerin, Osmanlıların merkezî yönetimine karşı olduklarını da gösterir. Bunlar, Osmanlılara karşı kendi ayrıcalıklarına güvence veren eski hanedanları tutuyordu. Balkanlardaki yerel hanedanlar da benzer konumda idiler. İlk dönem sınır devletinin eski geleneklerini sürdüren, merkezîleşmeye de aynı ölçüde karşı olan Rumeli sınır(uc) halkı, sultan adaylarına destek vererek iç savaşlarda yaşamsal bir rol oynadı ve en yoğun yörük nüfuslu sınır bölgesi olan Dobruca-Deliorman, XV. yüzyılda bir isyan yuvası haline geldi.⁶ Ayrıca Osmanlı coğrafyasında bu dönemde göçebe Türkmenlerin ve yerleşik Türk insanının oluşturduğu bir nüfus kitlesi de göze çarpmaktadır ki, özellikle göçebe Türkmen aşiretleri, arasında dinî siyasî propagandaların eksik olmadığı görülür.⁷

Dolayısıyla Şeyh Bedreddin'in özellikle eğitim hayatı sonrası Osmanlı Devleti topraklarında bulunduğu dönemin, siyasî karışıklıklarla birlikte ekonomik ve sosyal sıkıntılar içerisinde olduğu ve bu durumun farklı kesimleri değişik söylemlerle etkilemek için müsait bir ortam oluşturduğu görülmektedir.

B. Dönemin Düşünce Yapısı

Şeyh Bedreddin'in içinde yetiştiği ortamı ve düşünce yapısını anlayabilmek için özellikle onun yetişmiş olduğu XIV. yüzyılın ikinci yarısı ve XV. yüzyılın ilk

⁵Halil İncalcık, Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ(1300-1600), çev. Ruşen Sezer, YKY, İstanbul 2004, s. 113.

⁶İncalcık, Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ(1300-1600), s. 25.

⁷Necdet Kurdakul, Bütün Yönleriyle Bedreddin, Döler Reklam Yayınları, İstanbul 1977, s. 2-3.

çeyreğinde Osmanlı Devleti'nin ilmî ve fikrî yapısına değinmemiz gerekmektedir. Osmanlı coğrafyasında bu dönemde cereyan eden siyasî, sosyal ve ekonomik gelişmelerle birlikte dönemin fikrî yapısı, medreselerle birlikte tasavvufî düşünce ve sufi ulemânın sunduğu iki farklı anlayışa dayanmaktaydı. Bu iki anlayışın siyasî otorite ve halk üzerindeki etkileri de dönemin düşünce yapısını büyük ölçüde şekillendirmekteydi.

Osmanlı Devleti'nin temelinin XIV. yüzyıl başlarında Anadolu'nun batısında Bizans sınırında henüz küçük bir uç beyliği olarak atıldığı sırada İslâm dünyasında fikrî faaliyetlerin yoğun olarak görüldüğü, değişik fikir mekteplerinin faal olduğu çağ çoktandır sona ermiş olup İslâm dünyası, Moğol istilâsının yarattığı siyasî, sosyal ve iktisadî krizleri yeni yeni aşmağa ve toparlanmaya çalışıyordu.⁸

Dolayısıyla Osmanlı düşünce hayatı XIV. ve XV. yüzyılın başları itibariyle ilmî ve fikrî bir duraklama içindeydi. Dönemin Osmanlı ilim hayatı da, bir takım yenilikler ve orjinallikler sergilemekten çok, mevcut düzenin korunup sürdürülmesine yönelik olup, büyük çoğunluğuyla eski ilim ve düşünce eserlerinin tekrar tekrar yorumlanmasından ve açıklanmasından öteye geçmemişti. Osmanlı ilim hayatının temel karakteristiği olan şerhçiliğin ve haşiyeciliğin yaygın oluşunun sebebi de buna bağlanabilir.⁹ Nitekim bu dönemde yapılan çalışmalar, o döneme kadar İslâm dünyasında elde edilmiş olan birikimi tanımak, öğrenmek ve öğretmek faaliyetlerinden oluşuyordu. Dolayısıyla dönemin Osmanlı ilim anlayışının genelde eskileri tenkit edip yeni yorumlar yapmak hatta farklı görüşler ortaya koymak gibi bir meselesi yoktu. Şerhçilik ve haşiyecilik geleneğine yönelişin temelinde de bu anlayış yatmaktaydı.

⁸Ahmet Yaşar Ocak, "Din ve Düşünce", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, editör ve önsöz. Ekmeleddin İhsanoğlu, İslâm Tarih Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi(IRCICA), İstanbul 1998, s. 162.

⁹Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler(15-17. Yüzyıllar), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999, s. 161.

Dönemin Osmanlı'sının düşünce hayatındaki bu durgunluğun bir yansıması olarak, serbest düşünce ve tartışma hayatı sekteye uğramış ve bunun yerini daha çok Ehl-i Sünnet dışı cereyanlara karşı İslâm'ı koruma misyonu yüklenen yeni siyasî yapılanmaların bir parçası olmak almıştır. İlmî düşünce hayatı, büyük ölçüde dinî ve siyasî problemlerin çözümü cihetine kaymıştır. Dolayısıyla klasik dönem Osmanlı ulemâsı ve medreselerinin, kendilerini özellikle fıkıh ve kelam konusunda yoğun bir Ehl-i Sünnet savunmacılığı içinde buldukları söylenebilir.

Bu fikrî yaklaşımın temsilcileri olan Osmanlı ulemâsının, XIV. yüzyıldan itibaren dinî bilimleri tahsil ve ihtisas için biri Orta Doğu, diğeri Orta Asya olmak üzere özellikle Ehl-i Sünnet akımının çok güçlü iki bölgesini tercih ettikleri görülür. Bunlardan başta Hicaz olmak üzere Bağdad, Halep, Şam ve Kahire'nin bulunduğu, bugünkü adlarıyla Irak, Suriye ve Mısır daha ziyade fıkıh, tefsir ve hadis gibi nakle dayanan bilimlerin eğitiminde öne çıkmıştır. Dinî ilimler ve düşünce alanlarında akıl ve rey geleneğinin daha etkili olduğu–dolayısıyla Osmanlıların bağlı olduğu Sünnî doktrin ile Hanefî ve Maturidî mezheplerinin yaygın bulunduğu- fıkıh ve kelam ağırlıklı dalların eğitimi için ise Harezm ve bilhassa Maverâünnehir ile İran bölgeleri tercih ediliyordu. Bununla beraber her iki bölgede de söz konusu bilimlerin bütünü oldukça güçlü bir geleneğe sahiptiler.¹⁰

Dönemin Anadolu'su ise bu merkezlere nispeten biraz daha geriden geliyordu. Bu nedenle, Orhan Gazi tarafından yaptırılan İznik Medresesi, Mehmed Çelebi tarafından yaptırılan Bursa Sultaniye Medresesi gibi, Anadolu medreselerinde ihtisas yapmak isteyen âlimler öncelikle Orta Asya, Kahire ve Şam medreselerine gidiyorlardı. Nitekim Dâvûd-ı Kayserî, Şeyh Bedreddin ve Ahmedî Kahire'de; Muhsin-i Kayserî Şam'da,

¹⁰İnalcık, Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ(1300-1600), s. 175; A. Yaşar Ocak, "Klasik Dönem Osmanlı Toplumsal Hayatında Dinî Akımlara Kısa Bir Bakış", İslâmiyat II, 1999, C.2, sayı: 4, s. 15; Ayrıca tahsil için İslâm ülkelerine giden Osmanlı âlimlerinin bu ülkelere göre dağılımı için bkz. Hulusi Lekesiz, Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme(Teşekkül, Gelişme, Çözülme: XV-XVII. Yüzyıllar), Yüksek Lisans Tezi, HÜSBE, Ankara 1989, s.166. tablo 3, şekil 3.

Kadızzâde-i Rûmî Musa Horasan ve Maverâünnehir’de; Alaaddîn-i Rûmî Semerkand’da ihtisas yapmışlardır.¹¹

İşte buralarda tahsil ve ihtisas yapan Osmanlı ulemâsı dinî bilimler alanında özellikle, Ehl-i Sünnet’in görüşlerini savunmaya önemli katkı sağlayacağına inandıkları iki mektebi Osmanlı ülkesine taşımışlardı. Bunlardan birincisi, Osmanlı dinî bürokrasisini dolayısıyla devletin resmî İslâm anlayışını tesis ederken Osmanlı merkezî yönetiminin de sürekli tercih edeceği “*Fahreddîn-i Râzî (yahut kısaca Fahr-i Râzî) Mektebi*”¹², diğeri ise medresenin belli bir kesiminde ve özellikle de din görevlileri tarafından XVI. yüzyıldan itibaren bu birincisine tepki olarak kendini hissettirmeye başlayacak olan “*İbn Teymiyye Mektebi*” idi. Bu iki mektebin özelliği de güçlü bir Ehl-i Sünnet savunmacılığı idi.¹³

Yine bu dönemde Osmanlı ulemâsı arasında, bir yandan devletin bürokratik ihtiyaçlarını karşılama, öte yandan halkın inançlarının bozulmaması için gayret sarfetme gibi iki pragmatik endişenin sevki ile, birincisi Ehl-i Sünnet dışı cereyanları bilimsel olarak çürütmek ve Ehl-i Sünnet’i güçlendirmek, ikincisi ise bu cereyanları hukuk açısından mahkum etmek üzere, kelam ve fıkıh öne çıkan iki gözde bilimsel disiplin olarak

¹¹Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi I, TTK Basımevi, Ankara 1994, s. 520-521; İnalçık, Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ(1300-1600), s. 175.

¹²**Fahreddin Râzî(1149-1209):** İran’ın Taberistan bölgesindeki Rey şehrinde doğmuştur. Buhara, Semerkant, Gazne ve Herat’ta ilmî çalışmalarda bulunmuştur. Râzî’nin en önemli özelliği, Ehl-i Sünnet kelâmı ile Yunan felsefesini mezcetmesidir. Râzî, kelamla ilgili medreselerde zamanında revaçta olan bütün aklî ilimlerden istifade etmiş, hatta yazdığı büyük tefsirini(*Mefâtihu’l-Gayb*) aklî esaslar üzerine bina etmiştir. Genel olarak ilim tarihine bakıldığında da Râzî, yaşadığı yüzyıllarda İslâm düşünce tarihine büyük canlılık ve gelişme getirmiş olan Mâverâünnehir, Harezm ve Horasan mıntıklarının son büyük temsilcileri arasındadır. Osmanlı ulemâsının devletin teşekkülünden itibaren benimsediği ve özellikle XV. ve XVI. yüzyıllarda da ulemânın önde gelenlerinin takipçisi olduğu, klasik dönem Osmanlı ilmî zihniyetinin resmî kesimine hakim olan mektebin fikir babasıdır. Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan yaklaşık yüz sene önce yaşayan Râzî, Osmanlı ulemâsını acaba hangi kanallarla etkilemiştir sorusuna verilecek cevap, öğrencileri ve kitapları vasıtası ile olacaktır. Râzî’nin meşhur tefsiri Osmanlı medreselerinde okutulmuş ayrıca onun takipçilerinden İran’lı Sa’düddîn Taftazânî(ö.1390) ve Türkistan’lı Seyyid Şerif Cürçânî(Ö. 1413)’nin eserleri de Osmanlı medreselerinde okunmuş ve ulemâ arasında büyük itibar görmüştür. J. H. Kramers, “Râzî”, MEBİA, C. 9, İstanbul 1988, s. 645-646.

¹³Ocak, “Klasik Dönem Osmanlı Toplumsal Hayatında Dinî Akımlara Kısa Bir Bakış”, s.15.

kendini göstermekte idi.¹⁴ Şunu da belirtmeliyiz ki, dinî ilimlerin ön planda olması ve felsefî, aklî ve tecrübî ilimlerden çok dinî ilimlere ağırlık verilmesi, dinî ilimler dışındaki ilimlere karşı “*mutlak menfî bir tutumu*” ifade etmediği gibi, İslâm dünyasında da hakim ve tipik zihniyeti temsil etmiyordu. Fakat devletin iç ve dış etkilere karşı kendi resmî dayanağı olan Ehl-i Sünnet doktrinini kuvvetlendirmek zorunda oluşu, dinî ilimlere ve müesseselerine kaçınılmaz bir şekilde ihtimam gösterilmesi sonucunu doğurmuştur. Bu da aklî ilimlere ister istemez ikinci planda yer verilmesine sebep olmuştur.¹⁵ Bu yönüyle Osmanlı siyasî düşüncesinin de etkisiyle şekillenen fikrî yapısının, felsefî olmaktan ziyade pratik ve pragmatik özellikleri ön plana çıkaran bir yapı arz etmekte olduğu söylenilebilir. Bir başka deyişle devletin ihtiyaçları, medreselerin çalışmasını, ilmî program ve faaliyetlerini etkilemiş hatta büyük ölçüde yönlendirmiştir. Dolayısıyla, Osmanlı merkezî yönetimi, çeşitli siyasî ve idarî amaçlarının gerçekleşmesinde ve fiillerini meşrulaştırmada medreselerden geniş ölçüde yararlanmıştır.

XIV-XV. yüzyıllar Osmanlı düşünce hayatının diğer bir ögesi olan tasavvufî hareket veya cereyanlar da, siyasî ve sosyal etkileri itibariyle üzerinde önemle durulması gereken oluşumlardır. Nitekim XIV. yüzyıl başlarında bir uç beyliği olarak ortaya çıkan Osmanlı Devleti’nin bu teşekkül devresinden itibaren başta ilk padişahlar olmak üzere Osmanlı yönetim çevrelerinin, bu bölgeye hâkim bulunan bir takım sûfilerin mistik karakterli İslam yorumundan beslendikleri görülmektedir.

Dönemin fikir hayatında aktif şekilde yer alan bu sufî hareket ve cereyanlar, mistik bir ihtiyacın tatmininden ve basit bir tercih konusu olmaktan çok, bir hayat tarzına dönüşmüşlüğü gösteren sosyal bir gerçeklikti.¹⁶ Tarikatlerin ve gönül adamlarının sunduğu, diyaloga dayalı hoşgörü ağırlıklı değerler, hiç şüphesiz, Osmanlı toplumunun

¹⁴Ocak, “Klasik Dönem Osmanlı Toplumsal Hayatında Dinî Akımlara Kısa Bir Bakış”, s. 14.

¹⁵Lekesiz, Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme, s. 12.

¹⁶Ocak, “Din ve Düşünce”, s. 120.

hem fikir dokusunu hem de sosyal yapısını derinden etkilemişlerdi. Osmanlı idaresi ilk dönemlerde tasavvuf kökenli bu olguyu iyi değerlendirerek kendi varlığına tehlike teşkil etmediği sürece, bu ulemâyı desteklemiştir. Çünkü bunlar, eğitimleri, yetişme tarzları ve Osmanlı saltanatına bakışları itibariyle adeta kamuoyu üzerinde Osmanlı Hanedanı'nın meşruiyetinin ve devamlılığının garantisi gibiydiler.¹⁷

Misyoner dervişlerin dinî ve sosyal fikirler propagandası ile o memleketin sosyal bünyesinde ve siyasî kuruluşunda büyük yenilikler yapmak için müsait kaynaşmayı yaratmakta, temsil ve fütûhat işlerini kolaylaştırmakta âmil oldukları da muhakkaktır. Ayrıca yeni fethedilen bir Hristiyan memleketinde Türk dil ve dinini yaymaya başlayacak misyonerlerin, yeni kurulmakta olan Türk devletinin en büyük kuvvetini temsil etmekte olduğu da meydandadır.¹⁸ Dolayısıyla bu dönemde özellikle bağdaştırmacı bir din anlayışına sahip olarak yerli halkla kolayca diyaloga girebilen şeyhlerin ve dervişlerin Osmanlı müslüman ve gayr-i müslim tebeasının din anlayışı üzerinde etkili oldukları görülmektedir.

Bu bakımdan Osmanlı Devleti'nin teşekkül devrinde sûfî çevre ve iktidar arasındaki ilişkilerin daha ziyade siyasî ve müspet bir çerçevede şekillendiğini söylenilebilir.¹⁹ Nitekim Osman Gazi'nin Şeyh Edebalı, Orhan Gazi'nin Geyikli Baba ve Yıldırım Bayezid'in Emir Sultan'la olan münasebetleri bu düşüncüyü desteklemektedir. Kendilerini cihada hasreden Kara Rüstem, Seyyid Ali Sultan, Gazi Evrenos, Abdal Musa gibi gaziler de dönemin önemli sufi tiplerini gösterir. Bu sufi tipleri içerisinde tasavvufi olgunluğunu Mısır'da Şeyh Hüseyin Ahlati'den alan Şeyh Bedreddin'in,

¹⁷Figen Gönen, Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş Döneminde Merkezi İktidar-Sûfî Çevre İlişkileri(1399-1450), Yüksek Lisans Tezi, HÜSBE, Ankara 1993, s. 29.

¹⁸Akdağ, Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi, s. 293; Ahmet Nezih Turan, Selçuklulardan Bugüne Tarih El Kitabı / II. Kitap: Osmanlı Siyasî Tarihi(1300-1600), bölüm yazarı: Mehmet Öz, Grafiker Yayınları, Ankara 2004, s. 101

¹⁹Gönen, Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşunda Merkezi İktidar Sûfî Çevre İlişkileri, s. 25; Mahmut Ay, Osmanlı'da XIV-XVII. Yüzyıllar Arasında İtikadi Konularda Bazı Aykırı Düşünceler, Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 1995, s. 59-60; Muammer Sencer, Osmanlılarda Din ve Devlet, Erk Yayınları, İstanbul 1974, s. 69.

Çelebi Sultan Mehmed'e karşı isyan hareketine girişmesi ise, tasavvuf ve sûfî gelenek açısından bakıldığında olumsuz bir örnektir.²⁰

Ancak Yıldırım Bayezid zamanından itibaren sûfî çevre ve iktidar arasındaki bu ilişkiler değişmeğe ve daha çok ulemâ çevreleriyle yakınlık kurulmağa başlanmış, artık bir imparatorluk şekline dönüşme yolunda bulunan Osmanlı Devleti, siyasî ve idarî yapılanmasını, sûfî ulemâdan ziyade, ulemâyâ yöneltmiştir. Böylece özellikle Yıldırım Bayezid döneminde belirgin bir biçimde, medresenin temsil ettiği fıkha dayalı kitabî, kâideci İslam anlayışı, süratle Osmanlı Devleti'nin siyasî ve idarî yapısına hâkim duruma geçmiştir. Bu, Osmanlı devlet İslâmı'nın (diğer adıyla, siyasileşmiş resmî İslam anlayışının) da başlangıcı olmuştur.²¹ Bununla birlikte medreselerin, bu kuralcı veya fıkıhçı İslâm yorumu *halk İslâmı*'nın ortodoks kesimini de önemli ölçüde etkisi altına almış ve şekillendirmiştir. Bu bakımdan *medrese İslâmı*'nın hem siyasileşmiş devlet İslâmı'nın, hem de Sünnî halk İslâmı'nın oluşmasında önemli katkıları olduğunu burada belirtmek gerekir.²²

Medrese İslâmı'nın bu baskın yanı bir tarafa, yukarıda da değindiğimiz ve temellerinin XII. yüzyılda atıldığı evrensel sûfî kabülleri de, XIV. yüzyıla düşünce planında gelişerek, yayıldığı alan itibariyle de genişleyerek, XV. yüzyılın başlarında bölgenin inanç coğrafyasına hâkim unsur haline gelmişti. Dolayısıyla, Hıristiyanlık ve Yahudilik'e kapısı açık heterodoks bir İslâm yorumunun belirlediği bu dinler üstü kimlik, Şeyh Bedreddin'e mürid olan ve ona destek veren geniş halk kitlelerinin de en belirgin özelliği oldu. Hatta bu kitlelerin bir kısmının hareket manivelası oldu.²³

Sûfî ulemânın, fetih hareketlerine katılarak yeni ele geçen topraklarda ve merkezden uzak, taşra diye adlandırılabilir bölgelerde yerleşip, daha çok bu muhitte etkili

²⁰Sevim Yılmaz, "Tasavvuf Üzerine Yapılan Tezler", Tasavvuf, yıl.3, sayı:8, Ankara 2002, s. 209-210.

²¹Ocak, "Din ve Düşünce", s.111; Kurdakul, Bütün Yönleriyle Bedreddin, s. 10-11.

²²Ocak, "Din ve Düşünce", s. 112; Ocak, Türkler, Türkiye ve İslam, s. 53-56.

²³Severcan, "Şeyh Bedreddin Olayı", Türkler, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 202, C. 9, s. 264.

olmalarının nedeni, taşıdıkları inanç motiflerinin ve uyguladıkları bazı âdetlerin sünnî İslâm geleneğinden farklı ve özellikle de esnek olmasındandır.²⁴ Nitekim bu bölgelerde kendilerini daha rahat ve serbest hissedenden sûfî ulemâ, bölge halkı üzerinde de dinî anlamda daha etkili olmaktaydı. Dolayısıyla sûfî ulemâ ile köylü müslüman ve hristiyan ahali arasında, her iki dinin ortodoks kesimleri arasındakinden daha çok yakınlaşma ve kaynaşma gerçekleşmekte ve bunun sonucunda sûfî ulemâ, medrese ulemâsına nisbeten daha faal olabilmekteydi.

Şeyh Bedreddin'in de içinde bulunduğu, I. Bayezid'den II. Murat dönemine kadar olan Osmanlı ilim adamlarının öne çıkan bilimsel kimlikleri²⁵ de, dönemin ilmî zihniyeti ve inanç tablosunda sûfî-fakîh ağırlıklı bir ulemâ zihniyetini bizlere göstermektedir.²⁶ Dolayısıyla bu dönemde aynı anda birçok kimliği üzerinde barındırabilen ilim adamı kimlikleri karşımıza çıkmaktadır. Şeyh Bedreddin'in de sūfî ve âlim kimlikleriyle, bu paralelde bir kimlik portresi çizdiği söylenilebilir.

Şeyh Bedreddin'in yaşadığı dönemde de, iktidarın oluşmasında ve hakimiyetin sağlanmasında daha etkin konumda olan ve ağırlıklı olarak şehirlerde etkin olan medrese ulemâsının(kazasker, şeyhülislam ve kadılar), daha çok taşra kesiminde etkin olan diğer zümreye(şeyh, derviş) karşı nüfuzunu hissettirme, genişletme yönünde bir çaba içerisinde olduğu da gözlenmektedir.

²⁴William H. McNeil, Dünya Tarihi, çev. Alâeddin Şenel, İmge Kitabevi, Ankara 1994, s. 272.

²⁵**Mevlânâ Semseddin Fenârî:** Bursa kadısı, ansiklopedik bilim adamı, şöhret bulduğu alan fıkıhtır. **Mevlânâ Şihâbüddin Sivâsî:** Mutasavvıf ve müfessirdir. **Mevlânâ Şeyh Kutbuddîn İznîkî:** Dönemin en meşhur mutasavvıflarındandır. **Şeyh Hamid bin Musa:** Mutasavvıf olup, Hızır ile defalarca yaptığı konuşmalar ve diğer pek çok kerameti ile meşhur olmuştur. **Şeyh Semseddin(Emir Sultan):** Bir çok kerametiyle meşhur azizdir. **Şeyh Hacı Bayram Velî:** Nihayetsiz keramet sahibi gönül adamıdır. **Süleyman Çelebi:** I. Bayezid'in Dîvân-ı Hümâyûn imamıdır. Meşhur *Mevlid-i Nebî*'nin müellifidir. **Şeyh Abdurrahman el-Bîstâmî:** Rûhânî ilimlerde ârif ve mutasavvıftır. Cifr ilimlerinde de üstad'dır. **Tabduk Emre:** Kerametleri ile meşhur olmuş gönül adamıdır. **Yunus Emre:** Tabduk Emre müridlerinden, tüm yüce makamlara sahip olmuş gönül adamıdır. Gelibolulu Mustafa Âlî, Kitâbu't-Târîh-i Künhü'l-Ahbâr, Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, nr. 920, v. 39a-45b.

²⁶Severcan, "Şeyh Bedreddin Olayı", s.262.

Bu bağlamda Osmanlı'da sûfî çevreler ile ulemâ arasındaki rekabeti sadece dinî sebepler açısından düşünmemek gerekir. Ulemâ, bir sınıf olarak devlete sıkı sıkıya bağlıydı ve devletin yürürlüğe koymakla yükümlü olduğu kanun, ulemânın formülleştirdiği dinî kanundu. Ayrıca ulemâ devletin icra kuvvetiydi, çünkü kanunun uygulanmasından onlar sorumluydu. Bu itibarla, halkın gözünde ulemâ ve onların savundukları din, mecburen devletle işbirliği içindeydi.²⁷ Ancak bu ilişkide zaman zaman devletle olan bu fiilî ilişkiyi bozan örneklerle de rastlamak mümkündür. İşte Şeyh Bedreddin, dönemin renkli inanç tablosu içerisinde giriştiği isyan hareketiyle bu ilişkiyi bozan menfi örneklerden birini teşkil etmektedir.

Klasik Osmanlı düşünce sistemi içerisinde yer alan tasavvufî düşünce ve sufi ulemânın, ister heterodoks ister Sünnî çerçevede olsun, en aşırısından en mûtedil yorumuna kadar *Vahdet-i Vücûd*'u kendi teşekkül ve gelişme sürecinin ana eksenine haline getirdikleri görülür. Dolayısıyla Osmanlı tasavvufî düşüncesinin, bütün kesimleriyle *Vahdet-i Vücûd*'çu bir düşünce olduğu söylenebilir.²⁸ Bu tasavvufî düşünce de, klasik İslam tasavvufunun Ortadoğu ve Orta Asya kökenli akımlarının geniş ölçüde harmanlandığı Türkiye Selçukluları döneminin sûfî akımları ve tarikat hareketlerinin bir mirasıdır.²⁹

Bu dönemde Anadolu'da cereyan eden tasavvufî düşünce ve tarikatler arasında Sühreverdîlik, Kübreviyye, Ekberîlik ve Mevlevîlik bulunmaktaydı. Ekberîlik, Muhyiddîn-i Arabî(1165-1240)'nin Vahdet-i Vücud felsefesini temel alıyordu. Onun düşünceleri, talebesi ve müridi Sadreddin Konevî(ö. 1274) tarafından tanıtılıyordu. Konevî bu düşünceleri kendisine talebe olan Kutbeddîn Şîrâzî(1237-1311) ve aynı zamanda Dâvud el-Kayserî'nin tasavvufa intisabını sağlayan Abdurrezzak el-Kâşânî(ö. 1329)'ye de aktarmıştır. Ayrıca Anadolu'da bu düşüncüyü Sa'idü'd-dîn Fergânî'de

²⁷Fazlur Rahman, İslâm, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul 1993, s. 211.

²⁸Ocak, "Din ve Düşünce", s. 193.

²⁹Ocak, "Klasik Dönem Osmanlı Toplumsal Hayatında Dinî Akımlara Kısa Bir Bakış", s.17; Ocak, Zındıklar ve Mülhidler, s. 122.

temsil etmiştir.³⁰ Daha sonraki dönemde yine Ekberî çizgide yer alan, Vahdet-i Vücut düşüncesini felsefî mahiyette açıklayan ve savunan Dâvud el-Kayserî de Osmanlı topraklarında bu geleneği devam ettirmiştir.³¹ Bununla birlikte Şeyh Bedreddin'in, tasavvufî tecrübesinde özellikle İbn Arabî etkisini, yani Ekberî(Varlık Merkezli) çizgide olduğunu vurgulaması ve kendisinin bu öğretiyi benimsediğini ortaya koymuş olması da, onun bu silsile içerisinde yer aldığını ortaya koymaktadır. Ayrıca yaşadığı dönem Osmanlı topraklarında geniş ölçüde sempatizan ve mürit kitlesini etrafına toplayan Şeyh Bedreddin'in, bu etkisinde, geniş halk kitlelerine etki eden Ahmet Yesevî, İbn Arâbî, Mevlânâ ve Yunus Emre gibi mutasavvıfların mistik öğretileri doğrultusunda ortaya çıkan dinler üstü evrenselci sufî kimliğinin de etkisi olmuştur denilebilir.

Sonuç olarak Şeyh Bedreddin, Yıldırım Bayezid ve Fetret Devri'ni idrak etmiş bir şahsiyet olup, yaşadığı dönem, bir ara Anadolu'da birliğin tesis edildiği ancak Bayezid I'nın ölümüyle bir dağılma sürecinin yaşandığı ve devlet otoritesinin tıklandığı bir aralıktır. Şeyh'in yaşadığı bu dönem, Osmanlı Devleti'nin kuruluş aşamasını tamamladığı, ancak bununla birlikte Şeyh'in de olgunluk ve ihtiyarlık dönemine dek gelen Fetret Dönemi(1402-1413) diye adlandırılan kaotik bir ortamın yaşandığı karmaşık ve çalkantılı bir dönemdir. Şeyh'in de yaşadığı dönemin bu yapısından ve dönemin düşünsel akımlarından etkilenmemesi söz konusu olmayıp, aksine üzerinde barındırdığı farklı kimliklerle geniş halk kitlelerini etkileyebilen bir kapasiteye sahip olduğu görülmektedir. Şeyh Bedreddin, dönemin Osmanlı düşünce hayatında bilimsel kimliği ve fikirleri bir tarafa, bir âlim ve sufî olarak içinde yer aldığı isyan teşebbüsüyle olumsuz örneklerden birini teşkil eder. Ancak kanaatimizce bu durum, onun tasavvuf, tefsir ve özellikle İslâm hukuku alanındaki yetkinliğini gölgelememelidir.

³⁰Mehmet Bayrakdar, Kayserili Dâvud(Dâvudu'l-Kayserî), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları:912, Türk Büyükleri Dizisi:79, Ankara 1988, s. 4.

³¹Kayserî'nin tarikat silsilesi şu şekildedir: 1. İbn Arabî 2.Sadreddin Konevî 3. Kemâleddîn Abdurrezzâk el-Kâşânî 4.Dâvûdu'l-Kayserî bkz. Bayrakdar, Kayserili Dâvud(Dâvudu'l-Kayserî), s. 15.

I. BÖLÜM

HAYATI, ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

I. HAYATI

Bu bölümde, Şeyh Bedreddin'in düşünce dünyasına, dolayısıyla da düşünsel kimliğine kaynaklık teşkil eden sağlıklı bir arka plan ortaya konulmaya çalışılacak; bu bağlamda onun doğumu, ailesi, aldığı eğitim, içinde bulunduğu ortamın etkisi, sonraki yüzyıllara tesirleri, şahsiyeti, eserleri; kısaca hayatı ele alınacaktır.³²

A. Ailesi

Asıl adı *Şeyh Bedreddîn Mahmûd bin İsrâil bin Abdü'l-Azîz*³³ olan Şeyh Bedreddin, Osmanlı Tarihi kaynaklarında “*Simavna Kadısoğlu*” adıyla yer alır.³⁴ Şeyh Bedreddin'in

³²Şeyh Bedreddin'in adı, doğumu, doğum yeri, nesebi, anne ve babası, yetiştiği çevre ile ilgili daha geniş malumat için bakınız: Ali Kozan, Şeyh Bedreddin: Hayatı, İsyân Hadisesi ve Vâridât'ın Metin Kritiği, Yüksek Lisans Tezi, EÜSBE, Kayseri 2003.

³³Âlî, Künhü'l-Ahbâr, v. 50b; Taşköprülüzâde, eş-Şakâiku'n-Nu'maniyye, neşr. Ahmet Subhi Furat, İÜEF Basımevi, İstanbul 1985, C.1, s. 71; Taşköprülüzâde, Mevzû'âtü'l-Ulûm, terc. Kemâleddin Mahmud Efendi, İkdâm Matbaası, İstanbul 1313, C.1, s. 748; el-Leknevî, el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye, Kahire 1324, s. 127; Hayreddin ez-Zirîklî, el-A'lâm: Kâmûs-ı Terâcîm, 1969, C.8, s.40.

³⁴Âlî, Künhü'l-Ahbâr, v. 50b; Âşıkpaşazâde, Tevârîh-i Âl-i Osman, haz. N. Atsız Çiftçiöğlu, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1949, s. 153; Lütî Paşa, Tevârîh-i Âl-i Osman, musahhih. Hafız Ali, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1341, s. 72; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-Tevârîh, Tabhâne-i Âmire, İstanbul 1279, C. 1, s.296; Taşköprülüzâde, Şakâik, C. 1, s. 71; Taşköprülüzâde, Mevzû'ât, C. 1, s.748; Mehmed Neşrî, Kitâb-ı Cihannümâ, s. 543; Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman, Giese, neşri, haz. Nihat Azamat, MÜEFY, İstanbul 1992, s. 57; Edirneli Oruç Beğ, Oruç Beğ Tarihi, haz. N. Atsız, Tercüman 1001 Temel Eser-5, baskı yeri yok, s. 74; Münecimbaşı Ahmed Efendi, Sahâifu'l-Ahbâr, terc. Nedim Efendi, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1285, C.3, s. 333; Şemseddin Samî, Kâmusu'l-A'lâm, Mihran Matbaası, İstanbul 1306, C.2, s. 1254.

doğum tarihi ile ilgili verilen bilgiler genelde H.760/M.1358-59 tarihinde toplanır.³⁵ Torunu Hafız Halil'in, doğum tarihini verirken "*Olmamışken Edrene Dârü's-Selâm*" ifadesi de, Bedreddin'in Edirne'nin fethinden önce doğduğunu göstermektedir. Bu bilgilerden hareketle Şeyh Bedreddin'in, Edirne'nin fethi(H.763/M.1361)'nden üç yıl önce doğmuş olduğu söylenilebilir.

Doğum yerinin Simavna(Edirne civarında eski bir kaza merkezi) Kalesi³⁶ olduğu, bununla birlikte Rumeli topraklarında doğmuş birinci kuşak Türklerden olduğunu bilinmektedir. Bu kalenin I. Murat(s.t. M.1362/1389) zamanında -Edirne'nin fethinden birkaç yıl önce -Meriç Nehri'nin hemen batısında bulunan Dimetoka'nın ele geçirilmesiyle birlikte elde edilen ve bugün Yunanistan sınırlarında Karaağaç ile Dimetoka arasında kalan bir yer olduğu anlaşılmaktadır.³⁷ Şeyh Bedreddin'in doğduğu yerin -dönemin çağdaş kaynaklarının aksine- Kütahya civarındaki Simav ve Bağdat'ın Necef şehrindeki Semavet Kasabası olduğunu iddia edenler de vardır.³⁸ Ancak bu iddialar belgelerin tanıklığıyla örtüşmemektedir.

³⁵Torunu Hafız Halil, Menâkıbnâme'de dedesinin doğum tarihini H.760/M.1359 olarak verir. Bkz. Halil b. İsmail bin Şeyh Bedreddin Mahmud, Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin bin Kâdî İsrâil, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Taksim Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Yazmaları, nr. K 157, v. 6b; Kıssıng de büyük ölçüde Menâkıbnâme'ye dayanarak bu tarihi 3 Aralık 1358 olarak ifade eder. Bkz. H.J. Kıssıng, "Badr al-Dîn b. Kâdî Samawna", EOI, Leiden 1960, C.1, s. 869.

³⁶İbn Arabşah, Ukûdü'n-Nâsiha, Takiyüddîn İbn Abdilkadir et-Temîmî Efendi'nin Tabakât-ı Hanefiyye'si içinde, Veliyüddin Efendi Ktp. nr. 1609, v. 284a; Halil bin İsmail, Menâkıbnâme, v. 6b; Âlî, Kühü'l-Ahbâr, v. 50b; Taşköprülüzâde de, *Şakâik* ve *Mevzuât*'ında, Bedreddin'in Rum beldelerinden Simavna Kalesinde, babası orada kadı iken doğduğunu bildirir. Bkz. Taşköprülüzâde, *Şakâik*, C. 1, s. 71; aynı yazar, *Mevzû'ât*, C. 1, s. 748.

³⁷Muhammed Şerefeddin, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedredin, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, Şehzâdebaşı 1924, s. 6; Michel Balivet, Şeyh Bedreddin, çev. Ela Güntekin, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2000, s.39

³⁸**Şeyh Bedreddin'in Doğum Yeri İle İlgili İddialar:** ez-Ziriklî, Hammer, Mehmed Murat, Ahmet Cevdet, Babinger gibi genelde son dönem kaynaklar bu yerin Kütahya civarındaki Simav olduğunu iddia etmektedirler. Bkz. ez-Ziriklî, el-A'lâm, s.40; Ahmed Cevdet, Kısas-ı Enbiya, haz. Mahir İz, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları/637, Ankara 2000, C. VI, s. 406; J. V. Hammer, Devlet-i Osmâniye Tarihi, terc. Mehmet Ata, Bedrosyon Matbaası, İstanbul 1329, C. 2., C.2, s. 132; Mehmed Murat, Târîh-i Ebu'l-Faruk, nşr. Ömer Faruk, Matbaa-i Âmidî, İstanbul 1325, C.1, s. 236. Ancak, kaynaklarda Kütahya Simav'ın Osmanlı idaresine geçişinin savaş yoluyla değil politika yoluyla olduğu bildirilmektedir. Simav, Germiyanoglu Süleyman Şah'ın I.Murat'ın oğlu şehzade Bayezid'e verdiği kızı Devletşah Hatun'un

Şeyh Bedreddin'in babası, aynı zamanda bir Osmanlı gazisi de olan İsrail'dir. Bazı Osmanlı kaynaklarında, İsrail'in aslında Anadolu Selçuklu hükümdarı III. Alaaddin Keykubad(s.t. M.1293-1307)'ın soyundan geldiği ifade edilmektedir.³⁹ Bu rivayetin, özellikle Hafız Halil'in *Menâkıbnâme*'sinde tafsilatlı bir şekilde yer aldığını görürüz. *Menâkıbnâme*'ye göre İsrail'in babası Abdülaziz de bir gazi idi ve Şah Alâüddîn

çehizi olarak H.783/M.1381 yılında Kütahya, Eğrigöz, Tavşanlı ile birlikte sulh yoluyla Osmanlı topraklarına dâhil olan yerlerdendir. Karamanoğulları'nın Osmanlılarla sıhriyet(evlilik yoluyla akrabalık) kurması karşısında beyliğini tehlikede gören Süleyman Şah (1361-1387) kızı Devlet Hatun'u Osmanlılar'a vermek istemiş, I.Murad da, Anadolu'daki durumunu kuvvetlendirmek ve yeni fetihler yapmak gayesi ile bu birlikteliği onaylamıştır. Süleyman Şah'ın kızının gelin gidişi sırasında Kütahya, Simav, Eğrigöz (Emet) ve Tavşanlı çehiz olarak Osmanlılara teslim edilmiştir. İlk Osmanlı tarihçileri bu düğünün H.783/M.1381 tarihinde yapıldığını kaydederler. Bkz. Mustafa Çetin Varlık, Germiyanogulları Tarihi (1300-1429), Sevin Matbaası, Ankara 1974, s. 57 ve 60; İ. Hakkı Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri, TTK Basımevi, Ankara 1988, s. 45; Halbuki Simavna, Şeyh Bedreddin'in babasının da içinde bulunduğu birlikler tarafından fethedilmiştir. Simav'ın Osmanlı'ya katılması tarihi olan M.1381 tarihi ile, ileride de bahsedeceğimiz gibi Bedreddin'in doğum tarihi arasında da bu bilgiyi çürütecek bir uyumsuzluk vardır. Ayrıca Şeyh Bedreddin'in eğitim hayatının büyük kısmını geçirdiği Mısır'dan geri dönüşünde baba ve annesini Edirne'de bulması da bu mevkinin Anadolu'da değil de Rumeli'de olduğunu kanıtlar niteliktedir. Bkz. Âlî, Kühû'l-Ahbâr, v. 51a. Uzunçarşılı da, Samavna Kalesi'ne nispetle Samavna Kadısoğlu diye şöhret bulmuş olan Şeyh Bedreddin'in sonradan kendisine yakıştırma suretiyle yanlış olarak Kütahya'nın Simav kasabasına nispet edilerek "*Bedreddin Simâvî*" olarak adlandırıldığını belirtir. Bkz. Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, C.1, s. 361; "*Samavna, Edirne'nin Ortaköy kazasına bağlı olup Edirne Kırkağaç istasyonu ve Cisir Mustafa Paşa'ya giden demiryolunun yahut nehrin sağ tarafında idi. Halk buraya Samona derler.*" Bkz. Uzunçarşılı, Osmanlı Devletinde İlmiye Teşkilâtı, TTK, Ankara 1988, s. 228. *Şeyh Bedreddin'in doğum yeriyle ilgili çok farklı bir üçüncü rivayet de İ. Hakkı Konyalı ve Raif Yelkenci tarafından verilmektedir. Bunlar Şeyh'in doğum yerinin, - O'nu Şii-bâtınî ve komünist düşünce ile ilişki içerisinde gösterme gayretiyle- Bağdat'ta Necef şehrinde Semâvet kasabası olduğunu iddia ederler ki bu bilgiye konuyla ilgili kaynak eserlerin hiçbirinde rastlanılmamıştır.* Bkz. İ. Hakkı Konyalı, "Stalin'in Şeyhi Bedreddin Simavî", Tarih Hazinesi, 15 Kasım 1950, sayı: 1, s. 6; Raif Yelkenci, "Şeyh Bedreddin", Tarih Dünyası, C. 2, sayı: 18, 31 Aralık 1950, s. 752, 753, 754.

³⁹Halil b. İsmail, Menâkıbnâme, v. 4a; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-Tevârîh, C. 2, s. 420-421; Taşköprülüzâde, Şakâik, C. 1, s. 71; aynı yazar, Mevzuât, C.1, s. 748; Ahmed Rifat Efendi, Lügat-i Târihiyye ve Coğrafiyye, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1299, C.2, s. 77; Şemseddin Sami, Kâmusu'l-A'lâm, C. 2, s. 1254; Mehmed Süreyya, Sicill-i Osmânî, haz. Nuri Akbayır, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1966, C.2, s. 361. ayr. bkz. İsmail Hami Danişmend, İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1971, C. 1, s. 161-162; Kissling, "Badr al-Dîn b. Kâdî Samawna", s. 869; Kurdakul, Bütün Yönleriyle Bedreddin, s. 176; Bezmi Nusret Kaygusuz, Şeyh Bedreddin Simavenî, İhsan Gümüşayak Matbaası, İzmir 1957, s. 30-32; Balivet, Şeyh Bedreddin, s. 38; C. Brockelmann, İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi I, çev. Neşet Çağatay, AÜ Basımevi, Ankara 1964, s.255.

(III.Alaaddin Keykubat) neslinden gelen sülalesi vezirlik görevinde de bulundu.⁴⁰ Abdulaziz'in dedesi Bağdat asıllı olup Cengiz Han ilinde şehit olmuştur. Ailesi Moğol istilasını sonrası Anadolu'ya gelmiş ve Abdulaziz de bu dönemde Konya'da doğmuştur. Bu tarih H.648/M.1250'li yıllara tekabül etmektedir. Abdulaziz'in şah olan amcası da, Hülagu istilasını sırasında Halife Mu'tasım Billah'a sığınmış, bilgisi sayesinde onun şeyhülislamı olmuş, fakat Hülagu tarafından meşhur âlim İbn Hacib'le birlikte şehit edilmişti.⁴¹ Ayrıca *Menâkıbnâme*, Gazi Abdulaziz ile ilgili olarak, Allah yolunda gaza eden ve yürüttüğü dinsel görevlerde samimi olan bir müslüman portresi çizer. Diğer yandan 20'li yaşlarda ünlü mutasavvıflardan, önce Mevlânâ (Ö.H.672/M.1273)'ya sonra da onun halefi Hüsameddin Çelebi (Ö.H. 683/M.1284)'ye hizmet ettiğini bildirir. Ayrıca Dimetoka'nın fethi esnasında yüz yaşını geçmiş olduğunu ve yine bu fetih esnasında şehit olduğunu da belirtir.⁴²

Konuyu ele alan bazı tarihçiler, konuyla çağdaş başka bir kaynak tarafından doğrulanmadıkça torununun rivayetine dayanarak şeyhin ecdadını Selçuklulara bağlamanın doğru olmadığını ve muhtemelen bu bağlantının siyasi amaçlarla sonradan ortaya atılmış olabileceğini söylerler.⁴³

Ancak konuyla ilgili Selçuklu ve bir kısım Osmanlı Tarihi kaynaklarında Anadolu Selçuklu sultanı III. Alaaddin Keykubat'ın vezirliğini –bazı kaynaklarda

⁴⁰Halil b. İsmail, *Menâkıbnâme*, v. 4a; Necdet Kurdakul, amcası II. Gıyaseddin Mesud'un tekrar sultan olması üzerine Abdulaziz'in Konya'dan ayrılarak, oğlu İsrail ile birlikte Osmanlı Türkleri'ne geçtiklerini belirtir. Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, s. 176-178.

⁴¹Halil b. İsmail, *Menâkıbnâme*, v. 4a.

⁴²Halil b. İsmail, *Menâkıbnâme*, v. 3b, 5b.

⁴³Bkz. M. Şerefeddin, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin, s. 4; Ocak, Zındıklar ve Mülhidler, s. 145; Uzunçarşılı da bunu şöyle ifade eder: “*Saltanat kurmak için meydana çıkanlar ve muvaffak olanlar bu hareketlerini meşru göstermek için kendilerinin eski hükümdar sülalelerinden birine mensub olduklarını iddia edegelmişler ve bunu isbat için silsilenameler tertip ettirmişlerdir. Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin müellifinin Şeyh Bedreddin'i Selçukilere mensub göstermesi de bu kabilden olsa gerek. Bedreddin'in cediti olan Abdulaziz, Osmanlıların Rumeli istilasına başladıkları sırada onlarla beraber bulunmuş ve Dimetoka muharebesinde şehit olmuştur.*” Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C.1, s. 361.

mütevfilîğini⁴⁴- yapan Abdülaziz adlı birisi bulunmaktadır.⁴⁵ Ayrıca Giese'nin neşrettiği *Anonim Tarih*'te de bu görüşü destekler nitelikte Abdülaziz adlı birinden söz edilmektedir.⁴⁶ İşte bu kaynakta ismi geçen Abdülaziz de, Sultan Alaaddin'in veziridir. Sultan Osman, Konya sultanının askerleri ile birlikte İstanbul tekfuruna karşı yaptığı bir mücadeleyi müteakip, ganimetlerden onda birini çıkarıp Konya sultanına göndermesi üzerine, Sultan tarafından kendisine gönderilen sancak ve sâire ile birlikte Şeyh Edebâli'nin kızını da getiren işte bu vezirdir. Oruç Bey de, bilgili ve akıllı olarak nitelendirdiği Abdülaziz'in, ilk Osmanlı beyi Osman'la görüşmeler yaptığını ve Bizans'lı Mihail'in ihtidasında hazır bulunduğunu belirtir.⁴⁷ Dolayısıyla kaynaklarda adı geçen vezir Abdülaziz'in kronolojik uyumluluk açısından da Şeyh Bedreddin'in dedesi olması ihtimali kuvvetlidir. Ayrıca XVI. yüzyıl tarihçisi Hoca Sadeddin'in bu rivâyeti aynen kabul etmesi de, bu görüşü destekler niteliktedir. Uzunçarşılı'nın, torunu tarafından Şeyh Bedreddin'e sahte bir neseb uydurulmuş olabileceği düşüncesine mukabil, Osmanlı müverrihlerinin Şeyh Bedreddin'in Selçuklu sülalesinden geldiğini belki de bilinçli olarak belirtmemiş olabilecekleri de göz önünde bulundurulmalıdır.

Şeyh Bedreddin'in babası İsrail ile ilgili olarak ise, Hafız Halil'in *Menâkıbnâme*'si başta olmak üzere bütün Osmanlı kaynakları, bir Osmanlı emiri, bir gazi ve aynı zamanda bir kadı olduğunu bildirirler. Onun Edirne'nin fethinden birkaç yıl önce Meriç Nehri'nin batısında bulunan Dimetoka'nın ele geçirilmesiyle birlikte buraya bağlı Simavna kalesini fethettiğini sonra da buraya komutan ve kadı olarak tayin edildiğini

⁴⁴**Mütevffî:** Devlet hazinesinin gelir ve giderlerini kontrol eden ve malî işlerle uğraşan Divan'ın başında bulunan görevli.

⁴⁵Sahâifu'l-Ahbâr'dan naklen, Anadolu Selçukluları Fasikülü, çev. Hasan Fehmi Turgal, Türkiye Basımevi, İstanbul 1939, s. 49; el-Aksarâyî, Müsâmeretü'l-Ahbâr (Selçuklu Devletleri Tarihi), çev. M. Nuri Gençosman, Recep Ulusoğlu Basımevi, Ankara 1943, s. 285; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, Turan Neşriyat, İstanbul 1971, s. 622.

⁴⁶Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman, s. 11.

⁴⁷Edirneli Oruç Beğ, Oruç Beğ Tarihi, s. 24-26.

ittifakla belirtirler.⁴⁸ Dolayısıyla İsrail'in, XIV. yüzyılın ikinci yarısında Rumeli fetihlerinde hazır bulunan bir gazi-kadı olduğu söylenilebilir.

Dedesı Abdülaziz ve babası İsrail'in fıkıhla meşgul olması sebebiyle Şeyh Bedreddin'in baba tarafından özellikle fıkıh ağırlıklı eğitim geleneğini devam ettiren bir aileden geldiği görülmektedir. Şeyh Bedreddin'in eğitim hayatında hukuk alanına yönelmesi ve İslam hukukunda uzmanlaşmayı tercih etmesinde de yine bu aile geleneğinin etkisinin olduğu da söylenilebilir.

Şeyh Bedreddin'in annesinin ise, babası tarafından ele geçirilen Simavna kalesinin Bizanslı komutanının kızı olduğu, İsrail'in de, müslüman olarak Melek adını alan bu kızla evlendiği bildirilir.⁴⁹ Şeyh'in annesinin Simavna yöneticisinin kızı olması hasebiyle bir yüksek görevli ailesinden geldiği, akrabalarından yüz kişiyle beraber ihtida ettiği ve Bedreddin'in de bu evlilikten doğduğu da belirtilir.⁵⁰

B. Eğitimi

Şeyh Bedreddin'in düşünce dünyası ve düşünsel kimliğini oluşturan etkenleri anlamada tahsil hayatının etkisi şüphesiz büyüktür. Edirne'nin Osmanlılar tarafından fethedilmesiyle birlikte ailesi buraya yerleşen Şeyh Bedreddin'in, tahsil hayatı aile içinde başlamıştır. Onun ilk olarak Edirne'de babasının yanında Kur'an-ı Kerîm ve temel dinî bilgileri öğrendiği bilinmektedir.⁵¹ Nitekim Osmanlı Devleti'nde bu dönemde ilk tahsil hayatı genellikle, ailede bu imkânı sağlayacak biri varsa ondan, yoksa ailenin ikamet ettiği yere yakın eğitim kurumlarından sağlanmaktaydı.

⁴⁸Halil b. İsmail, Menâkıbnâme, v. 6a-6b; Ayrıca bakz. İbn Arabşah, Ukûdü'n-Nâsiha, v. 284a-284b; Âlî, Kühü'l-Ahbâr, v. 50b; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-Tevârih, s. 296; Taşköprülüzâde, Mevzuât, C. 1, s. 748; aynı yazar, Şakâik, C. 1, s. 71; Lütî Paşa, Tevârih-i Âl-i Osman, s. 72.

⁴⁹Halil b. İsmail, Menâkıbnâme, v. 6b; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, C. 1, s. 361; Kışling, "Badr al-Dîn b. Kâdî Samawna", s. 869; Ocak, Zındıklar ve Mülhidler, s. 145.

⁵⁰Balivet, Şeyh Bedreddin, s. 39.

⁵¹Halil b. İsmail, Menâkıbnâme, v. 6b; Taşköprülüzâde, Şakâik, C. 1, s. 71; Taşköprülüzâde, Mevzuât, C. 1, s. 748; Âlî, Kühü'l-Ahbâr, v. 51a.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve teşekkül devresinde, tam teşekküllü ilmî müesseseler henüz kurulamadığından ilimde yükselmek isteyenlere yüksek öğrenim veya ihtisas imkânı sağlanamamıştır. Bu nedenle, Osmanlı kuruluş dönemi âlimlerinin yetişmesinde ilmî seyahatler önemli rol oynamış, birçok Anadolu çocuğu İslâm âleminin belli başlı ilim merkezlerine giderek yüksek öğrenim veya ihtisaslarını tamamlamışlardır.⁵² XV. yüzyılın son yarısından itibaren bu ilmî üstünlük yavaş yavaş azalmış ve İstanbul ilim merkezi olarak birinci sırayı almaya başlamıştır. Osmanlı medeniyetinin de en parlak devri olan bu dönemde gerek dışarıya gidip ihtisas yaparak dönenler ve gerek muhtelif sebeplerden dolayı Anadolu'ya gelen âlimler sayesinde Anadolu'daki ilmî hareketlenme hızla yükselmiştir.⁵³ İşte XIV. ve XV. yüzyıllarda Anadolu medreselerinden üstün olan ve Anadolu âlimleri için ihtisas merkezleri niteliği taşıyan Suriye, Mısır, İran ve Orta Asya'daki ilim müesseseleri, Şeyh Bedreddin'in eğitim sürecinde de önemli rol oynamışlardır.

Şeyh Bedreddin'in Edirne'de babasından aldığı temel eğitimden sonra sırasıyla Bursa, Konya, Kudüs, Kahire, Tebriz ve Kazvin'de farklı alanlarda eğitim hayatını devam ettirdiğini görmekteyiz. Mevlânâ Şâhidî'den hafızlığını tamamlayarak, İslâmî ilimleri de Molla Yusuf'tan okumuştur. Onun vefatıyla birlikte yirmi yaşlarındayken babasının amcasının oğlu Müeyyed (Müeyyed b. Abdülmü'min) ve sonradan Kadızâde-i Rûmî diye meşhur olacak olan riyaziyeci Musa⁵⁴ ile önce Bursa'ya gitmiş burada bir süre eğitim aldıktan sonra Konya'ya geçerek Mevlânâ Fazlullah'ın öğrencilerinden Mevlânâ Feyzullah'tan dört ay kadar sarf, nahiv, mantık ve ilm-i nücûm (astronomi) eğitimi

⁵²Uzunçarşılı, Osmanlı Devletinde İlmiye Teşkilatı, s. 227; aynı yazar, Osmanlı Tarihi, C.1, s. 521.

⁵³Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, C.1, s. 521.

⁵⁴**Kadızâde-i Rûmî** : Koca Efendi diye anılan Bursa Kadısı Mahmud'un torunudur; asıl adı Musa olup Kadı zâde-i Rûmî diye şöhret bulmuş olan bu alim 1337'de Bursa'da doğmuş ve 1413'te Semerkant'ta ölmüştür. Astronomi ve matematik alanlarında ihtisas sahibidir. En önemli eseri Mahmud b. Ömer-i Çağminî'nin El-Mûlahhas fi'l-hey'e adlı kitabına 1411'de yazdığı şerh ile bir sene sonra Şemseddin-i Semerkandî'nin Eşkâl-i tesis'ine yazdığı şerhtir. Fakat en orijinal kitabı Gıyasüddin Cemşid'in Risâle fi istihrac-ı ceyb-i derece-i vâhide'sine yazdığı şerhtir. O, zamanının en ciddî ve hakîkî astronomu olup o tarihlerde pek revaçta olan astroloji ilmine ehemmiyet vermemiştir. Taşköprülüzâde, Şakâik, C. 1, s.37-40.

almıştır.⁵⁵ Burada adı geçen Mevlânâ Feyzullah'ın Hurufîliğin kurucusu Fazlullah(1340-1394) olabileceği hususunda bazı yaklaşımlar⁵⁶ olmasına rağmen, Şeyh Bedreddin'in eserlerine ve ondan bahseden tarih kaynaklarına bakıldığında onun Hurûfî olduğuna veya Hurûfîlik etkisinde kaldığına dair herhangi bir ifadeye rastlanmamıştır.⁵⁷

Konya'da aldığı eğitimden sonra Müeyyed'le birlikte buradan Mısır'a doğru yola çıkan Şeyh Bedreddin, Halep ve Şam üzerinden Kudüs'e gelir. Kudüs'te bir süre Mescid-i Aksâ'da konaklayıp burada bulunan âlimlerin derslerine iştirak eder. *Menâkıbnâme*, Şeyh'in o sırada Kudüs'te bulunan İbn Askalânî'den altı ay hadis dersi aldığını ve *Sahîhayn*'ı okuyup bitirdiğini belirtir.⁵⁸ Mısır'a vardığında Şeyh'in henüz otuz yaşına basmadığını belirten *Menâkıbnâme*, burada *Avâmil* sahibi Seyyid Şerif Cürcânî (1340-1413) gibi ünlü âlimlerin hazır bulunduğunu belirtir. Şeyh'in de, o dönemde İslam dünyasının en önde gelen ilim merkezlerinden Kahire'de müderris olan Mübârekşâh-ı Mantıkî(ö.1413)'nin öğrencisi olduğunu, ondan ilahiyat, mantık ve felsefe derslerini alarak yüksek tahsilini tamamladığını bildirir.

Ayrıca Şeyh Bedreddin'in Mısır'da bulunduğu sırada, Mübârekşâh ve Müeyyed'le birlikte hacca gittiğini⁵⁹, fırtınalı bir deniz yolculuğu sonrasında Cidde'ye vardıklarını buradan da Mekke'ye gidip Şeyh Ebu Zeylâî'nin misafiri olduklarını bildirir. Mekke'ye hac mevsiminden üç ay evvel gelip bu müddet zarfında Ebû Zeylâî⁶⁰den fıkıh dersi aldığını da ifade eder.⁶¹

⁵⁵Halil b. İsmail, *Menâkıbnâme*, v. 7a-10b; Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, v. 51a; Taşköprülüzâde, *Şakâik*, C. 1, s. 71.

⁵⁶Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 147; Balivet, *Şeyh Bedreddin*, s. 40.

⁵⁷*Menâkıbnâme*, Mevlânâ Feyzullah'ın Sadeddin Teftazânî'nin talebesi olduğunu belirtir. Bkz. Halil b. İsmail, *Menâkıbnâme*, v. 9b.

⁵⁸Bkz. Halil b. İsmail, *Menâkıbnâme*, v. 12b.

⁵⁹Kıssling, *Bedreddin'in 1381'e kadar Konya'da kaldığını, yine bu tarihte Kudüs'e gittiğini ve 1383 yılında Mekke'ye Hac yolculuğuna çıktığını* söyler. Kıssling, "Badr al-Dîn b. Kâdî Samawna", s. 869.

⁶⁰**Ebû Zeylâî:** Gerek *Menâkıbnâme*'de gerekse *Şakâik*'te adı anılan Şeyh Ebû Zeylâî'nin hangi Zeylâî olduğunu tesbit etmek güçtür. *Menâkıbnâme*, Ebu Zeylâî'nin ünlü bir fakih ve Harem-i Şerif'in şeyhülislamı olduğunu bildirmektedir. Ancak, Hâfizüddîn Neseffî'nin(ö.1302) *Kenzü'd-Dakâik* adlı

Daha sonra Hac vazifesini yerine getiren Şeyh Bedreddin, burada Kudüs Hac Emîri Keşmîrî ile buluşur ve birlikte Kudüs'e giderler. Burada bir ay kalan Bedreddin, Seyyid Şerif Cürcânî'den, Mısır'da Şeyhülislam Ekmeluddîn'in⁶² *Hidâye* adlı eseri okutmaya başlayacağını haber alınca, Müeyyed'le birlikte Mısır'a döner. Mısır'da Cürcânî ve tabib olarak bilinen Aydınli Hacı Paşa (Hızır bin Ali)⁶³ ile görüşür ve Şeyh Ekmeluddîn ile de tanışarak, onun yanında eğitimini tamamlar.⁶⁴

Daha sonra Arap kaynaklarında *Devletü'l-Etrâk/Türk Devleti* olarak adlandırılan Burcî Memlûklü Hânedanı'nın Sultanı el-Melikü'z-Zâhir Seyfeddin Berkuk(s.t.1382-1399) tarafından oğlu Ferec'e özel hoca tayin edilir.⁶⁵ İslâmî ilimlerdeki donanımı sayesinde kısa zamanda çevresine kendini ispat eden Şeyh Bedreddin'in, henüz Kahire'de öğrenciliği sırasında yüksek bilimsel kapasiteye sahip genç bir âlim olarak atandığı bu görev o dönemde Bedreddin'in ilmî ehliyetine verilen değerin bir göstergesidir. Ayrıca

eserinin fıkıhta ünlü şerhinin yazarı olan Fahreddin Ebu Muhammed ez-Zeylâî'nin ölüm tarihi 1342'dir. Bedreddin'in doğum tarihi göz önüne alındığında Şeyh Bedreddin'in kendisinden ders aldığı Zeylâî'nin yukarıda sözü edilen Zeylâî olması mümkün değildir. *Nasbu'r-Râye li Ehâdis el-Hidâye* adlı ünlü kitabın yazarı ikinci Zeylâî'nin de ölüm tarihi 1361'dir. Dolayısıyla bu Zeylâî'nin tarihte bilmediğimiz başka bir Zeylâî olması söz konusu olabilir.

⁶¹Halil b. İsmail, Menâkıbnâme, v. 14b; Âlî, Kühü'l-Ahbâr, v. 51a; Taşköprülüzâde, Şakâik, C. 1, s. 72.

⁶²**Seyh Ekmeluddin, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Baburtî:** Aslen Bayburt'lu olup Hanefî fıkının önemli kaynaklarından Ebu'l-Hasan Burhânuddin Ali er-Reşdânî el-Merginânî'nin (ö.H.593/M.1196) "*Hidâye*" si üzerine "*Înâye*" adıyla ünlü bir şerhi vardır. Mısır'da Hankâh-ı Şeyhûniyye meşihatında iken Sultan Berkuk tarafından teklif edilen Hanefî Kadiyu'l-Kudât'lığını kabul etmemiştir. H.786 /M.1384 yılında 75 yaşında vefat etmiştir." M.Şerefeddin, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin, s. 10; Ömer Rıza Kehhâle, Mu'cemu'l-Müellifin, Mektebetü'l-Arabiyye, Şam 1380, C.11, s. 298.

⁶³**Mevlânâ Hacı Paşa:** Âlî, Yıldırım Bayezid zamanındaki hekimlerden bahsederken ele aldığı Hacı Paşa'nın doğum yerini Aydın olarak verir. "*İlim tahsili için Mısır(Kahire)'a varmış, Şeyh Ekmeluddin'den küllî itibar bulmuş, sonra Mirkeşânî Mantıkî'den öğrenim görüp aklî ilimlerde yed-i tûlâ hasıl kılmuş, fakat kendisine o esnada bir maraz mübtela olmuş, zaruri olarak tıp ilmiyle meşguliyeti lazım gelmiştir. Fe lâ cerem ol ilme dahî tevaggul ederler. Hazâkat-i tâmmе hâsıl idüb, bîmaristan-ı asrın riyasetini tasarruf eyler. Hatta Kitâb-ı Şifâ'yı te'lif eylemiş, dibâcesinde kendisini Emir Muhammed Aydınî diye tarif eylemiş ve Türkî dilde bir Muhtasar dahî tasnif edip nâmını Teshîl tayin etmiş. Amma dahî tıp ilmiyle meşgul olmadan önce allâme-i Râzî'nin Şerh-i Metâlî' ine ve Beyzâvî'nin Tavâl'ine şerhler yazmış, hatta Seyyid Şerif Cürcânî ile nice kerre mubâhese-i ilmiye kılub, Seyyid bunun fezâiline mu'terif olmuş.*" Âlî, Kühü'l-Ahbâr, v. 41a-41b.

⁶⁴Halil b. İsmail, Menâkıbnâme, v. 14a-15b; Âlî, Kühü'l-Ahbâr, v. 51a.

⁶⁵Halil b. İsmail, Menâkıbnâme, v. 17b; Âlî, Kühü'l-Ahbâr, v. 51a; Taşköprülüzâde, Mevzuât, C. 1, s. 749; aynı yazar, Şakâik, C. 1, s. 72; Hoca Sadeddin, Tâcü't-Tevârf, C.II, s. 421.

bu atama, yaşı genç sayılabilecek bir öğrenci için her ne kadar hızlı bir yükseliş olsa da, Sultan Berkuk'un bilimi ve bilim adamını destekleyen tutumunun etkisi de büyük rol oynamıştır. Bu durum, Şeyh Bedreddin'in başta fıkıh olmak üzere İslâmî ilimlerde bilimsel kimliğinin ne ölçüde takdir gördüğünün önemli bir göstergesidir. Birkaç yıl sonra Sultan Berkuk'un ölümüyle Ferec çok genç yaşta, -henüz oniki yaşında- babasının yerine geçer (20 Haziran 1399) ve Bedreddin de bu görevinden ayrılır.

C. Tasavvufa İhtisabı

Şeyh Bedreddin'in tahsil hayatında İslâmî ilimler üzerine aldığı ihtisas dışında etkili olan bir başka alan da tasavvuttur. Bu noktada Bitlîsî, Şeyh Bedreddin'in fıtratının temelde sülûk ve mükâşefeye meyilli olduğunu söylemektedir.⁶⁶

Şeyh Bedreddin'in tasavvuf anlayışının ve dolayısıyla da sûfî kimliğinin oluşumunda etkili olan en önemli şahsiyet de, Hz. Muhammed(a.s.) soyundan geldiği kabul edilen Hüseyin Ahlâtî⁶⁷'dir. Çağdaşları tarafından filozof, tabib ve velî olarak nitelendirilen Ahlâtî'nin sûfî kimliğinin yanında, bilim adamı kimliğiyle de ön plana çıktığı görülmektedir. Ahlâtî, Şeyh Bedreddin'in bu dönemden sonraki hayatını, düşüncelerini,

⁶⁶İdris-i Bitlîsî, Heşt Bihişt, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi, nr. 2197, v. 256a.

⁶⁷**Hüseyin Ahlâtî:** Doğum tarihi, ölüm tarihi ve eserleri hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan Hüseyin Hılâtî el-Lâziverdî, memleketi olan Ahlat'dan Şam'a oradan da Kahire'ye gelip Sultan Berkuk'un saygısı ve hürmetine mazhar olmuş ve Berkuk tarafından kendisine tahsis edilen ev ve maaşı kabul etmemiştir. Zâhir ve bâtın ilimlerde çağının ulemâsının önde gelenlerindendi. Halka büyük yardımlarda bulunurdu. İbn Hacer, kendisinden insanda hayretler uyandıracak çok ilginç şeyler rivayet edildiğini, uzun süre Kahire'de kalmasına rağmen kimsenin durumunu kavrayamadığını belirtir. Geçimini nereden temin ettiği bilinmemekle birlikte, lajurd(lacivert) taşıını çözümlemeyi becerdiği ve kimya bildiği söylenmektedir. Bazıları da onun yanında harika bir cevher olduğunu belirtirler. Bazı insanlar onun veli olduğuna inanırlardı. Tıp alanında gösterdiği maharetten dolayı kendisinin tıpta otorite olduğunu söylerler. Yanına emirler, ileri gelen kimseler ve bunun dışındakiler sırayla girer, kimisi hastalığına deva, kimi de dua telep ederdi. İbn Hacer el-Askalânî, ed-Dürerü'l-Kâmine, Dârü'l Kütübi'l Hadisiyye, 1966, C.2, s. 160; Ayrıca Ahlâtî hakkında bilgi için bkz. İbn Hacer el-Askalânî, İnbâü'l-Gumr bi-Ebnâi'l-Umr, Dârü'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1986, C.3, s. 336-337; Abdülhay b. El-İmâdî, Şezerâtü'z-Zeheb, Merkezü'l-Mevsûati'l Âlimiyye, tarih yok, C.6, s. 356-357; Şeref Han, Şerefname, çev. M.Emin Bozarslan, Ant Yayınları, İstanbul 1971, s. 404.

özellikle İslâmî anlayış ve yorumunu köklü bir şekilde etkilemiştir.⁶⁸ Sultan Berkuk'un sarayında karşılaştığı ve çok etkilendiği Ahlâtî'nin derslerine devam eden ve böylece tasavvufa intisab etmiş olan Bedreddin ile Şeyh'in arasında bir şeyh-mürît ilişkisi başlamış, öte yandan, her ikisine de dostluk gösteren Sultan Berkuk, sarayındaki iki kız kardeş carîye ile evlendirmek suretiyle onları bacanak yapmıştır. Meryem (Maria)'i Ahlatî, Câzibe'yi de Bedreddin almıştır ki Bedreddin'in İsmail adındaki oğlu bu eşindendir.⁶⁹ *Menâkıbnâme*'nin yazarı olan torunu Hafız Halil de, İsmail'in oğludur.

Mısır'da yüksek öğrenimiyle birlikte ve tasavvuf eğitimi de tamamlayan Bedreddin, Şeyh Hüseyin Ahlatî'nin isteğiyle Tebriz'e gider. Bazı kaynaklar, Şeyh Bedreddin'in şeyhi Hüseyin Ahlâtî tarafından rahatlama ve irşad amacıyla Tebriz'e gönderildiğini belirtirler.⁷⁰

Bu noktada Bedreddin'in Ahlâtî tarafından Tebriz'e, buradaki Hurûfî çevrelerle temasa geçmek ve tasavvuf anlayışını bu yönde geliştirmek amacıyla gönderildiği şeklindeki yaklaşımlar kanaatimizce Bedreddin'in hiçbir kaynakta Hurûfîlerle Tebriz'de temasa geçtiğine dair bir rivayet olmaması, ayrıca eserlerinde de bu düşünce yapısına dair ibareler yer almamasından dolayı kabule şayan değildir. Ancak sonraki dönemlerde, Bedreddin'i pîr tanıyan Bedreddin sûfîlerin de, Bedreddin'de açık bir Hurûfîlik, hatta Alevîlik temayülü olmadığı halde, şöhreti yüzünden seyyid olarak tanınıp bir ocağın pîri sayılmasından dolayı, Hurûfîlikle özdeşleştirildiği görülür.⁷¹

Menâkıbnâme'ye göre ise hava değişikliği için Tebriz'e gelen Şeyh Bedreddin, Ankara Savaşı sonrası Timur'un torunu Muhammed Sultan'ın cenazesinin Tebriz'den

⁶⁸Ocak, Zındıklar ve Mülhidler, s. 148.

⁶⁹Halil b. İsmail, *Menâkıbnâme*, v. 18a.

⁷⁰Taşköprülüzâde, Şakâik, C. 1, s. 72; Taşköprülüzâde, *Mevzuât*, C.1, s. 749.

⁷¹Abdûlbaki Gölpınarlı, *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, TTK Basımevi, Ankara 1989, s. 32.

*Sultaniye*⁷²'ye taşınmasına iştirak eder.⁷³ Balivet, 1403 Martı'nın sonunda gerçekleşen bu vefatın ardından Bedreddin'in Mayıs ayında Timur'la görüştüğünü belirtir.⁷⁴ Nitekim Hafız Halil de, Bedreddin'in bu görüşme esnasında Ankara Savaşı'nda taraf değiştirip Osmanlı ordusundan Timur ordusuna geçen askerleri azarladığını bildirir ki Halil'in bu ifadesi de verilen bu tarihi doğrular niteliktedir. Yine bu esnada Bedreddin, Şemseddin Cezerî⁷⁵ tarafından Timur'un da hazır bulunduğu bir tartışmaya davet edilir. Ulemânın çözümünde âciz kaldığı bir meseleyi tatmin edici cevaplar vererek çözüme kavuşturur ve Timur'un hürmet ve iltifatına mazhar olur⁷⁶ Timur onu hizmetine almayı teklif eder ancak o, bu teklifi reddeder.

Tebriz'de ilmî kimliğini ortaya koyan ve tasavvufî anlamda da kendisini geliştiren Bedreddin, Bitlis üzerinden tekrar Mısır'a, Ahlatî'nin yanına döner. Burada tasavvufî terbiye ve riyazete devam eder. Kendisinden sonra şeyhlik makamına Bedreddin'in geçmesini vasiyet eden Ahlatî'nin 1403'lü yıllarda ölümü⁷⁷ üzerine daha önce bıraktığı vasiyeti üzerine bu makama geçer. Böylece bu zamana kadar ilmî kimliği ile ön plana

⁷²**Sultâniye:** İran'da Mazenderan bölgesinde, Kazvin'in batısına, Zencan'ın güneyine düşen, İlhanlılar'la Timurlu Devleti'nin eski payitahtı. Bkz. V. Minorsky, "Sultâniye", MEBİA, c.11, İstanbul 1979, s. 33-34.

⁷³Halil b. İsmail, Menâkıbnâme, v. 25a.

⁷⁴Balivet, Şeyh Bedreddin, s. 50.

⁷⁵**el-Cezerî, Muhammed Ebu'l-Hayr:** 1349'da Şam'da doğmuştur. Şam'da ve Mısır'da tahsil görmüş, kıraat ilminin en büyük alimlerinden. Kıraat-ı Seb'a ve Kıraat'ı Aşere konusunda yed-i tûlâ sahibi idi. Bunun yanı sıra, hadis ve fıkıh ilminde de ün salmıştır. Şeyhülislam İbn Kesir İsmail'den icazet almıştır. 1391'de Şam kadısı olan el-Cezerî, 5 yıl sonra Şam'daki emirle arası açılınca Diyâr-ı Rum'a gelir. Bursa şehrine yerleşir. Yıldırım Bayezid kendisine medrese tahsis eder. Ancak, 1402 Ankara Savaşı'nın akabinde, Bursa'ya da giren Timur'un askerlerine esir düşer. Timur tarafından önce Tebriz'e sonra da Semerkand'a götürülür. Muhammed el-Cezerî'nin Şeyh Bedreddin ile karşılaşp, Timur'un huzuruna çıkarması bu Tebriz şehrinde olmuştur. Kıraat ilmi üzerine otuza yakın eser vermiştir. 1429'da Şiraz'da vefat etmiştir. Taşköprülüzâde, Şakâik, s. 36-44.

⁷⁶Halil b. İsmail, Menâkıbnâme, v. 26a-26b.

⁷⁷Şeyh Hüseyin Ahlatî'nin vefat tarihi konusunda Arap kaynakları (Tagriberdî ve Askalânî) ile Osmanlı kaynakları arasında farklılık vardır. Arap kaynakları H.799/M.1397 tarihini verirken, Menâkıbnâme 1404-1405 yıllarını gösterir. Şeyh Bedreddin 1403 Martı'nın sonunda Karahisar'da vefat eden Timur'un torunu Muhammed Sultan'ın cenazesinin Tebriz'den Sultaniye'ye taşınmasında bulunmuştur. Ayrıca Timur'un Ankara Savaşı'ndan sonra Tebriz'e dönüşü 1403 Mayıs'ı olarak belirtilmektedir. Dolayısıyla Şeyh Bedreddin Timur ile ancak bu tarihlerde görüşmüş olabilir. Ahlatî'nin vefatı da Şeyh Bedreddin'in Tebriz'den Kahire'ye dönmesinden sonra olduğuna göre, Ahlatî'nin vefat tarihi takriben 1403-1404 yılları olmalıdır.

çıkılmış olan Bedreddin, bir başka kimlikle, sûfî kimliğiyle karşımıza çıkmış olur. Ancak Bedreddin bu makamda fazla kalmamış, kendisinin şeyh olmasına muhalefet eden diğer şeyhlerin tutumları sonucu yaklaşık 6 ay sonra memleketi olan Edirne'ye dönmeye karar vermiştir. Ardından ailesiyle birlikte Kahire'yi terk ederek Kudüs, Halep, Şam, Konya ve Edirne'yi içine alan Anadolu yolculuğuna çıkmıştır.⁷⁸ Bedreddin'in 1403 sonu veya 1404 yılı başlarında aldığı bu kararda muhalif şeyhlerin baskılarının yanı sıra, XV. yüzyıl başlarında Mısır'da oluşan siyasi karışıklıkların da etkisi olmalıdır. Nitekim şehzadeligi sırasında Bedreddin'in öğrencisi olan Sultan Ferec kardeşleriyle girdiği mücadele sonucu 1405 yılında Mısır'dan Suriye'ye kaçmak zorunda kalmıştır. Ayrıca bu siyasi istikrarsızlık döneminde Mısır'ın ekonomik durumu da bozulmuştur. Kahire'deki Şeyhûniyye Medresesi de doğal olarak bundan etkilenmiştir. Bedreddin'in Kahire'yi terk ettiği dönemde Osmanlı topraklarında da kardeşler arası taht mücadeleleri bütün şiddetiyle devam etmekteydi.

Şeyh Bedreddin'in ailesi içinde başlayan ve Edirne, Konya, Kahire, Mekke, Tebriz ve daha sonra tekrar Kahire'yi içine alan kendi döneminin ünlü ilim merkezlerinde uzun ve renkli bir eğitim süreci sonucunda edindiği bilgi birikiminin en üst seviyede olduğu görülür. Özellikle fıkıh, daha sonrada tasavvuf ve felsefe eğitimini almış bir şahsiyet olarak, bilimsel kimliğinin arkasında çok yönlü bir kimlikle ön plana çıkan bir şahsiyet olduğu görülür.

D. Türkmenler ve Hristiyanlarla Temasları

Şeyh Bedreddin ilk olarak Kudüs'e geldiği seyahatinden bir süre sonra Halep'e geçer. Halep'te 1000 dolayında Türkmen tarafından karşılanır.⁷⁹ Burada bulunanlardan bir kısmı Bedreddin'e mürid olur. Balivet'e göre bu durum, Bedreddin'in Babaî havası taşıdığına delil gösterilebilir. Ayrıca ona göre, o dönemde hem âlim, hem ortodoks sûfî

⁷⁸Halil b. İsmail, Menâkıbnâme, v. 35b-36a; Taşköprülüzâde, Şakâik, C. 1, s. 72; Taşköprülüzâde, Mevzuât, C. 1, s. 749; Âlî, Kühü'l-Ahbâr, v. 51a.

⁷⁹Halil b. İsmail, Menâkıbnâme, v. 37a.

tipi aynı kişide toplanabiliyor, kitlelere seslenebilen halk dervîşi tipiyle de örtüşebiliyordu.⁸⁰ Kendisine mürid olanlar arasında Hurûfîliğin ünlü halifelerinden biri olan Seyyid İmâdüddin Nesîmî'nin idamına fetva veren müftü de vardır. Şeyh Bedreddin'in sözü edilen bu müftü ile bir araya gelmesi, müftünün Hurûfî yanlısı değil de, Hurûfîlik karşıtı olan bir zat olması sebebiyle de ayrı bir önem arz eder.

Haleplilerin buraya yerleşmesi için yaptıkları ısrarları kabul etmeyen Şeyh Bedreddin, buradan ayrılarak Konya'ya gelir. Konya, Şeyh'in tahsil hayatının başlangıcında ilk eğitim gördüğü merkezlerden biridir ve şüphesiz bu topraklarda o dönemden kalma tanıdıkları da bulunmaktadır. Konya'da bulunduğu sıralarda önceleri tasavvufa karşı olan Karamanoğlu, bir süre sonra Bedreddin'in müridi olur. *Menâkıbnâme*, Bedreddin'in Konya'da ikameti esnasında Somuncu Baba diye de bilinen Kayserili Şeyh Hamîd-i Velî⁸¹ ile karşılaştığını da bildirir.

Şeyh Bedreddin Konya'dan, Germiyan ülkesine geçer. Germiyanolu II. Yakub ve annesi tarafından hürmetle karşılanır. Buradan da, Aydın iline geçer. Bu bölge Şeyh Bedreddin'in bundan sonraki hayatında çok önemli rol oynayacaktır. Nitekim bu bölge Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal'in isyan ettikleri yerdir. Osmanlı Devleti'ne karşı girişilen Börklüce ve Torlak Kemal isyanlarının çıkacağı yer olan Aydın ilinde birçok kimse Bedreddin'e mürid olur. Tire'ye geldiğinde Dede Sultan diye anılan Börklüce Mustafa ile tanışır. Buradan Aydınoğulları'ndan Cüneyd⁸²'in daveti üzerine İzmir'e

⁸⁰Balivet, Şeyh Bedreddin, s. 53.

⁸¹**Şeyh Hamîd-i Velî:** Kayserili Şeyh Şemseddin Musa'nın oğlu olup Kayseri'de tahminen H.730/M.1331 yılı civarında doğmuştur. Somuncu Baba veya Hamîd-i Aksarâyî diye de bilinir. Hacı Bayram-ı Velî'nin mürididir. Halvetiye, Safeviyye ve Bayramiyye tarikatları bu zât vasıtasıyla gelir.

⁸²**İzmiroğlu Cüneyd Bey:** Fetret Dönemi, Çelebi Mehmet ve Sultan II. Murat dönemlerinde Aydın ili sahili ve İzmir hakimî olan Cüneyd Bey, aslen Aydınoğulları'ndandır. Aydınoğlu Mehmed Bey'in torunu olup, İbrahim Bahadır Bey'in oğludur. Fetret Devri'nde İzmir, Aydın sahilleriyle civarını ele geçirmiş bazen Osmanlı hâkimiyetini tanımış bazen de Aydınoğlu Devleti'nin devamı için mücadele etmiştir. Çelebi Mehmet'in ölümü ve Sultan II. Murad'ın tahta çıkışı sonrasında baş gösteren Çelebi Mustafa olayında Çelebi Mustafa'nın yanında yer alır. Sonradan Sultan II. Murad'ın komutanlarından Hamza Bey tarafından yenilgiye uğratılıp öldürülmüştür. Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri, s. 115-119.

gelir ve Cüneyd de kendisine mürid olur. Aydınili topraklarında Bedreddin'in düşüncelerinin yayılmasında Bedreddin ile Cüneyd arasındaki yakınlığın ve manevi ilişki (şeyh-mürid ilişkisi)'nin etkisi büyüktür. Bu ilişki, Cüneyd'in Aydınoğulları'nın Osmanlı'ya tekrar bağlanmaması için gösterdiği aşırı direnç göz önüne alındığında, ileride Bedreddin'in durumunu zora sokan önemli gelişmelerden biri olacaktır.

Yine Şeyh'in İzmir'de ikameti esnasında Sakız Adası'ndan gelen birtakım Rumların onun manevi kişiliğinden etkilenerek ihtida ettikleri ve onun müridi oldukları ifade edilir.⁸³ Sakız Adası Beyi ve bir takım ruhbanlar tarafından Ada'ya davet olunan Bedreddin'in burada bulunan Rumlarla ve ruhbanlarla da Arapça'yı bilen yedi ruhban vasıtasıyla diyalog kurduğu belirtilir. Bu diyalogun sonucunda Taşköprülüzâde, Sakız Adası Beyi'nin de müslüman olarak onun müridleri arasına girdiğini söylemekle birlikte *Menâkıbnâme*, Sakız Beyi'nin müslüman olmasına karşın beyliğini kaybetmemek için bunu gizlediğini ve görünürde Hristiyan olmakla birlikte aslında müslüman olduğunu bildirir.⁸⁴ Bu sırada yine adada bulunan beş kişiyle birlikte Enez'den gelen iki papazın da ihtida ettiği belirtilir. Bedreddin bunların tümüyle Edirne'de buluşmak üzere sözleşir ve buradan ayrılır.⁸⁵ Balivet, bu noktada *menâkıbnâme* türü eserlerde sıkça görülen dînî açıdan abartılı *menâkıb* üslûbuyla, yine bunlarda yer alabilecek birçok değerli tarihî bilgiyi birbirine karıştırmamak gerektiğini belirtir. Yani ona göre, Şeyh Bedreddin'in Sakız Adası'ndaki faaliyetleri konusunda pek de inanılır olmayan bölümler, aynı dönemin diğer tanıklarının da ışığında, yeniden incelemeden geçirilmelidir. Bu durumda *Menâkıbnâme*'den aktarılan rivayette dile getirilen olguların (tarihsel gerçekliklerin) büyük bölümünün diğer kaynaklarca açıklanan rivayetlerle çelişmediği görülür. Nitekim Balivet'in dönemin Hristiyan kaynaklarını kullanarak verdiği şu bilgi de Türkler ile Sakızlı hristiyanlar arasında bir diplomatik engelin bulunmadığı bilgisini bize verir:

⁸³Halil b. İsmail, *Menâkıbnâme*, v. 39b, Taşköprülüzâde, Şakâik, C. 1, s. 72; Taşköprülüzâde, *Mevzuât*, C. 1, s. 749.

⁸⁴Halil b. İsmail, *Menâkıbnâme*, v. 40b; Taşköprülüzâde, Şakâik, C. 1, s. 72; Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, v. 51b.

⁸⁵Halil b. İsmail, *Menâkıbnâme*, v. 40a.

“Ceneviz egemenliği altındaki Sakız ile Türklerin egemenliği altındaki kara arasında temas kurmanın kolaylığı ve diplomatik ortamın elverişli olması.”⁸⁶ Balivet’in de ifadeleri sonucunda, *Menâkıbnâme*’de geçen metnin arka planındaki tarihsel gerçekliklerin yani Şeyh Bedreddin ile hristiyan ruhbanlar arasında kurulan mistik temasların dönemin diğer kaynakları tarafından da doğrulandığını görmekteyiz. Bu diyalog sonucunda gerçekleşen ihtidaların da, Bedreddin’in Hristiyanların bulunduğu ortamda gerçekleştirdiği ilk şahsî etkinliği olduğu görülmektedir.

Buradaki faaliyetleri sona eren Bedreddin buradan yine Aydın ve Tire yolu ile Edirne’ye dönmek ister. O sırada Anadolu Beyleri arasındaki savaşlar⁸⁷ ve deniz yolunun da Saruhanoğlu donanması tarafından kesilmesi üzerine buna imkan bulamaz. Edirne’ye dönmek için karayolunu izleyerek Kütahya tarafına yönelip buradan Domaniç’e gelir. Domaniç yakınlarında bir köyde bir grup Torlak⁸⁸ ile karşılaşır. Bunlar da kendisine mürid olurlar. Buradan da Bursa’ya geçerek yolunu uzatmış olur.

⁸⁶Balivet, Şeyh Bedreddin, s. 61-64.

⁸⁷Burada sözü edilen savaş muhtemelen 1405’de Mehmed Çelebi’yi kardeşi ve saltanat rakibi olan İsa’nın İzmir, Aydın, Menteşe ve Saruhan Beyleriyle kurduğu koalisyonla karşı karşıya getiren savaştır. Bkz. Danişmend, İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi, C. 1, s. 152-153.

⁸⁸**Torlak:** Türkçe “*tor*”(acemi, tecrübesiz, vahşi) kelimesinden küçültme eki “*lak*” ile türetilmiş bulunan bu terime ilk defa Şeyh Bedreddin hadisesinden bahseden *vekâyinâmelerde* ve *Velâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan*’da rastlıyoruz. Sultan Orhan zamanında da bu zümrenin şeriat âdabına aykırı hareket etmelerinden dolayı Bursa’dan sürgün edildikleri rivayet edilir. Ayrıca Bedreddin’in torunu Halil’in kaleme aldığı *Menâkıbnâme*’de de Torlak zümresinden bahsedilmektedir. X. yüzyılda kurulan ve XII. yüzyılda Cemaleddin Sâvî tarafından yeniden örgütlenen bu tarikat, Anadolu’da XIII. yüzyılın başında ortaya çıkmıştır. XIV.-XV. yüzyıl Anadolu’sunda Torlaklar az çok belirgin şekilde Kalenderiye tarikatına bağlanan gezgin dervişlerdir. Torlaklar, saç, sakal, kaş ve bıyıklarını kazıtmakta, başlarını beyaz keçeden bir külahla örtmektedirler. Mahrem yerlerini koyun ve keçi postuyla örtüp kışın sırtlarını ayı postu ile soğuktan korumaktadırlar. Vücutlarının geri kalan kısımları çıplaktır. XVII. yüzyılda M. Baudier de, Torlaklar’ın tıpkı postlarını taşıdıkları hayvanlar gibi pis ve kaba olduklarını belirttikten sonra onların kılık kıyafetlerine dair hayli geniş tasvirlerde bulunur. Daha sonra Torlaklar’ın yollarda rastladıkları zengin yolcuları soyduklarını, kadınların bazı zaafalarını kullandıklarını söyler. Ayrıca bunların devlete karşı bazı isyanlarda da fiilen görev aldıklarına dair uzun uzun malumat verir. Bkz. Kemalpaşazâde, *Tevârîh-i Âl-i Osman II*. Defter, haz. Şerafettin Turan, TTK Basımevi, Ankara 1991, s. 90; A. Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler(XIV-XVII. Yüzyıllar)*, TTK, Ankara 1992, s. 109,118; Balivet, Şeyh Bedreddin, s. 66; Antonio Menavino, “Şeyh Bedreddin Dolayısıyla Torlaklar”, çev. Lütfü Yücer, *İş ve Düşünce Dergisi*, S. 269, Mart 1970, C.XXXV,s. 6-8.

Bedreddin'in izlediği bu güzergâh bir bakıma Batı Anadolu'da görülen olumsuz siyasî etkenler tarafından belirlenmiştir.

Bursa ve Gelibolu üzerinden Edirne'ye gelen Şeyh Bedreddin, burada annesini ve babasını sağ olarak bulur.⁸⁹ Edirne'de karısının ölümünün de etkisiyle halktan kendisini çekerek yedi yıl süren münzevi bir hayat yaşar.⁹⁰ Şeyh Bedreddin'in Edirne'de inzivaya çekildiği yıllar tahminen 1407-1411 aralığında olmalıdır.⁹¹

E. Kazaskerliği

Ankara Savaşı sonrası Anadolu'da Osmanlı şehzadeleri arasındaki iktidar mücadelelerinde bir dönem Musa Çelebi, kardeşi Süleyman Çelebi ile yaptığı savaş sonunda Edirne'yi ele geçirip tahta oturmuştu(1411). Rumeli'nin fethinde bulunan akıncı bir gazinin oğlu ve ünlü bir fakih olarak Edirne'de halkın teveccühünü kazanmış olan Şeyh Bedreddin, Edirne'de padişahlığını ilan eden Musa Çelebi'nin dikkatini çekmiş ve Şeyh Bedreddin'e kazaskerlik teklif etmiştir. Balkanlar'daki hakimiyetini sağlamlaştırma ve buna yönelik olarak teşkilatlanmaya niyetlenen Musa Çelebi'nin kazaskerlik teklifinde önceleri tereddüt eden Şeyh Bedreddin, daha sonra bu görevi kabul etmiştir.⁹² Böylece devlet emrindeki profesyonel meslek hayatına giriş yaparak, aktif siyasî hayata da atılmıştır. Bu atama, Şeyh'in devletin kaza kuvvetinin başına getirilmesi sebebiyle de, o dönemde ulemâlığın en yüksek pâyesi anlamına gelmekte idi. Dolayısıyla Şeyh Bedreddin, bütün kadıların âmiri ve hükümdarın Divan'ındaki en nüfuzlu üyesi konumuna gelmişti.

⁸⁹Taşköprülüzâde, Şakâik, C. 1, s. 72.

⁹⁰Hüseyin Gazi Yurdaydın, İslam Tarihi Dersleri, AÜİF Yayınları, nr. 182, Ankara 1998, s. 104.

⁹¹Balivet, Şeyh Bedreddin, s. 69.

⁹²Halil b. İsmail, Menâkıbnâme, v. 43b-44a, Taşköprülüzâde, Şakâik, C. 1, s. 73, Âlî, Künhü'l-Ahbâr, v. 51a; Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman, s. 54.

Şeyh Bedreddin'in bu dönemde birkaç mülkünü 1412 ve 1413 tarihlerinde Zâviye olarak vakfettiğini, ayrıca pek çok kimseye tımar verdiğini kaynaklar kaydetmektedir.⁹³ Şehzadeler arası mücadelelerin bütün şiddetiyle devam ettiği kriz döneminde onun böyle bir tasarrufta bulunarak bazı kimselere toprak teminiyle geçim kapısı sağlaması, şüphesiz bu insanların kendisine minnet duymalarına ve ona bağlanmalarına yol açmış, ayrıca Şeyh'in Osmanlı toplumunda nüfuzunun yayılmasına da önayak olmuştur.

Şeyh Bedreddin'in kazaskerlik görevini yerine getirdiği bu dönemde bir yandan da kendisine İslam dünyasında büyük ün sağlayacak olan fıkıh alanındaki eserlerini kaleme almaya başlamıştır. Mısır'da *Letâifu'l-İşârât* adlı fıkıh eseriyle başladığı kitap telifine bu dönemde *Câmiu'l-Fusûleyn* ile devam etmiştir. Bu eserine kendi ifadesiyle 1411'de başlamış 10 ay içinde 1412 yılında tamamlayıp Musa Çelebi'ye sunmuştur. Bu hacimli eseri kısa zaman içinde kaleme almış olması devletin kazâ ve mahkeme işlerinin hızlı bir şekilde görülmesi için acele ettiği gerçeğini ortaya koyar. Bununla birlikte bu eser, onun fıkıhtaki bilgi birikimini ve bu alandaki vukûfiyetini de göstermektedir. Kazaskerliği döneminde kaleme aldığı ikinci kitap ise, daha önce Mısır'da kaleme almış olduğu *Letâifu'l-İşârât* üzerine yazdığı *Teshîl* adlı şerhtir. Edirne'de kazaskerken yazmaya başladığı bu eserini İznik'te sürgün hayatında iken tamamlamıştır.

F. Sürgün Yılları

Şeyh Bedreddin'in kazaskerliği, Musa Çelebi'nin 1413 yılında⁹⁴ Çamurluova Savaşı'nda Çelebi Mehmed'e yenilip, boğularak öldürülmesi ve Çelebi Mehmed'in

⁹³Âşıkpaşazâde, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, s. 154; Halil b. İsmail, *Menâkıbnâme*, v. 43b; Bitlîsî, *Heşt Bihişt*, v. 256a; Anonim *Tevârîh-i Âl-i Osman*, s. 58; Hoca Sadeddin, *Tâcü't-Tevârîh*, C. II, s. 421; Taşköprülüzâde, *Şakâik*, C. 1, s. 73; Lütî Paşa, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, s. 64; Neşrî, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, v. 45a.

⁹⁴**Musa Çelebi İktidarı:** Âlî, Sultan Musa'nın 3 yıla yakın sultan olduğunu bildirir. "*Husûsâ ki Süleyman Şah, yedi yıl mikdarı saltanat etmiş ola. Akabince Sultan Musa üç yıla karîb ferman-kâr olub, kemâl-i câh u celâlle istikbâl bula.*" Âlî, *Kühü'l-Ahbâr*, v. 42a; Halil İnalçık, Musa Çelebi'nin 17 Şubat 1411/5 Temmuz 1413'de yılları arasında 2 yıl 7 ay 20 gün padişahlık yaptığını bildirir. Halil İnalçık, "Mehammed I", *EOI, New Edition*, VI, Leiden 1991, s. 975; Ayrıca bkz. Ahmet Nezih Turan,

Osmanlı tahtına geçmesiyle son bulmuştur. Musa Çelebi'nin hizmetinde bulunan diğer devlet adamları ile birlikte tutuklanmış, ancak bilimsel kimliğine duyulan saygı ve devletin merkezinden uzaklaştırmak gayesiyle ayda bin akçe maaşla iki oğlu ve kızıyla beraber vazife tayini ile İznik'e gönderilmiştir.⁹⁵ Ayrıca Sultan tarafından göz önünde olup başka memleketlere salıverilmemesi de emredilmiştir.⁹⁶ Çelebi Mehmed her ne kadar mecburî ikamet emri vermiş olsa da, ilmî şahsiyeti ve bölgedeki etkinliğinin farkında olduğu Şeyh Bedreddin'e maaş bağlayarak ilmî çalışmalarına müsaade etmesi, onu bütünüyle savaş suçlusu olarak kabul etmediğini gösterir. Bitlisî de, O'nun, İznik'e dinî ilimleri, dinî hakikatleri yaymak ve isteyenleri irşad etmek göreviyle gönderildiğini ifade eder.⁹⁷ Bir tür göz hapsi cezası olan bu sürgün hayatında, Şeyh Bedreddin, İznik'te serbest olarak yaşamış, eser telif etmiş ve kendisini ziyarete gelenlerle görüşmüştür.⁹⁸

Şeyh, İznik'te *Teshîl* adlı eserini yazmaya başlar ve Eylül 1415'de tamamlar. Eserinin sonuç bölümünde gelecek günlerin belirsizliğinin uyandırdığı kaygıları şu şekilde dile getirir: *"Bu kitabı tamamladığım şu sırada İznik'te hapis belası, gurbet ve sürekli üzüntü ve keder sebebiyle musîbet ve baskıya/sıkıntıya düçâr idim. Yüreğimde yanan ve günden güne izleri ortaya çıkan ateşin öyle kavurucu bir alevi vardı ki ben ve kalbim demirden olsaydı bile, yine de erirdik. Allah bizi ve sıkıntı ve belada olan diğer müslümanları kurtarsın. Ey gizli iyiliklerin efendisi! Bizi korktuklarımızdan kurtar."*⁹⁹

Bu satırlardan anlaşılan odur ki Şeyh Bedreddin, her ne kadar belli bir maaşla ilmî hayatına devam ediyor görünse de, içinde bulunduğu göz hapsi cezasının ve gurbet sıkıntısının oluşturduğu ortam onu rahatsız etmektedir.

Selçuklulardan Bugüne Tarih El Kitabı / II. Kitap: Osmanlı Siyasî Tarihi(1300-1600), bölüm yazarı: Mehmet Öz, Grafiker Yayınları, Ankara 2004, s. 111.

⁹⁵Bitlisî, Heşt Bihişt, v. 256a; Âlî, Kühü'l-Ahbâr, v. 50b; Hoca Sadeddin, Tâcü't-Tevârih, C.II, s. 421; Lütfi Paşa, Tevârih-i Âl-i Osman, s. 68; Taşköprülüzâde, Şakâik, C. 1, s. 73.

⁹⁶Âlî, Kühü'l-Ahbâr, v.51a.

⁹⁷Bitlisî, Heşt Bihişt, v. 256a.

⁹⁸Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, C.1, s. 362.

⁹⁹Şeyh Bedreddin, et-Teshîl Şerh-u Letâifu'l-İşârât, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, nr. 837, v. 1b.

G. İsyandar ve Şeyh Bedreddin

Halil b. İsmail, Taşköprölüzâde, Hoca Sadeddin Efendi, Solakzâde gibi kaynakların ileri sürdükleri, Şeyh Bedreddin'in kesinlikle bir isyan hareketinde yer almadığı ve bazı hasetçilerin iftirasına uğradığı iddiası, eldeki belgelerin tanıklığına ve tarihsel perspektife uygun değildir. İsyanın fikrî temelleri ile ilgili farklı yaklaşımlar ve yorumlara rağmen, kaynakların ortaya koyduğu tablo, Şeyh Bedreddin'in bir isyan teşebbüsünde bulunduğunu göstermektedir. Bu noktada üzerinde durulması gereken husus, bu isyan teşebbüsünün karakteri ve bu süreci oluşturan gerekçe veya sebeplerdir.

Osmanlı Tarihi kaynakları, Şeyh Bedreddin'in Serez'de yakalanıp idam edilmesinden önce, Börklüce Mustafa ve arkasından Torlak Kemal adlı, özellikle isyan sürecinde Şeyh Bedreddin ile ilişkileri olduğu varsayılan iki kişinin birbiri ardınca giriştikleri isyanlardan bahsetmektedirler. Şeyh Bedreddin'in, adı anılan bu isyanlarla doğrudan ilgisinin olduğu, isyanın fikrî ve fiilî yönlendiricisi olduğu ve bu isyanlarla hiçbir ilgisinin olmadığı şeklinde birbirinden farklı yaklaşımlarda bulunulmuştur. Kaynakların verileri incelendiğinde adı geçen isyanların, Şeyh Bedreddin'le birlikte hareketeden organize isyanlar olmayıp, ayrıca Şeyh Bedreddin ile doğrudan ilişkileri olmadığını da göstermektedir. Nitekim Dukas ve Şükrullah'ın Şeyh Bedreddin, Torlak Kemal ve Aygıloğlu isyanlarından bahsetmeden sadece Börklüce isyanına yer vermesi, Şeyh'in zihnî altyapı ve misyon itibarıyla de bu isyanların yapısı ve söylemleriyle tamamen zıt bir platformda olması bu kanaatimizi destekler niteliktedir. Bu bağlamda Şeyh Bedreddin'in, Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal isyanlarıyla ilişkisinin olduğu ve bu isyanlarla organize bir birlikteliğinin olduğu iddialarının da gerçekçi olmadığı görülür. Nitekim kaynakların şahitliği doğrultusunda, siyasî bir isyan hareketine fiilen teşebbüs ettiği ortaya çıkan Şeyh Bedreddin'e, bu yönde yöneltilen iddiaların, büyük ölçüde dönemin resmî ideoloji taraftarı tarih yazımının bir sonucu olduğu görülür. Bu noktada,

söz konusu isyanların içini dolduran yapının uygun izah ve analizi ile birlikte, Şeyh Bedreddin'in bunlarla ilişkisinin olup olmadığını ortaya konulmaya çalışılacaktır.

a. Börklüce Mustafa İsyanı

Şükrullah, Börklüce Mustafa İsyanı'ndan söz eden ilk tarihçilerdendir. Şükrullah, isyan ile ilgili rivayetlerinde, Bedreddin'den söz etmez ve Börklüce hareketini, "*Aydın İli*"ne hasreder. Bunun dışında, Osmanlı tarihçilerinin tamamının Börklüce Mustafa'nın faaliyet alanı hakkında aynı görüşü paylaştıkları görülür. Şükrullah olayla ilgili rivayetinde, Aydın Eli'nde Karaburun adlı bir yerde bir İbahacının ortaya çıktığını, kendisine sofı adını verdiğini ve başına da Nuşirevan'ın atası çağında Horasan Eli'nde çıkan zındık gibi çok kimseleri topladığını bildirir. Bunların Muhammed şeriatına aykırı işlerinin açığa çıktığını, Sultan Mehmed'in Bayezid Paşa'yı yeniçeri ile onların üzerine gönderdiğini ve bunların yapılan savaşta yenilgiye uğratıldığını belirtir. Sonuçta "*Yoktur tapacak, Çalab'dır ancak.*" diyen, ama "*Muhammed Tanrı elçisidir.*" demeyen ve kendi şeyhlerini yalavaç(peygamber) sayan 4000'den fazla sofunun öldürüldüğünü ifade eder.¹⁰⁰ Burada sözü edilen, "*Muhammed'in peygamberliğini kabul etmeme*" olgusu, Osmanlı tarihi boyunca "*zındık*" ve "*mülhid*" diye nitelendirilen zümrelere yöneltilen bir suçlamadır.¹⁰¹ Nitekim söz konusu isyana katılan zümrelerin kitlesel taban itibarıyla, Osmanlı topraklarında yaşayan en marjinal gruplar olduğu görülmektedir.

¹⁰⁰Şükrullah, Behçetü't-Tevârîh, s. 60; Börklüce Mustafa'nın müridlerinin sayısı, Bitlîsî'de on bin, Dukas'ta altı bin, Âlî'de dört binden fazla ve Anonim Tarih'te iki-üç bin civarında gösterilir. Bkz. M. Dukas, Bizans Tarihi, terc. Mirmiroğlu, Türk Fetih Derneği İstanbul Enstitüsü Yayınları, İstanbul 1956, s. 68; Bitlîsî, Heşt Bihişt, v. 256a; Âlî, Künhü'l-Ahbâr, v. 62b; Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman, s. 58.

¹⁰¹**"Zındık" ve "İlhâd" Terimleri:** Osmanlı vekâyinâmelerinde ve arşiv belgelerinde Ehl-i Sünnet denilen Ortodoks Müslümanlığa aykırılığı yahut inançsızlığı ifade için kullanılmıştır. *İlhâd* terimi ise birincisinin anlamını açıklamak ve kuvvetlendirmek için kullanılmıştır. Ayrıca bu terimler, sünîlik dışı her türlü şüpheli inancı, materyalizmi, ateizmi, agnostisizmi ve devlet ve toplum düzeni için tehlikeli olduğuna inanılan her türlü fikrî ve dinî eğilimi ifade eden terimler olmuşlardır. Kısacası bu iki terim, sünî İslâm'a muhalif bütün inanç ve hareketler için kullanılmaktadır. Bkz. Ocak, Zındıklar ve Mülhidler, s. 14; Ahmet Yaşar Ocak, "Türk Heterodoksi Tarihinde "Zındık"- "Hâricî"- "Râfîzî"- "Mülhid" ve "Ehl-i Bid'at" terimlerine Dair Bazı Düşünceler", Tarih Enstitüsü Dergisi, sayı: 12, İstanbul 1981-82, s. 507-520.

Tarihçi Dukas da, Börklüce'nin faaliyetlerini, propagandasını ve isyanını ayrıntılı olarak anlattığı halde, ne Torlak Kemal'in ne de Şeyh Bedreddin'in isyan girişiminden söz eder. Bunların varlığından habersiz gibidir.¹⁰²

Âlî de, Aydın ilinde, Sofi-i Kisra namında, Börklüce Mustafa şöhretiyle nâm salmış bir İbâhî'nin ortaya çıktığını, şer-i şerîfe aykırı işler yaptığını, nübüvvet davası yürüttüğünü, Manisa sancağında görevli Şehzade Murat'ın bu fitneye memur kılındığını ve Bayezid Paşa ile bu ilhad hareketinin üstesinden gelinerek, 4000 den fazla müridin ortadan kaldırıldığını bildirir. Ayrıca, müritlerinin “*Lâ ilâhe illa'llâh*” deyip, “*Muhammedün Resûlu'llâh*” demediklerini ve Börklüce'yi peygamber yerine koyduklarını ifade eder.¹⁰³ Âlî ayrıca, Şeyh'in bu isyanı duyar duymaz, İznik'ten firar ederek İsfendiyar Beyliğine sığındığını, daha sonra hurûc-u zuhûr ettiğini, günden güne dalaletle düştüğünü ve etrafına birçok kimsenin toplandığını bildirir. Daha sonra, Kapıcıbaşı Elvan Ağa ile birlikte iki-üç yüz adam tarafından Zağra'da tutularak, Serez'e getirildiğini bildirir.¹⁰⁴ Oruç Beğ Tarih'inde Şeyh'in Börklüce Mustafa isyanı üzerine memleketten(İznik'ten) Samsun'a sürüldüğünü bildiren farklı bir bilgiye rastlanır. Ancak bu iddia başka hiçbir kaynakta yer almaz.¹⁰⁵

Dolayısıyla Osmanlı kaynakları, Şeyh Bedreddin'in İznik'teyken, kethüdası veya hizmetkârı olan Börklüce Mustafa'nın, etrafına birçok kimseler toplayarak “*Peygamberlik iddiası*” ile isyan edip etrafı yağmaladığını, halkı İbâha mezhebine davet ettiğini ve çevrede epeyce bir üstünlük sağlamayı başardığını yazarlar. Bu kaynaklarının tamamı Börklüce Mustafa hakkındaki bu yargılarında hemfikirdirler. Dede Sultan adıyla tarihlere geçen Börklüce Mustafa'nın isyan hareketini bastırmak üzere Çelebi Mehmed tarafından ilk etapta görevlendirilen İzmir sancak beyi Aleksandr, bu silahlı

¹⁰²Dukas, Bizans Tarihi, s. 68.

¹⁰³Âlî, Kühü'l-Ahbâr, v. 62a-62b.

¹⁰⁴Âlî, Kühü'l-Ahbâr, v. 63b.

¹⁰⁵Oruç Beğ, Oruç Beğ Tarihi, s. 75.

isyancılara mağlup olur.¹⁰⁶ Ardından, Saruhan sancak beyi olan Timurtaş Paşa Zâde Ali Bey de bozguna uğratılıp Manisa'ya kaçtığından, Çelebi Mehmed bunlar karşısında şiddetli bir önlem alma yoluna gider. İsyan, o dönemde vezîr-i azam ve beylerbeyi olan Bayezid Paşa ile Şehzade Murad'ın komutasındaki ve öncekilere oranla sayıca daha kalabalık olan Osmanlı kuvvetleri tarafından Manisa yakınlarında uzun ve kanlı bir mücadeleden sonra bastırılmış, Börklüce Mustafa kuvvetleri teslim olmuş ve Börklüce Mustafa yakın adamlarıyla esir alınarak Ayasluğ'a getirilmiş, sonra da rivayete göre bir çeşit çarmıha gerilerek idam edilmiştir.¹⁰⁷

Şeyh Bedreddin, Börklüce Mustafa ile kazaskerliği döneminde bir ilişki içerisinde olup, Börklüce Şeyh'in kethüdalığını yapmakta idi.¹⁰⁸ Osmanlı kaynaklarının *Menâkıbnâme* de dâhil olmak üzere tamamına yakını da, Börklüce Mustafa'nın Şeyh Bedreddin ile olan bu ilişkisini belirtmişlerdir. Ancak isyanın oluşum sürecinde ve patlak vermesinde muhabere halinde olup olmadıkları, organize bir birlikteliklerinin olup olmadığı net değildir.¹⁰⁹ Dukas'ın sahte Peygamberlik iddiasıyla ortaya çıktığını ifade ettiği

¹⁰⁶Himmet Akın, *Aydınogulları Tarihi*, Pulhan Matbaası, İstanbul 1946.

¹⁰⁷Dukas, *Bizans Tarihi*, s. 67-69; Şükrullah, *Behçetü't-Tevârîh*, s. 60; Âşıkpaşazâde, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, s. 153-154; Oruç Beğ, *Oruç Beğ Tarihi*, s. 43-45; Neşrî, *Kitâb-ı Cihannümâ*, C. 2, s. 545-546; Bitlisî, *Heşt Bihişt*, v. 255b; Mevlânâ İsâ, *Câmiu'l-Meknûnât*, TTK Ktp. Nr. Y 240/4, v. 103b; Hoca Sadeddin, *Tâcü't-Tevârîh*, C. 1, s. 296-298; Solakzâde, *Târih-i Solakzâde*, s.134-135; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C. 1, s. 365.

¹⁰⁸**Kethüda:** Bir daire veya konağın veyahut bir nevî umûrun idaresine memur olan güvenilir kimse, ayrıca bir yeri idareye memur kimse manasına da kullanılır. Devlet ricâlinin maiyetinde işlerini tedvire memur kethüdalar bulunurdu. Bu bağlamda, daima bir kimsenin maiyetinde ve onun direktifiyle çalışan, şahsına itimad edildiği için teferruatlı işlerin idaresi kendisine terk olunmuş bulunan kimse anlamını da ifade eder. Nitekim, Şeyh'in torunu Hafız Halil'in babası İsmail'in ölümüyle birlikte, Hafız Halil ve iki kız kardeşi Börklüce Mustafa'ya teslim edilmiş, o da çocukları bir süre sonra, İznik'te sürgünde olan Şeyh'e getirmiştir. Bkz.Halil bin İsmail, *Menâkıbnâme*, v. 61a. Börklüce'nin, kazaskerliği döneminde Şeyh'in kethüdası olduğu bilgisi için Bkz. Âşıkpaşazâde, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, s. 153; Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, v. 62a; Neşrî'nin ise ifadesi şöyledir: “*Şeyh Bedreddin Sultan merhum Musa zamanında kazasker iken, sancak-ı taşrada kethüdâsı idi.*” bkz. Neşrî, *Kitâb-ı Cihannümâ*, s. 545; Lütfi Paşa, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, s. 72; Oruç Beğ, *Oruç Beğ Tarihi*, s. 75; Mustafa Nuri Paşa, *Netâyici'l-Vukûât*, sad. Neşet Çağatay, TTK Basımevi, Ankara 1992, C. 2, s. 545; Ahmet Cevdet, *Kıyas-ı Enbiya*, C. 6, s. 408; Abdurrahman Şeref, *Târih-i Devlet-i Osmâniyye*, Karabet Matbaası, İstanbul 1315, s. 144.

¹⁰⁹Âşıkpaşazâde, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, s. 153. Konuya ilk elden kaynaklık eden eserlerden yalnızca Âşıkpaşazâde'nin *Tarih'i*, Şeyh'i Börklüce ile ittifak halinde gösterir. Ancak daha önce de belirttiğimiz

Börklüce'nin, mal mülk ortaklığını savunduğunu belirtirken Şeyh Bedreddin'den bahsetmemesi; Börklüce'nin müritlerinin, üzerlerine gönderilen Beyazıt Paşa ordusuyla savaşırken Börklüce için “*Dede Sultan eriş*” şeklindeki nidaları, Börklüce'nin Şeyh Bedreddin ile organize bir birlikteliklerinin olmayıp, Börklücenin münferit hareket ettiğini ortaya koymaktadır.¹¹⁰ Ayrıca genelde tasavvuf ve özelde Vahdet-i Vücûd felsefesini şiar edinmiş olan Şeyh Bedreddin'in, bir takım iddialarda olduğu gibi Börklüce Mustafa'ya ortak mülkiyeti telkin ettiği şeklindeki yaklaşımlar, Şeyh'in düşünce yapısıyla da örtüşmemektedir. Ancak kazaskerliği döneminde kethüdalığını yapan Börklüce Mustafa'nın isyan hareketine girişmesi, bu isyanla kendisi arasında bir ilişki kurulacağı endişesiyle göz hapsinden kaçmasına sebebiyet vermiş olabilir. Bu noktada da kaynaklarda tam bir netlik bulunmamaktadır.

b. Torlak Kemal İsyanı

Börklüce olayından çok kısa bir süre sonra bu defa da Aydın yöresinde Torlak Kemal ve emrindeki üç bin derviş isyan hareketine giriştiler. Bu isyan da aynı şekilde bastırılmış ve Torlak Kemal, adamlarıyla birlikte yakalanarak öldürülmüştür.

Menâkıbnâme'de Torlak Kemal'in, halka birçok hileli sözler söylediği ve bunun sonucunda tutulup idam edildiği bildirilir.¹¹¹ Âlî de, Torlak Kemal'in kalles ayak takımından olanları idlâl edip, 2000 kadar müfsidle Deccal gibi gezdiğini bildirir. Ayrıca, Kemâlîler adında bir güruhun elebaşı olup halkı dalaletle sürüklediğini, bu durum sultana ulaşınca, asker gönderip, çoğunun kılıçtan geçirildiğini, Torlak Kemal'in ise Manisa'da idam edildiğini rivayet eder.¹¹² Neşrî'de bu paralelde, Torlak Kemal'in Manisa'da birkaç Torlak ile çeng-ü çengâne ederek, illeri yoldan çıkarıp gezdiklerini,

gibi, diğer kaynaklarda(*Ukûdü'n-Nâsiha*, *Menâkıbnâme*, *Bizans Tarihi*, *Behçetü't-Tevârîh*) yer almayan bu iddiaları kabule şayan bulmuyoruz.

¹¹⁰Dukas, *Bizans Tarihi*, s. 67-69.

¹¹¹Halil bin İsmail, *Menâkıbnâme*, v. 50b.

¹¹²Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, v. 63b.

Bayezid Paşa tarafından bunların dağıtılıp Torlak Kemal'in birkaç merdud ile tutulup idam edildiğini bildirir.¹¹³

Söz konusu isyanın lideri Torlak Kemal'in Yahudi olduğu iddiası ise, Lütü Paşa tarafından ileri sürülmekte ve kendisine Torlak Yahudi Kemal adı verilmektedir.¹¹⁴ Âşıkpaşazâde, Halil bin İsmail, Neşrî, Oruç Beğ, Hoca Sadeddin, Münecimbaşı gibi müverrihler ise Yahudi ifadesini kullanmamışlardır.¹¹⁵ Ancak, XV. yüzyılda Manisa ve yöresinde kalabalık bir Yahudi nüfusu olduğu, ayrıca Turgutlu'da 1415-1421 yıllarından kalma Yahudi mezar taşlarının bulunduğu belirtilir.¹¹⁶ Bu bilgi de, Torlak Kemal hareketinin kitlesel tabanı ile ilgili ilginç bir iddia niteliğindedir. Nitekim Hammer da, Torlak Kemal'i bir Yahudi mühtedîsi olarak tanımlamaktadır.¹¹⁷

Osmanlı kaynakları, Torlak Kemal adından, Şeyh Bedreddin'in İznik'ten firarına kadar bahsetmezler. Sadece *Menâkıbnâme*'de, Şeyh Bedreddin'in Mısır'dan Anadolu'ya dönüşünde, Kütahya'dan Domaniç'e giderken bir alay Torlak ile karşılaşp, onlarla sohbette bulunduğu ve bunların Bursa'ya kadar Şeyh'e refakat ettikleri belirtilir.¹¹⁸ Ancak Şeyh Bedreddin'in yer aldığı bu ortamda da, Torlak Kemal'in adı geçmemektedir.

c. Şeyh Bedreddin İsyanı

İznik'te göz hapsi cezasına çarptırılan Şeyh Bedreddin, gerek bu durumun vermiş olduğu huzursuzluk, gerekse Börklüce Mustafa İsyanı'ndan dolayı kendisinin sorumlu

¹¹³Neşrî, Kitâb-ı Cihannümâ, C. 2, s. 545.

¹¹⁴Lütü Paşa, Tevârih-i Âl-i Osman, s. 73.

¹¹⁵Âşıkpaşazâde, Tevârih-i Âl-i Osman, s.153; Halil bin İsmail, Menâkıbnâme, v. 50b; Neşrî, Kitâb-ı Cihannümâ, C. 2, s. 545; Hoca Sadeddin, Tâcü't-Tevârih, C. 1, s. 298

¹¹⁶Michel Balivet, "XV. Yüzyılda Müslümanlar ile Hristyanlar Arasında Dinsel Kaynaşmanın İki Yandaşı. Bir Türk: Simavnalı Bedrettin ve Bir Rum: Trabzonlu Gorgias", çev. Aydın Uğur, Tarih ve Toplum, C. 6, 1986, s. 55.

¹¹⁷Hammer, Devlet-i Osmanî Tarihi, C. 2, s. 133.

¹¹⁸Halil bin İsmail, Menâkıbnâme, v. 40b-41a.

tutulacağı endişesiyle 1416 yılının başlarında buradan kaçır ve Kastamonu'ya İsfendiyoğulları Beyliği'ne sığınır.¹¹⁹

Torununun rivayetine göre ise Şeyh Bedreddin, İznik'te sürgündeyken Mısır'da şeyhlik yaptığı tekleden bazı kimseler gelerek Şeyh'ten Mısır'a gelmesini istemişlerdir. Ancak Çelebi Mehmet buna izin vermemiştir ve bunun üzerine İsfendiyoğulları'na kaçmıştır.¹²⁰ Ancak kaynaklarda, Şeyh'in Mısır'da daha önce görev yaptığı tekleden bir takım muhalif hareketler sebebiyle ayrıldığı belirtildiği için torununun bu rivayeti pek sağlıklı görünmemektedir.

Şeyh'in kendisine iltica ettiği İsfendiyar Beğ, Süleyman ve Musa Çelebi kardeşler arasındaki mücadelede Musa Çelebi'nin kendisine iltica ettiği şahıstır. Dolayısıyla Şeyh Bedreddin bu hassas dönemde Osmanlı Devleti'ne hasım olan bir beyliğe sığınmıştır. Ancak İsfendiyar Beğ bu dönemde, muhtemelen Çelebi Mehmed'den çekindiği ve Osmanlılar'la karşı karşıya kalmamak için, Şeyh'i yanında bulundurmamak istemez. Şeyh Bedreddin de, buradan Timurlu Devleti'nin başında bulunan Şahruh'un yanına geçmeyi ister ancak İsfendiyar Beğ yukarıda değinilen çekinceden dolayı Şeyh'i Kırım Hanı'na göndermek ister. Şeyh Bedreddin Kırım'a doğru yola çıkar fakat -bir rivayete göre deniz yolunun Cenevizliler tarafından tutulması üzerine¹²¹- oraya gitmeyerek Eflak ülkesine geçer. Şeyh'in Eflak'a gelişinin 1416 yılının ikinci yarısında gerçekleştiği kesin olarak bilinmektedir.¹²² Eflak Bey'i de, Musa Çelebi'nin İsfendiyar Beğ tarafından kendisine sığınma amaçlı gönderildiği şahıstır. Nitekim Musa Çelebi bu dönemde Eflak Bey'i Mirça'nın yardımını alarak Edirne üzerine yürümüş ve Süleyman Çelebi'yi mağlub etmiştir. Dolayısıyla Şeyh Bedreddin'in de isyan sürecinde Musa

¹¹⁹Bkz. Halil b. İsmail, Menâkıbnâme, v. 44b; Bitlîsî, Heşt Bihişt, v. 256b; Âşıkpaşazâde, Tevârih-i Âl-i Osman, s. 91; Oruç Beğ, Oruç Beğ Tarihi, s. 44; Hoca Sadedin, Tâcü't-Tevârih, C. 1, s. 197; Solakzâde, Târih-i Solakzâde, s. 134; Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti 1, s. 365.

¹²⁰Halil bin İsmail, Menâkıbnâme, v. 44a-44b.

¹²¹Bkz. Halil b. İsmail, Menâkıbnâme, v. 46a.

¹²²Bkz. Ocak, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler, s. 165(Gh. J. Konstantin, "Sur la date de passage par la valachia du Cheikh Bedr ed-Din", Der Islam, 54, 1977, s. 118-125'den naklen)

Çelebi'nin yolunu izlediği ve görüldüğü üzere Osmanlı Devleti'ne muhalif kesimlerle bir araya geldiği görülmektedir. Nitekim Musa Çelebi'nin dostu olan Eflak Beyi Mirça da, Şeyh Bedreddin'i iyi karşılamış ve iltifatlarda bulunmuştur.

Kanaatimizce Şeyh Bedreddin belli bir noktadan sonra dâhil olduğu isyan hareketi için Balkanlar'ın müsait olabileceğini düşünerek Eflak bölgesinin de bunun için uygun ortamı sağlayacağını düşünmüş olabilir. Nitekim bir müddet burada kalan Şeyh Bedreddin, daha sonra Dobruca'ya geçer. Bu bölgede etrafına eski tımar sahipleri ve müritleri de olmak üzere pek çok kişi toplanır. Burada yoğun bir propaganda faaliyeti içerisine girdiği görülen Şeyh Bedreddin bu noktadan itibaren artık, Osmanlı Devleti'ne karşı bir isyan hareketinin içinde fiilen yer almış olmaktaydı. Nitekim onun Dobruca'dan 1416 yılında taraftarlarıyla birlikte Ağaçdenizi(bugün Bulgaristan'daki Deliorman adıyla bilinen bölgeye)'ne geçmesi, bu hareketin fiilî bir hâle geldiğini de göstermektedir.¹²³

Ancak Şeyh Bedreddin, üzerine gönderilen Osmanlı kuvvetleri tarafından her hangi bir çatışma olmadan yakalanmıştır. *Menâkıbnâme*, Kapıcıbaşı Elvan Çelebi'nin ikiyüz kişiyle Şeyh Bedreddin üzerine gönderildiğini bildirir.¹²⁴ Ardından da, o sırada Selanik'in fethi için hazırlanan ve Serez'de bulunan Çelebi Mehmed'in yanına getirilerek bir eve hapsedilir.¹²⁵ Şeyh Bedreddin'in yakalanmasıyla ilgili olarak dönem kaynakları ve sonraki kaynaklar, herhangi bir çatışma veya mücadeleden söz etmezler. Kaynakların tamamına yakını, etrafındakilerin sonradan Şeyh'i terk ederek dağıldıklarını bildirirler. Kanaatimizce Rumeli'de ortaya çıkan bu hareketin Osmanlı Devleti tarafından bertaraf edilmesiyle birlikte, devletin Rumeli hâkimiyeti güçlenmiştir.

¹²³Bitlîsî, Heşt Bihişt, v. 256b; Âşıkpaşazâde, Tevârîh-i Âl-i Osman, s. 91; Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman, s. 58; Neşrî, Kitâb-ı Cihannumâ, C. 2, s. 545.

¹²⁴Halil b. İsmail, Menâkıbnâme, v. 49a.

¹²⁵Halil b. İsmail, Menâkıbnâme, v. 49a-49b.

Osmanlı Tarihleri'nin çoğu, Bedreddin'in ilmine, mevkîine rağmen ancak bir yanlış sonucunda, devlete karşı bir ayaklanma hareketine giriştiği noktasında birleşirler.¹²⁶ Ancak Halil bin İsmail bu noktada diğer kaynaklardan ayrılarak, dedesinin maksadının isyan amacı taşımadığını ifade eder. Dedesinin Hacc'a gidip, orada yerleşmeyi istediğini, ancak Sultan tarafından buna izin verilmediğini, bunun üzerine İznik'ten gizlice ayrılmak zorunda kaldığını bildirir. Şeyh'in, Doğu'ya Timur'un oğlu Şahruh'un ülkesine gitmeği kendine yakıştıramadığını, bunun üzerine İsfendiyyar Beyliği'ne gittiğini; oradan da, Kırım Hanlığı'na gitmeği arzuladığını ancak imkân olmayınca, Eflâk'a gittiğini; oradan da gelip Sultan'la görüşmeyi istediği sırada, söylenti ve fesat sonucu yakalanıp Sultan'ın huzuruna getirildiğini belirtmektedir.¹²⁷ Ayrıca Halil bin İsmail'e göre Bedreddin'in Rumeli halkı arasında coşkuyla karşılanması, Mehmed Çelebi tarafından yanlış yorumlanmış, Şeyh ve dervişlerinin Edirne'de bir araya gelmeleri komplo olarak nitelenmiştir.

Ancak Şeyh'in göz hapsinden kaçışından yakalanışına kadar geçen sürede yapmış olduğu hareketler, onun fiilî bir hareketin içinde yer aldığını göstermektedir.

Bununla birlikte Halil bin İsmail, Şeyh Bedreddin'in, "*Kavminin şeyhi, ümmetinin nebîsi gibidir.*" hadisinden dolayı, nübüvvet davasında bulunduğu şekilde ithamlara maruz kaldığını ve bu iddianın Börklüce Mustafa'nın faaliyetleri sonucunda kendisine yakıştırıldığını rivayet eder.¹²⁸ Ayrıca, Şeyh'in başına gelenlerin "*kesret-i ahhâb*(dost çokluğu)"dan meydana geldiğini, Mehmed Çelebi'nin fitnenin çoğalmasından endişe edip Şeyh'i idam ettirdiğini bildirir.¹²⁹ Âlî de, Şeyh Bedreddin'in Ağaçdenizi'ne

¹²⁶Bkz. Âşıkpaşazâde, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, s. 153-154; Âlî, *Künhü'l-Ahhâb*, v. 51a; Oruç Beğ Tarihi, s. 76; Neşrî, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, v. 65a; Lütî Paşa, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, s. 73; Hoca Sadedin, *Tâcü't-Tevârîh*, s. 421.

¹²⁷Halil bin İsmail, *Menâkıbnâme*, v. 44a-48a.

¹²⁸"*Bir dahı Börklüce Mustafa'yıd/Getürüp ahhâbıla şeydâyıd/Şeyh'e dahı andan irişdi sikam*" bkz. Halil bin İsmail, *Menâkıbnâme*, v. 50b; Ayrıca Ahmet Cevdet de Şeyh'in Börklüce isyanı üzerine sorumluluktan korkarak İznik'ten firar ettiğini belirtir. Bkz. Ahmet Cevdet, *Kıyas-ı Enbiya*, C. 6, s. 408.

¹²⁹Halil bin İsmail, *Menâkıbnâme*, v. 51a.

geçişinin, o sırada fetih amacıyla Selanik taraflarında bulunan Çelebi I. Mehmed’le görüşme ve konuşma maksadı ile olduğunu, ama bazı gammazların bu hareketi Osmanlı sultanına isyan olarak gösterdiklerini öne sürer.¹³⁰

Halil bin İsmail, Âlî, Taşköprülüzâde, Hoca Sadeddin, Solakzâde dışında diğer Osmanlı kaynakları ise, Şeyh Bedreddin’in subaşılık veya sancak peşinde olanların kendisine katılmalarını isteyerek saltanat davasıyla bir isyan hareketine giriştiğini söylerler.¹³¹ İdris-i Bitlisî ise, daha da ileri giderek Şeyh Bedreddin’in, din ve mezhep bağlarını ortadan kaldırmak, haramları helal saymak, şarabı ve müzik aletleri dinlemeyi mübah saymak gibi, halktan bir kısım insanların tamah, hırs ve dünyevî zevklerini tahrik edecek vaatlerde bulunarak memleketi isyana katılanlar arasında paylaştıracığı propagandasını yaptığını ileri sürer.¹³² Ancak Bitlisî’nin büyük ihtimalle kendi döneminde (XVI. yüzyıl) Dobruca ve Deliorman’da yaşamakta olup *Simâveniler Tâifesi* adı verilen Şeyh Bedreddin taraftarları hakkında ortalıkta dolaşan rivayetlerden yola çıkarak ona isnad ettiği bu ithamların, başka hiçbir kaynakta yer almadığı görülür. Ayrıca Bitlisî, yine kendi dönemindeki *Simâveniler Tâifesi*’nin faaliyetlerini göz önüne alarak, Şeyh’in bu hareketini zendeka ve ilhad hareketi olarak göstermiştir.¹³³

Bu esnada, Musa Çelebi dönemi kazaskerliği görevinde kendilerine tımar dağıtılıp Çelebi I. Mehmed zamanında tımarları ellerinden alınan bütün tımar sahiplerinin, sınır gazilerinin ve Osmanlı fetihleri sırasında topraklarına el konulan yerel Hristiyan feodallerin Şeyh Bedreddin etrafında toplanmaları, hareketin kitlesel altyapısını ortaya

¹³⁰İlgili metin şu şekildedir: “*Fe-lâ cerem bazı müfsidîn-i mezmûmu’ş-şiyem, Sultan Muhammed’e bildirdiler ki, “kesret-i ahibbâ ile tâlib-i saltanat idüğü mukarrerdir.”* Âlî, *Künhü’l-Ahbâr*, v. 51a.

¹³¹Âşıkpaşazâde, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, s. 153-154; Oruç Beğ, *Oruç Beğ Tarihi*, s. 76; Lütfi Paşa, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, s. 73.

¹³²Bitlisî, *Heşt Bihişt*, v. 256a.

¹³³Halil b. İsmail, *Menâkıbnâme*, v.52a. *Künhü’l-Ahbâr*’da da ilgili metin şu şekilde geçmektedir:“*Yirmi Altıncı Destan: Simâvne Kâdî denilmekle meşhur Kâdî Bedrüddîn Mahmud’un şeyhlik ve irşâd-ı halk tarîkiyletешîr-i bilâd dâyesiyle hurûcu ve etrafına halkı da’vet zımnında müridânına ve husûsiyle Mustafa’yı Aydın iline irsâli ve Kâdî-i müşârinileyhin Rumili’nde de zuhûru ve miyân-ı ibâdda zındıka ve ilhâd izhârı beyanındandır.*” Bitlisî, *Heşt Bihişt*, v. 255b.

koymaktadır. Bu durum, Şeyh Bedreddin'in mağdur ve beklenti içerisinde olan bu kesimlere, bir kısım araştırmacılar tarafından iddia edildiği gibi paylaşımcılık veya eşitlikçilik propagandasını değil ancak, kendi yanında yer aldıkları takdirde, başarıya ulaşır ulaşmaz tımar dağıtımı ve eski topraklarını kaybedenlere de bunları iade etmeyi vaat eden bir söylemi olduğunu göstermektedir.

Ayrıca, Şeyh Bedreddin'in Anadolu Beyliklerinde çok iyi karşılanması, Candaroğlu İsfendiyar Bey'in onu Sinop'ta ağırlaması, oradan da, Osmanlı merkezine Balkanlar'da en büyük direnme odağı Eflak'a geçmesine yardımcı olması, Bedreddin'in mutasavvıf ve âlim olarak kazanmış olduğu saygınlığın yanında, uçların merkezî otoriteye muhalifliğini/tepkisini de ön plana çıkarmaktadır.¹³⁴

Sonuç olarak denilebilir ki kaynakların verileri Şeyh Bedreddin'in, Ağaçdenizi diye geçmekte olup bugün Bulgaristan'da Deliorman adıyla bilinen ve o dönemde kalabalık bir yörük kitlesi ile meskun edilen¹³⁵ bölgede fiilen Osmanlı Devleti'ne isyan hareketine teşebbüs ettiğini göstermektedir.¹³⁶ Ancak diğer isyanların Şeyh Bedreddin hareketi ile doğrudan bağlantılı olup olmadığı hususunda özellikle ilk elden kaynaklarda bir kapalılık vardır. Bu kapalılık özellikle Şeyh'in, Torlak Kemal ile olan ilişkisi noktasında açığa çıkar. Nitekim Torlak Kemal'in Şeyh Bedreddin ile görüşüp görüşmediği ve bundan da öte isyana yönelik bir ilişkisinin olup olmadığı konusunda kaynaklarda bir kayıt yer almamaktadır.

Şeyh Bedreddin'in isyan hareketinin, iddia edildiği gibi paylaşımcı ve eşitlikçi, özel mülkiyete karşı bir halk hareketi hatta etrafına toplananlar arasında Hristiyan ve

¹³⁴Oruç Beğ, Oruç Beğ Tarihi, s. 74-76; Âşıkpaşazâde, Tevârîh-i Âl-i Osman, s. 97-99; M. Ali Kılıçbay, Feodalite ve Klasik Dönem Osmanlı Üretim Tarzı, GÜİİBF Yayınları, Ankara 1982, s. 317; Necdet Öztürk, "Fetret Devri ve Osmanlı Hakimiyetinin Yeniden Tesisi", Türkler, Yeni Türkiye Yayınları, c. 9, s. 227.

¹³⁵Hava Selçuk, Rumeli'de Osmanlı İskân Siyaseti(1299-1481), Doktora Tezi, EÜSBE, Kayseri 2002, s. 157.

¹³⁶Âşıkpaşazâde, Tevârîh-i Âl-i Osman, s. 153-154; Oruç Beğ, Oruç Beğ Tarihi, s.44; Neşrî, Tevârîh-i Âl-i Osman, v.65a; Bitlîsî, Heşt Bihişt, v. 256a; Hoca Sadeddin, Tâcü't-Tevârîh, C. 1, s. 298.

Müslüman köylüler de bulunmasına rağmen bir köylü isyanı değil, büyük kesimiyle imtiyazları ellerinden giden Müslüman sipahilerin, sınır gazilerinin ve Hristiyan feodallerin çıkarlarına hizmet eden bir teşebbüs olduğunu kabul etmek daha doğru görünmektedir.¹³⁷ Sapkınlık ve ilhad hareketleri konusunda geniş malumât bulunan Osmanlı kaynaklarının, Şeyh Bedreddin hakkında iştirakçilik, ibahacılık ve buna benzer ithamlarda bulunmamaları da Bedreddin'in böyle bir söylem içerisinde olmadığını ortaya koymaktadır.

Tarihi kaynaklarda, isyan teşebbüsünün meşrû yönetime karşı hareket tarzında ele alınması, izafe edilen suçun da sadece 'ulu'l-emr'e isyan etmek'ten ibaret olması, bu oluşumun siyasal boyutlu olduğunu ortaya koymaktadır. Bu dönemde henüz merkezî otorite tam olarak tesis edilemediğinden, bu topraklarda yaşayan zümreler de serbest hareket edebilmekteydiler. Nitekim bazı bölgelerde hala başıboşluk ve bağımsız hareket etme özlemi hâkim durumda idi. Toplumsal bunalım ve huzursuzluğun ortaya çıkardığı bu aksaklıklar Şeyh Bedreddin'in dikkatini çekmiş ve merkezî otoritenin bunları gidermekte yetersiz olduğunu düşünerek, kendince bu aksaklıkları düzeltmeyi düşünmüş olmalıdır. Şeyh Bedreddin'in bölgede bulunan heterodoks kesimlerle ve diğer dinlerin mensuplarıyla olan ilişkisi de, bu kesimden olanları etrafında toplaması bağlamındadır. Bu durum, bu oluşumun İslam dini veya Sünnî İslam anlayışı karşısı dinî bir isyan hareketi olduğu şeklinde değerlendirilmemelidir.

Sonuç olarak Şeyh Bedreddin'in, Börklüce isyanı ile birlikte ele alındığında planlı ve organize bir isyan hareketi olduğu kesin olmayan, ancak bir noktadan sonra belli bir siyasal hedefi olan hareketin içerisine kendi ihtiyar ve iradesi ile yani bilinçli bir tercihle dâhil olduğu söylenilebilir. Onun bu tercihinin de amaç itibariyle, Osmanlı topraklarının

¹³⁷Ocak, Zındıklar ve Mülhidler, s. 174; Şeyh Bedreddin'in Timur tarafından Anadolu'da karışıklık çıkarmak için gizli olarak vazifelendirildiği şeklindeki iddialara gelince, bu dönemde Timurlular'ın sıkıntılı günler geçirmesi, ayrıca Osmanlı kaynaklarında buna temas eden en ufak bir ibare yer almaması sebebiyle, bu iddiaları kabule şayan bulmuyoruz. Söz konusu iddialar için bkz. İbnü'ttayyar Semahaddin Cem, "Vâridât ve Şeyh Bedreddin", Türk Düşüncesi, 1 Şubat 1956, C. 5, S. 27, s. 144.

içinde bulunduğu kaos ortamında, özelde kendisine tabi olanları genelde de Osmanlı toplumunu yeni bir düzen ve iktidara ulaştırma amacı taşıdığı görülmektedir.

d. Yargılama ve İdam Cezası

Osmanlı kuvvetleri tarafından yakalanıp, o esnada Selanik'in fethi hazırlıklarını yapan ve Serez'de bulunan Çelebi Mehmed'in yanına getirilen Şeyh Bedreddin, Sultan'ın huzurunda toplandığı anlaşılan yüksek bir mahkemede yargılanmıştır. Bu mahkeme heyetinin başında İran'dan gelme ünlü âlim Sâdeddîn Taftazânî'nin öğrencilerinden olan Mevlânâ Haydar-ı Herevî(ö.1426) bulunmakla birlikte diğer Osmanlı kadıları da yer almaktaydı.¹³⁸ I. Murad devrini takip eden padişahlar zamanında devletin önemli meselelerine dair fetvalar, Osmanlılar dışındaki İslam ülkelerinin âlimlerinden istenmiştir. Şeyh Bedreddin'in idamı hadisesinde de, İran'dan gelip Osmanlı topraklarına yerleşen Haydar-ı Herevî'den fetva alınmıştır. Şayet bu sırada Şeyhülislamlık makamı mevcut bulunsaydı fetva için o makama müracaat edilecek, dışardan Osmanlı Devleti'ne gelmiş bir âlimden yardım istenmeyecekti.

Mevlana Haydar, Şeyh Bedreddin ile yaptığı görüşmeler sonucunda onun ilminden etkilenip serbest bırakılmasını teklif etmiş, ancak Şeyh'e düşmanlık ettikleri anlaşılan bir takım kimseler sebebiyle Sultan'ı ikna edememiştir. İdam kararı ise Şeyh'in eski dostlarından olup sonradan onu karşısına alan bir diğer İran kökenli âlim Fahreddîn-i Acemî tarafından verilmiştir.¹³⁹ Kaynaklar, Şeyh'in kendisinin de bu hükmü haklı bulduğunu hatta, Çelebi Mehmet'in, Şeyh'ten suçuyla ilgili hükmü bizzat kendisinin vermesini istediğini, Şeyh Bedreddin'in de kendi idamına hükmettiğini belirtirler.¹⁴⁰ Osmanlı kaynaklarının ittifakla bildirdikleri fetva kararına göre "*kani helal, ancak malı*

¹³⁸Murat Akgündüz, Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislamlık, Beyan Yayınları, İstanbul 2002, s. 38-39.

¹³⁹Halil bin İsmail, Menâkıbnâme, v. 52a-53b.

¹⁴⁰İbn Arabşah, Ukûdü'n-Nâsiha, v. 284b.

*haramdır*¹⁴¹.” Âşıkpaşazâde’nin “*İman ile mi gitti veya imansız mı gitti? Allah bilir ancak.*” şeklindeki ifadesi de yargı sürecinde Şeyh’in dinî kimlik açısından da töhmet altında olduğunun bir göstergesidir.¹⁴² Nitekim *Menâkıbnâme*’ye göre de Şeyh Bedreddin’e yöneltilen suçlamaların, “*iftiraların*” başında, peygamberlik iddiası ve bazı şen’î sözler gelmektedir.¹⁴³ Ayrıca *Menâkıbnâme*’ye göre, idamından bir gece önce Peygamber ve Ebu Hanife Şeyh’in rüyasına girerler ve *Vâridât*’ını taltif ederler. Halil’e göre bu, Şeyh’in ve eserlerinin Ehl-i Sünnet çizgisinde olduğunun bir delili niteliğindedir.¹⁴⁴

Halil bin İsmail, yargı aşamasında Şeyh’in şer’an katli için bir sebep bulunamadığını ve idamının örfen verilen bir karar sonucu gerçekleştiğini bildirir.¹⁴⁵ Nitekim örfî hukukta devlete isyan yani bağıy suçu, Müslümanlardan bir veya birkaç kişinin, mevcut devlet düzenine haksız olarak baş kaldırmaları ve devletin emirlerine itaat etmemeleri şeklinde tarif edilmektedir. İsyân(bağıy) suçunun kısmen had ve kısmen ta’zir olarak, suçun safhalarına göre, değişik cezaları vardır. Bir grup teşkil ederek devlete isyan edildiği an, bu guruplar savaşa yola getirilirler ve cezaları idamdır. Ancak bunlar Müslüman olduğu için, çoluk-çocukları esir alınmaz ve malları ganimet sayılmaz. Bunlara verilen ölüm cezası bir had cezasıdır.¹⁴⁶

Dolayısıyla Şeyh Bedreddin’in idam hükmü, zındık ve mülhid olarak şer’an değil, devlete isyan suçuna istinaden örfî hukuka göre ve siyaseten olmuştur. Nitekim, idam

¹⁴¹İbn Arabşah, *Ukûdü’n-Nâsiha*, v. 284b; Halil bin İsmail, *Menâkıbnâme*, v.56a; Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 154; Oruç Beğ, *Oruç Beğ Tarihi*, s. 45; Neşrî, *Tevârih-i Âl-i Osman*, v. 65b; İdris-i Bitlisî, *Heşt Bihişt*, v. 256b; Taşköprülüzâde, *Şakâik*, C. 1, s. 73; Hoca Sadedin, *Tâcü’t-Tevârih*, C.1, s. 299; Lütü Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 74.

¹⁴²Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 154

¹⁴³Halil bin İsmail, *Menâkıbnâme*, v.50b.

¹⁴⁴Halil bin İsmail, *Menâkıbnâme*, v. 56b.

¹⁴⁵Halil bin İsmail, *Menâkıbnâme*, v. 53a; Mumcu, *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl*, s. 127; Nevzat Kösoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1991, s. 153.

¹⁴⁶Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fatih Devri Kânunnâmeleri*, Fey Vakfı Yayınları, İstanbul 1990, s. 113.

sürecinde inanç veya dinî anlayışıyla ilgili herhangi bir ithama maruz kaldığına dair bir işaret görülmemesinden dolayı, siyasî otoriteye takınılan tavır sonucunda, örfî bir cezalandırmanın söz konusu olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durum sonuçları itibariyle Şeyh Bedreddin'in dînen değil de siyaseten yargılandığını göstermektedir.

Şeyh Bedreddin davası konusunda son bir değerlendirme yapılırken, mükemmel ve ilâhî adalet ölçüleri içinde yanlış ve eksik, ancak kendi devri ve şartları içinde ise en az kusurlu bir dava olduğu¹⁴⁷, dava sürecinin gayet töleranslı bir şekilde gerçekleştiği - nitekim Şeyh'in, Çelebi Mehmed ile tartışacak kadar müsamahalı bir konumda bulunması ve düşüncelerini rahatlıkla savunması da bunun bir göstergesidir-, hatta isyan suçundan idama mahkum olmasına rağmen, mallarının müsadere edilmediği ve malının haram olduğuna hükmedildiği görülür. Imber'e göre de, Bedreddin'in malına el konulmamış olması onun heterodoks olarak değil de, siyasî bir isyancı olarak yargılandığı anlamına gelir.¹⁴⁸ Ayrıca isyanın akabinde yakalanır yakalanmaz idam edilmemesi de yüksek ulemâdan olması hasebiyle kendisine duyulan saygı sebebiyledir.¹⁴⁹

Yargılama sürecinden sonra, bir kısım ulemâ ve Çelebi Mehmed tarafından Şeyh'in idamına pek sıcak bakılmadığı gibi rivayetler olsa da, olayların bu noktaya varmasından sonra devletin onu sağ bırakma riskini göze alamayacağı da ortadadır. Nitekim Çelebi Mehmed iktidarının, bu şartlarda herhangi bir bağışlama durumunu kaldırmayacak derecede hassas bir konumda olduğu da göz ardı edilmemelidir.

¹⁴⁷Yaşar Şahin Anıl, Osmanlı Döneminde İki Dava Şeyh Bedreddin ve Midhat Paşa Davaları, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995, s. 94

¹⁴⁸Colin Imber, "Paul Wittek's «De la défaite d'Ankara á la prise de Constantinople»", OA 5, Enderun Kitabevi, İstanbul 1986, s. 78-79; Ayrıca bkz. İsmet Miroğlu, "Fetret Devrinden II. Bayezid'e Kadar Osmanlı Siyasî Tarihi", Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, C. 10, Çağ Yayınlar, İstanbul 1986, s. 178.

¹⁴⁹Ahmet Mumcu, Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara 1985, s. 125-127.

İdam hükmü, Serez çarşısında bir dükkanın önünde infaz olunmuştur. *Menâkıbnâme*'de idam tarihi, “*innehû meczûb-ı Hû*(Şüphesiz o Allah'ın bir meczubuydu)” şeklinde 818 Şevval ayının 27. Cuma günü olarak verilir. Yani torununun ifadesine göre ölüm tarihi 30 Aralık 1415 oluyor.¹⁵⁰ Ancak İbn Arabşah'ın Şeyh ile İsfendiyar Bey'in sarayında gördüğü 1416 tarihi göz önüne alındığında Şeyh'in 1415 sonlarında infazı mümkün görünmemektedir. Nitekim bu tarihten idamına kadar geçen süre göz önüne alındığında Şeyh Bedreddin'in idamının 1416 sonlarından evvel gerçekleşmesi düşünülemez. Dukas da *Tarih*'inde Sultan Mehmed döneminin son olayları arasında zikrettiği Börklüce isyanını Venedik ile olan Deniz savaşı(1416) sonrasında zikreder.¹⁵¹ İbn Arabşah da, Şeyh'in bâgî olduğundan dolayı, 1417 yılında idam edildiğini belirtiyor.¹⁵² Taşköprülüzâde ise bu tarihi 1420 olarak veriyor.¹⁵³ Bir Arap kaynağı olan Bedâiyu'l-Vekâyî'de de Şeyh'in idam tarihi olarak H.823 Eylül/M.1420 gösterilir.¹⁵⁴ Ayrıca *Menakıbnâme*'de, “*İnnehû meczûb-ı hû*” ifadesinin hizasına şu tarih eklenmiştir: “*Accelel vaslı lehû ışku vedûdi'l-ebedi*” (*Vedûdun aşkı, ona vuslat-ı İlâhiyyeyi acele ettirdi*) .¹⁵⁵ Bu mısra, ebced hesabıyla Şeyh'in vefat tarihini 823/1420 olarak göstermektedir. İdam hadisesi, Samsun ve çevresinin alınmasından(H.822/M.1419) sonra olduğu da bilinmektedir. Dolayısıyla Şeyh'in idam tarihi konusunda kesin bir sonuca ulaşılamamakla birlikte bu tarihin 1416 yılının sonları veya daha sonraki bir tarih olması kuvvetle muhtemeldir.¹⁵⁶ Çelebi Mehmet'in, sözkonusu isyan hareketini

¹⁵⁰Halil bin İsmail, *Menâkıbnâme*, v. 57a-58a; Hoca Sâdeddîn de idam tarihini H.818/M.1415 olarak verir. Bkz. Hoca Sadeddin, *Tâcü't-Tevârîh*, C. 2, s. 422.

¹⁵¹Dukas, *Bizans Tarihi*, s. 66-68.

¹⁵²İbn Arabşah, *Ukûdü'n-Nâsiha*, v. 284b; Oruç Beğ de aynı tarihi verir. bkz. Oruç Beğ *Tarihi*, s. 77.

¹⁵³Mehmed Süreyya da bu tarihi 1421, Yaltkaya ise 1420 olarak verir. Bkz. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, C. 2, s. 361; Muhammed Şerefeddin, “Bedreddin Simâvî”, *MEBİA*, C. 2, s. 445.

¹⁵⁴Hüseyin, *Bedâiyu'l-Vekâyî*, nşr. A. C. Tveritnova, Doğu Edebiyatı Basımevi, Moskova 1961, C. 1, v. 150b.

¹⁵⁵Halil bin İsmail, *Menâkıbnâme*, v. 58a.

¹⁵⁶Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan bir *Vâridât* nüshasında da bu tarih göze çarpar. Bkz. Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi nr. 1441/5, v. 78a. H.823/M.1420 tarihinin kabul edildiği diğer eserler ise şunlardır: Kâtib Çelebi, *Keşf-el Zünûn*, C. 2, s. 1996; Şemseddin Sami, *Kâmusu'l-A'lâm*, C. 2, s. 1254; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C. 1, s. 365; Bilal Dindar, *Şayh Badr al-Dîn*

bertaraf etmesiyle birlikte önemli bir iç huzursuzluk ve kargaşa ortadan kalkmış, ayrıca Rumeli'deki Osmanlı hâkimiyeti tesis edilerek Anadolu Beyliklerine karşı daha etkili bir duruma gelinmiştir.

Türbesi Serez'de olan Şeyh Bedreddin'in mezarı 1924'te açılarak, kemikleri, Lozan Antlaşması gereği zorunlu göçe tabi tutulup Türkiye'ye gönderilen Serezliler tarafından İstanbul'a getirilerek Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı olan Türbeler ve Müzeler Müdürlüğü'ne teslim edilir. Çinko bir kutuda, 18 sene Sultan Ahmet Camii'ndeki bir dolapta saklanan kemikler, oradan Topkapı Sarayı'na intikal eder ve 19 yıl da burada kalır. Bakanlar Kurulu'nun 23 Ekim 1961'deki 5/1840 sayılı kararıyla 29.11.1961'de, Cağaloğlu Sultan Mahmud Türbesi'ne defnedilir. 1998'de mezara doğum ve ölüm tarihlerinin olduğu mermer bir mezar taşı konulmuş, daha sonra etrafı da mermerle çevrilerek belirli hale getirilmiştir. Şeyh Bedreddin'in mezarı halen burada bulunmaktadır.¹⁵⁷

H. Tesirleri

Şeyh Bedreddin idam edildikten yaklaşık çeyrek asır sonra, kendilerini Bedreddin tarikatının temsilcileri olarak gören ve zamanla Anadolu Kızılbaş Alevî bir hüviyet kazandığı görülen bir tarikat ortaya çıkmıştır.¹⁵⁸ Bunların bir kısmı, Şah İsmail'in dedesi Şeyh Cüneyd'in Anadolu'da bulunduğu sırada ona tabî olurlar.¹⁵⁹ Kaynaklarda “*Semavenli Taiyesi, Bedreddînlü, Bedreddin Sufileri*” adı verilen bu tarikatler,

Mahmud et ses Waridat, Doktora Tezi, Université De Paris-Sorbonne, Paris IV, Paris 1975, s. 39. Ayrıca Kâtib Çelebi'nin *Takvîmü't-Tevârih*'inde de H.823/M.1420 tarihi göze çarpar. Bkz. Kâtib Çelebi, *Takvîmü't-Tevârih*, İbrahim Müteferrika Matbaası, İstanbul 1247, s. 102. Bu eserin 103 numaralı sayfasının üst tarafına da “*Şehâdet-i Şeyh Bedreddin Simavnî Sâhibu'l-Vâridât H. 824.*” tarihi düşülmüştür. Ayrıca Nişancı Mehmet de, Şeyh'in idam edilme tarihini H.825/1422 olarak verir. Ancak bu tarihler Şeyh'in ve Mehmed Çelebi'nin hayat kronolojilerine uygun düşmemektedir. Bkz. Nişancı Mehmed Paşa, Tarih, TTK Ktp., nr. Yz. 79, v.27b.

¹⁵⁷Yüksel, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin, s. 131; Murat Bardakçı, “Çar Gömüldü, Bizim Kayıp Mezarlar Ne Olacak?”, Hürriyet Gazetesi, 19 Temmuz 1998; M. Şerefeddin, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin, haz. Hamit Er, Kitabevi, İstanbul 1994, s. 78.

¹⁵⁸Yüksel, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin, s. 137.

¹⁵⁹Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 250.

kendilerini Şeyh Bedreddin'e dayandırırılar. Ayrıca, “*Ben de halimce Bedreddin'im*” diyerek sözde Şeyh'in isyan ruhunu yaşatmak isterler. İlahî, *Vâridât Şerhi*'nde Şeyh'e dayandıklarını iddia eden fakat şeriat tanımayan bu topluluktan bahseder ve Şeyh Bedreddin'in yoruma müsait bazı sözlerini keyiflerince tefsir etmelerinden ve Şeyh'i doğru anlamadıklarından şikayet eder.¹⁶⁰ Bu kitlelerin Şeyh Bedreddin'i kendi dönemlerindeki heteredoks İslâm anlayış ve yaşayışlarının temeline oturtmaları, Şeyh Bedreddin'in zındık ve mülhid olarak düşünülmesine sebebiyet vermiştir.

Nitekim Fatih devrinde, bu taifelerin de etkisiyle Şeyh Bedreddin'in dinî düşünceye aykırı davranışlar sergilediğini düşünen ilim adamlarının varlığını görmekteyiz.¹⁶¹ Şeyh Bedreddin ve bu taifeler, XVI. yüzyıl ve sonrasında da bir kısım Osmanlı ulemâsı tarafından da eleştirilere konu olmuşlardır. Sofyalı Bâlî Efendi(ö.1553) ile halifesi Nureddin-zâde (ö. 1573) ve Aziz Mahmud Hüdâyî(ö.1628)'in Şeyh Bedreddin ve taifesi hakkındaki kanaat ve hükümleri çok menfî ve ağırdır. Bâlî Efendi, Kanuni Sultan Süleyman'a verdiği bir layihada, şeyhten, Allah indinde gazaba uğramış, olarak söz ederek, torunu Halife Çelebi'nin halifelerinin, Dobruca'nın dışında da her tarafta şeraite mugayir faaliyetlerde bulunduklarını belirterek bunların yeryüzünden temizlenmesi için gerekli tedbirlerin alınmasını istemiştir.¹⁶²

Şeyh Bedreddin'e karşı oluşan bu tepkinin ulemâ fetvalarına da yansıdığı görülür. Nitekim Osmanlı Şeyhülislamı Ebussuûd Efendi, Semâvenli taifesi diye adlandırdığı Bedreddiniyye mensuplarını, haklarında verdiği fetvalarla tekfir etmiştir.¹⁶³

XVII. yüzyıl Osmanlı mutasavvıflarından Aziz Mahmud Hüdâyî(Ö.H.1038/M.1623) de, Şeyh Bedreddin ve taraftarları hakkında dönemin padişahı III. Murad'a bir mektup

¹⁶⁰ Abdullah İlahî, *Keşfü'l-Vâridât li tâlibi'l-Kemâlât*, Fatih Millet Ktp. Ali Emiri1055, v 1b, v. 65a.

¹⁶¹ İlahî, *Keşfü'l-Vâridât*, v 1b.

¹⁶² Sofyalı Bâlî Efendi'nin padişaha sunduğu layiha ile ilgili bkz. M. Şerefeddin, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin, s. 70-72.

¹⁶³ M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1972, s. 193. Ayr. bkz. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, s. 197-200.

göndererek, Şeyh'in ilhâd ve ibâhat üzerine olduğunu belirterek Simavenîler'i ağır bir dille itham etmiştir.¹⁶⁴ Ayrıca Simavenî olduklarını iddia ettiği, Dobruca'daki Işık(Kalenderî) zaviyelerinin de Rafizî, Melâhîde ve Zenâdîka olduğunu, namaz kılıp oruç tutanları öldürdüklerini ve bunlardan Ehl-i Sünnet'e uymayı kabul etmeyenlerin zaviyelerinin kapatılması gerektiğini belirtir. Aziz Mahmud Hüdâyî'nin Şeyh Bedreddin taraftarları hakkında böyle ağır bir dil kullanmasında, XV. ve XVI. yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nin başını ağrıtmış olan Şeyh Cüneyd(ö.1460)'in ve Safevî hareketinin etkisi büyüktür. Çünkü Şeyh Cüneyd, Şii-Râfizî fikirlere sığınarak hedefine giden yolda Anadolu'da bulunan Şeyh Bedreddin taraftarlarını etrafına toplamıştı.¹⁶⁵ Ayrıca Âşıkpaşazâde'ye göre Şeyh Cüneyd, Şeyh Bedreddin'e mensup sûfîleri yanına toplamak için Şiilik'i kabul etmiş ve bu yüzden Osmanlı ve Karaman topraklarında kalamamıştır.¹⁶⁶ Ayrıca, Aziz Mahmud Hüdâyî'nin III. Murad(s.t.1575-1594) döneminde –padişahı Safevîler'e karşı onları yola getirmesi için teşvik ettiğinden dolayı olsa gerektir-açılan Tebriz Seferi(1585)'ne katılmış olması bu düşünceyi destekler niteliktedir.¹⁶⁷

Şeyh Bedreddin'e olan bu tepkinin XIX. yüzyılda da devam ettiği, *Vâridât*'ın insanların itikadına zarar vereceği endişesiyle, Şeyhülislam Arif Hikmet Beyefendi(ö.1855) tarafından toplatılıp yakıldığı bilinmektedir.¹⁶⁸

Bununla birlikte Şeyh Bedreddin'e hayranlık duyanlar da olup, bunların başında Niyazî Mısırî gelmektedir. O, Şeyh Bedreddin'den bahsederken onu İbn Arabî ile eşdeğerde tutar ve *Vâridât*'ı *Füsûs* deryasında bir nehir olarak tavsif eder.¹⁶⁹ Ayrıca *Vâridât* üzerine şerhleri olan Abdullah İlahî, Muhammed Nuru'l-Arabî, Harîrizâde Kemâleddin,

¹⁶⁴ Aziz Mahmud Hüdâyî, *Tezâkir-i Hüdâyî*, Süleymaniye Ktp. Fatih Bölümü, nr. 2572, v. 88b-91a; M. Şerefeddin, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, s. 72-74.

¹⁶⁵ Abdulbaki Gölpinarlı, "Kızıl-baş", *MEBİA*, C. 6, İstanbul 1967, s. 789.

¹⁶⁶ Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 250-251.

¹⁶⁷ Peçevî, *Târîh-i Peçevî*, haz. Bekir Sıtkı Baykal, C. 2, Ankara 1982, s. 90-98.

¹⁶⁸ Ahmet Cevdet, *Kısâs-ı Enbiyâ*, C. 6, s. 409.

¹⁶⁹ Niyazî Mısırî, *Dîvân-ı Mısırî*, neşr. Sâlim Sıdkı, 1291, s. 14.

ve Muhammed b. Mustafa el-İmadî Yavsî de onu, belirli bir tasavvuf geleneği içerisinde gelen bir sufi olarak nitelerler.

Günümüzde de Dobruca, Deliorman ve Bektaşileşmiş Trakya Alevileri için Şeyh Bedreddin fevkalade önemli bir takdis konusudur. Bu durum, bu bölgelerde yaşayan insanların Şeyh Bedreddin ve onun isyanının hatırasını tahrife uğramış bir şekilde hala büyük bir saygı ve titizlikle koruduklarını göstermektedir. Onlar için Şeyh Bedreddin kendilerine hayat vermiş en mukaddes kişidir. Dolayısıyla günümüz Bulgaristan'ında özellikle Deliorman bölgesinde ve Trakya'da yaşamakta olan Balkan Alevîleri söz konusu Bedreddin müridlerinden başkası değildir.¹⁷⁰ Kanaatimizce bu durum, hayatında ve eserlerinde görüldüğü üzere Alevîlik ile ilgili herhangi bir bağı bulunmayan ve Sünnî bir âlim olduğu açıkça görülen Şeyh Bedreddin için anakronik bir kurgudan başka bir anlam ifade etmemektedir.

II. ŞAHSİYETİ

XIV.-XV. Yüzyıl Osmanlı düşünürünü sadece kelimacı, tefsirci, sufi veya filozof şeklinde sınıflandırmak doğru değildir. Çünkü bu dönemde bir çok kimliği üzerinde barındıran terkebî ilim adamlığı söz konusudur. Osmanlı Tarihi kaynakları da, bizlere farklı kimlikleri üzerinde toplayan bir Bedreddin portresi sunmaktadırlar. Bu kimlikler; âlim, mutasavvıf, devlet adamı ve âsî kimlikleridir. Biraz da dönemin yapısından kaynaklanan bu farklı kimlikleri şahsiyetinde toplayan Şeyh Bedreddin, tarihî kaynaklarda daha çok âsî kimliği ile ön plana çıkmaktadır. Ancak âlim kimliği ile de dönemin otoriteleri arasındadır. Tarihlerde kendi adıyla anılan isyan hadisesi onun bu yönünün perdelenmesine neden olmuş ve o, adının karıştığı hadisenin gölgesinde kalmış, âlim ve sûfî kimliği üzerinde çok fazla durulmamıştır.

¹⁷⁰Ocak, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler, s. 196,199.

Aynı zamanda, Şeyh Bedreddin'in sahip olduğu özellikle menfî kimliği, diğer kimliğini tamamen arka plana atmamaktadır. Bu bağlamda Bedreddin'in ilmî kimliği tasavvufî hayata girdikten sonra da devam etmiş, hatta fıkıhta en önemli eserlerini tasavvufa intisabından sonraki hayatında telif etmiştir. Hem âlim kimliğini hem de sufî kimliğini aynı şahsiyet altında toplaması da onun, devrinin diğer âlim ve sufîlerinden farklı bir konumda yer alarak belli bir düzeyin üstünde olduğunu, dolayısıyla sıradan bir fakih veya sufî olmadığını da ortaya koymaktadır.

Şeyh'in bu farklı kimlik profilini sağlıklı bir şekilde ortaya koymak amacıyla tarihî seyri de göz önünde bulundurarak öncelikle onun âlim, sufî, ardından da devlet adamı ve âsî kimlikleri ele alınacaktır.

A. Âlim Kimliği

Mısır'da yüksek öğrenimini tamamlayan ve devrinin en büyük din bilginleri, fıkıh otoritelerinin eğitiminden geçen Şeyh Bedreddin, aldığı eğitimin doğal bir sonucu olarak kendi döneminin en önde gelen âlimleri arasında yer almıştır. Ayrıca çağının Osmanlı düşünce hayatında ve tahsil hayatının geçmiş olduğu Orta Doğu'da büyük bir ilmî şöhrete ulaşmıştır.

Şeyh Bedreddin'in âlim kimliğini belirleyen temel faktör fakîh yani hukukçu olma özelliğidir. Onun bu yönü, fıkha dair eserlerinden de anlaşılacağı üzere, sadece meseleleri ezberleyerek nakil ve rivayet eden ansiklopedik bir âlim şeklinde olmayıp, gerektiğinde şahsî görüşlerini ortaya koyan bir tarzdadır.

Tarih kaynakları, onun âlim kimliği ile ilgili olarak daha Kahire'de öğrencilik yıllarında Sultan Berkuk'un oğlu Ferec'e özel hoca tayin edildiğini; Timur'un huzurunda yapılan ilmî tartışmada kendi bilimsel kimliğini ortaya koyduğunu ve sonrasında takdirlere mazhar olduğunu; kaleme almış olduğu eserlerin ulemâ arasında muteber sayıldığını ve ilmî yönüne duyulan saygı nedeniyle Çelebi Mehmet tarafından katlolunmayıp İznik'te

göz hapsine gönderildiği gibi hususlara işaret etmektedirler. Nitekim bu şahitlikler Şeyh Bedreddin'in alanında üstün bir bilimsel formasyon sahibi olduğunu ve ilmî şahsiyeti bakımından seçkin bir konumda olduğunu ortaya koymaktadır.

Ayrıca gerek kendi eserleri gerekse diğer kaynakların hakkında verdiği bilgiler, onun ictihad derecesini hâiz bir âlim olduğu noktasında hemfikirdirler. Öğrenciliği sırasında, Bedreddin ile Kahire'de bir süre ders arkadaşlığı yapan ünlü âlim Seyyid Şerif Cürcânî (ö.1413) de onun bilimsel yönünü methetmektedir.¹⁷¹ Kastamonu'da 1414 yılında İsfendiyoğulları'nın sarayında Şeyh Bedreddin ile görüşen İbn Arabşah da, Bedreddin'in bütün ilimlerde ve bilhassa fıkıhta derya gibi engin bilgisinin olduğunu ve ilimlerde çağdaşlarından üstün olduğunu vurgular. İbn Arabşah Bedreddin'in Hanefî fıkının ünlü kaynaklarından Merginânî'nin *el-Hidâye*'sine bin doksan sualle itiraz edecek kadar yüksek bir mertebede bulunduğunu da belirtir.¹⁷²

Âlî de, Sultan Musa zamanında kendisinden başka âlim olmadığını belirtmiş, Bedreddin'i kastederek “*Rubbe vâhidu yu'zenu elfen*” yani “*Nice birler binlere bedeldir.*” demiştir. Ayrıca onun çeşitli konulardaki eserleriyle meşhur olduğunu ve ilimlerdeki kavrama gücünün faziletini, ayrıca yüksek keramet sahibi ünlü bir filozof olduğunu da ifade etmiştir.¹⁷³

Bitlîsî de, ulemâ ve kadıların en önde gelenlerinden biri olarak gördüğü Şeyh Bedreddin'i şer'-î ve aklî ilimlerde bilgin olarak nitelemiştir.¹⁷⁴ Taşköprülüzâde de ondan âlim, âmil, fâzıl ve kâmil birisi olarak söz etmiştir.¹⁷⁵

Hoca Sadeddin ve Solakzâde de Bedreddin'i değerli bir bilgin, verâ ve takva sâhibi âlimlerden saymaktadırlar.¹⁷⁶ Evliya Çelebi de *Seyahatnâme* adlı eserinde Şeyh

¹⁷¹Taşköprülüzâde, Şakâik, C. 1, s. 73.

¹⁷²İbn Arabşah, Ukûdü'n-Nâsiha, v. 284b.

¹⁷³Âlî, Kühü'l-Ahbâr, v. 50b.

¹⁷⁴Bitlîsî, Heşt Bihişt, v. 255b

¹⁷⁵Taşköprülüzâde, Şakâik, C. 1, s. 71

Bedreddin'i, Yıldırım Bayezid döneminde yaşamış bir ilim deryası olarak niteler.¹⁷⁷ Müneccimbaşı Ahmed Efendi de zamanının yegâne âlimlerinden biri olarak nitelendirdiği Şeyh Bedreddin'in zâhirî ve bâtinî ilimlerde derin bilgi sahibi bir ilim ehli olduğunu ifade eder.¹⁷⁸

Sözkonusu kaynakların şahitliği bağlamında Şeyh Bedreddin'in, bilimsel kimliğinin bir çok tarihçi tarafından kabul edilip takdir edildiği, ayrıca çok yönlü ve özgür bir bilim adamı olarak ön plana çıktığı söylenilebilir. Kaynakların, özellikle uzmanı olduğu fıkıh alanında onu otorite olarak kabul etmelerinde, bu alandaki eserlerinin orjinalliği ve muteber olmasının etkisi büyüktür. Çağdaşları ve sonraki ulemâ tarafından onun özellikle fıkıh alanında gerçekten ictihad derecesinde bir otoriteye sahip bulunduğu, isimleri belirtilen eserlerinde eski fıkıh ulemâsına yönelttiği bazı ciddi tenkitlerin ve kendine ait orjinal fikirlerin mevcut olduğu vurgulanmaktadır. Bu bağlamda, Şeyh Bedreddin'in bir fakih dolayısıyla bir âlim olarak işgal ettiği yüksek mevkiye dair rivayetlerin yalnızca bir rivâyet(söylenti)den ibaret olmayıp, hakikat payının olduğu görülmektedir.

B. Sufî Kimliği

Şeyh Bedreddin'in şahsiyetinde önemli bir yer işgal eden bir diğer kimliği de sufî kimliğidir. *Menâkıbnâme*, Şeyh Bedreddin'in tasavvufa intisab etmesinde etkili olan şahsiyeti, Hüseyin Ahlâtî olarak belirtir. Sultan Berkuk'un sarayında tanıştığı bu şahıs, onun tasavvufa olan ilgisini arttırmıştır. Bedreddin bu şahsın etkisiyle değişik bir ruh haline girmiş, cezbeye tutulmuş ve kendini tasavvufa vererek Hüseyin Ahlâtî'nin müridi olmuştur ve yine *Menâkıbnâme*'ye göre, –Mevlânâ'nın Şems-i Tebrîzî ile karşılaşarak cezbeye tutulduğunda kitaplarını Karatay Medresesi'nin havuzuna attığı gibi- bütün

¹⁷⁶Hoca Sâdeddîn, *Tâcü't-Tevârîh*, C.1, s. 296; ayr. bkz. Solakzâde Mehmed Hemdemî, *Târih-i Solakzâde*, Mahmut Beğ Matbaası, İstanbul 1297, s. 134

¹⁷⁷Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, Dersaâdet İkdâm Matbaası, İstanbul 1314, C.2, s. 42.

¹⁷⁸Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-Ahbâr*, C. 3, s. 333-335.

kitaplarını Nil Nehri'ne atmıştır. Üç defa şeyhinin isteğiyle uzun süreli halvetlere girmiş, hatta bunlardan birinde ciddi bir şekilde hastalanmış ve şeyhi tarafından tedavi edilmiştir.¹⁷⁹

Şeyh Bedreddin'in eğitim hayatı sürecinde o ana kadar telif ettiği tüm kitaplarını Nil'e dökmesi olayını, son dönem araştırmacılarından bir kısmı, onun İslâmî düşünce ve inançlarını terk edip, yeni bir sosyalist ve eşitlikçi çizgiye girmesi olarak değerlendirirler ki, bu durum onun aldığı eğitimle, bilimsel kimliğiyle ve özellikle tarihi gerçeklerle uyuşmamaktadır. Nitekim daha önce belirttiğimiz gibi Şeyh Bedreddin, fıkıh, tefsir ve tasavvufa dair kitaplarını hayatının bu döneminden sonra kaleme almıştır. Dolayısıyla bu durumu Şeyh Bedreddin'in tasavvufa girmeden önceki tüm dînî düşünce ve itikatlarından vazgeçmesi olarak algılamak tarihsel perspektif açısından yanlış bir yaklaşım olur.

Bir ara şeyhi Ahlatî tarafından hava değişimi için Tebriz'e gönderilen Şeyh Bedreddin, bir süre burada kaldıktan sonra tekrar Mısır'a döner. Mısır'da şeyhinin yanında tasavvufî terbiye ve riyâzete devam eden Bedreddin, Ahlâtî'nin hastalanıp Bedreddin'in kendi yerine geçmesini vasiyet ederek vefat etmesi üzerine, Ahlâtî'nin yerine geçerek post-nişîn(tekke şeyhi) olur. Bu makamda altı ay durur ve çeşitli sıkıntılardan dolayı buradan ayrılır. Bedreddin'in tasavvufla olan bu ilişkisi, memleketine döndükten sonra da bir süre devam etmiş ve yaklaşık yedi yıl sürmüştür. Daha sonra, Sultan Musa Çelebi'nin isteğiyle, kazaskerlik görevine getirilen Şeyh Bedreddin'in sufi kimliği de, yerini devlet adamı/kazaskerlik kimliğine bırakmıştır.

¹⁷⁹Halil bin İsmail, Menâkıbnâme, v. 19b-20b; Kanaatimizce Bedreddin'in dînî ve fikrî yönelimlerinde, *Vahdet-i Vücut* felsefesinin temel taşlarından İbn Arabî'nin de, etkili olduğu görüşü kabule şayandır. Nitekim Bedreddin'in özellikle Vahdet-i Vücut telakkisinde İbn Arabî'den etkilendiği belirtilmektedir. Bkz. Bilal Dindar, "Şeyh Bedreddin ve Presokratikler", *Seminer*, sayı: 5, 1978, s. 147-153; Balivet de Bedreddin'in tasavvuf anlayışını İbn Arabî'ye -bu Endülüslü mürşidin Türk müridleri Sadreddin Konevî, Davud-ı Kayserî ve Bedreddin'in devam ettiği ilk Osmanlı medreselerindeki Ekberîyye Okulu aracılığıyla- bağlar. Balivet, Şeyh Bedreddin, s. 34.

Halil bin İsmail ve Bursalı Mehmed Tahir Efendi, eserlerinde, Şeyh Bedreddin'in ve şeyhi Seyyid Hüseyin Ahlâtî'nin tarikat silsilesini belirtmişlerdir. *Menâkıbnâme*'nin silsileden bahseden bölümünde, Hz. Ali'ye ulaşan iki tür silsile verilmektedir.¹⁸⁰ Bursalı Mehmed Tahir de eserinde aynı silsileyi vermektedir.¹⁸¹ Ancak bu silsileden Şeyh Bedreddin'in mensub olduğu tarikat hakkında kesin bir bilgiye ulaşılamamaktadır. Yalnız, silsilede yer alan isimler arasında Medyenîyye tarikatının kurucusu ve Muhyiddîn İbnü'l-Arâbî'nin şeyhi Ebû Medyen Şuayb el-Mağrîbî'nin (ö.1193/1194) adının bulunması, bu tarikatı hatıra getirmektedir. *Nefahâtü'l Üns* ve diğer tabakât kitaplarında belirtildiğine göre, Şeyh Muhyiddîn-i Arabî bir süre el-Mağrîbî'nin hizmet ve sohbetinde bulunmuştur.¹⁸² Nitekim Muhyiddîn-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem* ve *Futuhât-ı Mekkiye*'sinde, şeyhi Ebu Medyen'den sık sık söz etmiş ve ondan alıntılar yapmıştır. Ancak *Menâkıbnâme*, Şeyh'in hocası Hüseyin Ahlâtî'nin *Mesnevî*'ye şerhi olduğunu ve Mevlevî olduğunu yazıyor.¹⁸³ Eğer bu rivayeti kabul edersek Bedreddin'in de şeyhi gibi Mevlevî olduğunu farz etmek gerekir. Ancak Şeyh Bedreddin, Mevlanâ'yı okumuş ve etkilenmiş olsa da *Vâridât*'ta geçen fikirlerinden de anlaşıldığı üzere daha çok İbn Arabî ekolünün yani Ekberî geleneğin bir takipçisi görünümündedir.

C. Devlet Adamı/Kazaskerlik Kimliği

Kaynaklar Şeyh Bedreddin'in ilk olarak, Timur tarafından devlet kademesinde bir göreve getirilmek istendiğini aktarır. Ancak Şeyh Bedreddin, kendisine Tebriz'de teklif edilen bu bürokratik görevi kabul etmemiş ve Mısır'a dönmüştür.

Şeyh Bedreddin'in devlet kademesindeki görevi ise Musa Çelebi'nin, Edirne'de tahta oturmasıyla gerçekleşmiştir. Rumeli'deki bu hakimiyeti esnasında Osmanlı ülkesindeki

¹⁸⁰Halil b. İsmail, *Menâkıbnâme*, v. 59b-60a.

¹⁸¹Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333, C. 1, s. 39-40.

¹⁸²Mevlana Câmî, *Nefahâtü'l-Üns min Hadarâtü'l-Kuds*, terc. Lamii Çelebi, İstanbul 1270, s. 605-607; İbnu'l-Mulakkan, *Tabakâtü'l-Evliyâ*, haz. Nureddin Şerîbe, *Mektebetü'l-Hancî*, 2. baskı, Kahire 1994, s.438.

¹⁸³Halil b. İsmail, *Menâkıbnâme*, v. 18b.

nüfuzunu geliştirmeye ve bu doğrultuda devlet teşkilatını da oluşturmaya çalışan Musa Çelebi, Şeyh Bedreddin'e Osmanlı Devleti'nin kazaskerliğini teklif etmiştir. Şeyh Bedreddin bu teklifi kabul ederek, hem siyasî anlamda devlet kademesinde meslek hayatına giriş yapmış, hem de kardeşler arası mücadelede taraf durumunda olmuştur. O'nun kardeşlerarası mücadelede Musa Çelebi'nin yanında yer alması, ileriki hayatında (Mehmet Çelebi'nin tahta geçmesi ve sonrası) ve sonraki yüzyıllarda resmî ideolojinin karşısında yer alan bir Şeyh Bedreddin portresi çizilmesine gerekçe hazırlamıştır. Şeyh Bedreddin devlet kademesinde yaklaşık üç yıl süren bu görevi esnasında fikhî kariyerini de ortaya koyacak eserler vücuda getirmiştir.

Kutbeddin Mekkî'nin: “*Kazasker oluncaya kadar makamlara yükseldi.*¹⁸⁴” şeklindeki ve Murad Bey'in de: “*Sultan Musa'nın nazar-ı takdirini kazanmış, kazaskerliğe kadar yükseltilmiştir.*¹⁸⁵” ifadeleri, Şeyh Bedreddin'in tedricî olarak bu makama yükseldiğini akla getirmektedir. Ancak Musa Çelebi'nin yaklaşık üç yıl süren saltanatı sırasında Şeyh Bedreddin'in bu makama tedricî olarak gelmesi zaman sınırlılığı açısından düşünülemeyeceği gibi, islam hukukuna dair kaleme almış olduğu *Câmiu'l-Fusûleyn* adlı eserini de 1411 yılında Musa'nın tahta çıkmasıyla kazaskerliğe atanmasından hemen sonra on ay içinde yazması da bu rivayeti çürütmektedir. Nitekim konuyla ilgili kaynaklarda da buna dair bir bilgi yoktur.

Mehmed Çelebi'nin Musa Çelebi'yi bozguna uğratarak Osmanlı tahtını ele geçirmesiyle birlikte, Musa Çelebi'nin kadrosunda yer alan Şeyh Bedreddin, dinsel ve bilimsel kimliğine duyulan saygı sebebiyle, ayda bin akçe maaşla iki oğlu ve kızıyla beraber, İznik'e sürgüne yollanmıştır. Bu zorunlu ikameti esnasında, Börklüce Mustafa'nın Karaburun'da ayaklandığını duyar duymaz bu işten kendisinin sorumlu tutulacağı korkusuyla, İznik'ten kaçmış ve 1415'li yıllarda Osmanlı Devleti'nin rakibi olan ve o

¹⁸⁴Franz Babinger, “Schejh Bedre d-dîn, der Sohn des Richters von Simaw”, *Der Islam*, XI(1921), s. 1-106; Hamit Er, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1994, s. 76.

¹⁸⁵Mehmed Murad, *Târih-i Ebu'l-Fâruk*, C. 1, s. 236.

dönemde Sinop, Kastamonu, Çankırı, Kalecik ve Tosya havalisini elinde bulunduran İsfendiyaroğulları Beyliği'ne sığınmıştır.¹⁸⁶ Daha sonra gerçekleşecek olan isyan hadisesinde etrafına toplanan kimselerin çoğu eski tımar sahipleri olup, kazaskerliği sırasında dağıttığı mansıplardan faydalanıp, kendilerine geçim kapısı sağlayan kimselerdir.

Bu firar ve ardından sığınma hareketi, Şeyh Bedreddin'in hayatının en önemli dönüm noktalarından biridir. Artık resmî bir devlet görevlisi değil, Osmanlı Devleti otoritesine karşı çıkan birisidir. *Osmanlı Tarihleri* bu olay ile onun resmî meslek hayatının da sona ermiş olduğunu ve bundan sonra tarihte isyan hareketine karışan bir âsî olarak yer aldığını bildirirler. Nitekim Şeyh Bedreddin'in bir nevî gözaltı cezası olan zorunlu İznik ikametinden kaçmış olması da, kendini suçlu duruma düşürmüştür. Bu cezanın bizzat Çelebi Mehmet tarafından verilmiş olması da, bu kaçışın öncelikle Osmanlı Sultanı'nın iradesine aykırı hareket etmek anlamına geliyor olması demektir ki, hadise bu açıdan değerlendirildiğinde durum daha net açığa çıkmaktadır. Buna, kaçan şahsın sıradan bir devlet adamı olmayıp, Musa Çelebi'nin kazaskeri olduğu da eklenirse, hadisenin ehemmiyeti ve boyutları daha da açığa çıkmış olur.

D. Asî Kimliği

Şeyh Bedreddin'in günümüze kadar üzerinde ciddî spekülasyonlara neden olan isyan hadisesi ve bundan kaynaklanan asi kimliği hakkında kaynakların ortak bir noktada buluşmadığı görülür. Bazı kaynaklar onu suçsuz, bazıları ise suçlu bulmuş, bazıları da bunun ötesinde bu suçluluğa tamamen ideolojik bir takım yakıştırmalar eklemişlerdir. Kaynaklarda, isyanın niteliği ile ilgili olarak Şeyh'in *hased-i akran* belasına uğradığını savunanlar, Sultan Mehmed Çelebi'ye isyan edenlerin manevî reisi olarak görenler,

¹⁸⁶Halil bin İsmail, *Menâkıbnâme*, v. 44b; Hoca Sadeddin, *Tâcü't-Tevârîh*, C. 2, s. 421; Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, v. 51a; Taşköprülüzâde, *Mevzuât*, C. 1, s. 750; Taşköprülüzâde, *Şakâik*, C. 1, s. 72; Neşrî, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, v. 64b; Lütfi Paşa, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, s. 73; Abdurrahman Şeref, *Tarih-i Devlet-i Osmaniye*, C.1, s. 144; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C.1, s. 363.

şeyhlikten şahlığa geçmek arzusunda olduğunu düşünenler, hatta *İbâhiyye* mezhebine mensub bir zındık ve mülhid olarak görenler ve Şeyh'in devrimci sosyalist bir ayaklanma hareketini yönettiğini savunanlar gibi birbirleriyle çelişen farklı ifadeler yer alır. Şeyh Bedreddin'in tarih kaynaklarında daha çok "*Osmanlı Devleti'ne hurûc eden*", "*ihtilalcî*" kimliğinin ön plana çıkarılması da asî kimliğini popüler hale getirmiş, diğer yönleri ise arka planda kalmıştır. Nitekim günümüzde, Şeyh Bedreddin adı zihinlerde âlim, sufî veya devlet adamı kimliğiyle değil, asî kimliği ile kalmıştır.

Kanaatimizce Şeyh Bedreddin'in bu yönü, önceden beri kişiliğinde olan bir yön olmayıp daha sonradan olayların yönlendirmesiyle ortaya çıkmış bir özelliktir. Bu bağlamda Bedreddin'in asî kimliği de isyanın yönlendiricisi değil, daha çok isyanın kendisini yönlendirdiği bir kimlik olarak karşımıza çıkmaktadır.

İdris-i Bitlîsî'nin rivayet ettiği ve daha sonraki bazı araştırmacıların da ideolojik mesnet olarak kullandıkları "*bir takım mülhidâne sözler söyleyip haramları mübah kıldığı, avâmdan ve kötü insanlardan topluluklara hayvânî zevkler ve nefsânî müştehiyet konusunda ruhsat verdiği*¹⁸⁷" rivayetinin, olaya dair hiçbir kaynakta Bedreddin'e nisbet edildiği yönünde bir ibare yer almamaktadır. Bu ithamlar, Dukas'ın *Bizans Tarihi*'nde Börklüce Mustafa'ya atfedilen suçlamalar olup, Şeyh ile olan ilişkisinden dolayı Börklüce'nin tüm fikir ve icraatları anakronik bir tutumla Şeyh Bedreddin'e izâfe olunmuştur. Nitekim Şeyh Bedreddin'e özellikle îtikâdî anlamda yapılan suçlama ve ithamlar, hayatı boyunca ortaya koyduğu yaşam tarzı ve idamından birkaç sene evvel kaleme aldığı islam hukuku eserlerindeki düşünceleri ile de çelişmektedir.

Dolayısıyla üzerinde topladığı farklı kimliklerini ana çizgileri halinde tasvire çalıştığımız Şeyh Bedreddin, dindarlık noktasında bir problemi olmadığı halde, kâfir, dinsiz, ibahacı gibi ithamlarla nitelendirilmiştir. Oysa Düşünce tarihimizde Dehrîler

¹⁸⁷Bitlîsî, Heşt Bihişt, v. 256b.

adını alan materyalistler ve ateist yaklaşımlar dışında böyle bir ithama layık sayılabilecek herhangi bir ilim adamı göstermek mümkün değildir.¹⁸⁸

III. ESERLERİ

Şeyh Bedreddin, dinî ilimlerde özellikle fıkıh, tasavvuf, tefsir ve arap grameri ile ilgili birçok eser telif etmiştir. Kaleme almış olduğu eserlerinin birçoğunun nüshaları bugün mevcut değildir. Hoca Sadeddin ve Solakzâde Mehmed Hemdemî, Şeyh Bedreddin'in, âlimlerin ellerinde dolaşan kabul görmüş ve ilimdeki derinliğine delalet eden eserlerinin çok çeşitli olduğunu, ayrıca *Câmiu'l-Fusûleyn* ile *Teshîl* adlı eserlerinin de çok faziletli ve ulemâ ocaklarına süs olduğunu belirtmektedirler.¹⁸⁹

Nitekim Şeyh Bedreddin'in ilk olarak 25 yaşında Mısır'da ulemâdan izin alarak kitap telif etmeye başladığı aktarılır. Onun te'lif ettiği eserlerinin sayısını ise 48 olarak verir. Ayrıca ilk eserinin, sarf ilminden *Maksud* üzerine yazdığı *Ukûdu'l-Cevâhir* olduğu, daha sonra fıkıhtan *Letâifu'l-İşârât*'ı yazdığını ve bunu da *Câmiu'l-Fusûleyn*, *Teshîl*, *Tefsîr-u Nûru'l-Kulûb*, *Vâridât* ve *Çerâğu'l-Futûh* adlı kitapların takip ettiği belirtilir.¹⁹⁰

A. İslam Hukuku İle İlgili Eserleri

Şeyh Bedreddin'in fıkıh ile ilgili ortaya koyduğu eserleri fıkıhta sadece ansiklopedik bir âlim ve aktarıcı olmayıp müctehit derecesinde bir fikhî donanıma ve otoriteye sahip bir fakîh olduğunu göstermektedir. Eserlerinden hareketle onun, icthât işini kolaylaştırmaya ve yaygınlaştırmaya çalışan bir anlayış sergilediği de söylenilebilir. Bu bağlamda o, *Kitap*, *Sünnet* ve *İcmâ*'ya aykırı olmamak şartıyla, bunlar Hanefî imamlar bile olsa, öncekilerin görüşlerine muhalefet edilebileceğini söyleyerek icthatta *Kitap* ve *Sünnet* eksensli bir yaklaşımı esas aldığını vurgulamıştır.

¹⁸⁸Bununla ilgili olarak bkz. Kazım Yıldırım, Muhyiddin İbn Arabi ve Sistemi (Gazali, Sühreverdî, Mevlânâ ve Konevî İle Mukayeseler), Doktora Tezi, İÜSBE, İstanbul 1989, s. 9.

¹⁸⁹Hoca Sadeddin, *Tâcü't-Tevârîh*, C.1, s. 296 ; Solakzâde, *Târih-i Solakzâde*, s. 134.

¹⁹⁰Halil b. İsmail, *Menâkıbnâme*, v. 18a; Bursalı Mehmet Tahir Bedreddin'in eserlerinin sayısını 38 olarak verir. Bkz. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333, C.1, s. 39

İsyân hareketine adının karışması ve itikadî konularda akaid ilkelerinin dışına çıktığı iddiası, onun fakihlik yönünün perdelenmesine yol açmıştır. Fakat ilmiye mesleğinin en yüksek mertebesi olan kazaskerlik makamına yükselmiş olan ve görevi icabı insanlar arasındaki anlaşmazlıkları gidermeye çalışan bir hukukçunun, yaygın kabul görmüş inanç ilkelerine aykırı görüşleri yaymaya çalışması anlamlı ve tutarlı görünmemektedir.¹⁹¹ Şeyh Bedreddin'in fıkıhla ilgili eserleri şunlardır:

1. Letâifu'l-İşârât¹⁹²: Şeyh Bedreddin'in Musa Çelebi'nin kazaskeri olmadan önce fıkıh alanında yazdığı ilk eseri olup Hanefî mezhebi ile alakalı bir mukayeseli hukuk kitabıdır. Dili Arapça'dır.

Âlî, Kâtip Çelebi ve Taşköprülüzâde Şeyh Bedreddin'in bu eserini İznik'te göz hapsinde tutulduğu sırada yazdığını belirtmektedirler.¹⁹³ Ancak *Teshîl*'in mukaddimesinde *Letâifu'l-İşârât* isimindeki telifini, daha önce yazmış olduğunu ve *Letâif*'e yazmış olduğu bu şerhi de 1413 yılında Edirne'de başlayarak 1415'de İznik'te tamamladığını belirtmiştir.

Letâif, Şeyh'in özgün fikhî kimliğini tam anlamıyla ortaya koyduğu bir eser olmayıp, Hanefî fikhına dair kitaplardaki fikhî konuları derleyip toparlayan bir özelliğe sahiptir. Şeyh Bedreddin'in fikhî meselelere olan vukûfiyetini göstermesi açısından önem taşıyan bu eseri, içindeki bazı ictihatlardan dolayı hem takdir hem de tenkit edilmiştir. Furû'-ı fıkha dair olan eser; 235 varak olup, kitap, fasıl ve tekmilelerden oluşmaktadır. Kitaplar, fasıllar ve rumuzlar kırmızı olarak yazılmıştır. Metin dışında, satırda geçen harf, kelime ve konu ile ilgili açıklamalar olup, ayrıca metnin satır aralarında haşiye türü ilaveler bulunmaktadır. Şeyh Bedreddin, Mukaddime'de, eserini rivayet konusunda

¹⁹¹Yunus Apaydın, "Bir İslam Hukukçusu Olarak Simavna Kadısıoğlu Bedreddin", EÜGNTTE Yayını, yayın no. 28, Kayseri 1996, s. 63.

¹⁹²Arapça olan eserin nüshaları için bakz. Bedreddin Simavnevî, *Letâifu'l-İşârât*, Süleymaniye Ktp. Yeni Câmi, nr. 540; Ayrıca bkz. İbn Kâdî Simavna, *Letâifu'l-İşârât*, Süleymaniye Ktp. Şazeli Tekkesi nr. 111.

¹⁹³Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, v. 51b; Kâtib Çelebi, *Keşf ü'z-Zünûn*, nşr. Şerefeddin Yaltkaya-Rifat Bilge, Maarif Matbaası, İstanbul 1941, C. 2, s. 1552; Taşköprülüzâde, *Şakâik*, C. 1, s. 73.

bir hatırlatma olsun diye telif ettiğini, usûl ve furû'u topladığını, icâz ve itnâbdan uzak kaldığını, hilâfiyata dair kaideleri dercettiğini ifade eder. Eseri Mecmâ'u'l-Bahreyn tertibine göre düzenlediğini, meselelerin tamamını verdiğini, ayrıca her fasılda Kudûrî(Muhtasar), Manzûme ve Mecma'da zikredilmeyen hususlara tekmile, müteferrika ve şetta gibi başlıklar altında değindiğini belirtir. Arzu edenlere kolaylık olsun diye bazı meseleleri tekrar ettiğini, ayrıca esah, akva ve aleyhi'l-fetavâ olanlara işaret ettiğini belirtir.¹⁹⁴ Mukaddimesinde de belirtildiği gibi eser, Hanefî mezhebince Mütûn-ı Erbaa (dört temel metin) olarak vasıflandırılan, İbn Sââtî el-Ba'lebekkî (ö.1285)'nin *Mecma'u'l-Bahreyn*'i; Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî'nin *el-Muhtar*'ı, Hafızüddin en-Nesefî (ö.1310)'nin *Kenzü'd-Dekâik* ve Tâcü's-Şerîa Mahmud (8. asır)'un *Vikâyetü'r-Rivâye fî Mesâ'il-l-Hidâye* adlı eserlerinin ihtiva ettiği bütün konular ortaya konularak ele alınmış; ayrıca adı anılan bu eserler *Mecma'u'l-Bahreyn* tertibi örnek alınarak birleştirilmiştir. Bunlarda bulunmayan bazı fikhî meseleler de “Tekmile”, “Tefrika”, “Müteferrika”, “Şetta” gibi başlıklar altında incelenmiştir.¹⁹⁵

Başta Hanefî mezhebinin ilk dört imamı olmak üzere, imamların her biri için farklı bir yöntem kullandığını belirtir. Yine de bu konuda doğabilecek karışıklığın önlenmesi amacıyla cümlelerin ya da kelimelerin üstünde, görüş kime aitse onun rumuzu kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Eserde, Ebû Hanîfe “H”, Şâfiî “A”, Mâlik “K”, Ahmed b. Hanbel “E”, Ebû Yusuf “S”, Muhammed “M” ve Züfer “Z” rumuzlarıyla verilmekte, başka âlimler ise ya kendi ya da eser isimleriyle zikredilmektedirler.¹⁹⁶ ‘Kitap’ bölümlerinde belli ölçüde ilgili mezhep görüşlerini kaydeden Şeyh Bedreddin, “müteferrika”, ve “tekmile” gibi başlıklarda ilave bilgiler vermekte ve tercihlerini yapmaktadır. Genel olarak yararlandığı kaynakları kaydetmeyen Şeyh Bedreddin, eserinde mukayeseli hukuka da yer vermiştir.

¹⁹⁴Şeyh Bedreddin, Letâifu'l-İşârât, Süleymaniye Ktp. Yeni Cami, nr. 540, v. 1b.

¹⁹⁵Şeyh Bedreddin, Letâifu'l-İşârât, v. 1b.

¹⁹⁶Kâtib Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, C. 2, s. 1552.

2. Câmiu'l-Fusûleyn¹⁹⁷ : Musa Çelebi'nin kazaskeri iken 1411'de başladığı ve on ay içinde tamamladığı bu meşhur eseri muhâkemât usulüyle ilgilidir. Kazaskerlik yaptığı yıllarda, zamanın yargıçlarına özellikle fetvâ ve mahkeme işlerinde yardımcı olmak üzere hazırladığı ve Hanefî hukukunun özeti niteliğinde olan bir eserdir. Bu eseri, onun ölümünden sonra bile birkaç yüzyıl boyunca Osmanlı medreselerinde okutulmuştur. Eserini, 200 civarında temel eserden yararlanarak¹⁹⁸ on ay gibi kısa bir zaman sürecinde yazması, fıkıhtaki yetkinliğini göstermesinin yanı sıra, devlet kademesinde kendisine tevdi edilen vazifenin zaruretiyle acele etmeye mecbur kalışından da olabilir. Nitekim eserin giriş kısmında, bu kitabı sıkışık durumlarda çıkış yolu olsun diye hazırladığını belirtir.¹⁹⁹

Eser, İslam yargı hukuku ile ilgili olarak daha önce yazılmış “*Fusûl*” adlı iki ayrı kitabı, kısaltarak, tekrarları atarak ve gerekli ilaveler yaparak bir araya getirmiştir.²⁰⁰ Nitekim *Câmiu'l-Fusûleyn*, iki “*Fusûl*”ü bir araya getiren, birleştiren demektir. Bu eser, fukahâ tarafından meydana getirilmiş olan davaları ve husumetleri fasletmeye ilişkin konuları ele alan *el-Fusûl* ismindeki fetva mecmualarından ikisini içermektedir. Bunlardan biri *Hidâye* sahibi Ebu'l-Hasan Burhâneddîn Ali'nin öğrencilerinden Mâverâü'n-Nehir âlimlerinden Muhammed b. Mahmud el-Ustrûşenî (ö.1234)'nin sadece muamelattan bahseden otuz fasıl üzere tertip etmiş olduğu *el-Fusûl*'u; diğeri de yine aynı isim ve konularda kırk fasıl üzere tertip edilmiş olan ve *Fusûl-ü İmâdî* ismi ile meşhur olan yine Mâverâü'n-Nehir âlimlerinden olan Ebu'l-Feth b. Ebî Bekir el-Merginânî es-Semerkandî'nin ö.1253 yılında tamamlamış olduğu eserdir. Şeyh Bedreddin, bu eserini *Fusûl-ü İmâdî* gibi kırk fasıl üzerine tertip etmiştir. İlk on altı faslı kaza ve muhâkemeye, geri kalan kısım ise muâmelâta dâir olan eserde Şeyh Bedreddin, kendi

¹⁹⁷ Arapça olan eser için bkz. Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-Fusûleyn*, Damat İbrahim Paşa, eski kayıt nr.507.

¹⁹⁸“*Bu kaynaklarla ilgili kısaltmalar eserin baş tarafında verilmiştir.*” Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-Fusûleyn*, v. 1a.

¹⁹⁹Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-Fusûleyn*, v. 6b.

²⁰⁰Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-Fusûleyn*, v. 7a.

asrının meselelerini ele almış ve her fasıldaki sözler üzerine tamamıyla kendi düşüncelerini ortaya koyan itirazlar ve tercihler eklemiştir.

Hem muâmelat hem de yargılama hukuku ile ilgili önemli konulara yer veren *Câmiu'l-Fusûleyn*, özellikle kaza ve fetva ile ilgili meseleleri ele alması sebebiyle uzun süre müftü ve kadıların müracaat ettikleri bir kitap olmuş, *Mecelle*'nin de kaynakları arasında yer almıştır. Onun, hukuki meseleleri serbestçe tartışması ve otorite kabul edilen klasik müelliflerin bazı görüşlerine itiraz etmesi dikkatleri üzerinde toplamış, sonraki devirlerde yazılan bazı eserlerde onun bu itirazları eleştirilmiştir.²⁰¹

Câmiu'l-Fusûleyn yapılan itirazlar bir tarafa, genellikle âlimler arasında itibar görerek yaygınlaşan, fetva kitaplarına kaynaklık eden, yargı ile ilgili konuları içine aldığı için ayrıca kadıların el kitabı hüviyetini kazanan bir İslam muhâkeme hukuku kitabıdır.²⁰²

Örneğin Nişancızâde(ö.H.1031/M.1622) eserinin girişinde kadılar için fetva kitaplarının en faydalısı, dava ve yargı meselelerini en güzel toplayan eser olarak bu eseri övmektedir.²⁰³ Meşhur Hanefî fakihi İbn Nüceym (ö.H.960/M.1552) ise, nakledildiğine göre, Şeyh Bedreddin'in bu kitabındaki hususî fikirlerinden bazılarına haklı itirazlarda bulunmuş ise de ebhâs-ı şerîfe ve nükte-i latîfe diye tavsif etmiş olduğu bir çok sözlerini takdir etmiş olduğundan bunlarda hakimiyetin Şeyh Bedreddin'de kaldığını itiraf

²⁰¹Şeyh Bedreddin'in söz konusu eserindeki soru ve itirazlarına cevap teşkil etmek üzere yazılan eserler şunlardır: Osmanlı âlimlerinden Fahreddin Yahyâ b. Abdullah er-Rûmî (H.864/M.1460) *Ferâizu'l-Leâlî* adlı eserini bu amaçla kaleme aldığını eserinin mukaddimesinde belirtmektedir. Fahreddin Rûmî, *Ferâizu'l-Leâlî*, Süleymaniye Ktp. Karaçelebizâde, no. 177; Yine aynı maksatla Şeyh Süleyman b. Ali el-Karamânî (H.924/M.1518), 380 civarında cevap içeren bir eser, Zeyneddin İbrahim b. Necmeddin el-Mısırî (H.960/M.1553) bir ta'lik ve Nişancızâde diye bilinen Muhammed b. Ahmed (H.1031/M.1622) tekrar ve ziyadeleri çıkararak *Nûru'l-ayn fî islâhı Câmiî'l-Fusûleyn* adlı birer çalışma yapmışlardır. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, C.1, s. 566; ayrıca Âhizâde (H.1013/M.1604)'nin *Câmiu'l-Fusûleyn*'e haşiyesi vardır.

²⁰²Bedreddin'in *Fusûl*'ünün âlimler arasında muteber olduğuna dair bilgi için bkz. Ahmet Cevdet, *Kıyas-ı Enbiyâ*, C.6, s.409; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, C.1, s. 566.

²⁰³Nişancı-zâde M. b. Ahmed el-Hanefi, *Nûru'l-Ayn fî Islâhı Câmiî'l-Fusûleyn*, Raşid Efendi Kütüphanesi, Yazma nr. 1510, Giriş Bölümü.

etmiştir.²⁰⁴ *Câmî'ul-Fusûleyn*, Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm* adlı eserinin kaynakları arasındadır.²⁰⁵ Bu da eserin kıymetini ortaya koymaktadır.

3. Teshîl Şerh-u Letâifu'l-İşârât: Bu eserini Arapça olarak kaleme almıştır. Esere 1413 yılında Edirne'de kazaskerliği sırasında başlamış ve 4 Eylül 1415 yılında İznik'te göz hapsindeyken tamamlamıştır. Eserini, *Letâifu'l-İşârât*'ın daha kolay anlaşılması için, ona şerh olarak yazmıştır.

Eser, 338 varak, 25 satırdan oluşmaktadır. Klasik kitap ve fasıllardan meydana gelen bu çalışma, furû-ı fıkha dairdir. Eserinin baş tarafında ayrıntılı bir fihrist bulunmakta ve söz konusu bu fihrist, kitap ve fasılları içermektedir. Metinde kitap ve fasıllar kırmızı mürekkeple yazılmış olup, kenar boşluklarda haşiye türünden açıklamalar bulunmaktadır. Metin ifadeleri, üstünde bulunan kırmızı çizgi ile ayırt edilmekte, yazar istediği yerde açıklamada bulunmaktadır.

Şerhte 7670'e yakın meseleye değinen Bedreddin, konulara *Kitâbu't-Tahâre*'den başlamış, metin ifadelerini aynen nakletmiş, daha fazla ayrıntıya inmiş, meseleleri tartışmış, kendi delillerini ileri sürmüş, özellikle Hanefî mezhebinin ilk dört imamı arasındaki farklı görüşleri delillerine varıncaya kadar teferruatıyla açıklamış, zaman zaman başka âlimlerin görüşlerine de yer vermiş ve tercihlerde bulunmuştur.²⁰⁶

Osmanlı'da İbrahim Halebî'nin eseri(yazılışı 1478) yayıncaya kadar İslâm hukukuna ait temel metin olarak ilkin Şeyh Bedreddin'in *Teshîl*'i, ondan sonra Molla Hüsrev'in *Dürer*'i esas tutulmuştur.²⁰⁷

²⁰⁴Kurdakul, Bütün Yönleriyle Bedreddin, s. 344; ayr. bkz. Kâtib Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, C.1, s. 566.

²⁰⁵M. Şener, Dürer'in Kaynakları, s. 83.

²⁰⁶Mesela Şeyh Bedreddin, “*Bu, Ebû Hanîfe'nin değil, Ebû Yusuf ve Muhammed'in mezheplerine (görüşlerine) daha uygundur.*”demektedir. Şeyh Bedreddin, *Teshîl*, v. 98a.

²⁰⁷Halil İnalcık, “Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu”, Türkler, Yeni Türkiye Yayınları, c. 9, s. 70.

4. Câmîu'l-Fetâvâ²⁰⁸ : Dili Arapçadır. Eser 201 varak olup mesâil ve fasıllardan meydana gelmektedir. Şeyh Bedreddin, ilginin uzun metinlerden muhtasarlara kaydığını, bu sebeple kendisinin güvenilir fetva kaynaklarından önem arz eden meseleleri topladığını ve birçok muteber şerhten faydalanarak bu eserini hazırladığını belirtmektedir.²⁰⁹

Bursalı Mehmed Tahir, Şeyh'in ayrıca, fıkıhtan *Mecma' Şerhi* olduğunu, kendi hattıyla yazılı olan nüshasının Şehzade Camii Şerifi'nde bulunduğunu ifade eder.²¹⁰

B. Tasavvufî İlgili Eserleri

1. Vâridât²¹¹ : Şeyh Bedreddin'in muhtemelen İznik'te göz hapsinde iken veya daha güçlü bir görüşe göre İznik'ten kaçtıktan sonra (tahminen 1416-1417 yıllarında) Rumeli'de verdiği derslerden oluşan felsefî, tasavvufî, kelâmî ve diğer fikhî konulara dair en önemli eseri olup hakkında yoğun tartışmaların yapılmasına yol açan da daha çok bu eserdeki düşüncelerdir. Arapça olan ve üzerine bir çok şerh yapılan *Vâridât*'ın çeşitli kütüphanelerimizde yazma nüshaları mevcuttur.²¹²

Bedreddin'in diğer eserlerine baktığımızda; eserin ismi, yazılış tarihi ve kendi ismi ile ilgili açık ve kesin ifadelerde bulunduğunu görürüz. *Vâridât*'ın ise, Bedreddin tarafından Rumeli'de verilen çeşitli derslerin daha sonra talebeleri tarafından kitap haline getirilmiş şekli olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu toplama ve kitap haline getirme hadisesinin de tarih olarak Hafız Halil'in *Menâkıbnâme*'yi yazmış olduğu 1455-

²⁰⁸Bedreddin Simavnevî, Câmîu'l-Fetâvâ, Süleymaniye Ktp. Hekimoğlu nr. 400.

²⁰⁹Recep Cici, "Klasik Dönem Osmanlı Hukuk Düşüncesi: Belli Başlı Hukukçular ve Çalışmaları", Türkler, Yeni Türkiye Yayınları, C.11, s. 374.

²¹⁰Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, C. 1, s. 39.

²¹¹İbn Kâdî Simavna, Kitâbu'l-Vâridât fi'z-zât ve'l-esmâi ve's-sıfât, Nuru Osmaniye nr. 4900/5.

²¹²Bu nüshaların bulunduğu yerler: Süleymaniye İzmirli İsmail Hakkı no: 1222, Süleymaniye Hacı Mahmud no: 3052, Süleymaniye Hacı Mahmud no: 2874, Süleymaniye Hacı Mahmud no: 2841/2, Süleymaniye Hacı Mahmud no: 2574, Süleymaniye Esad Efendi 1441/5, Süleymaniye Yazma Bağışlar 2999/1, Süleymaniye İzmir 304, Süleymaniye Carullah 1683/1, Nuru Osmaniye 4900/4365-5, Süleymaniye Hazım Paşa 14/1, Süleymaniye İzmir 767/7.

1460 yılları arası yani Şeyh Bedreddin'in ölümünden 40 yıl sonra olduğu tahmin edilebilir. *Menâkıbnâme*'de *Vâridât*'tan söz edilmiş olması, o zamana kadar derslerin kitap haline getirilmiş olduğunu ve *Vâridât*'ta geçen düşüncelerin Şeyh Bedreddin'e ait olduğunu gösterir. Ayrıca, içindeki konuların dağınık olması ve mukaddimesinin olmaması da Bedreddin'in bu eseri görmediğini, dolayısıyla ölümünden sonra tertip edilmiş olduğunu akla getirmektedir.

Vâridât, çağlar boyunca Şeyh Bedreddin'in İsyan hareketi gölgesinde değerlendirilmiştir. Dolayısıyla aslında tasavvufla ilgili olan bu eser, üzerinde yapılan tartışma ve spekülasyonlar sebebiyle özellikle siyasî tarih alanına kaynaklık eden bir kaynak hüviyeti kazanmıştır. Dolayısıyla Bedreddin'in diğer eserlerine *Vâridât* kadar önem verilmemiştir. *Vâridât* ile ilgili yapılan çalışmaların büyük bölümü de özellikle isyan hadisesini bu fikirlere bağlamak isteyenler tarafından yapılmıştır. Halbuki, tasavvufta *Vâridât* geleneği içerisinde bakıldığında, bu eserin Ekberî çizgide İbn Arâbî ekolünün devamı niteliğinde bir tasavvuf eseri olduğu anlaşılmaktadır.

2. Meserretü'l-Kulûb : Bu eserin de tasavvufa ait olduğu rivayet edilmektedir.²¹³ Henüz nüshasına raslanmamıştır.

3. Haşiyetü Matlau Husûsi'l-Kilem fî Meânî Fusûsi'l-Hikem (*Fusûsi'l-Hikem Haşiyesi*) : Tasavvufa ait olan bu eseri de basılmamış, el yazması olarak durmaktadır. Muhyiddîn-i Arâbî'nin tasavvuf alanında en ünlü eseri olan *Fusûsi'l-Hikem*'e yazdığı bu yorum, onun tasavvuf anlayışının Vahdet-i Vücûdçu bir çizgide olduğunu ortaya koyan önemli bir eserdir.²¹⁴

²¹³ Âlî bu eseri *Sîretü'l-Kulûb* olarak belirtiyor. Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, v. 51b.

²¹⁴ Arapça olan eserin nüshası için bkz. Şeyh Bedreddin, *Haşiyetü Matla'i Husûsi'l-Kilem fî Meânî Fusûsi'l-Hikem*, Süleymaniye Ktp. Halis Efendi Ktp. nr. 2985.

4. Risâle-i Bedreddîn²¹⁵: Süleymaniye Kütüphanesi'nde "Risâle-i Şeyh Bedreddin" şeklinde kayıtlı olan ve Şeyh Bedreddin'e âidiyyeti tam olarak anlaşılamayan eser beş varaktan oluşan küçük bir Osmanlıca risâledir. Bu risâlenin ilk varağında bir kısım dostlarının Şeyh Bedreddin'den insanların faydalanması amacıyla bir Türkî risâle yazmasını istedikleri ve bunun üzerine Şeyh'in bu risâleyi kaleme aldığı belirtilmektedir.

Risâle, şeyhlik makamı için gerekli şartları, fakr'ın çeşitli tanımlarını, şeraîte muhalif hareket eden ehl-i tarîk bir şeyhe takınılacak tavırdan söz etmektedir. Dolayısıyla eser, tarikat kurallarını içeren bir risâle görünümündedir.

C. Tefsir İle İlgili Eserleri

1. Tefsîru Âyete'l Kürsî²¹⁶: Şeyh Bedreddin'in tefsirle ilgili mevcut olan tek eseridir. Arapça olan bu risalede Bedreddin, ağırlıklı olarak kelâmî konular üzerinde durmuştur. Yer yer bazı kıraat vecihlerinin de bulunduğu risale, Allah'ın zatı, sıfatları, şefaât, kürsî hakkında kısa açıklamalar ve "Âyeti'l Kürsî"nin faziletine dair bir hadis ve Allah'ın zâtı ve sıfatlarından bahseder. Eser, kelam ilminin üstünlüğünü beyanla sona ermektedir.²¹⁷

2. Nûru'l-Kulûb: Bedreddin'in bu eserini de torunu Hafız Halil'in yazdığı *Menâkıbnâme*'den öğreniyoruz.²¹⁸ Bu eserin nüshasına henüz rastlanmamıştır.

D. Arap Dili İle İlgili Eserleri

1. Çerâgu'l-Futûh : Sarf ve nahivle ilgilidir. Adı geçen bu eserin de henüz nüshasına rastlanmamıştır.

²¹⁵Risâle-i Bedreddîn, Süleymaniye Yazma Bağışlar, nr. 1262/1.

²¹⁶Şeyh Bedreddin, Tefsîr-u Âyeti'l Kürsî, Köprülü Ktp. Ahmed Paşa nr. II/329'da 33. risale.

²¹⁷Ziya Demir, Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları-Kuruluştan X/XVI. Asrın Sonuna Kadar, Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 1994, s. 167-168.

²¹⁸Halil b. İsmail, Menâkıbnâme, v. 18a.

2. Ukûdu'l-Cevâhîr : Şeyh Bedreddin'in Sarf'dan *Maksud*'a yazdığı şerhtir. Sarf ve nahivle ilgilidir. Bu eserin de nüshasına rastlanmamıştır.

II. BÖLÜM

ŞEYH BEDREDDİN'İN TÜRK DÜŞÜNCE TARİHİ'NDEKİ YERİ

Düşünce tarihimizde öne çıkan âlimlerimizin fikrî altyapılarını temel olarak, felsefe, kelâm ve fıkıh bilimleri şekillendirmiştir. Şeyh Bedreddin'in düşünce tarihimizdeki yerini belirleyebilmek için evvelâ onun felsefe, kelam, fıkıh ve siyâsî konulardaki görüşlerini ve düşüncelerini tahlil etmeye çalışalım.

I. ŞEYH BEDREDDİN'İN İTİKADÎ VE FELSEFÎ KONULARDAKİ GÖRÜŞLERİ

Kelâmcılar, duyuları, aklı ve tevatür yoluyla intikal eden tarihî birikimi, haber-i sâdık'ı (vahiy de buna dahil) doğru bilginin kaynağı olarak değerlendirmişlerdir.²¹⁹ Zira onların esas amaçları bir bilgi teorisi geliştirmek değil, Sünnî inanç ve dünya görüşünü, Tanrının varlığı ve birliğini naslara dayanarak, ikna edici bir biçimde savunmaktır.²²⁰ Tasavvufî felsefe geleneği ise aşkınlığı kabul etmekle birlikte daha çok Allah'ın içkinliğini ve tecellî boyutunu ele almaktadır.

Dolayısıyla tasavvufî gelenek ile kelâmî gelenek iki farklı yaklaşım olarak, felsefî bir sürtüşme içinde olagelmışlerdir. Kelamcılar bilgiyi, ya aklî zorunluluğun veya çıkarımsal düşüncenin(delilin) sağladığı itikat olarak görme eğilimini hep

²¹⁹Cihat Tunç, Sistematik Kelam, EÜ Yayınları, Kayseri 1994, s. 20-26.

²²⁰İ. Hakkı İzmirli, Yeni İlm-i Kelam, haz. Sabri Hizmetli, Umra Yayınları, İstanbul 1995, Giriş Kısmı, s.5; Hasan Hanefi, İslâmî İlimlere Giriş, ter. Muharrem Tan, İnsan Yayınları, İstanbul 1994, Usûl-ü Din Bahsi, s.45.

korumuşlardır.²²¹ Oysa sûfîler bilgiyi bizzat ferdî deneyimde ve aşkın olanın kendisini insana tanıtmaya ve açmasında aramışlardır. Dolayısıyla tasavvuf en başta bir iç deney, bir yaşama ve davranma biçimidir. ‘*Derinliklere yapılan bir kutsal ziyaret kadar, yükseklerle duyulan bir isteği*’ de ifade eder. Kendi iç çölüne çekilme ve Tanrının varlığının ışıdığı bir yalnızlıktır.²²²

Bu bağlamda bazı araştırmacılar, Şeyh Bedreddin’in akaide aykırı bir takım fikirlerinin olduğunu belirterek, onun fikirlerinin, akaid açısından kabulüne imkânı olmadığını iddia etmektedirler. Şeyh’in Vahdet-i Vücûd nazariyesine göre şekillendirdiği âlem anlayışının, Allah’ın iradesine ters düştüğünü iddia ederler. Ehl-i Sünnet akaidine göre âlem, Allah’tan ayrı, muhdes ve mahluktur, bütün yaratıklar da Allah tarafından yaratılmıştır. Nitekim muhkem ayetlerle tesbit edilen itikadî unsurlara çelişkili açıklamalar getirmek, insanları inanç açısından bunalıma götürecektir. Nitekim Şeyh’in bu alanla ilgili ifadelerinden hareketle, onun akaid anlayışının Kur’an’ın zahirine uymadığını da iddia ederler.²²³ Onun ahiretle ilgili bütün fikirleri, ahiretle ilgili anlatılanların avam için olduğunu iddia etmesi ve ahiretin hayalde gerçekleştiği hususlarının İslam akaidini temelden sarstığı iddia edilir.

Ancak temelde ona göre, gerçekte vâir olan, yalnızca bir ve kâhâr olan Allah’tır.²²⁴ Hakk’ın Zâtı her şeyden münezzehtir. Fakat her şey de O’ndadır; O da her şeyde. O sûretten münezzehe olmakla birlikte, sûrettedir de.²²⁵ Dolayısıyla Şeyh Bedreddin ve Ekberî gelenek içerisinde yer alan diğer mutasavvıflar, varlıkları, kısaca tüm âlemi Allah’ın isim ve sıfatlarının tecellîsi olarak izah ederek, “*hiçbir şeyin O’nun benzeri*

²²¹Bu konuda bkz. Cürcânî, Şerhü’l-Merâkîf, s. 18-21; Teftazani, Şerhü’l-Akâid, s. 255; Emrullah Yüksel, Âmidî’de Bilgi Teorisi, İşaret Yayınları, İstanbul 1991, s. 44-59; M. Bağgeci, Kelam İlmine Giriş, Can Ofset Matbaacılık, Kayseri 1994, s. 42-48.

²²²S. Chevalier, Sûfîlik, çev. Ahmet Kotil, İletişim Yayınları, İstanbul 1993, s. 11; Sevim, İslâm Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî, s. 99.

²²³Mevlüt Uyanık, İslâm Akaidi’nde Karşıt Fikirler, Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 1989, s. 43-45; Ay, Osmanlılarda XIV-XVII. Yüzyıllar Arasında İtikadî Konularda Bazı Aykırı Düşünceler, 73-102.

²²⁴Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 2a.

²²⁵Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 5b.

olmadığı” tarzındaki aşkın Allah telakkisi ile, “*her yerde ve her şey olan vahdet-i vücûdçu içkin Tanrı anlayışı*”nı ahenkli bir bütün haline getirmeye çalışmışlardır. Bu noktada “*Akâid’in Allah’ı*” ile “*Vahdet-i Vücûd’un Bir’i*” veya “*Akâid’in Tanrısı*” ile “*Vahdet-i Vücûd’un Tanrısı*” şeklinde sünî bir ayırım da kanaatimizce konuyu daha da karmaşık hale getirmiştir.

Şeyh Bedreddin’in eserlerinde ortaya koyduğu ifadelerden hareketle, tenzîhî Allah, ulûhiyet, rahmet, ubûdiyet gibi Akâid ilkelerine bağlı kaldığı görülmektedir. Yani Allah, Zâtı bakımından mutlak, her şeyden münezzeh ve aşkın, fakat tecellî ile zuhûra(ortaya çıkma) zâtî meyli sebebiyle de her şey O’nun sûreti ve dolayısıyla da her şeyde içkindir.

Bunun yanında onun kullandığı sembolik dil ile cennet ve cehennemi bir form ve benzetme olarak vurguladığı, bu yaklaşımla da bunların batınî anlamlarına dikkat çektiği görülür. O, duyulur anlamıyla cenneti ve içindeki yemek, içmek, evlenmek ve giyinmek gibi nimetleri reddetmek bir yana, manevi cennetin yanında duyulur cennetin varlığını da kabul etmektedir. Dolayısıyla *Varidât*’taki metinlerden ve ifadelerden, duyusal bir cennetin var olmadığı veya kabul edilmediği şeklindeki bir yorum çıkarılması yanlış olacaktır. Nitekim *Vâridât*’ta geçen ifadelerden de anlaşılacağı üzere o, ahireti, cenneti, cehennemi ve benzeri gaybî olayları inkar etmemiş, keyfiyetleri hususunda farklı yaklaşımlarda bulunmuştur. Meselelere vahdet-i vücûd perspektifi ile yaklaşan Şeyh Bedreddin için her şey, temelde aynı gerçeğin değişik görünümlerinden ibarettir.

Dolayısıyla bu ve benzeri iddialardan da anlaşılacağı üzere Şeyh Bedreddin’in akaid anlayışı Kur’an’ın zâhirine ve dolayısıyla da klasik kelim öğretilerine ters düşmektedir. Çünkü Şeyh Bedreddin kelama dair görüşlerinde teşbihe yer vermiştir. Ancak akaid ilmi temelde tenzihe dayanmaktadır. Bu noktada Şeyh Bedreddin zaten, ifadelerinin Kur’an’ın zahirini inkâr anlamına gelmediğini belirtmektedir. Ayrıca Bedreddin,

“*Tanrı’nın Varlığı*” ile ilgili olarak, yani vahdet-i vücud anlayışında, “*âlemin Tanrılığını, Tanrı olduğunu*” dolayısıyla materyalizmi savunmuş bir sûfî de değildir. Onun sufi tecrübesi, tezahür ve tecelli şeklinde Tanrı’nın her yerde olmasıdır.

Ayrıca eserlerindeki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Şeyh Bedreddin’de inanç boyutu hiçbir zaman ikinci plana atılmamıştır. Aksine, O’na göre ortaya koyduğu düşünceler, aslında inancının coşkun ifadeleridir. Ve bu ifadelerdeki sağlam Allah telakkisi O’nu kör maddecilikten kurtarmaktadır. Şeyh Bedreddin, İslâm geleneği içinde yetişmiş bir sufi olarak ve içinde yaşadığı evreni, varoluşun mahiyetini ve kendi varlığını bir şekilde anlamlandırmak amacıyla yola çıkmış bir sûfî filozoftur. Dolayısıyla Şeyh Bedreddin’in ifadelerinin, işaret ettiği temel bağlamdan ve terminolojiden kopararak, değerlendirilmesi metodolojik olarak da yanlıştır.

Bazı araştırmacıların Şeyh Bedreddin’in bu konulardaki düşüncelerini, te’villerini eleştirmeleri bu düşüncenin kendi yapısıyla değil, onların bakış açısıyla ilgilidir. Ayrıca Şeyh Bedreddin’in ifade ettiği düşüncelerin eleştirilmesi, İslam inanç ve itikatları noktasında tenkit edilmesi, kanaatimizce gayet doğal olup, bu düşüncelerin bid’at veya küfürle suçlanması veya reddedilmesi ise uygun bir yaklaşım değildir. Nitekim İslâm Kültür ve Medeniyet Tarihi’nin gelişimi noktasında bu şahısların ortaya koyduğu felsefî, tasavvufî, kelimî ve fikhî görüşler son derece önem arz etmektedir.

A. Tasavvufî Bilgi veya Sûfî Tecrübe

Sûfî eğilim, genelde her dinin ve geleneğin içinde şekillenen ve insan doğasından kaynaklanan evrensel bir yöneliş olup her coğrafyada ortaya çıkmış ve az-çok her kültür ve medeniyete ait olagelmıştır. Bu bağlamda mistik düşünce, hemen hemen, insanoğlunun ortak mirası olabilecek tarzda, her kültür ve dinin içinde yeşermiş bir seziş biçimidir denilebilir.²²⁶ Ayrıca bu tecrübe, her mektebin kendine has bir tarzda

²²⁶Seyfullah Sevim, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Ârabî*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 56, 163.

geliştirdiği, çoğu, zühdî bir takım pratikleri önceden hazırlanmayı ve eğitimi gerektirmektedir. Bu eğitim sürecinin esas amacı ise, analitik zihni aşmak, onun tahakkümünden benliği kurtarmak ve bir başka algılama haline; duyusal-aklî algılama sürecinin üstüne çıkmaktır.²²⁷ Sûfînin bilgi ve aşk konusunun paralelinde, yaşadığı tasavvufî tecrübe, harflerden, kelimelerden ve başkalarından uzak, öznel bir çerçevede gerçekleşen dinamik bir tecrübedir. Söz konusu tecrübe, bir yaklaşma ve bir bilgi tecrübesidir ve en canlı kaynağı Kur'an ve Sünnettir; Kur'an kaynaklı bir yöntemden doğan dinî tecrübedir.²²⁸

Dolayısıyla sûfî tecrübe için, evrensel olan, tasavvufî bir eğitimi gerektiren, temelde Kur'an ve Sünnet'e dayanan şahsî bir tecrübe olduğu söylenilebilir.

Ancak, tasavvufî tecrübeyi yaşayan açısından bu tecrübe ne kadar gerçek olursa olsun, yine de tecrübeyi yaşayanın psikolojik yanılsamalarını mı yansıttığı, yoksa hakikaten İlâhi bir tecelliye mi tekabül ettiği konusu tartışmaya açık kalmaktadır.²²⁹ Şeyh Bedreddin kendi tecrübî yaşantısı ile ilgili olarak, “*Hamdolsun Allah’a ki bana, katından lutfetti de bu işleri anlattı, bildirdi. Bu söylediklerim, kitaplar okumakla, yahut alelusul bilgi bellemekle değildir.*”²³⁰ diyerek kendi dinî tecrübesinin ilahî kaynaklı bir

²²⁷Sevim, İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Ârabî, s. 58. Sûfî tecrübe ile ilgili olarak Roszek’in ifadeleri şöyledir: “*Derin bir vecd halini, dinsel(mistik) tecrübenin ‘zirvesi’ olarak kabul etsek bile, bu zirveyi üstünde taşıyacak bir dağ kütlelerinin de olması gerektiği açıktır. Bunlar, bir geleneğe ve hayat biçimine dayanarak ortaya çıkar; vecd halini yaşamak için öğrenme, bağlanma, kendini adama, hizmet etme ve fedakarlıktan oluşan bir süreçten geçmek gerekmektedir. Everest dağının tepesine helikopterle inen kişi, dağı tırmanan kişinin tecrübesini anlamayacaktır elbette*” Theodore Roszek, Bilincin Evrimi Kemale Ermemiş Canlı, çev. Medirhan Muhib, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 63; Sevim, İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Ârabî, s. 59-60.

²²⁸Suad el-Hakîm, İbnü’l-Arabî Sözlüğü, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2004, Önsöz’den s. 9.

²²⁹Turan Koç, “Davud el-Kayserî’ye Göre Keşf ve Müşâhede”, Uluslar arası Davud el-Kayserî Sempozyumu, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara 1998, s. 254.

²³⁰Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 9b.

tecellîye tekabul ettiğini bildirmektedir. Nitekim bu yaklaşım, İbn Arabî’de görülen ilâhî tecellî anlayışıyla da örtüşmektedir.²³¹

Dolayısıyla mutasavvıfın genel dünya görüşüyle, kişisel dinî tecrübesini dile getirişi arasında da bir ilişki olduğu, dolayısıyla bir mutasavvıfın geçirdiği ve dile getirdiği tecrübenin sağlıklı bir biçimde yorumlanmasında teistik dinî bağlamın son derece büyük bir önem arz ettiği ortadadır.²³² Peki, Tanrı’nın varlığını iddia eden inancı daha önceden kabul edilmemiş olsaydı, sözkonusu tecrübeyi yaşamak mümkün olur muydu? Bu konuyla ilgili olarak yaygın olan görüş, bunun Tanrı’nın varlığını dile getiren önerme ile bağlantısının bulunduğu şeklindedir. Burada kognitif unsur, yani ilahi varlığa ilişkin bir çeşit farkında oluş, dinî tecrübenin parçası olarak kabul edilmektedir. Öyle olunca bir insanın dinî tecrübe geçirebilmesi için onun Tanrı’nın varlığına zaten inanmış olması gerekmektedir.²³³ Bir başka deyişle bir insan “dinî tecrübe” yaşadığını iddia ediyorsa daha bu noktada onun bu tecrübenin kaynağına iman etme(inanma) zorunluluğu vardır. Yani temelde bu insan ve metoduyla ilgili olarak “*din dışı*” adlandırması yapılamaz. Çünkü “*dinî tecrübe*” şeklinde ortaya çıkan bilgi türü teistik bilginin farklı bir biçimidir. Bu esnada kişi, kendi öz varlığı dışındaki bir *Varlık*’ın huzurunda olduğunu hisseder. Zaten burada dinî tecrübenin muhtevası, dışımızda müstakil olarak var olan bir yüce *Varlık* ile ilgilidir.²³⁴ Ayrıca, söz konusu dinî tecrübeyi yaşayan bir kimse, mantıkî bir çıkarımla “*O halde Allah vardır.*” dememektedir. Yani bu tecrübeye bir şeyden veya şeylerden Allah’ın varlığına gitmek diye bir istidlal de söz konusu değildir. Burada olsa olsa şu söylenebilir: “*Zaten iman eden bir kimse kesif dini tecrübe sayesinde yakîn derecesine yükselmektedir.*”²³⁵ Burada dinî tecrübeye kastedilen, insanların genel anlamdaki dinî hayatları değil, sûfîlerin “*zevk*”, “*vecd*” gibi sözcüklerle anlatmak

²³¹Bkz. Cağfer Karadağ, Muhyiddin İbn Arabî’nin İtikadî Görüşleri(İlahiyat Konuları), Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 1996, s. 133.

²³²Turan Koç, Din Dili, Rey Yayınları Kayseri 1995, s. 215.

²³³Koç, Din Dili, s. 196.

²³⁴Mehmet Aydın, Din Felsefesi, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 1999, s. 82, 88.

²³⁵Aydın, Din Felsefesi, s. 89.

istedikleri tasavvufî hal ya da şiddetli dinî hayattır.²³⁶ Yani, sufi tecrübeye inançtan da öte bir manevi haz söz konusudur. Sistem olarak da dinî tecrübe, “*Düşün ve Bul*” a değil, “*Yaşa ve Gör*” e dayanır. Mevlana’nın sûfî tecrübe ile ilgili olarak yapmış olduğu “*tahta bacaklarla yürüyen felsefenin aşk meydanında alacağı mesafe yoktur.*”²³⁷ ifadesi de bu düşünceyi destekler niteliktedir. Dolayısıyla tasavvufî gelenek içerisinde yer alan bütün sûfler gibi Tanrı, Şeyh Bedreddin’in de tasavvufî görüşlerinin temelinde yer almaktadır.

Dinî tecrübenin başlıca problemleri ise, kullanılan dil ve sembollerin yaşanan tecrübeye uygunluğu ve bu tecrübenin teste tabi tutulamama sıkıntısıdır. Ancak, “*Buluşma mantığını*” yani dinî tecrübeye dayalı dili kullananların da, kullandıkları dilin sözlük anlamlarıyla alınmaması gerektiği konusunda bizi uyardıkları da görülür.²³⁸ Nitekim İbn Arabî, Konevî, Kayserî ve Şeyh Bedreddin de bunu yapar. Dolayısıyla bu konuda yazılıp çizilenler büyük ölçüde tecrübenin bizzat kendisi ile değil, onun yorumlarıyla ilgili olmaktadır.²³⁹ Bu tecrübeyi yaşayan kişi, bu algının kendi bilincinde bıraktığı etkileri kendi dünyasının dilini kullanarak ifade etmek durumundadır. Bir başka deyişle, dinî tecrübeye dayalı ifadeler daha çok mecazî ve sembolik dile yakındır denilebilir.²⁴⁰ Ruhî tecrübe veya hâl diyebileceğimiz bu durum, her türlü ruhî faaliyeti açıklama istidadı olan batını varlığa aittir.²⁴¹ Ancak dilin sınırları, yoğun bir biçimde yaşanan dinî tecrübenin olduğu gibi aktarılmasına imkan tanımamaktadır. İşte, tasavvuf edebiyatımızda sıkça rastlanan “*Tatmayan bilmez*” sözünün anlatmaya çalıştığı şey de bu durumdur.²⁴² Yani dinî tecrübe sonucunda edinilen deneyimin, bilinen normal anlatım yollarıyla anlatılamayan, bir başka ifadeyle mevcut dilsel ifadelerle izah

²³⁶Koç, Din Dili, s. 193; Aydın, Din Felsefesi, s.66.

²³⁷Aydın, Din Felsefesi, s. 83; Koç, Din Dili, s. 202-204.

²³⁸Koç, Din Dili, s.212.

²³⁹Koç, Din Dili, s. 195.

²⁴⁰Koç, Din Dili, s. 213.

²⁴¹Afîfî, Tasavvuf-İslam’da Manevi Hayat, s. 21.

²⁴²Koç, Din Dili, s.200; Erol Güngör, İslam Tasavvufunun Bugünkü Meseleleri, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1982, s.18-19.

edilemeyen bir tecrübe olduğu görülür. Sûfî de işte bu noktada yaşadığı tecrübe ile dili bir araya getirmeye çalışan bir tercümandır.

Sûfî'nin buradaki amacı, gerçeğe doğrudan nüfûz edip ona katılmaktır. Sûfî, değişken ve algılanabilir olan dünyanın ötesinde değişmeyen, ezeli-ebedî gerçekliği kavramak ister. Var oluşun akışkan yapısının sınırlayıcı etkisinden kurtulup, zaman ve mekân aşan gerçekliğe, kendi içinden ve doğrudan ulaşmayı hedefler. Bizzat kendi duyuşsal tecrübesini ve aklî çıkarımlarını da terk ederek, kendini gerçeğe teslim etmeyi arzular. Bu çaba, kişinin bir anlamda, tarihsel-kültürel bireyliliğini aşarak, var oluşsal özüne doğru, kendi içinde bir yolculuktur. Sûfilerin deyimleriyle aslî vatana dönüş çaba ve arzusudur. Gurbetten kurtuluş çabasıdır.²⁴³

Bu noktada tasavvuf geleneğine bağlı olanlar, insanın başkasından, kitaplardan öğrendiği şeylerin gerçekten bilgi adını almaya layık olmadığını, gerçek bilginin doğrudan, vasıtasız olarak ve sezgisel bir yaşantı hali ile Allah tarafından bu tecrübeyi hissedene ihsan edildiğini savunarak özel bir bilgi anlayışı geliştirmişlerdiler.²⁴⁴ Çünkü sûfiler aklı ve onun Hakk'ı işaretleyen ayetleri görmesini kendi deyimleriyle gerçek bilginin nedeni değil vasıtası olarak görürler. Onlara göre gerçek bilgi veya ma'rifetin nedeni, Allah'ın dilemesindeki bağıştır, sırf O'nun inayetidir, çünkü ilahî inayet olmazsa akıl âmâ olur. Ayrıca akıl, zâtı icabı ve esas itibarıyla kendisinin bile ne olduğunu bilmemektedir.²⁴⁵ Nitekim, akıl için iki yol olduğunu, bunlardan birinin düşünceyle, görüşle anlayış; diğerrinin kalbi arıtmakla anlayış olduğunu belirten Şeyh Bedreddin'e göre de, aklın keşif yoluyla anlayışı daha tamdır, doğrudur ve yanılmaktan

²⁴³Bertrand Russell, *Mistisizm ve Mantık*, çev. Ayseli Usluata, Varlık Yayınları, İstanbul 1972, I. Bölüm; Sevim, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Ârabî*, s. 56. Mevlana'da Gurbetten Kurtuluş ve Vatana Dönüş temasını etkileyici biçimde işler. Bunun için bkz. Mesnevî ve Şerhi, çev. Abdülhakî Gölpinarlı, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, İstanbul 1973, C. 1, s. 28-43(ilk 8 beyitin şerhi).

²⁴⁴Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul 1981, s. 120; Sevim, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Ârabî*, s. 140.

²⁴⁵Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982, s. 399; Sevim, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Ârabî*, s. 140.

daha uzaktır. Görüş ve düşünce yolu ise hayallerle karışır, o yolun hatası çoktur. Keşif yolu da ancak kalbi arıtmakla, Hakk’a yönelmekle, peygamberlere uymakla, onların yoluna gitmekle olur. Düşünce yolunda, kalbî tasfiye olmadığından bu yol perdedir, azgınlıktır. Gerçeği isteyen, yolculuğunda peygamberlere uyması, riyazatta, mücahedede bulunması, bozuk düşüncesine kapılarak tamamen akla uymaması gerektir. Ona göre sonunda iş açılır, görünür ve akıl bulanıklıklardan kurtulur, gerçek de nasılsa öylece anlaşılır.²⁴⁶ Dolayısıyla Şeyh Bedreddin’e göre de akıl hakikate, perdenin kaldırılması ile gaybî manalara muttalî olmakla ulaşır.

Ömer Hayyam’dan iktibas ettiğimiz şu alıntı da, bu paralelde, marifet(bilgi edinme) yollarını şöyle aktarır: *“Bil ki pâk ve ulu Tanrıyı bilmek isteyenler dört kısımdır: Bunların birincisi kelamcılardır. Bunlar kanaat verici cedel ve huccetlere razı olmuşlar ve Tanrı’yı ma’rifette bu kadariyle iktifa etmişlerdir. İkinci kısım filozoflar ve hukemâ’dır. Bunlar, mantığa uygun konulara göre aklî delillerle ma’rifet elde etmeye çalışmışlar, kanaat getirici delillere razı olmamışlarsa da mantık şartlarına da riayet etmemişler ve bu hususta aciz olmuşlardır. Üçüncü kısım İsmâîliyye ve Ta’lîmiyye. Onlarca ma’rifet yolu, muhbir-i sâdık çünkü Yaratanın ma’rifetine ve zâtına, sıfatlarına ait delillerde bir çok müşkiller vardır. Deliller birbirine aykırıdır ve akıllar, bu hususta şaşırır, aciz kalır. Bu bakımdan en doğrusu ma’rifeti, doğrucunun sözünde aramaktır. Dördüncü kısım tasavvuf ehlidir. Onlar, tefekkürle ma’rifet elde etmeyi, hatta bâtınlarını temizlemek ve huylarını güzelleştirmekle nefs-i nâtıkayı tabiat bulanıklığından kurtarmak ve beden hey’etini aydın bir hale getirmek yoluyla Tanrıyı ma’rifete tevessül etmişlerdir... Bu yol, hepsinden iyidir.”*²⁴⁷ Gazzali’nin de *el-Munkız*’daki değerlendirmesi, yukarıdaki ifadeleri tasdik eder niteliktedir. O, adı geçen eserinde, kendi fikrî serüvenini anlatırken gerçeği arayanların sınıfları başlığı ile konuyu ele alır ve Hayyam’ın tercihini kabul eder. İkbâl’e göre de, mistik tecrübe ve bilme

²⁴⁶Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 17b.

²⁴⁷Ömer Hayyam, Silsilatü’t-Tertîp, risale A. Gölpınarlı tarafından tercüme edilerek neşredilmiştir. Bkz. Gölpınarlı, Hayyam Rubailer ve Silsilat-al-Tartîb, İbn-i Sina’nın Temcid’i ve Tercemesi, s. 174-175; ayrıca bkz. S. Hüseyin Nasr, İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, ter. Nazife Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul 1985, s. 34-35; Sevim, İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Ârabî, s. 98.

biçiminin reddi için elimizde her hangi bir kanıt yoktur. İnsanî tecrübenin nesnelere ve iç dünyamıza ilişkin tüm biçimlerini kabul edip de, bugünkü bilimsel yöntemlerle açıklamakta güçlük çektiğimiz bir boyutunu reddetmek tutarlı gözükmemektedir.²⁴⁸

Ancak kanaatimizce her ne kadar ‘şey’lere yönelik soyut düşüncelerin kabul edilebilirliği iddia edilebilirse de, somut ya da zahirî düşünce alışkanlığının ön planda olduğu bir zeminde bu düşüncelerin kabulünün bir hayli zor olacağı da açıktır.

Şeyh Bedreddin’in, “*Tasavvuf tamamlandı mı, münaflıklık başlar. Gerçek sufi, gözlerin görmediği, kulakların duymadığı, insanın gönlüne gelmeyen şeyleri görür, duyar, anlar, fakat insanlara, hallerine uygun, anlayışlarına uygun sözler söyler, gönlündekini gizler. Çünkü anladığını insanlara söylerse, öldürürler onu mutlaka. Artık nasıl olur da münaflık olmaz. Seriy-i Sakatî’nin sözlerinde buna işaret vardır: Tasavvuf üç anlama gelen bir addır. Sufî, o kişidir ki, anlayışının ışığı, çekinmesinin ışığını söndürmez. Kitab’ın zahirini bozacak, yıkacak olan ve gönlünde bulunan bilgiyi söylemez. Mazhar olduğu kerametler, Allah’ın haram ettiği şeylerin örtüsünü yırtmaz. Ama gerçeğe ulaşan kişinin, halka bildirdiği şeylere inanması da mümkündür. Bu takdirde o adam münaflık olmaz. İki zıd ve aykırı inancı bir arada bulundurmasına şaşılabilirse de şaşılmaması gerekir. Çünkü her ikisi de yerinde gerçektir.*²⁴⁹” ifadeleri de bu anlayışı desteklemektedir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, sûfînin keşf ve müşahade esnasında tecrübe ettiği ve şahit olduğu gerçeklik bizâtihî Tanrı’nın kendisi değil, O’nun ilahî tecellîleridir. Dolayısıyla sûfî, Tanrı’nın kendisi ile değil, O’nunla kendisini gösterdiği kadarıyla alakalıdır. Bu bağlamda keşf ve müşahade tecrübesi yaşayan kimseler, Tanrı’nın tezâhürü ile ilgili olarak, nihayetinde kendi algı ve anlamlandırışlarını dile getirmektedirler. Bu duyusal süreci ise kendi dilsel ifadeleri ile ortaya koymaktadırlar. Ancak, kendi ifadeleriyle ilâhî tecellîlerin tecrübesiyle ulaştıkları ‘teşbih’e dayalı

²⁴⁸Muhammed İkbal, İslamda Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu, çev. N. Ahmet Asrar, Bir Yayıncılık, İstanbul 1984, I. Konferans; Sevim, İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Ârabî, s. 63.

²⁴⁹Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 7b.

anlayışlarını, ‘*tenzih*’ ile birleştirmek istemekte olup, temelde meselelerin zâhir ve bâtın boyutlarının her ikisine de inandıklarını belirtirler. Dolayısıyla tasavvufî gelenek içerisinde yer alan şahsiyetlerin, özgün ve kendi şahsî tecrübelerine dayanan, duygu yanı ağır bastığı görülen ve adına tasavvufî bilgi diyebileceğimiz bilgi türü olan tasavvufî tecrübenin, arka planında kendi içinde bir sistem, derin bir öğreti, inanç ve fikrî zeminin de olduğu görülür. Bu bağlamda sûfîlerin, kendi metodolojik iç bütünlükleri noktasında bir çelişkilerinin olmadığı ve ifadelerin doğruluğunu kendi tecrübeleri içinde taşıdıkları görülür. Ayrıca sûfîlerin, kendi içlerinde ansızın buluverdikleri bu tecrübeden ve yaşantıdan da emin oldukları görünmektedir.

B. Şeyh Bedreddin’in Tasavvuf Geleneği İçerisindeki Yeri

Genel anlamda dinî ilimler, özel anlamda varlık öğretisi üzerine, şahsî tecrübe ve kendine has literatürü ile yoğunlaşan, bunun sonucunda da varlığa ilişkin bazı marifetlere ulaşan tasavvuf ve bu noktada mutasavvıf, İslâm düşünce tarihinin ve şüphesiz Türk düşünce tarihinin verimli bir alanına kaynaklık teşkil etmektedir. İçinde bulundukları, yetiştikleri kültür ortamı içerisinde şekillenen tasavvufî yaklaşımları sebebiyle, çoğu zaman geniş kitlelere ulaşan ve bu kitleleri etkileyen; genellikle devrin resmi ideolojisi tarafından desteklenen; ilmî çevrelerce takdir gören bu şahsiyetler, kimi zaman “*dinden çıkma, zındıklık*” gibi suçlamalara da maruz kalmışlardır. Bu suçlamaların başlıca sebebi, bu şahısların eserlerinde geçen ifadeleri bağlamında, zaman zaman klasik kelimeler öğretilerine ters düştükleri şeklindeki iddialardır. Bu iddiaların muhatabı olan şahsiyetler her ne kadar bu eleştirilere konu olsalar da, İslâm tasavvuf geleneğinin, dolayısıyla düşünce tarihimizin temsilcileridirler.

Yukarıda belirttiğimiz bu şahsiyetlerden biri de, birçok kimliği üzerinde barındırmakla birlikte sûfî kimliğiyle de ön plana çıkan Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin’dir. Şeyh Bedreddin, tasavvuf geleneğine orijinal bir şey kazandırmış mıdır? O’nun bu gelenek içerisinde ayrı bir sistemi var mıdır? Yoksa O, belli bir geleneği takip eden bir sûfî

görünümünde midir? Bu noktada, O'nun verdiği tasavvuf derslerinden oluştuğu anlaşılan *Vâridât* adlı risâlede geçen ifadeler ve ölümünden bugüne değin *Vâridât* üzerine yapılan değerlendirmeler ön plana çıkmakta ve önem arz etmektedir. Şeyh Bedreddin'in tasavvufî konulardaki görüşlerini içeren bu risale ve bu risalede geçen ifadeler üzerine birçok yorum yapılmış, nitekim daha sonraki dönemlerde de bununla ilgili beş adet şerh yazılmıştır.²⁵⁰ Bunlardan bir tanesi reddiye şeklinde olup, diğer dördü bu risaledeki görüşleri savunan eserlerdir. Biz de çalışmamızın bu bölümünde, Şeyh Bedreddin'in tasavvufî görüşlerini ortaya koyduğu bu risaledeki ifadelerini değerlendireceğiz.

Vâridât'ta geçen ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Hüseyin Ahlatî'nin etkisiyle başlayan süreçte Şeyh Bedreddin'in tasavvufî düşünce bazında takip ettiği, selefinden şeyhi olarak da ifade edebileceğimiz şahsiyet, tasavvuf kültürü içerisinde kendisinden sonraki hemen her bir sûfinin az çok atıfta bulunduğu meşhur mutasavvıf İbn Arabî(d.1165-ö.1240)'dir. *Vâridât*'ta Şeyh Bedreddin, 1406 yılı Cemâziyelâhîrinin ilk on gecesinden bir Perşembe gecesini sabaha karşı Şeyh Muhyiddin'i gördüğünü, O'nun şeytanla mücadelesi sonucu kendisinden şeytanı uzaklaştırdığını bahseder. Şeyh'e göre bu rüyadaki Şeytan uzaklık mazharıdır; Şeyh ise yakınlık mazharıdır ve Şeyh Bedreddin'i tevhide çağırmaktadır.²⁵¹ Bununla birlikte Şeyh Bedreddin'in, tasavvufî tecrübesinde özellikle İbn Arabî etkisini, yani Ekberî(Varlık Merkezli) çizgide olduğunu vurgulaması ve kendisinin bu öğretiyi benimsediğini ortaya koymuş olmasından dolayı, onu bu geleneğin bir temsilcisi olarak telakkî etmek doğru görünmektedir.

²⁵⁰Söz konusu şerhler şunlardır: 1. Abdullah İlahî, Keşfü'l Vâridât li tâlibi'l Kemâlât, Fatih Millet Ktp. Ali Emiri 1055. 2. Muhammed Nuru'l-Arabî, Letâifü't-Tahkîkât Fî Şerhi'l-Vâridât, Fatih Millet Ktp. 983. 3. Harîrizâde Kemâleddin, el-Fütuhât-ı İlâhiyye. 4. Muhammed b. Mustafa el-İmadî Yavsî, Hakîkatü'l-Hakâik fî-Şerh-i Esrâr ed-Dekâik 5. Reddiye olan ise Nureddinzâde Muslihuddîn Mustafa Ahmed el-Filibevî, el-Red ale'l-Vâridât, Süleymaniye Şehid Ali Paşa 2819, v. 113b-v. 145b. Süleymaniye Kütüphanesi'nde gördüğümüz Vâridât Tercümeleleri ise şunlardır; Vâridât Tercemesi, Süleymaniye Hacı Mahmud Efendi 2557, Muhammed Vasfi, Süleymaniye Hacı Mahmud Efendi 2771.

²⁵¹İbn Kâdî Simavna(Şeyh Bedreddin), Kitâbu'l-Vâridât fî'z-Zât ve'l-Esmâi ve's-Sıfât, v. 18a.

Dolayısıyla ileride ele alacağımız tasavvufu ilgili fikirlerin benzerliğinden de ortaya çıkacaktır ki Şeyh Bedreddin, İbn Arabî'nin tasavvuf öğretisini benimseyerek, Anadolu ve Rumeli topraklarında bu öğretinin temsilciliğini yapmıştır denilebilir. Ayrıca onun düşünce sisteminin bir parçası olan tasavvufî yönü hiçbir zaman -kimi iddialarda olduğu gibi- ulûhiyetin inkârını veya ikinci plana atılmasını içermeyip, aksine temelde ulûhiyetin kabûlünü içermektedir. Bununla birlikte onun tasavvuf anlayışının, İbn Arabî ve Konevî'de görüldüğü üzere sistemli bir öğretiden ziyade, onların çizgisini takip eden bir sûfî görünümünde olduğunu da söyleyebiliriz.

Yine tasavvufî düşünceleri itibariyle bu gelenek içerisinde yer alan bir başka şahsiyet de, çocukluğundan itibaren İbn Arabî'nin tasavvufî terbiyesinde yetişen, kaleme almış olduğu *en-Nusûs fî tahkîki tavrî'l-mahsûs* adlı eserini, *Fusûsu'l-Hikem*'in anahtarlarının anahtarları olarak niteleyen²⁵² ve bu yönüyle de İbn Arabî'nin etkisinde kaldığı açıkça görülen Sadreddin Konevî(d.1210-ö.1274)'dir. Nitekim o, İbn Arabî'nin tasavvufu ilgili düşüncelerine sistematik bir yapı kazandırarak bu düşüncelerin etkisini artırmıştır.

İznik medresesinin kuruluşunda baş müderris, Orhan Bey zamanında devletin ilk müftüsü, dolayısıyla ilk şeyhülislamı olan, ve Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde öne çıkan etkili mutasavvıflardan biri olan Davud el-Kayserî(d. 1258-ö. 1350)'nin de eserlerinde belirttiği²⁵³ ve Anadolu topraklarında ününün yayılmasını pekiştiren *Fusûsu'l Hikem*'e yapmış olduğu şerhten anlaşılacağı gibi, İbn Arabî onun da tasavvufî düşüncelerini önemli ölçüde etkilemiştir. O, İbn Arabî hakkında, “*Şeyhu'l-Ekber, âriflerin kutbu, muvahhidlerin imamı, muhakkiklerin göz bebeği, enbiyâ ve resullerin vârisi, Muhammedî velâyetin hâtemidir. ... ilâhî sırların kâşifi, millet, Hakk ve dinin*

²⁵²Bkz. Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları(en-Nusûs fî tahkîki tavrî'l-mahsûs)*, terc.: Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 108.

²⁵³Kayserî'nin *Tahkîku Mâ'i'l-hayât ve Keşfu Esrârî'z-Zulumât ve Fusûsu'l-Hikem Şerhi* adlı eserlerine bakınız.

*dirilticisidir.*²⁵⁴” diyerek İbn Arabî’nin yolunu takip ettiğini açıkça beyan etmiştir. Dolayısıyla Kayserî de bu gelenek içerisinde yer almaktadır.

Şeyh Bedreddin’in içinde yer aldığı tasavvufî geleneği genel hatlarıyla bu şekilde ifade ettikten sonra, onun tasavvufa bakışı bağlamında tasavvuftaki amacını şöyle tanımladığını görmekteyiz: “*Sufî, vakt oğludur, yani vaktini hayıflanmakla, geçmişî düşünmekle geçirmeyeceği, yitirmeyeceği gibi geleceği de düşünmez, çünkü bu da sonu gelmez, uzar gider bir umuttur. O, vaktini tevhide harcar, nefsinı arıtmakla uğraşır, bu vakitte ne görse onu, ona ait anlamları düşünür. O, bir tek yol yordam da tutmaz, bir tek âdete de uymaz, her vakitte Hakk’ladır, içinden nasıl gelirse öyle yürür, bakışı, görüşü Hakk’adır ancak. Ama, Hakk ile oyalanırken bir vakit de olur ki halk ile oyalanır. İki hal’inde de gerçektir o, isterse görünüşte bu iki hal birbirine aykırı olsun, değilmi ki işler niyetlere tabidir, şu halde sufî de vakt oğludur.*”²⁵⁵ Dolayısıyla Şeyh’e göre, her şey tevhîd’e dayanır ve ilahî iradenin bir tezahürüdür. Ayrıca tasavvuf, bir zâhir ilmi değil, bir bâtın ilmi; bir kâl(söz) ilmi değil, bir hâl ilmidir. Sûfî’de bu noktada vaktini tevhîd’e harcamalı ve kendisini daima Hakk’a yöneltmelidir. Yani ona göre tasavvuf, tevhid’e ulaşma çabası, nefsi arıtmak ve her an Hakk ile olmaktır. Ancak sûfî Hakk ile meşgulken bir vakitte halk ile de meşgul olmalıdır.

İbn Arabî de bu bağlamda, tasavvufun bütünüyle bir hikmet olduğunu ve tasavvufun ahlak olduğunu belirterek, insanı tam bilgiye, üstün akıla, huzura ve kendi nefsinin kötülüklerine karşı koymaya yönlendirdiğini belirtmektedir.²⁵⁶

Konevî’ye göre de, aklî ve şer’î tenzih özelliklerinden farklı olarak, keşif ehli olan kimselerin özelliği, Hakk ile olmaları ve mâ sivâ(Allah’dan başka her şey)’yı ortadan kaldırmalarıdır.²⁵⁷

²⁵⁴Davud el-Kayserî, Mukaddemât, çev. Hasan Şahin-Turan Koç-Seyfullah Sevim, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, No: 23, Kayseri 1997, s. 11.

²⁵⁵Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 15b.

²⁵⁶İbn Arabî, Futuhât-ı Mekkiyye, Mektebetü’s-Sakafeti’d-Dîniyye, Kahire, 2/296; Kazım Yıldırım, Muhyiddin İbn’ül-Arabî ve Sistemi, s. 92.

Şeyh Bedreddin tasavvufta izlediği yöntem ve ifadeleriyle ilgili olarak da, bir açıklama nev'inden şu noktayı da sık sık vurgular : *“Hazreti Peygamber: ‘Kur’an’ın dış ve iç anlamlarının da kendi içinde yedi iç anlamı daha içerdiğini” belirtmiştir. Dış anlamda çelişkiye düşen bir izah yaparsak bu, dış anlamı inkar ettiğimiz anlamına gelmez. Çünkü biz dış anlamı da söylüyoruz, iç anlamı da içten içe yedi anlama dek söylüyoruz. Biz sekiz anlamı toplamışız. Kur’an ve hadis dış anlamı bakımından da haktır, iç anlamı bakımından da; ancak mecazî bir anlam olduğu anlaşılırsa o başka.*²⁵⁸” Yani o, Kur’an’da geçen ifadelerin dış anlamını da temelde inkâr etmediğini ancak dış anlamın yanında iç anlamların da anlaşılması gerektiğini belirterek, bu ifadelerin te’vile açık olduğunu vurgulamıştır. Nitekim ayetlerin zahirî manasını korumakla birlikte, onlarda bulunan bir takım batınî manaların da bulunduğu anlayışı İbn Arabî’de de görülmektedir.²⁵⁹

Genel hatlarıyla ele aldığımız Şeyh Bedreddin’in tasavvufî gelenek içerisindeki yerini müteâkiben ilerleyen bölümde onun itikadî ve tasavvuf felsefesi ile ilgili görüşleri, içinde yer aldığı sufî ekolün müntesibleriyle karşılaştırılarak kronolojik sıraya göre ortaya konulmaya çalışılacaktır.

C. Şeyh Bedreddin’in İtikadî ve Felsefî Konulardaki Görüşleri

a. Âlem

Genelde İslam düşünce tarihinin, özelde İslâm felsefesinin en problemli meselelerinden biri olan varlık meselesi, yani Allah-insan-âlem ilişkileri, kelamcı, filozof veya sûfî, her alandaki düşünürün ele aldığı temel konulardan biri olagelmıştır. Âlemin yaratılış amacı, âlemin kıdemi(ezelîliği), Allah-insan-âlem ilişkisi gibi konular, bu meselenin özünü oluşturmaktadır.

²⁵⁷Sadreddin Konevî, Vahdet-i Vücûd ve Esasları, s. 71, 72.

²⁵⁸Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 15a.

²⁵⁹İsmail Fenni Ertuğrul, Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, s. 283.

Şeyh Bedreddin, âlemin yaratılışıyla ilgili olarak, bu yaratılışın belirli bir gâye sonucu olduğunu vurgulamaktadır. Bu amaç ve gâye O'na göre şu hadis-i kutsîde dile getirilir: “*Ben gizli bir hazineydim. Bilinmeyi sevdim, halkı beni bilsinler diye yarattım.*”²⁶⁰ Dolayısıyla Şeyh Bedreddin’e göre, Allah, âlemi kendisinin, isim ve sıfatlarının bilinmesi amacıyla yaratmıştır.

Âlemin yaratılışının bu gâyeliliği dışında, *Vâridât*’ta yer alan bir ifadeye istinaden Şeyh’in âlemin hâdis değil, kadîm(ezelî) olduğunu iddia ettiği yönünde bazı yorumlar yapılır.²⁶¹ Bilindiği üzere kelimciler, Allah’ın varlığını özellikle hudûs deliliyle kanıtlamayı temel bir ilke olarak benimsemişler, hudûsun zıttı olan ve âlemin zât veya zaman açısından kadîm olduğunu iddia eden fikirleri de eleştirmişlerdir. Şeyh Bedreddin’in söz konusu ifadeleri şu şekildedir: “*Âlem, cinsi, türü ve şahsı(özü) yönünden kesin olarak kadîmdir; hudûsu (sonradan meydana gelişi) zâtîdir, zamanla ilgili değildir.*”²⁶² Ancak Şeyh Bedreddin, başka bir yerde, mümkün olan şeyin varlığının, hakikat ve varlık bakımından hak olduğunu; sûret bakımından mümkün, sonradan olma ve yaratılmış olduğunu belirtir. O’na göre, ne mümkün Hakk olur, ne de Hakk mümkün olur. Ancak i’tibârî olarak ikisi de birdir, gerçek bakımından Hakk’dır, başka bir vârin varlığı yoktur, ayrı oluş ancak i’tibârîdir. Diğer bir deyişle mutlak varlık Allah’tır, tapacak yalnızca O’dur. İş yapış ve tesir ediş bakımından yaratıcı ancak O’dur. O, tesir altında kalış açısından da kuldur, yaratılmıştır. Bir başka deyişle de O, her şeye sirayet etmiştir, her şey O’nunla bezenmiştir, O ise her şeyden, nâkeslikten(hakir ve önemsiz olmaktan), yücelikten, zulmetten, bulantıdan münezzehtir; mazharlardan zuhûr etmektedir ve mazharlara nispetle ayrılık, aykırılık meydana gelmektedir; ama O’na nispetle her şey eşittir. Hakikatte O’ndan başka varlık yoktur. Binlerce sûretten zuhûr etse bile O birdir. Hak, her şeyden zuhur eder; her şey de onunla

²⁶⁰Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, v. 2a.

²⁶¹Uyanık, *İslâm Akâidinde Karşıt Fikirler*, s. 44.

²⁶²Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, v. 3b.

zâhir olur, gerçekten zuhûr edenle mazhar birdir, ayrılık, aykırılık i'tibaridir. Her şeyde o mahallin istidadına göre zuhur eder.²⁶³ Ayrıca vâroluş ve bozuluş âlemlerinin ikisinin de ezeli ve ebedî olup, dünya ile ahiretin de i'tibari olduğunu ifade ederek, görünenin, geçici dünya olduğunu, iç âlemin ise kalan, yok olmayan ahiret olduğunu; ikisinin de ezelden ebede dek var olduğunu, fakat i'tibar, üstün olan sıfata göre olduğundan dünyaya geçici dendiğini, ahirete ise kalan, yok olmayan âlem adı verildiğini belirtir.²⁶⁴ İbn Arabî'ye göre de, âlem denilen varlık, âyân-ı sâbite sûretlerinde Hakk'ın belirmesinden başka bir şey değildir²⁶⁵ ve eşyanın çok ve sayılı oluşu, âlemin birliğine zarar vermez, nitekim o da Hakk'ın sûretinden ibarettir.²⁶⁶

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Şeyh Bedreddin, zâhirî anlamda ve sûret bakımından âlemin, hâdis(sonradan olma)'liğini kabul etmektedir. Ancak ona göre hakikatte her şey Allah ile bezenmiş ve Allah da her şeye sirâyet etmiştir. Nitekim bu ayrım, yani sûret-hakikat ayrımı ve vahdet-kesret ayrımı veya paradoksu diğer sufîlerde ve özellikle İbn Arabî'de de sık sık vurgulanmaktadır. Ancak onlar kesretten bahsederken, Vahdet'i kesinlikle reddetmemişlerdir. Dolayısıyla basit bir kıyasla, kâinatın ezeli telakki edilmesi, maddenin ezeli sayılması ile aynı anlamı içerdiğinden ve bu da bir çeşit materyalizm sayıldığından, bir takım iddialarda olduğu gibi Şeyh Bedreddin materyalizme kaymıştır demek, bu noktada metodolojik bir hata olacaktır.

İbn Arabî'ye göre de âlem, ne Tanrı ile özdeştir, ne de Tanrı'dan tamamen ayrı ve başkadır. O, âlemin bu ontolojik aradalık özelliğini aynadaki görüntü ile ve bu görüntünün sahibi arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Nitekim aynadaki görüntü, şahıs ile özdeş değildir. Diğer yandan görüntü, tam olarak şahıstan başka da değildir. Bu durumda görüntü şahıs değildir; ancak şahıstan ayrı ve müstakil bir varlığı da yoktur.

²⁶³Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 5b, 6a.

²⁶⁴Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 10a.

²⁶⁵Muhiddîn-i Arabî, Fusûs ül-Hikem, çev. Nuri Gencosman, Maarif Basımevi, İstanbul 1956, s. 58; Ayrıca bkz. Şeyh Bedreddin, Vâridât, v 6a.

²⁶⁶Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 11b.

Benzer bir biçimde âlem de Tanrı ile özdeş değildir, fakat Tanrı'dan müstakil bir varoluşa da sahip değildir.²⁶⁷ Eşya ve kainat, Allah'ın zâhiri; Allah, eşya ve kâinatın bâtını ve ruhu mesâbesindedir. Yaratan, yaratılan, hâlık, mahluk hep O'nun sıfatlarıyla görünürler. Dolayısıyla âlem denilen varlık, âyân-ı sâbite sûretlerinde Hakk'ın sıfatlarının belirmesinden başka bir şey değildir.²⁶⁸

Bu noktada İbn Arabî'ye göre Tanrı şüphesiz ki, kâinattan önce mevcuttur. Nitekim kâinat ondan sâdır olmuştur. Yalnız, Allah'tan sudûr eden bu varlık Allah ile aynı mahiyette değildir.²⁶⁹ O'na göre, varlık, Tanrı'nın iradesiyle izâfî yokluktan yaratılmıştır. Varlık Allah'tan parçanın bütünden ayrılışı gibi sâdır olmuş da değildir. Öyle olsaydı, o zaman varlıktan varlık sadır olmuş olurdu ki, böyle bir durum da ezeliyette kendi kendisine kaim bir varlığı bulunmak vasfını kazanmış olurdu.²⁷⁰ Nitekim kâinatın Tanrı'dan sudûr etmesi açısından ezeli oluşunu da reddetmektedir. Ayrıca O'na göre Hakk'ın varlıklarda sûret ile tecellîsi olmasaydı, âlemin bir varlığı olamazdı. Yani Allah, sûreti vasıtasıyla bütün var olanlara nüfuz etmeseydi, âlem varlıktan yoksun olurdu.²⁷¹ İbn Arabî, bazen mantıki sebeplerle bu iki manzarayı(Hakk ile âlemi) birbirinden ayırır. Dış âlemdeki çok çeşitli varlıklar, mümkündür, zamandadır. Ve varlıklar için zorunlu olarak kendiliğinden var olan, ezeli, bağımsız ve zorunlu bir şeye dayanırlar.²⁷² Dolayısıyla İbn Arabî, âlemin izafi yokluktan vücûda geçtiğini, bu yokluğun mutlak yokluk olmadığını vurgular. Onun için âlemin yaratılışı subûttan mevcûda geçiştir.

²⁶⁷Tahir Uluç, “İbn Arabî ve Mistik Sembolizm”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 7, Sayı: 16, Ankara 2006, s. 187.

²⁶⁸Muhiddîn-i Arabî, Fusûs ül-Hikem, s. 56, 57, 58.

²⁶⁹İbn Arabî, Futuhât-ı Mekkiyye, Mektebetü's-Sakafeti'd-Dîniyye, Kahire, C. 2, s. 69.

²⁷⁰Yıldırım, Muhyiddîn İbn'ül-Arabî ve Sistemi, s. 119.

²⁷¹Muhiddîn-i Arabî, Fusûs, s. 16.

²⁷²Muhiddîn-i Arabî, Fusûs, s. 12; A. E. Afîfî, Muhyiddn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi, çev. Mehmet Dağ, AÜİF Yayınları, Ankara 1975, s. 29.

Konevî'ye göre de, mümkünler sonsuzdur, asılların aslı olan Hak'tan gelen feyiz ise bir tanedir.²⁷³ O'na göre mümkün malumlar, taayyünlerinin Hakk'ın ilminde sabit olması ve onda şekillenmesi açısından '*kıdem*' özelliğiyle nitelenmişlerdir. Ancak, aynı şekilde Hakk'ın ilminden taayyün eden her şey, başka bir açıdan '*hâdislik*' hükmünden hâlî değildir. Çünkü âlemin varlığı ve mensuplarının ilimleri, Hakk'ın varlığı ve ilminin aksine, hâdis ve edilgendirler.²⁷⁴ Dolayısıyla Konevî'ye göre de, Tanrı hakkında (tasdik olunan) varlık, onun Zât'ının aynısıdır.²⁷⁵ Ayrıca Konevî'ye göre âlem diye isimlendirilen şey, onun Zât'ının şe'nlerinin sûretlerinde zuhûrunun farklılaşmasından ibarettir. Bu zuhûr, Hakkın kendisine göre değil, her şe'nde, şe'nin durumuna göredir.²⁷⁶ Âlem, kesret sûreti ile zâhir olduğu ve pek çok açıdan O'nun hükümleri ile boyandığı için, Hak, âlemin çokluğunun kendisinden meydana geldiği eşyadan birisinin hükmünü, her anda âlemin her bir parçasına –ister zâhir veya bâtınında mürekkep ve çoğalan olsun- hakim kılmıştır.²⁷⁷ Konevî'nin bu ifadelerinden çıkan sonuca göre de, âlem aslında hâdis olmakla birlikte, ilâhi rahmetin eseri olarak Hakk'tan taayyün etme özelliğinden dolayı kadîm özelliği ile de nitelenebilir.

Ekberî geleneğin bir diğer önemli temsilcisi Kayserî'ye göre de, âlemin fertlerinden her bir fert bir ilâhî isme alâmet ve her bir isim âlemin isimlerini kapsayan bir zâttır.²⁷⁸ Dolayısıyla varlıkları, kısaca tüm âlemi Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellîsi olarak izah eden Kayserî'ye göre de âlemdaki bütün varlıklar Allah'ın tecellîsi, yani Allah'ın isimlerinin ve sıfatlarının dışı akisleridir.²⁷⁹ O'na göre gerçekte mümkün de yok olmaz,

²⁷³Konevî, Vahdet-i Vücûd ve Esasları, s. 38.

²⁷⁴Konevî, Vahdet-i Vücûd ve Esasları, s. 73.

²⁷⁵Nihat Keklik, Sadreddin Konevî'nin Felsefesi, s. 41; Yıldırım, Muhyiddîn İbn'ül-Arabî ve Sistemi, s. 110.

²⁷⁶Sadreddin Konevî, İlâhî Nefhalar(en-nefehâtul-ilâhiyye), tercüme: Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 296.

²⁷⁷Konevî, İlâhî Nefhalar, s. 132.

²⁷⁸Davud el-Kayserî, Mukaddemât, çev. Hasan Şahin, Turan Koç, Seyfullah Sevim, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, no. 23, Kayseri 1997, s. 40.

²⁷⁹Bayrakdar, Kayserili Dâvud, s. 26.

tersine gizlenir ve kendisinden zâhir olduğu bâtına gider. Gizlenen yok sanılır. Mümkün'ün vücudunun yok olacağı zannı, tıpkı dışarıda var olan insan fertleri gibi vücûdun da fertlerinin vâir olduğu faraziyesinden kaynaklanır. Oysa böyle değildir; çünkü *vücud* tek bir hakîkattir; onda çokluk olmaz.²⁸⁰ Dolayısıyla Kayserî'ye göre de, gerçekte mümkün yok olmaz, çünkü Vücûd hakikat itibariyle tektir, onda çokluk olmaz.

Bu ifadelerden de hareketle Şeyh Bedreddin'in, İbn Arabî, Konevî ve Kayserî'de de aynı paralelde görüldüğü üzere, âlem düşüncesi şu şekildedir: Âlem, ezeli ve ebedî olmazsa, sonradan olma ikinci bir şey'in kabul edilmesi gerekecektir ki, bu Vücûd'da ikiliğin kabulü anlamına geleceğinden, Şeyh'in sistemiyle çelişecektir. Yani âlem bizatihi vâir değil, Hakk'ın Zât'ının gereği ve zuhûra meyli dolayısıyla vardır. Bu açıdan sonradan olma(hâdis)'dir. Ama onun sonradan oluşu zamanla ilgili değildir. Yani Vücûd'un sırasıyla inişi, tenezzülü açısından sonradır. Yani Şeyh Bedreddin, âlemi, Hakk'ın tenezzülü, zuhûra ve tecellîye meyli olması sebebiyle hâdis olarak görebiliriz demektedir. O'nun nazarında âlem, cinsi, çeşidi ve mutlak şahsıyla kadîm, ancak bu yönüyle hâdislikle de muttasıftır.

Meseleye kelam ilmi açısından bakıldığında ise bu ilimle uğraşanların çoğu, âlemin ezelîliği fikrini kabul etmemişler ve bu düşüncenin kişiyi, materyalizme, ateizme veya şirke götüreceğini varsaymışlardır. Bu düşüncede olanları da küfre girmekle nitelendirmişlerdir. Bu noktada, Şeyh Bedreddin'in âlemin ezelîliği ile ilgili anlayışıyla neyi kastettiği önem arz etmektedir. Yukarıda geçen ifadelerden de anlaşılacağı üzere o, âlemin sonradan olma özelliğini reddetmemekle birlikte, âlemin özü bakımından ezelî(kadîm bi'z-zât) olduğunu belirtmektedir. Bir başka ifadeyle, âlemin kıdem veya hâdis olması hususu, temelde Allah'ın varlığını ispatlama anlayışı çerçevesinde ele alındığından dinî bir dışlamayı gerektirmeyip, bilakis İslam düşünce tarihindeki zenginliği göstermesi açısından önem arz etmektedir.

²⁸⁰Kayserî, Mukaddemât, s. 19.

b. Tecellî

Vahdet-i Vücûd anlayışının temelinde varlığın birliği yatar. Âlem, o varlığın bir tecellî sahasıdır. Yalnız, bu tecellîde ortaya çıkış(taayyun) dereceleri ve iniş(tenezzül) mertebeleri vardır ki, bu derece ve mertebelerden geçerek tecellî hâsıl olur.²⁸¹ Dolayısıyla tecellî, Hakk'ın gitgide sıfatlarını daha somut sûretlerde izhâr etme sürecidir. Bu da taayyunla²⁸² olur. Tecellî ikiye ayrılır. Birincisi, Hakk'ın kendisini yine kendisine izhâr etmesi anlamında Tecelli-i Zâtî; ikincisi ise Hakk'ın kendisini somut varlık âleminde izhâr etmesi anlamına gelen Tecelli-i Şuhûdî'dir. Yani Şehâdet âlemindeki tecellîsidir. Bu da mükâşefe veya müşâhede'de olduğu gibi bilgi edinmek isteyen'in iradesinden değil, Allah'ın kendi zâhir isminden kaynaklanan bir açığa vurumdur. Kelamcılar Allah'ın aşkınlığı ve “benzersizliği” (tenzih)'ne son derece büyük bir yer verirlerken, başta İbn Arâbî olmak üzere, sufiler Allah'ın içkinliği ya da benzerliğini(teşbih) de aynı ölçüde vurgularlar. Bu noktada, “*Nereye dönsen Allah'ın yüzü vardır.*”²⁸³ ayetini nakletmeyi İbn Arâbî çok sever. Çünkü ona göre âlemdeki her şey Allah'ın tecellîsidir. Allah her şeye ‘benzer’; çünkü kendi sıfatlarını onlar aracılığıyla izhar eder. Ama O, hiçbir şeye benzemez; çünkü O bizâtihî her yaratılmış olan şeyin sonsuzca ötesindedir. Bir ve aynı zamanda O hem aşkın, hem de içkindir.²⁸⁴

Şeyh Bedreddin de, İbn Arabî çizgisine uygun olarak tecellî kavramını epistemolojik ve ontolojik anlamda ele almıştır. İlk anlamda tecellîyi Hakk'a ulaşma noktasında uğraş veren kişiye gelen bir dışı vurum olarak niteler ve maddî âleme yönelik duyumlardan uzaklaşarak kalpte hâsıl olan manevî tecellîlere bakılması gerektiğini, nitekim Yüce Allah'ın sevgisiyle kendinden geçmiş kimseye az da olsa Allah'ın, bu sûrete bürünüp görünebileceğini, bu hususta esas olanın, gönlün arınmasıyla Hakk'ın anlaşılması

²⁸¹ Hayrani Altıntaş, Tasavvuf Tarihi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986, s. 124.

²⁸² **Taayyun:** Hakk'ın kendi kendini sınırlandırması ya da kendi kendini belirlemesidir.

²⁸³ Bakara Sûresi 115. ayet.

²⁸⁴ Chittick, William, Varolmanın Boyutları, çev. Turan Koç, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s.312.

olduğunu belirtir. Çünkü gönül arındı mı Hakk o gönül sahibine, anlayışı derecesinde tecellî eder, özel ve duyguyla bilinir, anlaşılır bir suretle değil, böylece iş açılır, şüphe de geçer gider.²⁸⁵ Dolayısıyla tecellî, burada açık, zâhir olmak manasına gelmektedir. Mükâşefe sözü ile de anlatılmaya çalışılan bu tecellî, kalbin keşf makamına ulaşması ve kalp gözünün açılmasıdır.²⁸⁶ Ontolojik anlamdaki tecellîye göre ise, Allah, cemal ve celal sıfatlarıyla tecellî eder, her zerreden tecellî eden de O'dur, o zerredeki varlık da O'nundur; O'nda bütün sıfatların eseri mevcuttur.²⁸⁷

Zaten tecellî kavramı, İbn Arabî'nin de düşünce sisteminin dayanmakta olduğu en temel kavramlardan biridir. Onun âlemin ontolojik yapısı hakkındaki bütün düşüncesi hep bu eksen etrafında dönmekte ve geniş ölçekli kozmik bir sistem halinde gelişmektedir. Bu merkezî kavram göz önünde tutulmaksızın onun dünya görüşünün hiçbir bölümünü anlamak mümkün değildir. İbn Arabî'nin bütün felsefesi, kısaca bir “*tecellî teorisi*”nden ibarettir denilebilir. Tecellî, bizâtihi gayb(yani mutlak bilinmez) olan Hakk'ın kendini gitgide daha somut sûretlerde izhâr etmesi sürecidir. Hakk'ın bu ilâhî tecellîsi ancak özel ve belirli sûretlerde kuvveden fiile çıkabildiğinden, tecellî Hakk'ın kendi kendini belirlemesinden ya da kendi kendini sınırlandırmasından başka bir şey değildir. Bu anlamda kendi kendini belirleme ya da sınırlandırmaya taayyün(etimolojik olarak: ‘*kendini özel bir nesne, bir ayn kılma*’) denilmektedir. Taayyün de İbn Arabî'nin ontolojisindeki anahtar kavramlardan biridir.²⁸⁸ İbn Arâbî, müşâhede tecrübesi bağlamında, bu tecellîleri, ‘*görünmez şeylerin kalplere açılan ışıkları*’²⁸⁹ olarak tanımlar. O, tecellîyi, sık sık tezâhür yerine(mazhar), yani Allah'ın kendisini izhâr ettiği “yer” ya da şekle dayanarak anlatır. Mazhar terimi, ilahî isim ez-Zâhir (‘*Zâhir Olan*’, ki bu el-batın, yani ‘*Zahir Olmayan*’ın zıttıdır)’le aynı kökten gelir. Zât olarak, Allah

²⁸⁵Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 9b.

²⁸⁶Altıntaş, Tasavvuf Tarihi, s. 163.

²⁸⁷Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 18b.

²⁸⁸Toshihiko İzutsu, İbn Arâbî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar, Çev. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1998, s. 219.

²⁸⁹İbn Arâbî, Futuhât, C. 2, s. 20, 485.

daima münezzeh ve batındır; ama kendisini açan Tanrı olarak O, yaratılan varlıklara benzer ve O'nun vechi duyusal ve hayali âlemler formu içinde görülür. Nitekim, ona göre ârif, Allah'ı asla doğrudan doğruya göremez. Göz olsa olsa sadece hicaba(perde) düşer. Önümüzde Hakk'ın kendisini tecellî ettirdiği sûretlerden başka bir şey yoktur, kaldı ki O da kendisini mütemadiyen perdeden perdeye dönüştürür. Hakk bu perdelerin bütünüyle ötesindedir. Biz O'nun hakkında hiçbir şeye sahip değiliz.²⁹⁰

İbn Arâbî'nin feyz-i akdes olarak da nitelendirdiği tecelli-i Zâtî, mutlak surette gayb(yani bilinmeyen-bilinmeyen) olan Hakk'ın "gizli hazine" halini terk ederek bilinmeyi arzuladığını beyan eden meşhur kudsî hadiste tasvir olunana tekabül etmektedir. Dolayısıyla feyz-i akdes Hakk için doğal ve de temel bir kıpırdanış olmaktadır.²⁹¹ Başlangıcı ve sonu olmayan tecelli-i İlahî, ebedî ve ezeli bir ameliye olduğu için, bilkuvvenin bilfiile dönüşmesi zamanla sınırlı değildir. Başka bir ifadeyle gayesi, sıfat ve isimleriyle varlık safhasına zuhur eden Hakk'ın bilinmesi olan sürekli bir yaratıştır. Bu itibarla İbn Arâbî de, yaratılışı ve sırrını yorumlamakta ve şu hadis-i kutsîye işaret etmektedir: "*Gizli bir hazineydim, bilinmeyi sevdim. Halkı yarattım ki onlarda bilineyim.*"²⁹²,

Tecelli-i şuhûdî(zâhirî alemdeki tecelli) ya da tecelli-i vücûdî(ontolojik tecellî) de denilen ikinci tecelli merhalesi olan feyz-i mukaddes Hakk'ın kendini somut varlık âleminde kesret'in sonsuz değişken suretleri şeklinde izhar etmesine işaret etmektedir.²⁹³ Dolayısıyla İbn Arabî'ye göre Allah iki surette tecellî eder; bunlardan biri gayb, diğeri ise şehâdet âlemindeki tecellîsidir.²⁹⁴ Dolayısıyla münhasıran tenzihi vurgulamak Tanrı'yı âlemden koparıırken, münhasıran teşbih(benzerlik) üzerinde durmak da bizi gerçeğin birliğini görmekten alıkoyar ve çok tanrıcılığa ve şirke

²⁹⁰İbn Arabî, Futuhât, C. 2, s. 3, 105; İbn Arabî, Futuhât, C.4, s. 18, 32.

²⁹¹İzutsu, İbn Arâbî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar, s. 224.

²⁹²Ebu'l-Alâ Afifi, Tasavvuf-İslam'da Manevi Hayat, s. 166.

²⁹³İzutsu, İbn Arâbî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar, s. 224.

²⁹⁴İzutsu, İbn Arâbî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar, s. 225.

götürür.²⁹⁵ Nitekim Şeyh Bedreddin ve içinde yer aldığı Ekberî sistemde yer alan mutasavvıfların ele aldığı tecellî kavramı doğru bir şekilde anlaşılmazsa koyu bir materyalizm kendisini gösterecektir.

Konevî'ye göre de Allah, Hz. Adem'i âleme göndererek kendi cemâlini izhâr etmiştir²⁹⁶ ve Hakk'ın tecellîsi her şeye sirâyet etmiştir. Ayrıca O, varlık ve hüküm olarak da “şey” diye isimlendirilen her şeyde taayyun etmektedir.²⁹⁷ Ona göre, herhangi bir şeyde tecellî eden, o tecelligâhta kendisine göre değil, o şeye göre tecellî eder. Buna göre Hakk, herhangi bir emirde veya mertebede veya alemde tecellî ettiğinde, bunlar ne olursa olsun, bu mertebenin veya makamın veya alemin veya tecelligâhın hükümleri kendisi için şart olur; ayrıca bu emre, âleme, mertebeye-veya her ne ise- ona izafesi sahih olan niteliklerin Hakk'a nisbet edilmesini mümkün kılar. Bu niteliklerin her birisi, zâtı açısından mutlak olarak değil, bilakis tecellî ettiği şeydeki tecellîsi açısından Hakk için sahih olur.²⁹⁸

Varlıkları, kısaca tüm âlemi Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellîsi olarak izah eden Kayserî'ye göre de âlemdeki bütün varlıklar Allah'ın tecellîsi, yani Allah'ın isimlerinin ve sıfatlarının dışı akisleridir.²⁹⁹ Ayrıca Hakk sadece vuslata erip Hakk yoluna giren makam ehline, ismi cismi ortadan kalkan kimseye tecellî eder.³⁰⁰

Dolayısıyla Şeyh Bedreddin ve Ekberî gelenek içerisinde yer alan diğer mutasavvıflar, “hiçbir şeyin O'nun benzeri olmadığı” tarzındaki aşkın Allah telakkisi ile, “her yerde ve her şey olan vahdet-i vücûdçu içkin Tanrı anlayışı”nı ahenkli bir bütün haline getirmeyi tecellî ile ortaya koymaktadırlar.

²⁹⁵Chittick, Varolmanın Boyutları, s. 312.

²⁹⁶“Gördüğün bunca acaib ancak,Arıyor bir dil-dânâ ey yâr,Âdemi âleme irsâl etti, Eyledi kendi cemâlini izhâr.” Bkz. Sadreddin Konevî, Marifet Yolcusuna Kılavuz(tebsıratu'l-mübtedî ve tezkiretü'l-müntehâ), İz Yayıncılık, terc. Ahmet Remzi Akyürek, yay. Haz. Ekrem Demirli, İstanbul 2002, s. 62.

²⁹⁷Konevî, İlâhî Nefhalar, 57.

²⁹⁸Konevî, İlâhî Nefhalar, s. 109,110.

²⁹⁹Bayrakdar, Kayserili Dâvud, s. 26.

³⁰⁰Kayserî, Mukaddemât, s.63.

Bu noktada Allah, mahsûs ve mâkul her şeyde tecellî etmiş, kadîm Vücûd-ı Haktır; bu tecellîde, ne hulûl, ne birleşme, ne(:işlevsizlik anlamındaki) tatîl, ne teşbîh ve ne de cisimleşme söz konusudur.³⁰¹ Ayrıca bu geleneğin temsilcilerine, dolayısıyla Şeyh Bedreddin'e göre tecellî, Allah'tan kuluna doğru bakıldığında yani varlık mertebeleri itibariyle yukarıdan aşağıya bakıldığında tecellî, taayyun veya zuhûr; kulundan Allah'a yani aşağıdan yukarıya doğru bakıldığında ise, keşf veya müşâhede olarak göze çarpmaktadır.

c. Vahdet-i Vücûd

Allah, âlem ve insan ile ilgili hususları konu edinen, bu yönüyle tasavvuf tarihinde önemli bir yer işgal eden vahdet-i vücûd öğretisi, tasavvufla ilgili eserlerde tasavvufî bir terim olarak kullanılmaya başlanmasından bu yana bir takım eleştirilere ve tartışmalara sebep olagelmıştır. Bu düşünceye karşı çıkarak reddeden bazı kelamcılarca, tevhid'i baltalayan ve ortadan kaldıran bir sistem; bu düşünceyi kabul edenler tarafından ise, tevhidin özü, hakiki tevhid ve Allah'ın sonsuz tecellîlerinin, sıfatlarının tecellîlerinin ortaya konması olarak nitelendirilmiştir.

Felsefe ve tasavvuf tarihi boyunca üzerinde durulan ve çeşitli yorumlara neden olan 'vücûd' kavramı, bu ekolün temsilcilerine göre, en genel anlamıyla Allah(Hakk'ın mutlak vücûdunu)'ı ifade etmektedir. Ancak onlar bununla, ma'kulât ve mahsulâtтан ne varsa hepsinin Allah olduğunu kastetmezler. Vahdet ehli, vücûd lafzından, mevcûdâtın tümü kendisinden sâdır, kendisiyle vâir olan hakikati kastederek, vücûd'un bir olduğunu, sayı bakımından artış, parçalanma ve bölünme gibi hususları kabul etmeyeceğini belirtirler. Vücûd'un bütün varlıklardaki hükmü geçerli, tasarrufu cârîdir. Âlemde ne varsa, ona bağlı ve onunla vardır. Onlara göre vücûd, dar zihinlere gelen mana değil, bütün varlıkların kendisi ile kâim olduğu hakikattir. Dolayısıyla, mahsûsât(hissedilenler) ve ma'kulât'tan(akledilenler), mevhûmât ve muhayyelâtтан her

³⁰¹Nablusî, Gerçek Varlık, s. 15.

ne var ise, bunların hiç birisi kendi başlarına vâir olamazlar. Hepsi vâir oluşlarında vücûd’a muhtaçtırlar.³⁰² Vahdet-i Vücûd öğretisini ve bununla birlikte, bu sistemin bilgi edinme yollarını(hakikate ulaşma yollarını) şiirsel bir dille ifade eden Nablûsî de, Vahdet-i Vücûd’un aslı ve esası ile ilgili olarak şunları söyler:

“Vahdet-i Vücûdun ârifî ol

Kesret-i mevcûdu(mevcûdun çokluğunu) bırak

Hâdisi kadîmden ayırt et

Sâbiti yok olucudan ayırt et!

Tecellî edeni karıştırmaktan sakın,

Müşâhede halinde başkasıyla

Çünkü bizim ıstılahımızda vahdet-i vücûd

Sevgiliyi görmekten kinayedir

His ile, sahîh ve temiz zevk ile

O zevk, inkar ve kuşkudan arınmıştır

Yoksa, aklın ve fikrin hayaliyle

Ya da beşerî tabiatlerin verdiği bilgiyle değil

Onu takdis ve tenzih ederek

Her çeşit babadan ve çocuktan

“Siva(başka)”ya girmeden ve çıkmadan

Ve sınırlılık gerektiren her şeyden

³⁰²Ömer Ferit Kam, Vahdet-i Vücûd, sad. Ethem Cebecioğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003, s. 76-77; Hasan Şahin-Seyfullah Sevim, Tasavvuf, İlahiyat Ders Notu, Kayseri, 2002, s. 86-87.

Bizim bildiğimiz “kemal”den

Ve noksanlıktan, zevalden ve geçicilikten ...

Bizim vahdet-i vücûd ile

İdraklere anlatmak istediğimiz

Şaki ve sait kimselerin bildiği her şeyin dışında

Gerçekte pek büyük bir şeydir

O bir hakikat ki her şeyi fani kılar

Şayet akla gözüksesdi, akıl ondan aciz kalırdı

Onu hangi insan ifade ederse,

Kötülükle, iftirayla ve düşmanlıkla karşılaşır

*Çünkü o peygamberimizin getirdiği bir sırdır.*³⁰³ Bu ifadelerden hareketle o, Vahdet-i Vücûd’un tevhid eksenli bir sistem olduğunu söylemektedir. Ayrıca Nablûsî’ye göre, mevcûdun anlamı, ‘vücûdu olan’ demektir, yoksa, mevcûd ‘vücûd’ demek değildir. O, Vahdet-i Mevcûd’dan(:mevcûdun birliği) değil, Vahdet-i Vücûd’dan(:vücudun birliği) bahsetmektedir. Çünkü ona göre, mevcûd, bir değildir, aksine mevcûdda çokluk vardır.³⁰⁴ Dolayısıyla sufîlerin varlık tasavvurları noktasında neyi kastettikleri anlaşılmaz ya da yanlış anlaşılırsa, Vahdet-i Vücûd, ‘var olanların birliği’dir ve ‘mevcut Allah’tır gibi yorumlar ortaya çıkabilmektedir. Bu yorumlar da, sufîlerin sözünü ettiği Vahdet-i Vücûd anlayışından uzak ve yanlış yorumlardır.

Sûfîlerin mükâşefe yoluyla veya hakka’l yakîn mertebesinde hareketle dile getirmiş oldukları Vahdet-i Vücûd öğretisi ile ilgili olarak XIII. asırda yaşamış ünlü sosyolog ve tarih filozofu İbn Haldun şu izahı yapmaktadır: “Bazı sûfîlerin bütün varlıkların ‘bir

³⁰³Nablûsî, Gerçek Varlık, s. 23, 24.

³⁰⁴Nablûsî, Gerçek Varlık, s. 29.

varlık’ tan ibaret olduğunu söylemeleri, akıl ve tefekkür yönünden elbetteki anlaşılamaz. Onların böyle bir görüş ileri sürmeleri, tıpkı filozofların, ıstık bulunmadığı takdirde, renklerin görünmesinin mümkün olmadığını söylemelerine benzer. Varlıkları(nesneleri) birbirinden ayrı olarak, yani fertler halinde idrak etmemiz, idrakimizin bu şekilde yapılmış olmasından dolayıdır. Şimdi farz edelim ki, beşerî idrak mevcut değildir. O zaman kainâtındaki nesneleri idrak edecek bir suje bulunmadığı için vücûd(varlık) elbette ki yekpare(tek varlık) sayılacaktır. Bir başka deyişle, beşer idrak olunmasaydı, nesnelerin keyfiyetleri sayılan sıcaklık, soğukluk, katılık, yumuşaklık, hatta bunlara sahip olan nesnelerin kendileri dahi, idrakin dışında kaldıkları için, ‘yok’ sayılacaklardı. O halde, kâinattaki nitelikleri ve onları taşıyan nesneleri, bize münferit varlıklar gibi gösteren, duygu ve akıl idrakimizdir. Sonuç olarak, idrak kaybolursa, hem teaddüd(nesnelerin sayıca çok olması) hem de tehalüf(nesnelerin nitelikçe birbirine muhalif olması) ortadan kalkar ve o zaman görülür ki, varlık gerçekten de bölünmez bir bütündür.”³⁰⁵

Bu bağlamda Vahdet-i Vücud’çular, eşyadan vücudu çekip almak sûretiyle hakikî vücûdu, Cenab-ı Hakk’a hasr ve tahsis ederek, Cenâb-ı Hakk’dan başka bir mutlak vücûd kabul etmemektedirler. Bu noktada ‘lâ mevcûde illallâh’ yani Cenab-ı Hak’dan başka vücûd sahibi yoktur demişlerdir. Bununla ‘mevcûd olan her şey, Cenab-ı Hakk’dır’ manasını murad etmemişlerdir.³⁰⁶

Bu aşamada akla, Vahdet-i Vücûd nazariyesini kabul eden sûfilerin amacının ilahlık iddiası olup olmadığı gelmektedir. Bu soruya Mevlana şöyle cevap verir: “... Bazı insanlar ‘Enel Hak’ demeyi büyüklük(tekebbür) iddiası sanıyorlar. Oysa ‘Enel Hak’ demek gerçekte, büyük tevazudur. Tevazu göstermek için, ‘Ben Hakk’ın kuluyum’ diyenler ise, esasında tekebbür edenlerdir, yani büyüklük taslayanlardır. Çünkü bunlar, Tanrı’nın varlığı karşısında bir de kendi varlıklarının iddiasında bulunanlardır. ‘Enel

³⁰⁵İbn Haldun, Mukaddime, terc. Zakir Kadiri Ugan, MEG ve SB Yayınları, İstanbul 1986, C. 2, s. 550-552.

³⁰⁶Ömer Ferit Kam, Vahdet-i Vücûd, s. 94.

Hak' diyen ise, yalnız Hak vardır, ama ben yokum, demek isteyenlerdir."³⁰⁷ Gazalî'ye göre de bazıları, aşırı gayretleriyle öyle bir sekr haline ulaştılar ki, kendilerinin Allah olduğuna inandılar. Gerçekte onların ulaştıkları hal, Allah'ın birliği(tevhid)'ni tanımaktan, yani âlemde O'ndan başka gerçek bir varlık olmadığının farkına varmaktan başka bir şey değildir. Fakat bu hâl, O'nunla ittihaddan tamamen farklıdır.³⁰⁸

Şeyh Bedreddin'in genel anlamda tasavvuf felsefesi, özel anlamda Vahdet-i Vücûd ile ilgili görüşleri de büyük ölçüde İbn Arabî çizgisinde olduğundan, öncelikle İbn Arabî ve takipçilerinin bu sisteme ait düşünce ve ifadelerinin ele alınması konunun daha doğru anlaşılmasını sağlayacaktır. Vahdet-i Vücûd düşüncesi, İbnü'l Arabî'den önce kâmil ve oturmuş bir nazariye olarak ortaya çıkmamıştır. Ondan önce çeşitli zaman aralıklarında yaşamış sufîlerin sözlerinde, bu nazariyeye doğru bir takım 'yönelimler'i hatırlatan ifadeler bulmaktayız. İbnü'l Arabî için ise, bu nazariyeyi daha yoğun olarak ortaya koymuştur denilebilir.³⁰⁹ Ancak o, Vahdet-i Vücûd ifadesini hiç kullanmamıştır. İbn Arâbî'nin müridi Konevî'nin, bu terimi eserlerinde en azından iki vesileyle kullandığı, buna karşılık Konevî'nin müridi Sâdeddîn Fergani'nin(ö. 1296) bu terimi bir çok kez kullandığı görülmüştür. Ama ne Konevî ne de Fergani Vahdet-i Vücûd terimini daha sonraki yüzyıllar içinde kazandığı teknik anlamında kullanırlar. Bunlara göre, ifade, eşyanın mahiyetine ilişkin bütün bir bakış açısına delalet etmez; tersine vücûd'un bir tek gerçeklik olduğu şeklindeki apaçık olguya işaret eder. Ancak Hanbelî hukukçu İbn Teymiyye(ö. 1328), Vahdet-i Vücûd teriminin çok iyi bilinen ittihad(birleşimcilik) ve hulûl(tecessümcülük), -yani Tanrı ile dünyanın veya Tanrı ile insanın özdeş olduğu-sapıklıklarıyla aynı anlama geldiğini iddia etmiştir. Ayrıca İbn Teymiyye gibi hukukçular için bu terim, küfür ve sapıklıkla aynı anlama gelen bir suçlama terimidir;

³⁰⁷Mevlânâ, Fîhi Mâ Fîh, terc. Meliha Ülker Tarıkahya, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1985, s. 68. ayr. bkz. Yıldırım, Muhyiddîn İbn'ül-Arabî ve Sistemi, s. 169.

³⁰⁸Gazalî, İhyâ-i Ulûmu'd-Dîn, Arslan Yayınları, İstanbul 1972, c. IV, s. 243; Fahri Macit, İslam Felsefesi Tarihi, çev. Kasım Turhan, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 309.

³⁰⁹Ebu'l-Alâ Afîfî, Tasavvuf-İslam'da Manevi Hayat, çev. Ekrem Demirli/ A. Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 161.

ama çoğu müslüman aydın Vahdet-i Vücûd'u *tevhîd*'in felsefî ve tasavvufî tarzda bir eşanlamlısı olarak kabul etmiştir.³¹⁰ İbn Teymiyye zamanından bu yana da Vahdet-i Vücûd, giderek genellik kazanarak, İbn Arâbî ve takipçilerinin ortaya koyduğu bütün öğretiyi işaret edecek şekilde kullanılır olmuştur.

Bu noktada İbn Arâbî'nin Vahdet-i Vücûd'a inandığı söylenilirse doğrudur; çünkü O, vücûd'un bir tek gerçeklik olduğunu ve iki vücûd olamayacağını tasdik etmektedir. Kendisinden önceki başkaları gibi, sık sık "*Allah'dan başka Tanrı yoktur*" ifadesiyle dile getirilen İslâmî tevhid ikrarının "*Vücud'da Allah'tan başka hiçbir şey yoktur.*" anlamına geldiğini belirtmiştir.³¹¹

İbn Arâbî, tevhid öğretisini, Allah'ın hem benzersiz, hem de benzer olduğunu, veya Zât'ında bir ama O'nun kendi zuhur yerleri vasıtasıyla çok olduğunu açıkça söyleyerek ifade etmiştir. Dolayısıyla İbn Arâbî ve yakın takipçilerinin, bir tek gerçek vücûd olduğunu kabul ettikleri ve âlemin çokluğunun bir tek vücûdu ona çoğaltmaksızın izhar ettiğini benimsedikleri kolayca görülmektedir.³¹² O'na göre, eşya ve kainât, Allah'ın zâhiri; Allah, eşya ve kâinatın bâtını ve ruhu mesâbesindedir. Yaratan, yaratılan, hâlık, mahluk hep O'nun sıfatlarıyla görünürler. Âlem denilen varlık, âyân-ı sâbite sûretlerinde Hakk'ın sıfatlarının belirmesinden başka bir şey değildir.³¹³

İbn Arâbî ve dolayısıyla Şeyh Bedreddin'in fikirlerine karşı çıkanlar veya kendi ideolojilerine malzeme haline getirme amaçlı olarak onları savunanlar, onların düşünce sistemlerinde yer alan, '*Âlem, O'dur*' ibaresine bakmaktadırlar. Fakat İbn Arâbî âlemin aynı zamanda '*O olmadığı*' da mütemadiyen hatırlatmaktadır. '*Her şey O'dur'u tasdik edip, 'Her şey O değildir' i unutmak doğrusu kabule şayan değildir.*³¹⁴ Nitekim

³¹⁰Chittick, Varolmanın Boyutları, s. 194, 195, 296.

³¹¹Chittick, Varolmanın Boyutları, s. 196.

³¹²Chittick, Varolmanın Boyutları, a. 243.

³¹³Muhiddîn-i Arabî, Fusûs ül-Hikem, s. 56, 57, 58.

³¹⁴Chittick, Varolmanın Boyutları, s. 283; Afîfî, Tasavvuf İslâm'da Manevi Hayat, s. 162.

Schimmel'e göre de mutasavvıf, Allah'ı saf bir aşk ilişkisinden aldığı deyimlerle anlatırken, birkaç dize ilerde, kullandığı dilden dolayı, panteist sanılabilir.³¹⁵ Chittick'e göre de, en kolay çözüm İbn Arâbî'ye panteist demek, veya onun Sünnî İslam'ın dışında bulunduğunu ve sürüden ayrıldığını iddia etmek olmuştur. Ruhanî bir öğretmen(mürşid), bir bilge, bir filozof, bir kelamcı, bir Kur'an yorumcusu, birinci sınıf bir fıkıh âlimi; İslam düşüncesine ilişkin inceden inceye geliştirdiği sentezi uzun yıllar üzerinde çalışmadan anlaşılamayan bir şahsiyet için böyle bir şeyi kabul etmek hiç de tercihe şayan olmayan bir yaklaşımdır.³¹⁶ Nitekim İbn Arâbî'nin ifade ettiği Vahdet-i Vücûd, duyularımızın algıladığı âlemi gerçek kabul eden, materyalist panteizm değildir. Bilakis, mevcûdatın suretlerinde zâhir olan hakiki ve yüce varlığın birliğini ifade eden ve âlemin varlığını sahibinin gölgesi mesabesinde kabul eden misalî ve ruhî bir '*Vahdet-i Vücûd*' dur. Bunun için İbn Arâbî Allah'ın tenzih ve teşbihini beraber zikretmede ısrarlıdır. Hakk'ın tenzihi, zatî ahadiyeti ve hâdislere benzemezliğinde, teşbihî ise, eşyanın sûretlerinde tecellîsindedir. Teşbih veya tenzihin hangisine daha çok vurgu yaptığı, bulunduğu hale göre değişmektedir. Bazen teşbih galip gelir ve materyalist olduğu zannedilecek şeyler söyler. Bazen de dinî eğilimi kendisine galip gelir ve tenzih lisanını kullanarak Allah ve mahlûkât arasındaki bütün ilişkileri inkâr eder.³¹⁷ Dolayısıyla İbn Arâbî'nin sistemi içerisinde yer verdiği ifadelerinde materyalizmi kabul eden veya destekleyen bir yaklaşım görülmez. Ona göre hakikat varlığın birliğinden ibarettir. Ancak bu birliğin görünen ve gizli olmak üzere iki manzarası vardır. Bu ayırım önemlidir ve varlık ne yalnız görünüştür ne de gizlilik. Bu bağlamda Vahdet-i Vücud düşüncesini materyalist ve ilhadî bir yaklaşım olarak gören ve bu düşüncenin Tanrı-insan veya Tanrı-âlem özdeşliğini savunduğu çıkarımlarını yapanlar, teorik bir yanlışlık içerisindeyler.

³¹⁵ Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, çev. Ender Gürol, Adam Yayıncılık, İstanbul 1982, s. 19.

³¹⁶ Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 250.

³¹⁷ Afifi, *Tasavvuf-İslam'da Manevi Hayat*, s. 169; Juhan Baldick, *Mistik İslam-Sufizme Giriş*, Birey Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 127.

Bu bağlamda İbn Arabî'ye ve dolayısıyla da Şeyh Bedredin'e panteist denilemez. Spinoza gibi onlarda Allah ile âlem aynı değildirler. Hakîkî varlık, yalnız sonsuz imkanlar sahası, batın ve gayb âlemi olan Allah'ın varlığından ibarettir. Kâinat, O'nun zuhûru ve tecellîsinden ibarettir. Kainât, hakiki varlığın geçici bir gölgesidir. Aydın'a göre de, Panteizm, Tanrı-âlem ikiliğini kaldıran, Tanrı'nın her şeyi ihtiva ettiğini, hatta O'nun her şey olduğunu, dolayısıyla ne tabiatın ne de insanın müstakil varlıklar gibi görülebileceğini, onların sadece ilahî varlığın farklı tarzlardaki açılımlarından ibaret olduğunu ileri süren dinî ve felsefî bir doktrindir. Bu noktada dikkatli davranmak ve panteist terimini cömertçe her yerde kullanmamak gerekir. Tanrı-âlem özdeşliğini savunan saf panteizmi üç büyük din mensubunun büyük çoğunluğu reddetmektedir. Özellikle İbn Arâbî, Hallac ve Rumî söz konusu olunca panteist teriminin kullanımına çok daha dikkat etmek gerekir. Panteizm denince ilk akla gelen isim, şüphe yok ki Spinoza'dır. Maddeci monizmin ünlü temsilcisi Ernst Haeckel(1834-1919) Kainatın Muamması adlı eserinde şöyle der: "*Panteizm, ateizmin kibarcasıdır... Onun ana tezi, Tanrı ile âlem arasındaki ikiliği kaldırmak ve âlemin kendi başına, kendi dahili gücünden dolayı var olduğunu ilan etmektir. Panteist, Tanrı ile âlemin bir olduğunu söylerken Tanrı'nın 'işten atıldığını' kibarca haber vermekten başka bir şey yapmıyor.*"³¹⁸ Bu ifadeleri Spinoza'nın kabul etme gibi ihtimali yoktu, ancak Tanrı ile âlemi ontolojik anlamda bir ve aynı sayan Spinoza panteizmine İslam düşüncesinde bir yer bulmak imkânsızdır.³¹⁹ Sufilerin hemen hepsi, Allah'ın müteal/yüce olduğu inancını şu veya bu şekilde dile getirmiştir. Dolayısıyla onlardan hiç birinin panteist olduğunu söylemek mümkün değildir.³²⁰

Spinoza'ya göre Allah ile âlem aynı şey olduğundan, eğer âlem yok olsa Cenâb-ı Allah'ın da yok olması lazım gelir. Halbuki mutasavvıflara göre âlem, Cenab-ı Hakk'ın vücudunda zâhir fakat her an yenilenme, başkalaşma ve değişikliğe uğrayan bir takım

³¹⁸ Aydın, Din Felsefesi, s. 179, 182, 183.

³¹⁹ Aydın, Din Felsefesi, s. 183.

³²⁰ Aydın, Din Felsefesi, s. 88.

fanî ve yok olucu sûretlerden ibarettir. Bunlar O'nun esmâ ve sıfatlarının mazharları ise de, Cenab-ı Allah zât itibariyle bunlardan müstağnîdir. Âlem yok olsa o zâtî sıfatıyla yine bâkî olur.³²¹ Nitekim İbn Arabî'ye göre görünüşler âlemi, sadece bir kuruntudan ibaret olup, gerçek varlık sadece Allah'tır. Bu noktada İbn Arabî'nin aşkınlığı ileri sürmesi, onu kör maddeciliğe düşmekten kurtarmaktadır.³²² Ayrıca kainât, Hakk'ın aynısı değildir. Kainat ancak, gerçek varlık(olan Allah)da zâhir olan şeydir. Çünkü kainât, Hakk'ın aynısı olsaydı, Allah'ın yaratıcısı olması doğru olmazdı.³²³ Avens'e göre de İbn Arabî'nin öğretisi, Batı Felsefesine ait hiçbir geleneksel kategoriye(monizm veya panteizm gibi) indirgenemez ve bu öğretiye verilebilecek en güzel isim tecellîcilik ya da pan-sembolizmdir.³²⁴

İbn Arâbî gibi Konevî de vücûdun birliğinin onun kendi tezahürlerinin çokluğunu engellemediğini kabul etmektedir. Her ne kadar vücud özünde veya benzersizliği bakımından bir olsa da, tezahürlerinde veya benzerliği bakımından çoktur. Konevî'nin ifadesiyle, “*Gerçi bir tek vücuddan başka bir şey yoksa da, kapların gerçekliklerinin farklı olmasından dolayı o kendisini farklı, çeşitli ve çok olarak izah eder. Yine de, bizatihi ve tezahür yerlerinden ilgisiz olması hasebiyle vücud çok ya da çeşitli olmaz.*”³²⁵ Ona göre, varlık birdir ve bu varlık hepsi arasında müşterektir ve Hakk'tan kazanılmıştır.³²⁶ Nitekim o, bir dörtlüğünde,

“*Sen misin ben mi bu varlıktaki ayn?*

Nice sâbit ola, hâşâ, isneyn,

Ben de benlikte “hüviyet” Senden

³²¹İsmail Fenni Ertuğrul, Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, s. 73.

³²²Ebu'l-Alâ Afîfî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi, s. 37.

³²³İbn Arabî, Futuhât, C. 4, s. 349; ayr bkz. Kazım Yıldırım, Muhyiddîn İbn'ül-Arabî ve Sistemi, s. 125.

³²⁴Robert Avens, “İbn Arabî'nin Nebvî Felsefesi”, çev. H. Akgün, Dergah, c. II, sayı 20 Ekim 1991, s. 14; Sevim, İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Ârabî, s. 135.

³²⁵Konevî, Miftâhu'l-Gayb, s. 176; Chittick, Varolmanın Boyutları, s. 241.

³²⁶Konevî, Vahdet-i Vücûd ve Esasları, s. 97.

Olamaz kevnde asla cinseyn”

diyerek bu görüşü ifade etmiştir.³²⁷ O’na göre, ne bir şey kendine muttasıl ve ne bir şey kendinden munfasıldır ve kendiyle bir şey yok ve kendi her şeydir.³²⁸ Ayrıca farklı çeşitlerine rağmen bütün varlıklar, Hakk’ın değişik mertebelerde çeşitli iradeler ile gerçekleşen amellerinin sûretleridir. Bunlar gerçekte, Hakk’ın bir olan aslî iradesinin hükümleridir.³²⁹ Konevî, “*Bir şeyi görmedim ki, ondan evvel veya ondan sonra veyahut onunla veyahut onda Allah’ı görmüş olmayayım.*” diyen ârife ne mutlu diyerek de bu düşüncüyü tasdik etmiştir.³³⁰ Tanrı’nın vahdet’inin itibârî olduğunu ifade eden Konevî’ye göre, Vahdet/birlik, Hakk’ın, kesret ise âlemin zâtî bir sıfatıdır. Vahdet ve kesret, bu açıdan birbirinin zıttıdır. Fakat, birin, ikinin yarısı, üçün üçte biri, dördün çeyreği, beşin beşte biri olmasından anlaşılan şey itibariyle, vahdetin/birlik, izâfî bir kesreti vardır. Bunlar, birin vahdeti için zorunlu hükümlerdir, birin hakikatinde çokluğun olması gerekmez. Çünkü bunlar vücûdî değil, itibârî şeylerdir.³³¹

Kısaca Konevî’ye göre O, zâtî ile her şey ile beraberdir, bununla beraber onunla hiçbir şey yoktur ve kendisi ile ve kendisine göre taayyun ettiği hiçbir şeyde sınırlı değildir. O her şey üzerine her şey ile hüküm sahibidir; her mertebede, sûrette halde, mertebede ve vakitte zikredilen bu şeylerin her birisine göre çeşitlenir. Her hangi bir şeye nisbet olunan her durum, o şeyde taayyünü açısından onun vasfıdır. Taayyünsüzlüğü açısından ise onun hiçbir hasebi, ismi, sıfatı, hükmü, nisbeti, eseri ve teessürü yoktur. Ondan başka müessir yoktur.³³² Konevî’nin müridleri Müeyyedüddin Cendi(ö. 1291) ve

³²⁷Konevî, Marifet Yolcusuna Kılavuz, s. 44.

³²⁸Konevî, Marifet Yolcusuna Kılavuz, s. 44.

³²⁹Konevî, İlâhî Nefhalar, s. 165.

³³⁰Konevî, Marifet Yolcusuna Kılavuz, s. 46.

³³¹Konevî, İlâhî Nefhalar, s. 17.

³³²Konevî, İlâhî Nefhalar, s. 111.

Saidüddin Ferganî(ö. 1300)'de Konevî'nin bu düşünceleri paralelinde hareket etmişlerdir.³³³

Kayserî'ye göre de O, hüviyetiyle her şeyle birlikte, hakikatiyle de her canlıyla beraberdir.³³⁴ O'na göre vücud, ehadiyyet mertebesinde tüm belirlenim(taayyun)lerden uzaktır. Bu mertebede ne sıfat, ne de sıfatlanan, ne isim ne de isimlenen vardır; sadece Zât vardır. Vahidiyyet mertebesinde ise, -ki bu isim ve sıfatlar mertebesidir- Vücûd sıfat, mevsuf, isim, müsemmâ olur. ... Sonuç olarak vücûda sadece Zât-ı Ahadiyet vardır. ... Hem ahadiyet ve hem de vahidiyyet'in birlik anlamına gelişi dikkat çekicidir. Fakat terim olarak her iki kavram iki farklı metafizik alana atıfta bulunurlar.³³⁵ Nitekim Kayserî'ye göre, O'nun sıfatları Zât'ının aynı olduğu görüşü, bir yönden doğru olsa da, vücûd, ahadiyyet mertebesinde tüm taayyünleri ortadan kaldırır; dolayısıyla Zât'tan başka, ne bir sıfat, ne bir isim, ne de bir müsemmâ kalır. Vücûd, isim ve sıfatlar mertebesi olan vâhidiyyet mertebesinde sıfat, isim ve müsemmâ olur; bu mertebe de ilahlık mertebesidir.³³⁶ O'na göre, dış dünyada var olan şeylerin hepsi, dış varlıkları bakımından zâhir isminin hükmü altındadır. Hakk(sübhanehu) zuhuru bakımından Zâhir'in ta kendisidir. Nitekim butûnu açısından da Bâtın isminin ta kendisidir. Dolayısıyla bilgidaki âyân-ı sâbite de bâtnılığı açısından Allah'ın isimleridir. Dış dünyada var olan şeyler bu âyân-ı sâbitelerin mazharlarıdır. Bu bakımdan, zâhirliği açısından dış dünyadaki varlıkların tabiatları Allah'ın isimleridir. Şahıslar ise bu isimlerin mazharlarıdır.³³⁷ O'nun eşyanın kendisi oluşu, zihnî ve dış dünyada isim ve sıfat örtüleri içinde belirmesiyledir; eşyanın gayrisi oluşu ise, Zât'ında gizlenmesi, noksanlık ve kusur gerektiren şeylerden yüce olması, sınırlama ve belirlenmeden münezze bulunması, sonradan olma ve yaratılma niteliklerinden mukaddes olması

³³³Chittick, Varolmanın Boyutları, s. 241-242.

³³⁴Kayserî, Mukaddemât, s. 7.

³³⁵Kayserî, Mukaddemât, s.8, 21.

³³⁶Kayserî, Mukaddemât, s.22.

³³⁷Kayserî, Mukaddemât, s.27.

iledir. Eşyayı yaratması, onları açığa çıkarmakla beraber, onlarla örtünmesiyledir.³³⁸ Dolayısıyla Kayserî'ye göre Allah, tek bir hakikattir. O'nda çokluk yoktur. Hakikatin zuhûrunun ve sûretlerinin çokluğu, O'nun zât bakımından birliğine, kendisine ek bir taayyunle değil de zâtıyla belirginleşip taayyun etmesine engel değildir.³³⁹

Ayrıca Kayserî'ye göre kul, vahdet esnâsında vahdetin tecellîsinin etkisiyle bir takım “*ene'l Hakk*” durumlarına girebilir. Ancak yine de o, kuldur. Kayserî, bunu şu şekilde açıklar: “*Allah'ın velîsi, muvahhidlerin kutbu Ali'nin insanlara yaptığı konuşmada söylediği şey de bizim görüşümüzü teyid eder: “Ben, besmelenin be'sinin noktasıyım. Ben, Allah'ın içinde yaratıldığınız böğrüyüm, ben kalem'im, levh-i mahfuz'um, arş'ım, kürsü'yüm, ben yedi gök ve yerlerim.”* Hutbe esnasında uyanıncaya, vahdetin tecellîsinin hükmü kalkıncaya ve beşerî âleme dönünceye kadar saymaya devam etti. Hakk onda kesret hükmünde tecellî etti de, özür dilemeye başladı. Ubûdiyetini ifade etti, ilâhî isimlerin hükmü altında güçsüzlüğünü ve zayıflığını belirtti.”³⁴⁰

Kayserî, “*Allah'ın eşyanın ayn'ı oluşu zihin(ilim) ve nesne(ayn) varlık alanında isim ve sıfat elbisesine bürünmesiyle, şeylerden başka oluşu ise Zât'ında gizlenmişliği iledir. Çünkü vücûd, ehadiyyet mertebesinde tüm belirlenimlerden uzaktır. Bu mertebede ne sıfat, ne sıfatlanan, ne isim ne de isimlenen vardır; sadece Zât vardır... Sonuç olarak vücûda sadece Zât-ı Ehadiyyet vardır.*”³⁴¹ diyerek, ‘her şey’in O’nunla mevcut olduğunu ancak yine de O’nun ‘her şey’den başka olduğunu vurgular. Yine ‘her şey’, O’nunla mevcuttur, ama yine de O ‘her şeyden’ başkadır.”³⁴² diyen Kayserî'ye göre, her bir varlık, Allah'ın özel bir isim ve sıfatının tecellîsi olma yönünden ayrı bir varlığa sahip olduğu halde, her bir isim ve sıfatın Allah'ın varlığından kaynaklanmış olması

³³⁸Kayserî, Mukaddemât, s.16-17.

³³⁹Kayserî, Mukaddemât, s.16.

³⁴⁰Kayserî, Mukaddemât, s.51, 52.

³⁴¹Kayserî, Mukaddemât, s. 8.

³⁴²Kayserî, Mukaddemât, s. 8.

yönünden ise bütün varlıklar, bütün isimler ve sıfatlar gibi aynı ve tek bir varlıktır. Kayserî'nin Vahdet-i Vücûd görüşü de genel itibariyle bu şekildedir.

Şeyh Bedreddin'in Vahdet-i Vücûd ile ilgili görüşlerine gelince ona göre, akıl, nefis, ruh, kalp, hepsi de tecelli mertebeleri bakımından varlıktan ibarettir. Bu unsurlar dolayısıyla, bir kere felek suretinde zuhur eder, bir kere melek. Bir kere unsurlar olur, bir kere madenler, bitkiler, hayvanlar ve insan; derken aşağılıkların en aşağısına varır, yüceliklerin en yücesine çıkar. Unsurlar sûretini giyinen, sonra ondan soyunup madenler kisvesine giren, ondan da soyunup bitki suretine bürünen, sonra hayvan, sonra insan sûretinde görünen hep O'dur. Bütün sûretlerin sahibi o varlıktır ki, Hakk'tır. Hatta sûretlerin kalmadığı düşünülse, gene ancak mutlak varlık kalır. Bu kıyaslama, bütün mazharlara göre yürütülebilir. Bu noktada Hz.Ali'den de şöyle bir rivayet kullanır, *"Kalem benim, levh benim, arş benim, kürsü benim."* Gibi sözler söylemiştir ya, bu yüzdendir işte."³⁴³ Dolayısıyla o, bütün âlemin, Hakk'ın tecellî mertebelerinden ibaret olduğunu vurgular.

Şeyh Bedreddin'e göre, küll'ün(bütünün) küll'de(bütünde) olmasında şüphe(karışıklık) yoktur. Bütün mevcûdât her şeydedir, her zerrededir. Tohumda bütün ağacın var olduğunu görürüz. Bütün ağaç o tohumdan vücud bulduğu gibi, ağacın her parçasında da bir tohum mevcuttur. Çünkü ağaç tümü ile meyvede vardır, tohumun da içinde ağacın bütünü vardır ki ağaç bundan türer. Her zerrede mevcudat vardır³⁴⁴ ve bütün alemler bir zerrede vardır, burada keşfin(mukâşefenin) sırrını keşif ehli kimseler anlarlar. Yani küll her insandadır. Fakat gizlidir. Bu gizlilik ortadan kalktıkça insan bütünü nefsinde keşfedecektir. *"Ben gizli bir hazineydim. Bilinmeyi sevdim, halkı beni bilsinler diye yarattım."* Arif olan yalnızca O'dur. Küll olmaktan münezzehtir, küll ile muttasıftır³⁴⁵ Bu ifadelerden hareketle Şeyh Bedreddin'in Allah'ı başlı başına küll

³⁴³Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 15b, v. 16a.

³⁴⁴Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 2a.

³⁴⁵Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 2a.

olarak yani kainat ile aynı görmeyip, külliyyât-ı İlâhî'yi âlemin her cüzünde sıfatlanmış olarak gördüğü söylenilebilir.

Şeyh Bedreddin, vahdetin tecellîsinin etkisiyle, bir gün oturup, yaslandığı esnada, hafif bir uykuya daldığını ve bu esnada bütün varlığın, tümünden Allah olarak kendisine gösterildiğini ifade eder. Her var O'ydu ve dilim O'nun diliydi. O dille bir Ya Allah dedim, vecde geldim, kendimden geçtim der.³⁴⁶ Şeyh Bedreddin bir ara vecd halinde iken de şu ifadeleri sarfetmiştir: "...Ocakta odun yanıyor...Varlığın birliği sebebiyle sanki ben O'yum, O da tıpkı ben. Sûreti, sûretim olmuş, benim sûretimde O'nun sûretine bürünmüş... Ebubekir Sıddık da: "Hiçbir şey görmedim ki, ondan sonra Allah'ı görmeyeyim demiştir."³⁴⁷ Ayrıca, erenlerin bugün de temessül yoluyla Allah'ı görmelerinin mümkün olduğunu, çünkü Allah'ın bir kuluna temessül etmeye gücünün yeteceğini, bu hususta *Kuşeyrî Risalesi'nde* kerametler bölümünde rivayet edilen iki kavile bakılması gerektiğini ifade etmiştir.³⁴⁸

Ona göre Allah, benzetmek gibi olmasın, Zeyd'in nefsinin, Zeyd'in bütün azasını, her yüzden kapladığı gibi kaplamıştır. Zeyd'in azasından hiçbir uzuv yoktur ki hareket etsin, bir iş işlesin de o hareketi, o işi Zeyd yapmamış olsun. Bu aza, Zeyd'in mazharlarıdır. Azasından bütün uzuvlar, mesela dili gibi, ben Zeyd'im deseler, bundan Zeyd'in çoğalması gerekmez. Allah da bunun gibidir, çünkü her yönden benzetmek gibi olmasın, beden nasıl Zeyd'in suretiyse, âlemde Allah'ın suretidir. Her iş, bu itibarla O'na isnad edilir. O'ndan başka söyleyen de, hareket eden de, iş gören de yoktur.³⁴⁹

Burada da Şeyh, Allah'ın mazharlarının her an ve her eşyada çıktığını belirterek, hiçbir şeyin Allah'ın mazharlarından bağımsız olamayacağını belirterek, mazharların çoğalmasının, Allah'ın çoğalmasını gerektirmeyeceğini vurgular. Ayrıca bir başka yerde de, Zât'ın işitmek, görmek, gücü yetmek gibi ve bunlara benzer sıfatları olduğunu, fakat

³⁴⁶Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 15a.

³⁴⁷Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 14a, v 14b.

³⁴⁸Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 16a.

³⁴⁹Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 12b.

bunun mazharlarda zuhur ettiğini; ancak mazharlardan göz yumulsa, Zât'ında da bu sıfatların mevcut olduğunu söyleyerek, O'ndaki bu sıfatların, mazharlardaki sıfatlara benzemekten, benzetilmekten münezzehe olduğunu, akıl, vehim, hayalin bu sıfatları idrak edemeyeceğini belirtir. Ayrıca bu sıfatların, ruhanî olsun, cismanî olsun, nebata ait bulunsun, hayvana ait bulunsun, göke ait veya yere ait olsun, bütün eşyada sabit ve mevcut olduğunu belirtir. Noksan sıfatlardan tenzih ettiği o Zât, her şeyi kaplamıştır ve bütün eşyada, bu dirilikle diridir ve bu kelimelerle her şey, O'nun noksan sıfatlardan arı olduğunu söyler durur.³⁵⁰ Dolayısıyla Alah'ın, sıfatlarının mazharlarda zuhûr ettiğini ancak bu sıfatların Zât'ında bulunan sıfatlara benzemekten münezzehe olduğunu ifade eder.

Yine Şeyh Bedreddin, Zât'ı bakımından her şeyden münezzehe olmakla beraber, varlık âlemindeki şaşılacak şeylerde anlayan, tasarruf eden, iş görenin de O olduğunu, bunun da, mazharlar vasıtasıyla olduğunu belirterek³⁵¹ Hakk'ın varlık âlemindeki içkinliğinin mazharlar vasıtasıyla olduğunu ifade etmektedir.

Yine bu görüş çerçevesinde o, “Allah'dan başka yoktur tapacak.” sözünün anlamının, varlık âleminde Allah'tan başka vâir olan yoktur şeklinde olduğunu³⁵² ve Hakk'ın, her insanın işitmesi, görmesi, dili, eli, vesair, batınî, haricî kuvvetleri olduğunu söyler. Ona göre, nafilelere devam edenlerin O'na yaklaşıp bunu bileceklerinin söylenmesi, bilip tanımak yönündendir çünkü ârif olmayan gaflettedir, kendisini böyle sanmaz. Tıpkı bilgisiyle amel etmeyen bilgin kişinin bilgisiz sayılması gibi.³⁵³

Ayrıca Şeyh Bedreddin'in, “Ağacın: “Ben Allah'ım.” demesi, bu sözü bir insan söylerse de caiz görülmesini, hatta daha doğru ve yerinde olarak kabul edilmesini anlatmak içindir. Değilmi ki âlem O'nun suretidir, “Ben O'yum.” diyen herkesin sözü

³⁵⁰Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 17a.

³⁵¹Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 16a.

³⁵²Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 5a.

³⁵³Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 17a.

doğrudur. Çünkü bu söz âlemin suretinin sahibi olan Hakk'a aittir, söz söyleyen cüz'e ait değildir. Nitekim Zeyd'in dili söze gelse de: "Ben Zeyd'im." dese, bu söz Zeyd'in zatına işaret olduğundan doğrudur, fakat bir et parçasından ibaret olan ve hareket ederek bu sözü ızhâr eden dile nisbetle doğru değildir. Zaten bu sözü söyleyen de Zeyd'in kendisidir, dili değil. İşte ağaç da böyledir, insan da böyle; çünkü dil: "Ben Hakk'ım" derse doğrudur; diyen dil değil insandır. Böylece her zerrenin, bu itibarla Hakk'ım demesi de gerçektir. Fakat bir başkasına : "O, Hakk'tır" yahut : "Sen, Hakk'sın" denmesi doğru olamaz. Nitekim dil de : "Ben Zeyd'im" dese doğrudur da, bir başkasının: "Ben Zeyd'im" demesi yahut bir başkasına: "Sen Zeyd'sin" demesi doğru olamaz. Esenlik ona olsun, Peygamberin : "Allah vardı, O'nunla beraber hiçbir şey yoktu." demesi de, vâhidiyet mertebesinde üstün bir mertebeye delalet etmektedir. Bütün şeyler bu mertebeden taayyun eder."³⁵⁴ sözlerinden hareketle, ona göre âlem Allah'ın suretinden ibaret olup ve Ene'l Hakk, sadece Hakk'ın vâhidiyet mertebesine ait olan bir hususiyet olarak görülmelidir. Bu mertebe, Allah'ın tecellî ve taayyun eden yönüdür. Allah'ın diğer yönü ise âhad(ehadiyyet) yönüdür ki, bu mertebede Allah, Zât'ı itibariyle taayyun etmez, aşkındır, yani Mutlak Varlık'tır. Bu düşüncelerden hareketle Şeyh'in çift kutuplu Tanrı anlayışına sahip olduğunu yani Pan-enteist olduğunu söyleyebilir miyiz? Bize göre tam anlamıyla bunu söylemek mümkün değildir. Çünkü Pan-enteizm her ne kadar Tanrı'yı soyut, mutlak yönleriyle âlemin üstünde; somut, izafi vecheleriyle de âlemin içinde görse de, birçok yönüyle Pan-enteizm saf içkin ve aşkın olan Tanrı inancı dışında bir sistemdir. Çünkü Pan-enteizmde Tanrı ilk sebep değil, yani 'Yaratan' değil, 'Yaratma ile'dir. Ayrıca, Pan-enteizm'deki 'Her şeyin Tanrı'da olduğu' fikri pan-enteizmin savunduğu görüşlerden sadece bir tanesidir. Bazı pan-enteist görüşleri tasavvuf literatüründe bulma imkânımız yoktur.³⁵⁵ Dolayısıyla Şeyh Bedreddin'in kendi tasavvuf sisteminde, taayyun eden bir Tanrı'yı kabul etmekle birlikte, temelde tenzihî, aşkın Tanrı fikrini de benimsediği, ifadelerinden anlaşılmaktadır. İçkin Tanrı telakkisi, Şeyh Bedreddin ve temelde Vahdet-i Vücûd

³⁵⁴Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 10a.

³⁵⁵Aydın, Din Felsefesi, s. 198-203.

çizgisinde yer alan tüm sufilerde aşkın olan tenzihî Tanrı'yı inkar, red değil, bilakis Tanrı üzerine geliştirilen bir tasavvufî sistem ve yorumdan ibarettir. Dolayısıyla Şeyh Bedreddin'de dahil hiçbir tasavvuf erbabı Tanrı'nın aşkınlığını reddetmemektedir. Başka bir ifadeyle Şeyh Bedreddin'in tenzihî(aşkın) Tanrı tasavvuru, Tanrı'nın içkinliğini de içine alan bir düşünce sistemidir. Fakat biraz önce belirttiğimiz gibi bu sistemin bir Pan-enteizm olduğu söylenemez.

Bununla birlikte Şeyh Bedreddin'in, *“Bazı insanlar birbirlerine, dirhemlere, dinarlara, yiyeceklere, üne, öğünçlere tapıyorlar. Onlar bilmedikleri için de Allah'a taptıklarını sanıyorlar.”*³⁵⁶ ifadelerinden hareketle materyalist olduğu veya ortak mülkiyeti savunduğu gibi iddialar ortaya atılmıştır. Halbuki bu ifadeler, Kur'an-ı Kerîm'in de değişik yerlerinde geçen ve Allah'ı bırakıp kendilerine fayda da zarar da vermeyen şeylere kulluk edenler³⁵⁷le ilgili bir değerlendirmedir. Bu ifadeler, sûfîlerin genelinde görülen ve dünya hayatına karşı zühd anlayışının bir yansımasıdır. Nitekim sûfîler, kendileri dışındaki insanların maddî hayata gereğinden fazla kapıldıklarını ve bunun sonucunda da bu şeyleri ilahlaştırdıklarını belirtirler. Dolayısıyla Şeyh Bedreddin'in kullandığı bu ifadeler kesinlikle, materyalizme veya ortak mülkiyete kayan ifadeler olmayıp, bilakis Allah'ı bilmenin ve yalnızca Allah'a tapmanın önemine değinen ifadelerdir. Bu bağlamda o, insanların, cahiliye devrinde gözle görünen putlara taptıklarını, şimdiki zamanda da gözle görülmeyen(vehmettikleri) putlara tapmakta olduklarını belirterek, Allah'ın gerçeği meydana çıkaracağını umduğunu ve insanların gerçek olarak Hakk'a tapmaları gerektiğini dile getirir.³⁵⁸ Yanlış fikirlere ve inanışlara sapan insanları da böylelikle uyardığına inanmaktadır.

³⁵⁶Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 2a.

³⁵⁷“Gördün mü o hevâsını ilah edineni? Artık ona sen mi vekil olacaksın?”, Kur'an-ı Kerîm, Furkan Suresi, 43. ayet. Ayrıca bu bağlamda aynı surenin 55. ayetine de bakınız.

³⁵⁸Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 5a.

Daha önce belirttiğimiz üzere İbn Teymiyye(d. 1263- ö. 1328), vahdet-i vücûdçuları şiddetle tenkid ederek onlar hakkında şu hükmü verir: *“Bunların elebaşları küfriin önderleri olup öldürülmeleri vaciptir. Bunlardan biri tevbe etmeden yakalandığı zaman tevbesi kabul edilmez. Çünkü bunlar dıştan müslüman olduklarını söyleyip içlerinde büyük bir küfriü gizleyen zındıkların önde gelenlerindendir. Bunlar, ne söylediklerini ve İslam’a karşı çıktıklarını gayet iyi bilmektedirler. Bu sebeple, bunlara bağlanan, bunları savunan, övüp yücelten, kitaplarına değer veren, bunlara yardım ve destek sağlayan, bunlar aleyhinde söz söylemeyi hoş görmeyen, onların kitaplarında geçen sözlerin, bu kitabı onun yazıp yazmadığını bilmediğini söyleyerek veya ancak bir cahil ya da münafiğin ileri sürebileceği benzeri mazeretlerle onları suçsuz görmeye kalkışan herkesin cezalandırılması gerekir. Hatta durumlarını bilip de onlara karşı çıkmaya yardımcı olmayanların da cezalandırılması gerekir. Çünkü böyle kimselerle mücadele etmek en önemli görevlerdendir. Bunlar bazı şeyh, âlim, hükümdar ve devlet adamlarının akıllarını ve dinlerini karıştırmışlardır. Bunlar yeryüzünde fesat peşinde koşar ve insanları Allah’ın yolundan alıkoyarlar.”*³⁵⁹ Ayrıca İbn Arabî ve Konevî ile ilgili olarak da yine, bunların tuttukları yol küfür yoludur, diyerek görüşünü ortaya koymakta ve bazı âlimlerin Vahdet-i Vücûdçularla ilgili görüşlerini buna kanıt olarak göstermektedir.³⁶⁰ Aynı şekilde *“Hallac’ın inandığı ve bu sebeple öldürüldüğü sözlerine kim inanırsa o kimse Müslümanların ittifakıyla mürteddir, kafirdir. Çünkü Müslümanlar Hallac’ın, zındıkların ve mülhidlerin sözlerinden olan bir takım hulûl, ittihad ve benzeri manalar taşıyan sözleri söylediği için öldürmüşlerdir. “Ben Allah’ım gökte bir ilah var, yerde bir ilah” gibi sözleri böyledir.” diyerek de bu sistemi reddetmektedir.”*³⁶¹ Dolayısıyla ona göre, hululcüler ve ittihadçılar gibi ilhad ehli sapıkların sözlerinden kaçınmak, iman ve takvanın en yüce mertebesindendir.

İbn Teymiyye Vahdet-i Vücûd’u savunanlara yönelttiği itirazlarını, onların dinin üç temel ilkesini inkar ettiklerini iddia ederek özetler: Bu kişilerin Allah’a, ahiret gününe ve O’nun peygamberlerine imanları yoktur. O’nun izahı şu şekildedir: *“Allah’a iman*

³⁵⁹İbn-i Teymiyye, Vahdet-i Vücûd Risalesi, Tevhid Yayınları, İstanbul 1996, s. 131.

³⁶⁰İbn-i Teymiyye, Vahdet-i Vücûd Risalesi, s. 162, 252-256.

³⁶¹İbn-i Teymiyye, Vahdet-i Vücûd Risalesi, s. 497.

konusunda: Bunlar, O'nun vücûd'unun âlemin vücûd'uyla aynı olduğunu ve âlemin bizzat kendisinden başka bir yaratıcısının bulunmadığını düşünüyorlar. Peygamberler konusunda: Bu kişiler, Allah hakkında, Allah'ın Rasûlünden ve öteki peygamberlerden daha fazla bilgiye sahip olduklarını düşünüyorlar. Bazıları, Allah hakkındaki bilgiyi – yani Vahdet-i Vücûd ve ateizmi- Rasûlün ışığından aldıklarını iddia ediyorlar.”³⁶²

Ayrıca İbn Teymiyye, vahdet-i vücûd'u destekleyenlerin, âlemin vücûdunun Allah'ın vücûduyla özdeş olduğuna inandıklarını da iddia ederek, vücûdun bir olduğunu ve *Yaratan*'a ait olan zorunlu vücûdun yaratıklara ait olan mümkün vücûdla aynı olduğunu söylediklerini³⁶³ iddia eder. Başka bir ifadeyle İbn Teymiyye'ye göre, İbn Arâbî ve temsilcileri Allah ile âlemin özdeş olduğunu kabul etmektedirler. Böylece o, bu öğretinin bir şekli olan basit bir görüşü –benzerlik ya da içkinliği(teşbih)- kabul eder ve öteki şıkkı, yani benzersizliği ve aşkınılığı(tenzih) bütünüyle görmezlikten gelir.³⁶⁴

Sonuç olarak Şeyh Bedreddin'in, takip ettiği geleneğe sıkı sıkıya bağlı olarak, tevhid akîdesini bu bağlamda ifade etmeye çalışan bir müşâhade adamı olduğu söylenilebilir. Şeyh Bedreddin, *Vâridât*'ta geçen ifadelerinden, İbn Arabî'nin *Fusûs*'una yazdığı şerhten, İbn Arabî'yi rüyasında görmesinden ve O'ndan şeyhim diye bahsetmesinden de anlaşılacağı üzere, Ekberî gelenek içerisinde Vahdet-i Vücûd'un etkisi altında kalmış bir tasavvuf erbabıdır. Ayrıca Şeyh Bedreddin'de Hakk'ın kendisine, Hakk'ın aşkınılığına ait en ufak bir şüphe ve tereddüt de yoktur. Bu bağlamda, kendisinin belli bir gelenek veya öğretinin müntesibi olduğu ortaya koyduğu ifadelerinden anlaşılan bir kimseyi, farklı düşünce ve kalıplarla değerlendirmek metodolojik açıdan objektif bir yaklaşım olmayacaktır.

³⁶²İbn Teymiyye, Mecmua, C. 4, s. 73.

³⁶³İbn Teymiyye, Mecmua, C. 1, s. 66.

³⁶⁴Chittick, Varolmanın Boyutları, s. 248.

d. Hakikate Ulaşma Yolu/Bilgi Felsefesi

Sûfîler, varlığın mahiyetinin ne olduğunu aklî araştırmaya dayanarak tasavvur ve tanımlama işinin genellikle kendilerinin değil filozofların metodu olarak görmüşlerdir. Onlar, doğru bilgi ve hakikatin mahiyetine ilişkin daha açık ve daha güvenilir izahlar elde etmenin sırasıyla, vahiy, Peygamber'in sözleri ve iç sezgi gibi çok daha dolaysız araçları bulunduğu inanmışlardır. Dolayısıyla, onlar vahyi anlamak için, her şeyden önce sezgi ve keşiften yardım görmeye çalışmışlardır. Daha açık bir ifadeyle mutasavvıflar, bilgilerini, akıl tarafından ve duyuların yardımıyla bağımsız bir biçimde te'yit ve tahkik edebilecek bilgiyle sınırlı tutmamışlardır. Tersine onlar, vahiy ve sünnetin yanında keşf ve müşâhedenin de bir bilgi ve kesinlik kaynağı olduğunu kabul ediyorlardı. Onlara göre fütûh, keşf, ru'yet ve müşâhede şeklinde bir zevk ve tanıma işi olarak tecellî eden bâtınî sezgi, dinî öğretinin temeli olan vahiy ile araştırmaya dayalı bilgi edinmede en son güvenilir yöntem olan rasyonel yeti arasında orta bir yere sahiptir.³⁶⁵ Bu bakımdan, onların epistemolojisi açısından, bilginin kaynağı ve değeri sözkonusu olduğunda, önce vahiy, arkasından mükâşefe ve son olarak da akıl, yani rasyonel yetinin geldiği söylenilebilir.³⁶⁶ Burada sûfîlerin aklın idrak alanıyla ilgili bir belirleme veya sınırlandırma yaptıkları, ancak mutlak anlamda da aklın karşısında olmadıkları görülmektedir. Ayrıca vahiy ve mükâşefenin doğru bilgi ve hakikate ulaşmada daha geçerli olduğunu, ancak mükâşefenin de kesinlikle vahyin önüne geçmemesi gerektiğini vurgulamaktadırlar. Dolayısıyla onlar için mükâşefe, kesinlikle Kur'an ve kutsal olanın dışında bir şey olamaz.

Nitekim sufîler, insan aklının sağlam ve güvenilir bilginin kaynağı olabileceği konusunda filozoflarla anlaşmaktadırlar; ama onlar, insan, saf(modern anlamda rasyonalist değil) akıl veya bizzat Allah tarafından aydınlatılmadığı sürece, bu bilginin sınırlı ve dolaylı olacağını kabul ederler. Nitekim, Rûmî'nin ifadesiyle: “ *Aklî*

³⁶⁵Chittick, Varolmanın Boyutları, s. 212.

³⁶⁶Turan Koç, “*Davud el-Kayserî'ye Göre Keşf ve Müşâhede*”, s. 246.

*kanutlarını kullananların ayakları tahtadandır; tahta bir ayak ise pek sağlam değildir.*³⁶⁷”

Konevî, Nasîruddîn Tûsî ile yaptığı mektuplaşmada aklın güçsüzlüğünü ve eşyanın hakikatine ilişkin kesin bilgi edinmedeki nihaî yetersizliğini ayrıntılı bir biçimde anlatır. Bu bakımdan, insan, akli ile bir sonuca ulaştığı zaman, doğru olduğu sonucuna ve yargısına vardığımız o şeyin, tam doğru olduğuna inandığımız şekilde gerçekten doğru olup olmadığının anlaşılması gerekir. Ama bu ancak Allah tarafından gerçekleştirilen keşf, veya vahy-i İlâhî aracılığı ile olur.

Sühreverdî ve Sühreverdî'nin tasavvuf felsefesinden etkilendiği görülen İbn Arabî'ye göre de, akıl ve nazar yolundan hakikate ulaşamaz. Mükâşefe yolu tutulmalıdır.³⁶⁸ Ayrıca hakikati anlamada akıl yetersizdir. Bu yol ancak keşf ve şuhûd ile aşılr. İlâhî mârifet, keşif ve müşâhedeye bağlı olup fikrî ve nazarî neticelerden ayrılır. Kıyas ve nazar yolundan gidenlerin kazançları ancak ziyandır.³⁶⁹

Bir ru'yet ve müşâhede adamı olan İbn Arabî, sık sık aklın Allah, âlem ve ben(nefs) gibi konularda bir bilgi kaynağı olarak yetersiz kaldığını vurgular. Onun öğretileri temelde keşf, doğrudan doğruya tanıklık(şühud, müşahede) ve zevk'e dayanır, ve bu öğretileri salt aklın sınırları içinde kalarak doyurucu bir şekilde açıklamak mümkün değildir.³⁷⁰ O'na göre, akıl anlamaz, fakat keşif, müşâhede ve temaşa eder.³⁷¹ Nitekim İbn Arabî, *Futuhât*'ın bir çok yerlerini keşf halindeyken ve Allah'ın imlâ(dikte) etmesiyle kaleme aldığını söylemektedir.³⁷²

Filozoflar, batınî kavrayışın gerçekliğini kabul ederler. Onların soruya açık gördükleri ve şüphe ettikleri şey daha çok bir kişinin bu tecrübeyi başkasına nasıl aktarabileceği,

³⁶⁷Mevlânâ, Mesnevî, C. 1, s. 2128.

³⁶⁸Cavit Sunar, Ana Hatlarıyla İslam Tasavvufu Tarihi, AÜİF Yayınları, Ankara 1978, s. 58.

³⁶⁹Muhiddîn-i Arabî, Fusûsu'l-Hikem, s. 38.

³⁷⁰Chittick, Varolmanın Boyutları, s. 234-235; Koç, “Davud el-Kayserî'ye Göre Keşf ve Müşahede”, s. 245.

³⁷¹İbn Arabî, Futûhât, C. 1, s. 60.

³⁷²İbn Arabî, Futûhat, C. 2, s. 479.

veya sonrakinin, öncekinin ru'yetinin geçerliliğinden nasıl emin olabileceği meselesi ile ilgilidir. Kelamcılar ise ne filozoflara, ne de sufilere güvenmişler, ve bunların eşyanın mahiyetini keşfettiklerine ilişkin iddialarının geçersiz olduğu hissini taşımışlardır. Kelamcıların fikrinde, hakikatin bilgisi öteki iki gurubun yeterince dikkat etmediği yalnız üçüncü bir yöntemle elde edilebilirdi. Yine, kelamcılarla öteki iki grup arasındaki temel ayrılık eninde sonunda bilgi edinme ve hakikate ulaşma konusundaki yöntem meselesinde toplanmaktadır.³⁷³

Bakış açısındaki bazı bireysel farklılıklar ile birlikte temelde, Bayezid, Rumi ve İbn Arâbî ve onun ekolünde yer alan sufiler, sınırlı insanî aklın yalnız başına yetersiz olduğu, dolayısıyla insanı Allah'tan ayıran bir perdenin veya tüm perdelerin ortadan kaldırılmasıyla ortaya çıkan kişisel, derunî ve doğrudan bir bilgi olmaksızın, insanın nihaî hakikati elde edemeyeceğini kabul etmişlerdir. Onların görüşüne göre bu bilgi, bazı seçilmiş kullarına bizzat Allah tarafından verilir; ve bunun, O'nun insanlara gönderdiği vahyin, yani Kur'an'ın açık desteğini alması da gereklidir. Onlar bu bilgiye *keşf*, '*doğrudan tanıklık*' (şuhud), '*müşahede*' ve '*zevk*' gibi adlar vermişlerdir.³⁷⁴ Onlara göre hal sahiplerinin halini anlamak için o hali elde etmek lazımdır.³⁷⁵ Kayserî'ye göre de, tatmayana fenâ'yı anlatmak örtü, onunla hallenmeyene açıklamak gizlemektir, onun keyfiyetini ne ise o olarak bilmek Allah'a mahsustur. Ona, Allah'ın dilediği kâmil kullar ve Zâtî tecellîye ve bu meşhed'e mazhar olanların dışında kimse ulaşamaz.³⁷⁶

Dolayısıyla epistemolojik anlamda Allah'ın tecellisinin algılanmasına işaret etmek için, keşf ve vücud ehline en çok kullanılan ve anlam bakımından en geniş olan terim, keşf, müşâhede ve mükâşefe terimidir. Sözlük anlamıyla, '*perdenin kaldırılması ve açılması*'

³⁷³Chittick, Varolmanın Boyutları, s. 381-382.

³⁷⁴Chittick, Varolmanın Boyutları, s. 383.

³⁷⁵Kam, Ferit, Vahdet-i Vücûd, sad. Ethem Cebecioğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1994, s. 56.

³⁷⁶Kayserî, Mukaddemât, s.60.

anlamına gelen keşf, terim anlamı bakımından; ‘perde arkasında olan gaybî manalara ve gerçek durumlara vücûd veya şühûd açısından muttalî olmak³⁷⁷ ve manevî bir idrak³⁷⁸, şeklinde tanımlanır. Müşahede ise, halkın Hakk’ta müşahedesidir; ki bu da eşyayı tevhid delilleriyle görmekten iberettir. Aynı zamanda bu, Hakk’ı halkta(yaratıklar) müşahede etmektir. Bu da eşyada Hakk’ı görmektir. Yine, bir başka ve nihâî anlamda müşahede, kesin olanın(yakîn) şüphe götürmez gerçekliğidir; yani Hakk’ı halsiz görmektir.³⁷⁹ Müşahede, görülen şey’in bilinmesine ulaştıran yoldur. Bir başka ifadeyle müşahede, sufiler tairesi indinde, tevhid delilleri sayesinde eşyayı görmektir.³⁸⁰ Dolayısıyla müşahede, sufilerin eşya hakkında bilgi sahibi olma metotlarıdır denilebilir.

Bu noktada, eğer kalp ile algılanan şeye kaynağı ile ilgisi açısından bakılacak olursa buna genellikle ‘tecellî’ denir. Tersine, eğer buna algılayan açısından bakılacak olursa, bu durum ağırlıklı olarak, ‘mükaşefe’ olarak adlandırılır.³⁸¹

Şüphesiz keşf ve müşahede sonucunda ortaya konulan bilgi, söz konusu müşahedeyi yaşadığını iddia eden kişilerin açıklamalarına dayanmaktadır. Böyle bir tecrübeyi yaşamadıkça doyurucu açıklamalarda bulunmak veya bu tür açıklamalardan tatmin olmak mümkün değildir; kaldı ki böyle bir açıklama tanımaya değil, tanıma dayalı bir açıklama olacağı için, doğru da değildir. Ancak, söz konusu kişilerin yaşadıkları tecrübenin sahih ve gerçek olduğuna ilişkin, elimizde yeteri kadar delil bulunmaktadır. “*Lem ya’rif men lem yezuk(Tatmayan bilmez.)*” sözü gereği, İzitsu’nun dediği gibi, hiçbir felsefî izah, İbn Arabî ve takipçilerinin vücûd’a ilişkin görüşleriyle ilgili olarak,

³⁷⁷Kayserî, Resâil, s. 70.

³⁷⁸İbn Arabî, Futûhât, C. 2, s. 548.

³⁷⁹İbn Arabî, Istılâhâtü’s-Sûfiyye, Dâvud el-Kayserî’nin Mukaddemât’ının ekinde, Ankara 1997, Müşahede Maddesi, s. 68.

³⁸⁰İbn Arabî, Futûhât, C. 1, s. 748; aynı yazar, Futûhât, C. 2, s. 547.

³⁸¹Turan Koç, “*Davud el-Kayserî’ye Göre Keşf ve Müşâhede*”, s. 249.

kişisel bir tecrübeyle desteklenmedikçe, onun ve takipçilerinin düşüncesinin hakkını veremez.³⁸²

Şeyh Bedreddin de, tasavvufta hakikate ulaşma yolu veya bilgi felsefesi olarak adlandırabileceğimiz bu konuyla ilgili olarak şunları söyler: *“Tâlib(Hakk’ı arayan), hastaya benzer; aranan kemâlât da sağlık gibidir; cehl ve uzaklık da hastalık gibidir. Nasıl ki bir hasta doktora kendini teslim edip, bir gün sağlığına kavuşacağını umarak doktorun onun üzerinde dilediği gibi tasarruf etmesine izin verir, doktorun emirlerini tutar, türlü elemlere ve ilaçların acılığına sabreder. Halbuki sağlığına kavuşamayabilir de. Zira sağlığı istemiş olmanın şartı doktorun söylediklerine uymaktır, çünkü sağlığa götürecek yol o emirdir. Çeşitli acılardan sonra sağlık elde edilir veya edilmez. Ama onun işi iyileşmek için çaba harcamaktır. Hasta doktora: “Beni sağlığıma kavuşturuncaya kadar sizin emirlerinizi yapmam.” derse bu, akıl yolundan yüz çevirmektir. Bunun gibi sâlikin mertebeleri katetmek için gayret etmesi gerekir ve “Benim istediğim gerçekleşene kadar meşâyihin sözlerine uymam.” dememelidir. Çünkü bu isteksizlik alâmetidir. Kişi, zaman müsaade etmese dahi kendisine yarayan şey için çalışmalıdır. Eğer çalışmak ile isteğine ulaşırsa ne iyi. İş tamamdır. Kader istediği şeye engel olur da ulaşamazsa mazur sayılır. Mesela, dünya ile meşgul olmayı terk etme Hakk’a ulaşma yollarının en büyüğüdür. Hakk’ı isteyen bir çok kimse vardır ki, bu yol onlara önerilince, “matlûba(isteğim yerine gelmesi) ulaşmıncaya kadar dünyayı bırakmam.” derler. Bu ise onları maksaddan uzaklaştırır.”³⁸³ Dolayısıyla Şeyh Bedreddin, hakikat yolcusu için zorunlu olan şeylerin, hakikat yolundaki kurallara harfiyen uymak, gayret etmek ve dünya ile meşgul olmayı terk etmek olduğunu söyler. Ayrıca ona göre, insan nasıl bedenine uygun şeyleri elde etmeye çalışıyorsa, onlarla bedenini geliştirmek istiyorsa, ruhu için de çalışmalıdır. Hatta akıllı kişi ruhunu rızıklandırmaya çalışır, çünkü bu daha ehemmiyetlidir, aksini yapansa mahrum olur gider.³⁸⁴*

³⁸²Chittick, Varolmanın Boyutları, s. 23.

³⁸³Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 3b.

³⁸⁴Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 15a.

Yine o, tevhîd'e ulaşmanın yolunu üçe ayırır: Birincisi, bilgiye dayanan tevhid. Bu ağızdan belleme, kitaptan anlamadır. İkincisi, uyandırıcı tevhid. Bu Allah'tan bir ihsandır, rüyalarla, olayla, ilhamla meydana gelir ve bu, birinciden üstündür. Üçüncüsü ise, hâle ve zevke aid tevhid. Ona göre bu hepsinden üstündür ve istenen de budur.³⁸⁵ Yani hâl ve zevke âid olan tevhîd'in en üstün tevhîd olduğunu belirtir.

Ayrıca Şeyh Bedreddin, *İhyâ* ve *Kimyâ üs-Saâde* gibi eserleri hakikati görmeye kabiliyeti olmayanların okumaları gereken eserler olarak belirterek, bu eserleri taklid bilgisi ile tahkik bilgisi arasında bir köprü olarak görür.³⁸⁶ Daha sonra epistemolojik açıdan tecellî'yi ortaya koyar ve duygulardan göz yumarak, tecellîlere bakılması gerektiğini, Hakk'ın Zât'ını gözle görmeye imkan olmadığını ifade eder. O'na göre Yüce Allah'ın sevgisiyle kendinden geçmiş kimseye Allah, bu surete bürünüp görünür, yalnız bu iş az olur. Bu hususta esas, gönlün arınmasıyla Hakk'ın anlaşılmasıdır. Çünkü gönül arındı mı Hakk o gönül sahibine, anlayışı derecesinde tecellî eder, özel ve duyguyla bilinir, anlaşılır bir suretle değil, böylece iş açılır, şüphe de geçer gider.³⁸⁷

Şeyh Bedreddin, kemâlât ve Hakk'ı idrak etmenin de şu şekilde olduğunu ifade eder: *“Kemâlât da senin hayal ettiğinin dışındadır. Ancak sen Hakk'dan uzak olduğun için bilsen de ona yönelmiyorsun. Şayet anlarsan, İlahî kitaplarda ve nebilerin haberlerinde anlatılanları kendine yönelterek Hakk'a yönelirsin. Sen meyvelerle ve başka şeylerle aldatılan çocuğa benzersin. Öğrenimden kaçmamaları için çocuklara meylettikleri şeylerle benzetmeler yaparlar. Sen bu gafil kalb ile Allah'ı ve peygamberleri ve kitaplar okuyarak onların bildiklerini ve kastettiklerini bildiğini mi zannediyorsun. Şunu bil ki, dersle uğraştığın sürece Hakk'ı idrak etmekten uzaklaşmayı artırırsın. Allah'ın buyruğu, sözle, harflerle, Arapça veya başka bir dille söylenmekten münezzeh olan kendi zatî gerekliliğidir. Kalem de her şeyin hakikatidir. Kendine dair ne meydana*

³⁸⁵Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 7b.

³⁸⁶Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 11a.

³⁸⁷Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 9b.

gelirse yazmaktadır.”³⁸⁸ Ancak Şeyh Bedreddin burada hakikat yolcusuna bir uyarıda bulunur ve hakikat yolcusunun küfür mertebesine çok yakın olduğunu ancak bu noktada küfür mertebesinden sıyrılınması gerektiğini, çünkü bu mertebenin insanı zındıklığa götürdüğünü ifade eder.³⁸⁹

Ayrıca ona göre akıl için iki yol vardır. Biri düşünceyle, görüşle anlayış; diğeri kalbi arıtmakla anlayış. Aklın keşif yoluyla anlayışı daha tamdır, doğrudur ve yanılmaktan daha uzaktır. Görüş ve düşünce yoluysa hayallerle karışır, o yolun hatası çoktur. Keşif yolu da ancak kalbi arıtmakla, Hakk’a yönelmekle, peygamberlere uymakla, onların yoluna gitmekle olur. Düşünce yolunda, kalbi tasfiye olmadığından bu yol perdedir, azgınlıktır. Gerçeği isteyen, yolculuğunda peygamberlere uyması, riyazatta, mücahede de bulunması, bozuk düşüncesine kapılıp akla uymaması gerektir. Sonunda iş açılır, görünür ve akıl, bulanıklıklardan kurtulur, gerçek de nasılsa öyle anlaşılır.³⁹⁰ Dolayısıyla Şeyh Bedreddin’e göre keşif yolu, perdenin kaldırılması ile gaybî manalara muttalî olmaktır. Aklın keşif yolu ile kavraması daha tam ve sağlamdır.

Konevî’ye göre de insan, nazar, keşif, his veya hayal gibi idrak araçlarının bütünüyle veya bunlardan birisiyle herhangi bir malûmu idrak edip, nazar veya keşfi bu malûmu kapsamadığı veya his veya hayaliyle bu şeyin zâtî özelliklerini ve genel lâzımlarının ardına geçmediğinde, o şeyi tam olarak bilmiş ve hakkıyla tanımış/marifet olmaz.³⁹¹ Bu noktada Konevî’ye göre basîret ve selîm akıl sahipleri için, sahih bilginin elde edilmesinin iki yolu vardır: Birisi, nazar ve istidlal ile ‘*burhan yolu*’; diğeri ise, keşif sahibi için bâtınını tasfiye ve Hakk’a iltica ile gerçekleşen ‘*iyân/müşâhede yolu*’. İnsan, sülûkunun başlangıcında tek başına bu ikinci yolu gerçekleştiremez. Bu nedenle, bilgide kendisinden önce olanlara ve Hakk’ın yoluna sülûk eden kâmillere uyması gerekir. O

³⁸⁸Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 1b.

³⁸⁹Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 15b.

³⁹⁰Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 17b.

³⁹¹Konevî, Vahdet-i Vücûd ve Esasları, s. 14; Konevî, Marifet Yolcusuna Kılavuz, s. 28; Konevî, İlâhî Nefhalar, s. 238.

kâmillere, vuslat yoluna dalmışlar, gaye ve amaca ulaşmışlardır.³⁹² Ona göre binlerce sâlik, bu makamda yoldan sapmış, hulûl ve ittihad ve bunların gayri fâsid mezheplere girmişlerdir.³⁹³ Hangi yol üzere sülûk ederse etsin her sâlik, amacı Hakk olması ve Hakk'tan belirli bir saadet elde etmesi şartıyla, mirac sahibidir; binaenaleyh bu sâlikin sülûkü de, bir yükseliştir.³⁹⁴ Dolayısıyla Konevî'ye göre de bilginin kaynağı, ancak sezgi'den ibarettir ki O, buna mükâşefe adını verir.³⁹⁵ Ayrıca Konevî, *“tatmayan bilmez; ekâbirin bu ilmi söylemek ve yazmaktan garazları, tenbih ve teşvikten fazla bir şey değildir.”*³⁹⁶ diyerek müşâhedelerin söylenme ve yazımdaki amacını da ortaya koymuş olur. Bu noktada Konevî'ye göre müşâhede sahibi için Hak'tan meydana gelen ilim ve müşâhede belirli ve sınırlıdır, bununla beraber Hak, nefsinde mutlaklıdır.³⁹⁷

Kayserî'ye göre de, başlayanın yürümesi, önce alıştırma ve uyanıklıkla, sonra günahlardan tövbe, ibadetleri işlemekle Allah'a dönme, sonra vera, zühd, takva ve benzeri şeylerle olur. Eğer kalbinde irade, tevekkül, rıza, teslim, işi Allah'a bırakma, korku, huşû ve huzu'(Allah'ın heybeti karşısında gönül açıklığı) hâsıl olursa o zaman nefsin makamının fenâsı kemâle erer. Bu da fiillerde fenâdır. İlâhî sıfatların ışıyla aydınlanır ve onunla kalbi nurlanır. Kendisine, muayene, mükâşefe, müşâhede, mârifet, yakîn ve bu makamlardan benzer şeyler hâsıl olur. Ve bununla fiillerde fenâ tamamlanır.³⁹⁸ Zihin yapısının kötü ve nefsin dünya hazlarıyla meşgul olması ve mütehayyile gücünün fâsid hayallerde kullanılması, nefsin şehvete kapılması ve aykırılıklara tutkun olmasıdır. Tüm bu sayılanlar karanlığa ve perdelerin artmasına neden olan şeylerdir.³⁹⁹ Dolayısıyla Kayserî de bu görüşleriyle Şeyh Bedreddin'in bu

³⁹²Sadreddin Konevî, Tefsîr-i Fâtîha, s. 52'den naklen Konevî, Marifet Yolcusuna Kılavuz, s.39'daki 12. dipnot; Konevî, İlâhî Nefhalar, s. 138.

³⁹³Konevî, Marifet Yolcusuna Kılavuz, s. 44.

³⁹⁴Konevî, Vahdet-i Vücûd ve Esasları, s. 27.

³⁹⁵Ekrem Demirli, Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 127.

³⁹⁶Konevî, Marifet Yolcusuna Kılavuz, s. 33.

³⁹⁷Konevî, İlâhî Nefhalar, s. 183.

³⁹⁸Bayrakdar, Kayserili Dâvud, s. 60.

³⁹⁹Kayserî, Mukaddemât, s. 45.

konudaki düşüncelerine öncülük etmiştir denilebilir. Ayrıca, ona göre insan nefsi, güçlenip aydınlandığı ölçüde duyuşal dünyanın üstüne çıkabilir ve şuhûdun yokluğuna neden olan karanlığı kaldırabilir.⁴⁰⁰ Şuhûd mertebesi de, vahdet-i vücûda mazhar kişide tecellî eder.⁴⁰¹ Kayserî'ye göre, sâlik, ilâhî ilim hazretine ulaştığında Allah'ın dilediği kadarıyla a'yân'ı müşâhede eder. Nitekim Allah şöyle buyurmaktadır: *“O'nun ilminden ancak dilediği kadarı bilinebilir.”*⁴⁰² Bu mertebe şuhûd mertebeleri içinde, Allah'ın kulları için mümkün olan en yüksek mertebedir. Zira bu mertebenin üstünde, tecellî anında, kulu yok eden Zât'ın şuhûdu mertebesi vardır.⁴⁰³

Kayserî'ye göre, mükâşefelerin en sağlam ve tam olanı ruhsal yapısı peygamberler ve kâmil insanların ruhları gibi, tam itidale en yakın olan kişide oluşur. Daha sonra bunlara en yakın kimselerde meydana gelir.⁴⁰⁴ Bu nedenlerden dolayı, İbn Arâbî ve takipçileri varlığın mahiyetini ağırlıklı olarak dinî bir dille tartışılar. Kaynağını ve gücünü vahiyden alan bilgileri, insanın yardım görmeyen aklı ile ulaşabileceği herhangi bir sonuçtan çok daha güvenilir olduğunu kabul ederler.⁴⁰⁵

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, Şeyh Bedreddin ve aynı gelenek içerisinde yer alan diğer mutasavvıflar için hakikate ulaşma noktasında keşf ve müşâhede yolu tutulmalıdır. Nihayetinde keşf ve müşâhede ehli olan kimseler, kendi ifadeleriyle ilâhî tecellîlerin tecrübesiyle ulaştıkları *'teşbih'*e dayalı anlayışlarını, *'tenzih'* ile birleştirmek amacını gütmektedirler.

⁴⁰⁰Kayserî, Mukaddemât, s. 44.

⁴⁰¹Kayserî, Mukaddemât, s.42.

⁴⁰²Bakara Sûresi, 255. Ayet.

⁴⁰³Kayserî, Mukaddemât, s.48.

⁴⁰⁴Kayserî, Mukaddemât, s.49.

⁴⁰⁵Chittick, Varolmanın Boyutları, s. 218.

e. Zâhirî ve Bâtınî Bilgi

Şeyh Bedreddin, yalnızca Kur'an'ın zahirî anlamını kabul edenleri cahil olarak niteler ve bunların, Hakk'ın bâtın bilgisine ait olan sözlerini, Peygamberlerin ve erenlerin sözlerini anlamadıklarını belirtir. O'na göre bu şahıslar bilgisizlikten, akıllarının azlığından, gönüllerin bulanık oluşundan, ahiret bilgilerinden gaflet edişten, dünyaya fazla düşkünlükten dolayı işin iç yüzünü bilmemektedirler. Onlar bu hususta şaşkınlık içindedir ve sapıklıktadır.⁴⁰⁶ Ayrıca Şeyh Bedreddin'e göre zâhir bilginleri - nitekimsûfîlerin nazarında zâhir bilginleri ya da zâhir uleması, fakihlerdir- iç yüzü bırakmışlar, kabuklara dayanmışlardır. Çoğunun içi gönlü açılrsa, gönüllerinde dünya sevgisinden, baş olmak, başa geçmek muhabbetinden başka bir şey bulunmaz.⁴⁰⁷ Halbuki ona göre Kur'an'ın bir dışı var, bir de içi; içyüzünden de yediye dek içten içeri anlamı vardır.⁴⁰⁸ Şeyh Bedreddin, Peygamber Efendimiz'in "*Esenlik ona, Peygamber, "Kur'an'ın dış anlamı ve iç anlamı vardır; iç anlamı içten içe yedi anlamdır."* hadisini de delil göstererek, bazen Kur'an'ın dış anlamına aykırı olan iç anlamını söylemesinin, dış anlamını inkar anlamına gelmemesi gerektiğini vurgular. Çünkü dış anlamını da söylediğini, iç anlamını da içten içe yedi anlama dek söylediğini ve sekiz anlamı topladığını ifade eder. Ona göre Kur'an ve hadis, dış anlamı bakımından da hakıtır, iç anlamı bakımından da; ancak mecazî bir anlam olduğu anlaşılırsa o başkadır.⁴⁰⁹ Böylece o, aslında iç anlamı söylemiş olmasının, dış anlamı reddettiği anlamına gelmediğini de belirtmiş olur. Burada, sufîlerin bu noktada en çok zikrettikleri hadisi kullanarak Kur'an'a bakışını da ortaya koymuş olur.

Ancak ona göre her peygambere gelen vahiy, anlam bakımından bütün ihtimalleri kavrar ve gerçektir; o sözle her ihtimal kastedilmiştir.⁴¹⁰ Peygambere bildirilen birçok

⁴⁰⁶Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 9 a.

⁴⁰⁷Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 11a.

⁴⁰⁸Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 12a, v 17a.

⁴⁰⁹Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 15a.

⁴¹⁰Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 12a.

şeyleri Peygamber yorumlamadı da olduğu gibi bıraktı denirse, şöyle cevap verilir; o vakit hikmet ondaydı, kendisine yorumlamak için izin verilmemişti, şimdi ise böyle bir şeye lüzum yoktur.⁴¹¹

İbn Arabî'ye göre de, nebîler, resuller ve onların tahkik ehli vârisleri muhakkak âlemde ve kendi ümmetleri arasında bu gibi irfan ehli kimseler mevcut olduğunu bildikleri için, ifadeden hem havas, hem de avam tabakasının birlikte anlayabileceği zâhir dili ile konuştular. Şu halde havas zümresi Peygamber sözlerinden avamın anladığı mana ile birlikte daha fazlasını anladıkları için onlara havas adı verilmesi gerçekleşmiş ve bu anlayış sayesinde de havas tabakası avamdan ayrılmış olur. Demek oluyor ki, ilâhî ilimleri tebliğ edenler bu kadarla yetindiler.⁴¹²

Konevî'ye göre de, Hakk'dan bahs eden ve her çeşit teşbihi O'ndan nefy edip, Hakk'ı kendi meşrep ve anlayışına hasr eden kimse, dilsiz, sağır ve inatçı bir câhildir.⁴¹³ O'na göre içinde bulunduğu makamın ve zevkin çeşitli ifade biçimleri vardır. Ve bilme'nin iki türü vardır. Eşyayı bilmede nihai gayeye ulaşmakla gerçekleşen uçları bilme ve nihai gaye noktasında bunun ardında olan şeyi bilme. Hz. Peygamber, Kur'an'ın özelliği ve durumu ile ilgili olarak şöyle buyurmuştur: *“Kuran'ın ayetlerinin sırrından her birisinin bir zâhiri, bir bâtını, bir haddi, yedi batna kadar matlavı vardır.”* Başka bir rivayette ise, *“yetmiş batna kadar”* şeklinde rivayet edilmiştir.⁴¹⁴ Yine bu noktada o, öyle şeyler biliyorum ki, onları izhar etseydim, onları gören kimse, iman sahiplerinin imanlarını hükümsüz kılar, batınî zevki ilim sahiplerinin çoğunun zevklerini ve ilimlerini silerdi⁴¹⁵ demektedir. Bu bağlamda, Konevî'ye göre, eşyadan herhangi bir şeyin, belirli bir şey olduğunu ve şeylerin madûm/yok olma durumlar/emir olmadıklarını bilmek, başka bir ifadeyle bu itibar ile eşyayı bilmek, zor değildir. Zor

⁴¹¹Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 15a.

⁴¹²Muhiddîn-i Arabî, Fusûs ül-Hikem, s. 263.

⁴¹³Konevî, Vahdet-i Vücûd ve Esasları, s. 99.

⁴¹⁴Konevî, Vahdet-i Vücûd ve Esasları, s. 22.

⁴¹⁵Konevî, İlâhî Nefhalar, s. 274.

olan, şeyleri ikinci itibar ile bilmektir. Bu ikinci itibar, şeylerin hakikatlerini bilmektir. Bu, kendisinde hiçbir kuşkunun bulunmadığı, burhan veya onun yerini alan bir delil ile, gerçek ve tam bilgidir⁴¹⁶. Dolayısıyla ona göre her şeyin bir görünen yönü, buna karşın bir de bâtın veya görünmeyen tarafı vardır. Üstelik her iki yön, asla birbirlerini ortadan kaldırmaz ve birisi diğerinin yerini almaz.⁴¹⁷

Kayserî'ye göre de, salt hakikatlerle sırf hayali durumlar arasında ayırım yapmanın ölçüleri vardır. Genel ölçü Kur'an ve hadistir. Bunlardan her biri Muhammedî tam keşiften kaynaklanır; bu ölçülerden bir kısmı ise özel olan ölçülerdir; bu özel ölçü hâkim ismi ve sâlike egemen olan (ilâhî) sıfattan ona akan her bir halle ilgilidir.⁴¹⁸ Dolayısıyla o da, bilginin Kur'an ve hadise dayanabileceği gibi, keşife de dayanabileceğini belirterek Şeyh Bedreddin'den önce onunla aynı paraleldeki düşüncelerini ortaya koymuştur.

Yine Vahdet-i Vücûd geleneği içerisinde yer alan Nablusî'ye göre, zâhirleri geçersiz saymak, her iki âlemden birisine şaşı bakan Bâtınîler'in fikridir. Onlar, iki âlem arasındaki dengeyi bilmezler, bunun yolunu da anlamazlar. Aynı şekilde sırları geçersiz saymak da Haşevîye mezhebinin fikridir. Binaenaleyh, sadece zâhiri kabul eden Haşevî, sadece bâtını kabul eden ise Bâtınî; zâhiri ve bâtını birleştiren ise kâmilidir. Bu nedenle Hz. Peygamber, şöyle buyurmuştur: “*Kur'an-ı Kerîm'in zâhiri vardır, bâtını vardır, haddi ve matlâı vardır.*”⁴¹⁹

Sonuç olarak Şeyh Bedreddin ve içinde yer aldığı ekol, Kur'an'ın ve hadis'in zâhirî anlamı dışında bir de bâtınî anlamının olduğunu, ancak bununla birlikte bâtınî tarafını dile getirmelerinin zâhirî anlamını reddettikleri anlamına gelmediğini ve dış anlamı inkar etmediklerini de ifade ederler. Ayrıca Şeyh Bedreddin'in geleneksel sufî diliyle

⁴¹⁶Sadreddin Konevî, İlâhî Nefhalar, s. 64, 65.

⁴¹⁷Demirli, Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık, s. 305.

⁴¹⁸Kayserî, Mukaddemât, s. 45.

⁴¹⁹Nablusî, Gerçek Varlık, s.107,108.

batınî meselelere dalması, meselelerin batınî yönünden bahsetmesi, onun Batınî olduğu anlamına da gelmez. Batınîlik, şeriata ait ilkelerin zahirî anlam ve hükümlerini kabul etmeyerek sadece Batınî anlamları tercih eden bir fırkadır.⁴²⁰ Halbuki şer'î hükümlerin zahirî anlamlarını kabul ederek, bu anlamların dışında batınî anlamlardan da söz etmek bir te'vil yöntemidir. Zaten Şeyh'e göre bâtın, zâhiri zedelemeyebilir; zâhiri teyid eder ve tamamlar. Dolayısıyla onun tasavvuf felsefesinde zâhir ve bâtın iç içedir.

f. Akıl

Klasik Batı Düşüncesi'nde akıl temelde ikiye ayrılmaktadır. Reason(Aklın eşyaya yönelik işleyişi) ve intellect(Aklın metafizik işleyişi). Arapça'da bu işleyiş kalp veya fuâd adını almaktadır. Sûfîler bu akıl kategorisinde ikinci şıkkı yani, aklın metafizik işleyişi olan kalbi tercih ederler. Çünkü rasyonel bilgiye dayanan akıl veya işleyiş, hakikati kavrayamaz. Reason(Aklın eşyaya yönelik işleyişi)'da akıl, hüküm veren bir konumdadır. Intellect(Aklın metafizik işleyişi)'te ise akıl pasiftir, yani hakikati doğrudan alır. Dolayısıyla sufîler, aklın pozitif anlamda, eşyaya yönelik hüküm veren işleyişini yetersiz görürler.

Şeyh Bedreddin'e göre de akıl, görüş, düşünüş, keşif ve apaçık görüp anlayış bakımından anlamaya bir alettir. Sufîlerin akıl, ayak bağıdır ve örtüdür demelerinin nedeni, düşünce ve görüş bakımındandır. Çünkü düşünce kuvvetine, hayal ve vehimde girebilir ve akıllı yanıltabilir; akıl da eşyayı nasılsa öyle anlayamaz. Bu yüzdendir ki, akıl-fikir sahibi mütekellimler, meselelerden bir meseleyi düşünceleriyle bulmuşlar, uzun bir zaman ona kanmışlar, sonra onu değiştirmişler, yıllardan sonra bir başka şekle sokmuşlardır. Çünkü düşünce bakımından akla inanmak, dayanmak perdedir; perdeler gönlü gerçekten saptırır. İş nasılsa öylece anlaşılmaz. Özetle akıl için iki yol vardır; biri düşünceyle, görüşle anlayış; diğeri kalbi arıtmakla anlayış. Aklın keşif yoluyla anlayışı

⁴²⁰Bâtınîlik ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Gazalî, Fedâihu'l-Bâtıniyye(Bâtınîliğin İçyüzü), çevr. Avni İlhan, TDV Yay., Ankara 1993; Ahmet Ateş, "Bâtıniye Maddesi", MEBİA, C. 2, İstanbul 1972, s. 339-342.

daha tamdır, doğrudur ve yanılmaktan daha uzaktır. Görüş ve düşünce yoluysa hayallerle karışır, o yolun hatası çoktur. Keşif yolu da ancak kalbi arıtmakla, Hakk’a yönelmekle, peygamberlere uymakla, onların yoluna gitmekle olur. Düşünce yolunda, kalbi tasfiye olmadığından bu yol perdedir, azgınlıktır. Gerçeği isteyen, yolculuğunda peygamberlere uyması, riyazatta, mücahededede bulunması, bozuk düşüncesine kapılıp akla uymaması gerektir. Sonunda iş açılır, görünür ve akıl, bulanıklıklardan kurtulur, gerçek de nasılsa öyle anlaşılır.⁴²¹

İbn Arabi ve Davud el-Kayserî’ye göre de, akıl en iyi şartlarda dahi Vücûd ya da Allah hakkında yetersiz bir bilgi sağlayabilir. Akıl, Allah’ın bizatihî sonsuz bir biçimde aşkın ve asla bilinemez olduğunu anlayabilir; ama O’nun içkin ve her şeyle tecellî ettiğini salt kendi kaynaklarına bağlı kalarak asla söyleyemez. Buna karşılık akıl, akılla kavranan aşkınlığı hayal ile idrak edilen içkinlikle uzlaştırmak sûretiyle Allah hakkında bize yeterli bir bilgi sunabilir. Yani akıl, nebevî mesaj esaslı üzerinde, ancak hayalle uyumlu bir biçimde çalıştığı zaman, insan kendisinde içkin bulunan ilahi isimleri gerçekliğe çıkarıp insânî mükemmelliğe ulaşabilir.⁴²² Nitekim İbn Arabî’ye göre, akıl ve isbat yoluyla hareket edecek olursak ve bunun karşılığında inanç’ın verdiği keşf’ten kendimizi yoksun bırakırsak, bir çok felsefe akımında olduğu gibi yanılgıya düşmekten kurtulamayız.⁴²³ Ayrıca İbn Arabî akıl ile ilgili şu öğüdü de verir: “*Allah’tan sana bir ilim geldiği zaman, onu sakın fikir terazisi’ne sokma ve akli da bunun için bir yol yapma. Çünkü o saat helâk olursun. Zira ilâhî ilim, teraziye girmez.*”⁴²⁴

Burada tasavvuf erbabı, bütün bilgilerimizin akıl’dan kaynaklandığını iddia eden dogmatik rasyonalizm’den farklı düşünmektedirler. Mutlak manada akli reddetmeyip, aklın tenzihî idraki sağlayabileceğini, fakat bunun sûfî epistemolojide yeterli olmadığını ifade etmektedirler.

⁴²¹Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 17b.

⁴²²Turan Koç, “*Davud el-Kayserî’ye Göre Keşf ve Müşâhede*”, s. 252.

⁴²³İbn Arabî, Futûhât, C. 2, s. 754.

⁴²⁴İbn Arabî, Futûhât, C. 2, s. 323.

İbn Arabî'ye göre, akıl yoluyla ortaya atılan bir delil başka bir delil tarafından çürütülebilmektedir. Dolayısıyla, doğru bilgiyi sadece tefekkür ve akıl veremez. Doğru bilgiyi insanın kalbine aşıl原因, sadece Allah'tır, ki buna keşf adı verilmektedir.⁴²⁵ Nitekim Konevî'ye göre de, sadece akıl ve tefekkür yoluyla hakikat'e ulaşmak kâbil değildir.⁴²⁶ Bir başka ünlü şair-sufi, Feriduddin Attar ise konuyla ilgili olarak şöyle demektedir: *“Hakikat zahir olunca, akıl geri çekilir. Akıl ubudiyetin gereğini yerine getirir ama rubûbiyyetin hakikatinden yana bir şey anlayamaz.”*⁴²⁷

İşte İbn Arabî, Konevî, Davud el-Kayserî ve Şeyh Bedreddin'in 'mükâşefe ehli' derken kastettikleri kimseler, sözkonusu bu (akıl ve inançtan kaynaklanan mükâşefe arasındaki) uzlaştırmayı sağlayarak, kendileriyle Allah arasındaki perdenin kalkmasına tanık olan kimselerdir. İbn Arabî'ye göre, avâm, Allah'ın içkinliğini; mükâşefe ehli hem içkinliğini, hem de aşkınlığını idrak eder. Akla önem ve öncelik verenler ise O'nun yalnız aşkınlığını kavrayabilirler. Allah seçkin kullarında iki anlayış tarzını birleştirir.⁴²⁸

Ele aldığımız sûfilerin akıl görüşleri, hakikate ulaşma yollarıyla, bir başka ifadeyle bilgi felsefeleriyle de paralellik arz eder. Netice itibarıyla onlar, hakikate ulaşma noktasında ve Allah'ın zâtî mahiyeti gibi ilahî ve metafizik alanlarda aklın tek başına yeterli olmadığını, aklın yalnızca maddî nesneleri idrak edebileceğini ve hakikate ulaşmada mükâşefe ya da keşf yolunu tutmak gerektiğini ifade ederler. Nitekim Gazalî de, aklın, Allah'ın yer yüzündeki mizanı(kriteriyumu) olduğunu belirtmiş, ancak âşıkların Tek Gerçek olan Allah'ı, fenâ ve sarhoşluk(sekir) halinde müşâhede ettiklerini de ifade etmiştir.⁴²⁹

⁴²⁵İbn Arabî, Futûhât, C. 1, s. 244; C. 1, s. 154.

⁴²⁶Keklik, Sadreddin Konevî'nin Felsefesi, s. 145; Hasan Şahin-Seyfullah Sevim, Tasavvuf, s. 141.

⁴²⁷Aydın, Din Felsefesi, s. 84; Feriduddin Attar, Tezkiretu'l-Evliya, haz. M. Zahit Koktu, Seha Neşriyat, İstanbul 1983, C. II, s. 274.

⁴²⁸İbn Arabî, Futûhât, C. 2, s. 7, 116.

⁴²⁹İmam Gazalî, Mişkât-ül Envâr(Nurlar Feneri), çev. Süleyman Ateş, Bedir Yayınevi, İstanbul 1966, s. 29-30.

g. Allah

Şeyh Bedreddin ve Ekberî gelenek içerisinde yer alan diğer sufîler, Ulûhiyet'ten söz ederken, genellikle Allah'ın bizim O'nu kavradığımız şekilde olduğunu kastederler. Fakat onlara göre, Allah bizâtihî O olarak bilinmez, zira O gayr-ı müteayyendir; veya hatta 'şey-değil'dir. Zira her 'şey' O'nun Zâtî tezâhürünün sadece bir tarzıdır.⁴³⁰ Tanrı hakkında, tecelliye dayandığı ve zevk, keşf, ru'yet, müşahade ya da fütûhât'la elde edildiği söylenen bilginin değeri ve doğrudan doğruya tanıklık yoluyla ulaşılan bu bilgiye(idrake) nereye kadar güvenebileceği hususunda ise İbn Arabî; “ *Hiçbir şey Hakk'a, O'nun Zâtı ve Vücudu açısından varmaz.*” demektedir. Ona göre, O'nun Zâtı aranıp arzulamaz. Arayan ve arzu eden O'nun hakkında yalnız marifet veya olsa olsa müşâhede ve ru'yetini arayabilir; tüm bunlar O'ndandır, bizâtihî O değildir.⁴³¹ İbn Arabî'ye göre Hakk Teala, kendi zâtı için ve kendi kendisiyle(bizâtihî, lizâtihî) mevcûddur. O'nun varlığı mutlaktır ve kendisinden başka bir şeyle mukayyed(bağımlı) değildir.⁴³² Dolayısıyla İbn Arabî, Allah tasavvurunda, varlığın gerçek ikiliğe sahip olduğunu söylemek istemez. Ontolojik bakımdan yalnızca bir hakikat vardır; epistemolojik açıdan ise iki manzara göze çarpar: Zahîrî âlemi aşan, onun üstünde yer alan bir Hakikat ve son izah ve temelini Hakk'ın zâtî birliğinde bulan subjektiveliklerin çokluğu.⁴³³ İbn Arâbî, kıdem, ezeliyet, vahidiyet ve vücub gibi, dinlerin kabul ettiği tenzihî sıfatları inkar etmez. Fakat Allah'ın kendisini vafettiği sıfatlarını, zahîrî anlamlarından çıkartacak tarzda tevil ederek genel düşünce sistemiyle paralelleştirmektedir.⁴³⁴ Buradan, İbn Arâbî'nin müsbet sıfatlardan münezzeh, sadece metafizik bir ilke olan Vahdet-i Vücûd İlâhî ile, bu sıfatlara sahip dinlerin İlâhî arasında

⁴³⁰William C. Chittick, “Beş İlâhî Hazret- el-Konevî'den el-Kayserî'ye”, çev. Turan Koç, Uluslar arası Davud el-Kayserî Sempozyumu, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara 1998, s. 351-352, kaynakça için s. 347-363.

⁴³¹İbn Arabî, Futûhât, C. 2, s. 9, 663.

⁴³²İbn Arabî, Futûhât, C. 1, s. 99.

⁴³³Afîfî, Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi, s. 29.

⁴³⁴Afîfî, Tasavvuf-İslam'da Manevi Hayat, s. 167.

bir fikir geliştirmekte olduğu ortaya çıkar. O, bu iki anlayışı uzlaştırmaya çalışır. Fakat, İbn Arâbî'nin de kendisine itaat edilen, sevilen ve yaklaşılmaya teşebbüs edilen bir İlâhın varlığına inandığına şüphe yoktur. Üstelik onun dini eğilimi bazen öyle bir noktaya varır ki yalnız bir mü'minin eğilimi değil, filozofun eğilimi de kendisiyle boy ölçüşemez. Bu eğilimin hararetinde, onun iman ve sadakatinin kuvveti görünür.⁴³⁵ İbn Arabî, Allah konusunda sözler(görüşler)'in ihtilaf ettiğini, halbuki matlup(gaye)'un bir olduğunu belirterek, her talib için ortaya çıkan şeyin ancak Allah olduğunu, başkası olmadığını⁴³⁶ belirtir ve Allah ile ilgili tasavvurların farklı farklı olmasına rağmen, bu tasavvurların müşterek bir gaye etrafında toplandığı gerçeğini ortaya koymaktadır. Bu gerçek de, Allah'ın varlığı, vâr olması gerçeğidir.

Konevî de, Hakk'ın Zâtından ayrı olmayan Zâtî sıfatının, kendi ötesinde hiçbir çokluğun veya hiçbir nisbet veya itibarın düşünülemediği '*ahadiyet-i cem*'/çokluğun *birliği*'nden ibarettir⁴³⁷ diyerek öncelikle aşkın Allah tasavvurunu ifade etmiştir. Ancak Konevî'ye göre Vücûd-ı Mutlak'ın iki itibarı vardır; birincisi, onun sadece '*vücûd*' olmasıdır. Bu itibarla o, daha önce işaret edildiği gibi, Hakk'tır. Bu vücûdda kesret/çokluk, terkip, sıfat, na't, isim, resim, nispet ve hüküm söz konusu değildir. Bilakis O, Mutlak Varlık'tır. Ancak, vahdeti kesretinin, basitliği terkîbinin, zuhûru bâtınlığının, âhirliği evvelliğinin aynıdır.⁴³⁸ O, herhangi bir vasıta olmaksızın Zâtı ile, her hâl ve vakitte sözü edilen bu iki küllî ve zıt hükmü(yani mutlaklık ve mazhara ait çokluk) kabul eder; hâzır ve gâib olmak, zâhir ve gizli kalmak gibi iki zıt durumu birleştirir. Bu halde dilerse her sûrette zuhûr eder, dilemezse sûret O'na izâfe edilemez. Hakk'ın taayyünü, sûretle somutlaşması ve sıfatları ile vasıflanması, varlığının kemâline, izzetine ve kutsiyetine zarar vermez.⁴³⁹ Bu ifadeleriyle Konevî, Allah'ın hem

⁴³⁵ Afifi, Tasavvuf-İslam'da Manevi Hayat, s. 168.

⁴³⁶ İbn Arabî, Futûhât, C. 3, s. 436.

⁴³⁷ Konevî, Vahdet-i Vücûd ve Esasları, s. 69.

⁴³⁸ Konevî, Vahdet-i Vücûd ve Esasları, s. 98, 99.

⁴³⁹ Konevî, Vahdet-i Vücûd ve Esasları, s. 104, 105; Konevî, İlâhî Nefhalar, s. 179.

aşkınlığına hem de içkinliğine vurgu yapar. Yani O'na göre, Şe'nlerde/her işte, yeni halde Hakk'ın zuhûru çoğalır; bununla beraber Hakk mutlak anlamda birdir/ahadiyet.⁴⁴⁰ Hakk, hakikati itibarı ile, gerçek anlamda bir; itibarî olarak çoktur. Hakk'ın birliği bilinen birlik ve çokluğun üzerinde bir birliktir. Çünkü bilinen birlik, çokluğun zıddıdır ve onunla çelişir. Hakk'ın vahdeti ise, her çeşit vahdet ve kesretin, basitlik ve terkîbin kaynağıdır; hatta O'nda bunların hepsi, bunların ürünleri ve diğer şeyler zuhûr eder.⁴⁴¹ Dolayısıyla Konevî'ye göre Hakk, zâtî mutlaklığı ve ihâtâsı itibariyle hiçbir isimle isimlendirilemez ve hiçbir hüküm kendisine izafe edilemez ve hiçbir resim ile nitelenemez veya hiçbir vasıf onu sınırlayamaz.⁴⁴² O, kendisinde hiçbir ihtilaf bulunmayan Vücûd-ı Mutlak'tır. O, mukâbilinde, kesret/çokluk düşünilemeyen 'gerçek' bir vahdetle 'Vâhid'dir.⁴⁴³ Nitekim Konevî, O Allah'tan başka bir şey olmadığına şahitlik ederim; bu, Hakk'ı Hakk ile gören ve Hakk'ın kendisini gösterdiği ve onunla kendisi hakkındaki şahitliği izhar eden bir kulun şahitliğidir⁴⁴⁴ diyerek içindeki aşkın Allah inancını da açık bir şekilde ifade eder.

Kayserî'ye göre de, Allah'ın tümel veya tekil anlamlara katılması demek, onlarla ortaya çıkması demektir. O'nun bunlarla tecellîsi kimi zaman küllî mertebeleri, kimi zaman da tekil mertebeleri içinde olur. Öyleyse O, kendisi açısından tek bir Zât'tır ve sıfatlarıyla ortaya çıkışıyla da çoğalan bir Zât'tır.⁴⁴⁵

Şeyh Bedreddin'e göre de, gerçekte vâir olan, yalnızca bir ve kahhâr olan Allah'tır.⁴⁴⁶ Hakk'ın Zâtı her şeyden münezzehtir. Fakat her şey de O'ndadır; O da her şeyde. O sûretten münezzehe olmakla birlikte, sûrettedir de.⁴⁴⁷ Başka bir yerde de, "*Mutlak Varlık*,

⁴⁴⁰Konevî, İlâhî Nefhalar, s. 17, 126.

⁴⁴¹Konevî, İlâhî Nefhalar, s. 296.

⁴⁴²Konevî, Vahdet-i Vücûd ve Esasları, s. 14, 20.

⁴⁴³Konevî, Vahdet-i Vücûd ve Esasları, s. 89, 90.

⁴⁴⁴Konevî, İlâhî Nefhalar, s. 260.

⁴⁴⁵Kayserî, Mukaddemât, s.35, 36.

⁴⁴⁶Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 2a.

⁴⁴⁷Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 5b.

*varlığı vacip olan varlıktır, her şeyin varlığı O'nunladır ve o, Allah'tır. Her şey de O'nun mazharıdır, her mazharla zâhir olan O'dur, ızhâr eden de O'ndan ibarettir. Bil ki Mutlak Varlık olan Hakk'ın her mertebede iki yönü vardır; biri tesir edıştır ki o faaldır; diğeri tesir altında kalıştır ki, bu da münfail oluşturmaktadır. İlk bakımdan Allah'tır, ikinci bakımdan âlemdir, yaratılmıştır, sonradan olmuştur, bunu anlayiver.*⁴⁴⁸” der. Ona göre Allah, her mertebenin üstündedir; tüm eşya O'ndan var olmuştur. O her şeydir, her şey de O'dur. Bu mertebede varlık için öncelik, sonralık, görünmek, görünmemek mertebeleri yoktur, diğer mertebeleri de bunlarla kıyaslanabilir. Çünkü her şeyden mutlak i'tibar edilir, ikinci bir i'tibara göre de her şey, O'nunla vâir olmaktadır. Şu halde bu mertebede ezel ve ebed de olamaz, ikisi de aynı şeydir. Ayrıca Mutlak varlık için iki i'tibar daha vardır. Biri taayyun etmemektir, diğeri de taayyun etmek. Taayyun etmemesi, Zâtı itibariyle taayyünden de münezzehe oluşu bakımından ‘ahad’dır, celal sıfatıyla mevsuftur; taayyun etmesi, sıfatlarıyla zuhuru bakımından ‘vâhid’ adıyla anılır, cemâl sıfatıyla mevsuftur.⁴⁴⁹ Dolayısıyla Şeyh Bedreddin, ifadelerinde içkin ve aşkın Allah telakkisini bir arada ortaya koymakla birlikte, Allah'ın Zât'ı ile her şeyden münezzehe olduğunu yani aşkın Allah düşünceni devamlı olarak vurgulamıştır.

Ona göre “Allah'dan başka yoktur tapacak” sözünün anlamı da, varlık aleminde Allah'tan başka vâir olan yoktur demektir.⁴⁵⁰ Hakk, külliyyât-ı küllîdir/kâinatın bütünüdür.⁴⁵¹ Ancak O, küll olmaktan münezzehtir. Küll ile muttasıftır.⁴⁵² Hakk Tealâ'nın zuhûra zâtî meyli vardır. Bunun gerçekleşmesi de ancak cüziyyâtta taayyunla(belirlenme ile) mümkündür. Muhabbet de bu zâtî meylden ve Zâtî iktizâdan ibarettir. Burada Şeyh Bedreddin, Allah'ı, başlı başına küll olarak yani kainat ile aynı görmeyip, külliyyât-ı İlâhî'yi âlemin her cüzünde sıfatlanmış olarak görür. Bu ifadelerinde, Şeyh Bedreddin, Allah'ın Zât itibariyle değil sıfatları itibariyle taayyun ve

⁴⁴⁸Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 6b.

⁴⁴⁹Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 6b.

⁴⁵⁰Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 5a.

⁴⁵¹Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 2b.

⁴⁵²Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 2a.

tecellîye meyli olduğunu ifade eder ve koyu bir materyalizme düşmediğini de ortaya koymuş olur. Ona göre, “*Ben gizli bir hazineydim, bilinmeyi sevdim. Beni bilsinler diye de (halkı)varlıkları yarattım(halk ettim).*” sözleri Hakk’ın kullarına duyduğu muhabbet sonucu oluşan taayyuna işaret etmektedir. Yani Allah, “*tahakkuk(gerçekleşme) da, taayyun da, zuhûr da yoktu. Öyle olduğu halde ben halkı(varlıkları) yarattım.*”demektedir. Burada Şeyh Bedreddin, sufi gelenek içerisinde yer bulan, Tanrı’nın bizzat bilinmek isteyen ve yarattıklarına bizzat kendisini tanıtmak isteyen bir varlık olduğu anlayışını vurgular. Ona göre muhabbet ve ma’rifet hususunda, bu açıklama ile bazı meşâyihin hayal ettikleri anlam arasında çok fark vardır.⁴⁵³ Vâr olanın Hakk olduğu ve O’ndan başka mevcûd olmadığı bilinmelidir. Bunun için onların ‘*Yâ mevcûd, yâ maksûd*’ demeleri de bunu gösterir. O, bütün şeyleri kapsar. Birbirlerine karşıt ve zıt olsalar dahî. Çünkü her şey varlık kapsamı içindedir. Ayrılık(zıtlık) mertebeler itibariyledir. O, mertebelerden münezzehtir ama bu mertebelerden ayrı da değildir.⁴⁵⁴ Ayrıca ona göre Allah, Adem’i kendi kemâl sureti üzere yaratmıştır. Buradaki sûret manevidir, gözle görülen sûret değildir. Çünkü Hakk’ın Rab oluşu mertebesinde, Allah’lık mertebesinde, görünür bir sûreti yoktur, bundan münezzehtir.⁴⁵⁵ Ve sûretler ortadan kalkınca Hakk Tealânın bakî olduğu, bir ve ortağının olmadığı ortaya çıkacaktır. Hakk Tealâ her şeyde müessir olmak yönüyle İlah’tır. Tesir altında kalma(etkilenme) yönüyle de, kuldur, mahluktur, mecburdur, mahkumdur, kahredilmiş(yenilmiştir)tir ve dolayısıyla bu fiillerin hepsi Hakk’ındır, sûretler ise O’nun aletleridir. Kulun sûretinde de Hakk’ın dışında bir şey yoktur.⁴⁵⁶ Şeyh’in bu ifadelerinde de yoğun olarak içkin, taayyun eden Allah düşüncesi görülmektedir. Ancak Hakk’ın İlah, Rab, Ahad, tesir eden yönünü de devamlı olarak vurgulamaktadır.

⁴⁵³Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 2b.

⁴⁵⁴Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 2b.

⁴⁵⁵Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 7a.

⁴⁵⁶Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 3a.

Yine aynı içkinlik ve aşkınlık paradoksu içerisinde ona göre, Allah bütün işlerin kendisinden zuhûr etmesi ve bütün kemal sıfatlarıyla mevsuf olması dolayısıyla Mutlak Varlık'tır. Bu sebeple de O'na Allah denilmiştir. İşler, sıfatlar, meydana gelen şeyler ve kemâlât(olgunluklar) mazharlar vasıtasıyla zahir olur. Mazharların tümü, kemâllerin tümünü meydana getirir, tamamlar. Her mazharda mazharların ayrılığı, aykırılığı yüzünden çeşitli, ayrı ve aykırı şeyler O'ndan zahir olur. Çokluk mazharlardadır; noksan sıfatlardan arı ve yüce olan Hakk ise birdir, bütün mazharlardan tecellî eder. Mazharların her biri sûret bakımından diğerinden ayrı ve ona aykırıdır; fakat O, gerçek bakımından o mazharların varlığıdır. Mazharların her birinden suret bakımından ona has olan şeylerle zâhir olur, fakat her şey gerçek bakımından Allah'tır. Şu halde onlardan biri "*Ben Allah'ım.*" dese gerçek bakımından doğrudur; çünkü her şey O'ndan sâdır olmaktadır. Bu bakımdan mazharların çokluğu, sayıya sığması nedeniyle O'nun çok olması sayıya sığması lazım gelmez. Ancak sûret bakımından mazharlardan bir şey sâdır olmadığından her biri de Hakk'dan ayrıdır, Hakk değildir demek de doğrudur. Buna göre Zât bakımından çokluk ve aykırılık yoktur; çokluk hep anlayış ve i'tibar bakımındandır. Özetle çokluk burada ancak hayalden, vehimden ibarettir. "*Allah vardı, onunla beraber hiçbir şey yoktu, O nasılsa yine öyledir.*" hadisi ve "*Her şey helak olur, ancak O'nun hakikati kalır.*" ayeti işte buna işarettir.⁴⁵⁷

Şeyh Bedreddin'in burada ortaya koyduğu ifadelerden hareketle, tenzîhî Allah, ulûhiyet, rahmet, ubûdiyet gibi Akâid ilkelerine bağlı kaldığı görülmektedir. Yani Allah, Zâtı bakımından mutlak, her şeyden münezzeh ve aşkın, fakat tecellî ile zuhûra(ortaya çıkma) zâtî meyli sebebiyle de her şey O'nun sûreti ve dolayısıyla da her şeyde içkindir. O her şeydedir. Her şey de O'ndadır. Zuhûru, cüz'î şeylerde taayyünüyle tahakkuk eder.⁴⁵⁸ Dolayısıyla onun ifadelerinde temelde, Tanrı'nın varlığını yadsıma, hafife alma

⁴⁵⁷Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 5a.

⁴⁵⁸Gölpınarlı, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin, s. 31; İsmail Fenni Ertuğrul, Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî, s. 10.

veya aşkınlığını reddetme fikri de olmayıp; Tanrı'nın idrakinin, bir takım Bâtînî izahlarla da ortaya konulabileceğini ortaya koyma çabası görülmektedir. Bu ifadelerde görüldüğü üzere Şeyh'in Allah anlayışı, Vahdet-i Vücûd sistemi çerçevesinde olmakla beraber, süreç felsefesinin çift kutuplu Tanrı anlayışını da andırır. Ancak temelde dile getirdiği felsefe Vahdet-i Vücûd'dur.

Bu gelenek içerisinde yer alan Nablûsî(1641-1731)'ye göre de, sadece gerçek varlık vardır; bütün sûretler, isim ve sıfat olmaları yönünden ona aittir. Sûretler, çoktur, sıfat ve isimler de çoktur. Hakkın ezeli zât olması açısından, sûreti yoktur. Zât, birdir, sûretlerde zuhûr eden varlık birdir. Şu halde bütün yaratılmışların suretleri, ebedi olarak bulundukları hal üzere değişme olmaksızın, '*sıfat ve isimlere*' mensup Gerçek Varlık ile '*Zâta aid*' Gerçek Varlık arasında perdedirler.⁴⁵⁹

Sonuç olarak İbn Arabî, Konevî, Kayserî ve Şeyh Bedreddin'in Allah tasavvurları birbiriyle örtüşmektedir. Onlara göre Allah'ın içkinliği yani küll ile muttasıf olması, O'nun aşkınlığına engel değildir. Bilakis bu ifadeler Allah'ın âlemin her cüzünde sıfatlarıyla sıfatlanması yani kâinattaki taayyunuyla tahakkuk etmesi anlamındadır. Yoksa Allah'ın aşkınlığını kabul etmeme veya aşkın Allah'ı reddederek Allah'ı tamamen kâinatta içkin olarak gören bir anlayış görülmemektedir. Dolayısıyla Tanrı tasavvurundaki temel unsurlar mutlaklık, münezzehlik, aşkınlık olmakla birlikte; teşbih ve içkinlik de O'nun bu yönlerine zarar vermemektedir.

h. Ahiret Hayatı

İbn Arâbî zamanında, berzaktaki yaşantının hayali mahiyette olduğu çok sayıda filozof, kelamcı ve sufî tarafından kabul edilmekteydi.⁴⁶⁰ Nitekim İbn Arabî'de bu bağlamda, haşr, berzah, mizan, azab, naim gibi terimlerin sadece makamların remzî timsalleri olduğunu ve cehennem azabının insan fiillerine ait sembollerden ibaret olduğunu

⁴⁵⁹Nablûsî, Gerçek Varlık, s. 237.

⁴⁶⁰Chittick, Varolmanın Boyutları, s. 334.

belirterek; cehennemin, kişiyle Allah arasında gerçek bir uçurum olduğunu tasavvur etmekte ve kişinin onunla olan zatî birliğini idrak etmemekte yattığını ifade eder.⁴⁶¹

Konevî, enbiyâ ve evliyânın, kıyametin gerçekleşeceğinde müttetik olduklarını belirterek⁴⁶², ahiretin, insanın bedenlen ortadan kalkma vaktinden, ebede kadar onun başına gelecek ahvâl olduğunu ifade etmiş⁴⁶³ ve “*İşte amelleriniz, size sunulmaktadır.*” kelimından hareketle, “*ahiret ahkâmı dünyadan neş’et eder ve dünya, mâder-i ahirettir*”⁴⁶⁴, demektir. Ayrıca, ravza, köşk, ağaç, nur, yılan, akrep, çukur, ateş ve ateş aynıyla o kimsenin müşahhas olan amelleri ve ahlakıdır, diyerek de ahiretin bâtınî anlamına da dikkat çeker.

Dâvud el-Kayserî’de aynı paralelde cennet ve cehennemin her âlemde mazharları olduğunu -yani hem bu dünyada hem de berzah âleminde-, çünkü ilmî hazrette bunların aynlarının bulunduğu hususunda şüphe olmadığını belirtir. İnsânî âlemde de onların bir varlığının olduğunu söyler. Çünkü ruh ile kalbin makamı ve bunların yetkinlikleri cennet(na’im)’in ta kendisidir; nefis ile hevâ ve bunların gerektirdiği şeyler de cehennemin kendisidir. Bundan ötürü kim kalp ve ruh makamına girer, ahlâk-ı hamîde ve razı olunan niteliklerle nitelenirse; türlü nimetlerle nimetlenir. Kim de nefsiyle birlikte durur; nefsinin lezzetleri, heva ve şehvetlerine kapılırsa türlü azaplarla azaplanır. Ona göre cennet ve cehennem mezâhirinin son mertebeleri de ahiret yurdundadır.⁴⁶⁵ Kayserî ayrıca, kıyametin beş ayrı anlamı olduğunu ifade ederek, herkesin beklediği vahyedilen kıyamet dışında da kıyametin farklı anlamları olduğunu belirtmiştir. Bunların her birinin şartları ve sonuçlarının bir kısmının açıklanmasını Kur’an ve sahih hadisler açıkça içermektedir; bir kısmı da işaret yoluyla açıklanmış, ki

⁴⁶¹ Afîfî, Muhyiddîn İbnu’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi, s. 146.

⁴⁶² Konevî, Marifet Yolcusuna Kılavuz, s. 104.

⁴⁶³ Konevî, Marifet Yolcusuna Kılavuz, s. 97.

⁴⁶⁴ Konevî, Marifet Yolcusuna Kılavuz, s. 83.

⁴⁶⁵ Kayserî, Mukaddemât, s. 55.

bunların ortaya konması doğru olmadığını belirtir ve kıyametin zâhirî anlamı yanında bâtinî anlamının da olduğuna dikkat çeker.⁴⁶⁶

Şeyh Bedreddin de içinde bulunduğu ekolün bir devamı niteliğinde, bir insanın fıkıh meselelerini anlaması, fakih olması için nasıl fıkıh kitaplarıyla uğraşması gerekse, ahiret yolunu öğrenmek, ahiret işlerini etraflıca anlamak isteyen de ahiret bilginlerinin kitaplarıyla meşgul olması gerektiğini söyler. Onlar bu bilgiyi kitap ve sünnetten elde ettiler, onların kitaplarına ihtiyacım yok, ben de kitap ve sünnetten elde ederim; onlar da adam ben de adamım dememesi icab eder. Bu düşünceyle kişinin ömrü yiter gider, kişi hiçbir şey elde edemez. Ancak yok olmuş, yokluğa ermiş temiz kişilerden olan efrad, bu kaidenin dışındadır.⁴⁶⁷ Dolayısıyla O'na göre ahiret yolu öncelikle ahiret işleriyle ilgili kitapları okumakla bulunur. Ancak nefsin arıtan, nefsin yok eden kimselerin buna ihtiyacı yoktur.

Şeyh Bedreddin, ahiret işlerinin cahillerin düşündüğü gibi olmadığını, bu işlerin avâmın sandığı gibi şehâdet âleminden olmadığını ifade eder. Ona göre peygamberler ve aziz kimseler, söylediklerinde doğrudur. Fakat mesele onların söylediklerini anlamadadır. Cennet, huriler, elbiseler, saraylar, ağaçlar, meyveler, nehirler, azab, ateş ve benzerleri eserlerde belirtildiği ve haberlerde yayıldığı gibi açık anlamlarıyla sınırlı değildir. Peygamberler ve aziz kimselerin buyurdıkları üzere başka anlamları vardır.⁴⁶⁸ Bu ifadelerle o, ahiret hayatı ve ahiretle ilgili işlerin zâhirî anlamlarının dışında farklı anlamlarının da olduğunu ifade eder. Ayrıca ona göre, beden için beka(süreklilik) yoktur. Fena bulduktan(yok olduktan) sonra olduğu gibi, bedenin cüzleri için de bir araya gelme yoktur. Ölülerin diriltilmesinden murad(maksad) bu değildir. Gafil olanlar dünya ile meşgul olmaktan dolayı hakikati anlayamazlar.⁴⁶⁹ Peygamberin zamanında

⁴⁶⁶Kayserî, Mukaddemât, s.56.

⁴⁶⁷Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 9b.

⁴⁶⁸Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 1b.

⁴⁶⁹Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 1a.

bazı kimseler, umdukları, kendi anladıkları Deccal'ın çıkmasını, kıyametin kopmasını, Dabbetü'l-Arz'ın zuhurunu ve daha da bunlar gibi bir çok şeylerin kendi zamanlarında olmasını beklerlerdi. Sonra gelenlerde bunların olmasını kendi zamanlarında beklediler, hatta bu konularla ilgili kitaplar da yazdılar. Halbuki esenlik ona, Peygamberin zamanından beri sekiz yüz yıl geldi geçti de avamın hayal ettiği şeylerden hiçbiri zuhur etmedi, daha da binlerce yıl gelip geçer, onların hayal ettikleri şeylerden hiç biri olmaz. Bu ifadelerden hareketle Şeyh Bedreddin'e göre âlem, Allah'ın zâtına nispetle hâdis sayılsa da, yine kadîm olan Allah'la beraber mevcut olduğundan kadîmdir, yani kıyamet kastedilen bu anlama göre kopmaz.

Ona göre cesedler, insanların sandıkları gibi haşredilmez.⁴⁷⁰ Cesedlerin haşri avamın sandığı gibi değildir. Bu sahih ve caiz değildir. Fakat öyle bir zaman gelir ki, insanlardan kimse kalmazsa, yeniden topraktan anasız babasız biri doğar ve sonra türer(ürer).⁴⁷¹ Yüce Allah: *“Yağmur yağdırırız da yeryüzünden meyveleri o yağmurla çıkarırız, işte ölüyü de bu şekil diriltir, çıkarırız. Öğüt alırsınız belki.”*⁴⁷² demiştir. Demek ki, iki çıkarış arasında bir fark yoktur. Bu da kıyamette dirilen beden, çürüyüp giden beden olmadığına işarettir; nitekim çıkan, biten meyveler de, yok olup giden meyvelerin aynı değildir.⁴⁷³ Bu ifadelerden hareketle de, Şeyh Bedreddin'in haşr-ı ecsâd'ı(Ahret gününde yeniden bedenlenme hadisesini) inkâr ettiği iddia edilmektedir. Ancak burada Şeyh'in ifadelerinden anlaşılan şudur ki, Şeyh, cesedlerin haşrini tamamen reddetmeyip, cesedlerin haşrinin zahirî anlamda çürüyen beden bir araya gelmesi değil de, yok olan beden tekrar dirilmesi olduğunu belirtir. O, beden için yok olma olsa bile ruhun yok olmayacağını ve melekût âleminde var olacağını ifade eder. Çünkü ona göre ruh, bedenle kâimdir.

⁴⁷⁰Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 12b.

⁴⁷¹Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 4a.

⁴⁷²Araf Suresi, 57. Ayet.

⁴⁷³Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 11b.

i. Peygamber

Şeyh Bedreddin'in peygamberlik hakkındaki görüşleri şu şekildedir: *“Nebiler, çocuk sahiplerine benzerler. Zira onlar çocuklara kemâlât kazandırmak için onları, gerçekte var olmayan bazı şeylerle korkutup umutlandırmaktadırlar. Fakat çocuklara söylenen bu katıksız yalanlar Nebilerin şanına yakışmaz. Nebilerin sözünü ettikleri şeylerin korku ve ümit vermek açısından başka anlamları vardır. Bu sözleri dinleyenler, ilmî derecesine göre bunları hakiki manasının dışında hayalinde canlandırırlar. Arifler gerçeği bilirler. Mesela birine denilse, “Şunu yaparsan sana nurdan yedi kuş verilecek.” Bunlardan maksat, ilim ve marifetten(irfan, hüner) iki meseledir. Halbuki bu sözü işiten kişi, bu sözü herkesin anladığı şekilde anlar, ancak maksad bu değildir. Bunu ancak Peygamberler bilirler. Bunun benzeri, rüyada da olur. Kişinin rüyada gördüğü sûretler, görüldükleri gibi değildirler. Ama herkes bir çok düş gördüğü için, görüldüğü gibi olmadığı anlaşılmış, izahına çalışılmış ve anlamlarının neye delalet ettiği bilinmiştir. Peygamberlerin yolunun dışında bir yol yoktur. Bu hususta velilerin dışındakiler kördür. Veliler de bunları keşf ile bilirler. Halk bu konuda ne gibi zanlar içindedir? Allah’a (varmanın) yolları çok çeşitlidir. Tatmayan bunu bilmez.”⁴⁷⁴* Bu ifadelerden hareketle Şeyh’e göre, Peygamberlerin yolunun dışında bir yol yoktur ancak iş onların sözlerini anlamaktadır. Nitekim bu sözlerin başka anlamları vardır.

Başka bir yerde de, *“Bil ki, iş, mutlak olarak riyazat ve mücahede üzerine kurulmuştur. Hususi bir tarzı yoktur. Fakat mücahedeler, devir değiştikçe değişir, şeraitler de bu yüzden birbirinden farklı olur. Peygamberlerin halleri de buna delalet eder. Çünkü hepsi de hak üzerinedir ve gerçekten yolun yordamın ayrılığı dolayısıyla birbirinden farklı sayılamazlar ve kınanamazlar.”⁴⁷⁵* diyerek çağlar değiştikçe peygamberlerin getirdiği şeriatlerin de değiştiğini, kullandıkları farklı tarzlardan dolayı onların farklı olmadıklarını ve temelde aynı şeyleri anlattıklarını dolayısıyla Peygamberlerin yollarının hak üzere olduğunu ifade etmiştir.

⁴⁷⁴Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 4a.

⁴⁷⁵Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 11b.

Şeyh Bedreddin, “*Her Peygambere, yahut erene, zamanında buğzedilir, düşman olunur, ona karşı durulur; o Peygamber ve eren inkar edilir; pek az kişi inanır ona. Ama ölümünden sonra adı, zaman geçtikçe anılır, baki kalır, insanların çoğu ona inanır, insanlara sevgili olur o Peygamber ya da eren... İnsanlar zaman geçtikçe, sözkonusu Peygamber ve erenlere olgunluklar yükleyerek onlar hakkında hayaller kurarlar, işte bundan dolayı şimdiki erenleri inkar ederler de geçmişlere inanırlar.*⁴⁷⁶” diyerek, de Peygamberlere ve erenlere olağanüstü, insanüstü güçler ithaf etmek veya onları insanüstü gibi görmenin yanlış olduğuna değinmiştir.

Dolayısıyla Şeyh Bedreddin’e göre Peygamberlerin getirmiş olduğu ilkeler haklıdır. Ancak onların sözlerinin hakiki manasının dışında başka anlamları vardır. Yani burada da ifadelerdeki zâhir-bâtın ilişkisine dikkat çekerek, kendisi gibi tasavvuf erbabının bâtinî anlamlara da muttalî olduklarını belirtmektedir. Dolayısıyla peygamberlik ile ilgili olarak da, içinde bulunduğu ekolün temsilcileriyle paralel düşündüğü görülmektedir.

j. Cennet ve Cehennem

Şeyh Bedreddin’e göre, cennet, cehennem ve ayrıntılarının(bunlara ait şeylerin) anlamlarının, cahillerin aklettiği şeyler olması mümkün değildir. Bunların başka manaları olup⁴⁷⁷, her iyi duruma cennet ve her kötü duruma cehennem adı verilir. O’na göre, hem dünya hem de ahiretle ilgili her iyi ve yüce duruma cennet denilir ve aynı şekilde de, ateş, yılanlar, akrepler ve zakkumdaki durumlara kötü ve alçak durumlar denir. Kitaplarda nitelendirilenler ve sözü edilen hurilerle köşkler ve diğerlerinin söylediklerinin sûretleri⁴⁷⁸ olduğunu ifade eder. Başka bir yerde de, cennetin, aslında melekût âleminden ibaret olduğunu⁴⁷⁹ ifade ederek cennet’in yedi aşaması olduğunu

⁴⁷⁶Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 13a.

⁴⁷⁷Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 4a.

⁴⁷⁸Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 12a.

⁴⁷⁹Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 9b.

belirtmekte⁴⁸⁰, gerçekler katında cennetin, melekût âleminde ibaret olduğunu, Adem cennetten çıkmıştır ifadesinin de Adem'in yoğunlaşa yoğunlaşa bu aleme indiği, bu suretle sıfatlandığı şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir.⁴⁸¹ Dolayısıyla bir yerde cenneti, batınî anlamda bu dünya ve ahiretteki iyi olan her şeye benzetmiş, bir başka yerde de klasik kelim geleneğine uygun bir cennet tasviri yapmış olur. Bu bağlamda onun cennet ve cehennem telakkîsinin de bâtın-zâhir paradoksu içerisinde ele alındığı görülmektedir. Ancak temelde ona göre de kabir azâbını, kıyameti, şefaati sahibinin şefâatini, cenneti, cehennemi, mîzânı, sıratı ve hesâbı inkâr eden kimse küfre girmiş olur.⁴⁸²

Şeyh Bedreddin ayrıca, cennetin sekiz ve cehennemin de yedi kapısı olduğunu tafsilatlı bir şekilde izah eder ve cennet ve cehennemin kapılarının göğün katmanlarından ibaret olduğunu ifade eder.⁴⁸³ Ancak her zaman olduğu gibi konunun bâtınî yönüne vurgu yapan şu ifadeleri de aktarır: *“Olgun kişilerin elde ettikleri olgun ve üstün tatlar, hurilere, köşklere, cennetlere benzetilmiş, anlatılsa bile bilgisiz, az ve kıt akılların anlayamayacaklarından onlara bu adlar verilmiştir. İşin iç yüzü bu çeşit akıllara sahip olanlara açıklansa bile, onlar buna aldırış etmezler, dünyaya ve dünya tatlarına dalarlar; halbuki böyle söylenince özlemleri artar, kulluklara koyulurlar; çalışmaya girişirler, böylece de Hakk'ı anlarlar. Hakk yoluna girenlere böyle yapılmamış olsaydı, ilk zamanlarda bu çeşit sözler söylenmemiş olsaydı, “bilmedikleri yerden yavaş yavaş helake çekilirlerdi.” Allah, gerçeği söyler ve doğru yolu gösteren, doğru yola götüren de O'dur⁴⁸⁴, “Gökler melekût âlemine işaretir, yeryüzü de Mülk âlemine.⁴⁸⁵” Huriler, köşkler, nehirler, ağaçlar, meyveler ve benzerlerinin hepsi hayal âleminde gerçekleşir.*

⁴⁸⁰Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 12a.

⁴⁸¹Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 9b.

⁴⁸²Şeyh Bedreddin, Câmiu'l-Fetavâ, v. 188b, v. 191a.

⁴⁸³Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 10b.

⁴⁸⁴Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 10a.

⁴⁸⁵Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 11a, v. 13a.

His âleminde gerçekleşmez.⁴⁸⁶” Yüce Allah buyuruyor ki: “Gaybı yalnız Alah bilir. İlimde ilerlemiş olanlar ise, o’na inandık derler.⁴⁸⁷”

Dolayısıyla Şeyh Bedreddin, cennetin hem zahirî hem de batınî anlamlarının olduğunu söyler, bununla birlikte onun batınî anlamı ön plana çıkardığı görülür. Hurileri, köşkleri yüce hâle ve mertebeye delalet eden sûretler olarak görür. *Vâridât*’ta bu bağlamda şu ifadelere yer vermektedir: “*“Allah’dan başka yoktur tapacak diyen cennete girer.” denmiştir. Bunun meşhur anlamı, hurilerle, köşklerle ve benzerleriyle bezenmiş olan cennettir. İkinci anlamı şudur: Kafirler, savaşta tutsak olurlar, malları yağmalanır, kendileri öldürülür. Kim bu sözü söylerse bundan kurtulur, emin oluş kalesine sığınır. Bunlardan kurtuluş, cennet sözüyle anlatılmıştır. Üçüncü anlamı, bu sözle örtülen kişi bu sözü, canına, malına, ehline-ayaline kalkan edinen şahıs cennete girmiş demektir. Yani olaylardan, dertlerden örtünür, kurtulur. Dördüncü anlamı şudur: ... Bil ki cennet dünyaya ait olsun, ahirete ait olsun, her yüce hale mertebeye ve durağa denir. Kitaplarda anlatılan ve duyulan huriler, köşkler ve bunlardan başka şeyler, bizim dediğimiz gibidir, onların söylediğimiz gibi suret olduğuna delil de şudur: Birisi rüyada kendisini bezenmiş, güzel bir bahçede yahut yüce bir köşkte görse, dileğine erişeceğine, bir yücelik elde edeceğine verilir, onunla yorulur. Rüyada görülen suretler, ahirete ait suretlerin cinsindendir; çünkü uyku küçük ölümdür, uyananın gördükleri de ahirette görülenin cinsindendir. Artık uyan da cennet, cehennem, ateş, huriler, köşkler nelerdir anla.⁴⁸⁸”* Şeyh Bedreddin, bu meseleyi batınî yönüyle idrak edenlerin, mücahede ve riyazeti de kesinlikle bırakmamalarını öğütler. Ancak ona göre kim aldanır ve değil mi ki, dünya, huriler, köşkler, cennetler böyleymiş, bu çalışmalara ihtiyaç yok, lüzumsuz derse o adam, kötü kişidir, sapıklığa düşmüştür, insanları da saptırır, öldürülmesi mubahtır.⁴⁸⁹

Bu konuyla ilgili olarak İbn Arabî de, öncelikle zâhirî bir cennet-cehennem tablosu çizmektedir. Bu tabloyu veya tasviri tamamladıktan sonra, haşr, berzah, mizan, azap,

⁴⁸⁶Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, v. 1b, v. 2a.

⁴⁸⁷Âl-i İmran Suresi 7. Ayet.

⁴⁸⁸Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, v. 11b.

⁴⁸⁹Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, v. 11b, v. 12a.

naim vb. gibi terimleri de “*makamların remzî timsalleri*” olarak görür. Cehennem azabı, insan fiillerine ait sembollerden ibarettir. Cehennem, kişiyle Allah arasında gerçek bir uçurum olduğunu tasavvur etmekte ve kişinin O’nunla olan zatî birliğini idrak etmemekte yatar.⁴⁹⁰ Dolayısıyla İbn Arabî’nin de Cennet ve Cehennem gibi mefhumları tasvirde kullandığı iki yaklaşım vardır. Bunlardan birincisi zâhirî veya kelâmî yaklaşım, ikincisi ise Vahdet-i Vücûdçu yaklaşımdır ki bu yaklaşımla, bir önceki yaklaşımdaki görüşlerini izah etmeye çalışır.

Konevîye göre de, ne cennet, ne de cennetten başka bir yer, insan-ı kâmilî sığdıramaz. Binaenaleyh onlar, her ne kadar diledikleri mazharlarda tezahür etseler bile, Efendileri gibi, münhasır olmaktan, sınırlanmaktan, mekanlardan ve zamanlardan münezzehtirler; hatta söz konusu bu kâmiller, nerede olursa ya da neredeliğin ve mekanın bulunmadığı yerde Hakk ile beraberdirler; kuşkusuz ki, onlar için ne sonralık, ne perde ne ziyaret etmek için hareket etmek ya da herhangi bir vaktin ya da bir ismin veya sıfatın hükmünün başlangıcı ya bitmesi söz konusudur. Cennet ehlinin kendisinden diledikleri şeyleri giymede muhayyer oldukları güzel-beşerî suretleri kapsayan cennet çarşısı ise, mazharların madeni ve kaynağı olan mutlak misal âleminin bir koludur.⁴⁹¹

Konevî’nin diğer bir ifadesine göre ise, yedi gök unsûrîdir. Unsurî olan her şeyin ruhanî kuvvetleri, unsurlar ile bezenmeleri, hatta mahiyetleri açısından tabiat hakikatlerinin hükümleridir. Yedi gökler, cennetlerin gölgeleri gibidirler. Sekizincisi, Adn cennetidir ki, o da, Rahmânî mertebenin gölgesidir. Her semâ, özel ehli olan cehennem kapılarından bir kapıdır.⁴⁹²

Kayserî’ye göre de cennet ve cehennemin her alemde mazharları vardır-Yani hem bu dünyada hem de berzah aleminde-. Çünkü ilmî hazrette bunların aynlarının bulunduğu

⁴⁹⁰İbn Arabî, Futûhât, C. 1, s. 412; Afîfî, Muhyiddîn İbnu’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi, s. 146.

⁴⁹¹Konevî, Vahdet-i Vücûd ve Esasları, s. 84-85.

⁴⁹²Konevî, İlâhî Nefhalar, s. 233.

hususunda şüphe yoktur. İnsânî alemde de onların bir varlığı vardır. Çünkü ruh ile kalbin makamı ve bunların yetkinlikleri cennet(na'im)'in ta kendisidir; nefis ile hevâ ve bunların gerektirdiği şeyler de cehennemin kendisidir. Bundan ötürü kim kalp ve ruh makamına girer, ahlâk-ı hamîde ve razı olunan niteliklerle nitelenirse; türlü nimetlerle nimetlenir. Kim de nefsiyle birlikte durur; nefsinin lezzetleri, heva ve şehvetlerine kapılırsa türlü azaplarla azaplanır. Ona göre cennet ve cehennem mezâhirinin son mertebeleri de ahiret yurdundadır.⁴⁹³

Konuyla ilgili Cavit Sunar'ın, temelde Vahdet-i Vücûd müntesiplerinin eserlerini ele alarak sentez sonucunda oluşturduğu “*Tasavvuf Felsefesi*” veya “*Gerçek Felsefe*” olarak adlandırdığı eserinde ortaya koyduğu bu paraleldeki fikirleri ise şunlardır: “*Kamil insanlara hasıl olan akla ve kemale ait lezzetler, hurilere ve cennetlerin lezzetlerine teşbih olunarak bunların isimleri adı geçen lezzetler için istiare edilmiş ve bu da o lezzetleri, soyut olarak kavramak ve anlamaktan yoksun olan noksan akıllılara ve cahillere bir dereceye kadar anlatabilmek hikmetine dayandırılmıştır. Çünkü eğer bu lezzetler doğru açıklansa idi kısa akıllılar ve cahiller ondan yüz çevirip sadece dünya lezzetleri için çalışacaklar, böylelikle en büyük Ma'budlarını tamamiyle unutacaklardı. İşte bundan ötürüdür ki, kemale ait lezzetlerden de huriler, kasırlar, saraylar, cennetler ile tabir edildi ki kısır akıllılar onlara şevk duysunlar da Hakk'a vuslat için hakikati anlayıncaya kadar ibadetler ve taatlerle uğraşarak bu yol ile Hakk'ı idrak etsinler. Eğer böyle yapılmış olmasaydı Hakk yolu ihmal edilmiş olurdu... Hulasa, ilahî yönden bildirilen vaad ve vaîdin hepsi haktır, fakat iş onları gerçeği üzere anlamaktır. Anlayan da hayvanlık mertebesinden çıkıp insanlık mertebesine uruc eder.*”⁴⁹⁴

Yukarıda geçen ifadelerden hareketle Şeyh Bedreddin ve içinde bulunduğu ekolün diğer temsilcilerine göre, ahiret hayatı, cennet, cehennem ve bunların dışındaki gaybî meselelerin farklı manaları vardır. Diğer bir deyişle İbn Arabî, Konevî, Kayserî ve Şeyh Bedreddin'de de görüldüğü üzere, cennet, cehennem, köşkler, huriler, ırmaklar vb. gibi

⁴⁹³Kayserî, Mukaddemât, s. 55.

⁴⁹⁴Cavit Sunar, Tasavvuf Felsefesi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974, s.201-202.

ifadelerin anlamlarının sadece açık(zâhirî) anlamlardan ibaret olmayıp, bilakis ancak seçkin evliyalar tarafından anlaşılabilcek batınî başka anlamlarının da olabileceğini belirtirler.

k. Melek, Cin ve Şeytan

Şeyh Bedreddin diğer görüşlerinde olduğu gibi bu konuyla ilgili olarak da bu varlıkların daha çok bâtınî yönünü ön plana çıkarır. Ona göre kişiyi Hakk’a yönlendiren her şey, melektir ve rahmandır. Kişiyi Hakk’dan gayrısına yönlendiren her şey iblistir ve şeytandır. Kişiyi Allah Teala’ya ulaştıran kuvvetlerin melektir; cismani lezzetlere, şehvetlere ulaştıran kuvvetleri de şeytandır. Kişi meleklerle ve şeytanlarla doludur. Hüküm, gâlip gelenindir(Yani bunların hangisi gâlip ise hüküm onundur). Cinler ise bu ikisinin arasındadır. Ayrıca ona göre yeryüzüne düşen her yağmur damlasının bir sebebi vardır. Yağmur damlasını yeryüzüne düşüren (illet)sebepe, onu oraya indiren melektir. Bunun için o damlanın düşmesine sebep olan şeylerin her biri de bir melektir. Kişi: *“Her katre bir melektir.”* dese katreyi meydana getiren sebepe dolayısıyla doğru söylemiş olur. *“Her katre meleklerdir.”* dese, o katrenin cüzlerini meydana getirenden dolayı doğru söylemiş olur. Bu, her suretin bir sebeple temessül etmesine(mahiyetinin aksetmesine) ona melek denilmesine engel değildir.⁴⁹⁵

Şeyh Bedreddin’e göre, göklere, yeryüzüne, unsurlara müvekkel olan melekler, onlarda bulunan ve Hakk’ın dilediği tarzda onlarda zuhur eden kuvvetlerdir. Göz yumup açınca dek, bir bakışta bile Rabb’e itaatten geri kalmazlar, bu onların ezelî ve ebedî tesbihleridir ki, *“Hiçbir şey yoktur ki O’nu hamd etmesin...”*⁴⁹⁶, ayetiyle buna işaret edilmiştir. İnsanın kan damarlarında dolaşan şeytanlara gelince, onlar da hayvânî nefsi şehvetlere sürükleyen ve o nefiste mevcut olan kuvvetlerdir; bunlarla şeriate ve Hakk’a karşı gelir. Peygamberin: *“Şeytan, kan damarlarında dolaşır.”* demesi de buna

⁴⁹⁵Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 2a, v. 2b.

⁴⁹⁶İsrâ Suresi, 44. Ayet.

işarettir.⁴⁹⁷ Dolayısıyla melek ve şeytanların insanı hakikate, itaate veya hakikate karşı gelmeye, şehvete götüren kuvvetler olduğunu belirtir.

Bu bağlamda ona göre, melekler mülkün(görünen âlemin) bâtını olan melekûtandır. Bunlardan hayra sebep olanlar melek diye isimlendirilir. Şerre sebep olanlar, şeytan ve iblis diye isimlendirilir. Bu sebeplerle olunan şeyler insanların istidadına uygun bir şekilde hayal ettiğine göre bir şahsiyete bürünüp görünür. Bazı insanlar onların da hariçte(dışarıda) var olan diğer hakiki şahıslar gibi zahirî ve şahsî varlığının olduğunu zanneder. Ama böyle değildir. Teşahhus ve müşahede ettikleri şey(Tasavvur ettikleri şey) dışarıda değil, batınî bir histir. Gören şahıs bunu, gözünü kapasa da aynıyla görür. Hiss-i cüz'î ile Hakk'dan yüz çevirmiş kişi de şeytan diye isimlendirilir.⁴⁹⁸

Cinlerle ilgili olarak ise o, cinlerin, melekten, şeytanlardan, iblisten daha umumi bir söz olduğunu ifade eder. Ona göre bunların hepsi de ruhlar âleminde, cisimler âleminde değildir. Bunlar küllî ve cüzî kuvvetlerden ibarettir. Bunlardan insanı Allah'a yaklaştırmaya sebep ve vesile olanlara melâike, Allah'dan uzaklaştırıp dünyaya meylettirenlere şeytanlar adı verilmiştir. Cin, melâikeden daha umumidir. Melekler de cin lafzına dâhildir.⁴⁹⁹ “*Köpek olan eve melek girmez.*” hadisindeki köpek, ev sahibine bulunan köpeklik sıfatıdır ve onda melekliğe ait bir haz yoktur demektir.⁵⁰⁰ Dolayısıyla Şeyh Bedreddin'in yukarıda geçen düşüncelerinden hareketle bu varlıklar ruhlar âleminde, Batınî özelliğini vurguladığı bu varlıkların, zahirî ve şahsî varlığının olmadığını ve batınî bir histen ibaret olduğunu belirtir.

⁴⁹⁷Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 9a.

⁴⁹⁸Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 4a.

⁴⁹⁹Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 11a, v. 11b.

⁵⁰⁰Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 5a.

İbn Arabî'ye göre de, melekler, sofiye ıstılahında insan-ı kebîr denilen bu sûretin yani âlemin sûretinin bazı kuvvetlerindendir. Buna göre, melekler insanın yaratılışındaki hissî ve ruhanî kuvvetler gibi sayılmıştır.⁵⁰¹

Kayserî de bu paralelde, duyusal âlemde varlığa sahip olan her şeyin misâl âleminde de bir varlığı olduğunu söyler. Buna karşılık bunun tersi doğru değildir. Bundan dolayı, erbâb-ı şuhûd, misâl âlemine nispetle duyusal âlemin '*sonsuz çöle atılmış bir yüzük gibi*' olduğunu söylemişlerdir. Hakk Teâla, türüne ait hiçbir sûret olmayan, mücerret akıllar ve benzeri şeyler gibi, bir şeyin bu âlemde duyusal bir sûret içinde ortaya çıkmasını isteyince, o şey duyusal bir şekle bürünür. Bu bürünme de şekle bürünenlerle bürünülen şekiller arasındaki ilişkiye ve şekle bürünenin yeteneğine göre olur. Tıpkı Hz. Ömer'in naklettiği '*ihsan*' hadisinde Cebrail'in Dıhye el-Kelbî ve başkalarının sûretine bürünmesi gibi. Geri kalan semâvî ve unsurî melekler ve cinler de, her ne kadar ateşten bedenleri olsa da böyledir.⁵⁰² Ayrıca ona göre kâmil insânî nefislerin tüm melekût âlemlerine girme güçleri vardır; tıpkı meleklerin şehâdet âlemine girip, bu âlemin fertlerinin şekilleriyle şekillenmeleri gibi.⁵⁰³

Dolayısıyla Şeyh Bedreddin'e göre bazıları, melekler ve şeytanların hariçte(dışarıda) var olan diğer hakikî şahıslar gibi zahirî ve şahsî varlığının olduğunu zanneder. Ama böyle değildir. Onlar melekût âlemindendirler.

I. Madde/Ruh

Kur'an'da ve Hz. Muhammed'in hadislerinde ruh kavramından bahsedilmiş olması, İslam düşüncesinde ruhun varlığını inkar eden bir düşüncenin gelişmesini önlemiştir. Bu bağlamda kelamcı, filozof ve mutasavvıfların, ruhun varlığını ve mahiyetini ortaya

⁵⁰¹Muhyiddîn-i Arabî, Fusûs ül-Hikem, s. 7.

⁵⁰²Kayserî, Mukaddemât, s.45, 46.

⁵⁰³Kayserî, Mukaddemât, s.46.

koyan düşünceleri kabul görmüştür. Konuyla ilgili tartışmalı husus ise, daha çok ruh-beden ilişkisi noktasındadır.

Şeyh Bedreddin'e göre, madde ve ruh mutlak varlığın sıfatlarıdır. Aralarında muvâzîlik ve uygunluk vardır. Her ferde mahsus ayrı varlıkları olmayıp, ancak insanlarda tecellî ve zuhur ederler. Bedreddin'in bir kısım kelimciler tarafından materyalist telakki edilmesinin sebebi de, madde ruhla müvazidir ve ondan ayrılamaz görüşüdür. Çünkü O'na göre her ikisi de aynı bütünün birer manzarasıdır. Birindeki herhangi bir değişiklik ötekinde de kendini gösterir. Ayrıca ona göre ruhun cisimsiz olarak mevcut olduğu doğru değildir. Cisimsiz ruhun varlığı ve devamı imkânsızdır. Çünkü ruhla beden arasında ayrılık hakiki değil nisbi ve itibaridir. Hakikatte ruhlar ve cisimler birbirinin aynıdır.

Bu noktada o, İbn Sina ve Sühreverdî'de görülen münferit ruh telakkîsinden ayrılır. Nitekim İbn Sinâ'ya göre ruh, sonradan meydana gelmiştir ve ezeli olması imkansızdır. Ayrıca İbn Sinâ'ya göre, ruh, bedenden önce var olsaydı, bu durumda ya bütün halinde ya da bağımsız fertler olarak bulunmaları gerekirdi ki bu ihtimal geçersizdir. Çünkü bedenden önce insan nefisleri bir bütün halinde bulunuyor olsaydı bütün insanların nefislerinin birbirinin aynı olduğunun kabul edilmesi gerekecek, bu durumda insanlar arasındaki farklılığı açıklamak imkansız olacaktı. Öte yandan bedenden önce insan nefislerinin bağımsız fertler olarak bulunduklarını söylemek de mümkün gözükmemektedir. Zira onların ferdîleşmesini sağlayan madde yani beden henüz varlık kazanmamıştır. Böylece İbn Sina bedenden önce (nefsin)ruhun varlığından söz edilemeyeceğini ve onun hâdis olması gerektiğini savunur. Nitekim nefsin(ruhun) sonradanlığı(hudûsu) meselesi yani ruhun bedenle birlikte yaratılmış olduğu görüşü Meşşâîlerin ruh-beden ilişkisinde üzerinde durdukları ilk meseledir.⁵⁰⁴ Bu noktada filozoflar, ruhun ve bedenin varlık kazanmalarının birbirlerine bağlı olduğu ve ruhu

⁵⁰⁴Fatih Toktaş, İslâm Düşüncesi'nde Felsefe Eleştirileri, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. 165.

bedene canlılık kazandıran ilk yetkinlik olarak gördükleri görülür. Ancak bu görüş, İbn Kayyım, Tehânevî, Bağdâdî ve Gazâlî tarafından eleştirilmiş ve ruhun bedenle birlikte var olduğu görüşünün İslâm'ın ruhuna daha uygun olduğu ifade edilmiştir.⁵⁰⁵

Şeyh Bedreddin'e göre, Yüce Allah'ın, “*Onu tesviye edince ve ona ruhundan ruh üfürünce*”⁵⁰⁶, demesinin manası, özel bir surette bu mertebeye gelince demektir, yani maddede sebeplerin toplanması yüzünden ruha istidad hâsıl olunca ve kabiliyeti tamamlanınca onda, üfürmek sözüyle bir münasebet bulunması dolayısıyla ruh zuhûr eder anlamındadır; buradaki üfürmek gerçekten üfürmek değildir.⁵⁰⁷

İbn Arabî'nin bu bağlamdaki ifadeleri de aynı paralelde beden olmaksızın ilahî ruhun belli bir insan suretinde kendisini izhar edemeyeceğidir.⁵⁰⁸ Allah bedene ruhu nefhettiği zaman varlık alanına çıkmıştır.⁵⁰⁹ Tıpkı dünyanın insanı ölüme hazırladığı gibi, berzahtaki süre de onu dirilişe hazırlar. Berzahtaki sürenin gelecek dünya ile ilgisi, ceninin ana rahminde kaldığı süreye benzer. Allah kişiyi mütemadiyen geliştirir. Diriliş gününde doğuncaya kadar onu gelişim sürecine tabi tutar.⁵¹⁰ İnsanın dirilmeden önce niçin berzahta kaldığını sormak, onun niçin doğup büyüdüğünü sormak gibi bir şeydir. Cevap, kısaca, bunun insan ruhunun mukadderatı olduğu şeklindedir veya yaratılışın kanunu budur.⁵¹¹

Yine Şeyh Bedreddin, ruh ve beden birlikteliği hususunda, bütün mertebelerin cisimler âleminde dürülmüş (toplanmış) olduğunu ki, cisimler ortadan kaldırılacak olursa ruhlardan ve diğer soyut varlıklardan hiçbir şey kalmayacağını belirtir. *Mirsâdu'l-İbâd*

⁵⁰⁵Toktaş, İslâm Düşüncesi'nde Felsefe Eleştirileri, s. 168-169; Gazâlî, Hakikat Bilgisine Yükseliş (Meâricü'l-Kuds), çev. Serkan Özburun, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s. 91, 94, 95.

⁵⁰⁶Hicr Suresi 29. Ayet ve Sâd Suresi 72. Ayet.

⁵⁰⁷Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 6a.

⁵⁰⁸İbn Arâbî, Futûhât, C. 3, s. 188. 1; Chittick, Varolmanın Boyutları, s. 334.

⁵⁰⁹Chittick, Varolmanın Boyutları, s. 336.

⁵¹⁰İbn Arâbî, Futûhât, C. 3, s. 19, 250.

⁵¹¹Chittick, Varolmanın Boyutları, s. 338.

adlı eserin sâhibi Necmeddîn Dâye⁵¹² katrelerle şeker arasında bir örnek getirmiş, cisimleri tortuya, ruhları da şekerin çeşidine göre şeker kamışı, beyaz şeker, bitki ve küp şekere benzetmiştir. Bu söz, ruhların var olmada ve gerçekleşmede cisimlerden ayrıldığını düşündürür. Halbuki böyle değildir, bu nedenle insan bedeninde ruh vardır ve haktır(İnsan bedeni belki ruh, belki haktır). Görünen kesâfet(yoğunluk) suretlerin birikmesindendir.⁵¹³

Şeyh Bedreddin, ruh ve bedenin öncelik ve sonralığı hakkında ise iki farklı ruh anlayışı geliştirerek, ilk anlamda ruhun, azâ ve âletler yoluyla bedenin fiillerini, hareketlerini meydana getiren şey olduğunu ve bu anlamda ruhun bedenden sonra meydana geldiğini ifade eder. Nitekim hukemânın bazıları ve eski bilginler de böyle demişlerdir. İkinci anlamda ise misal âlemi vasıtasıyla beden sûretine temessül eden şeye de ruh derler ki bedenin vücuda gelmesinden önce var olmuştur. Bu takdirde ruh bedenin meydana gelmesinden iki mertebe öncedir. Çünkü misâl âlemi, bedenden bir mertebe öncedir, demek ki ruh, bedenin zuhurundan iki mertebe evveldir. Peygamber'in: "*Ruhlar, bedenlerden iki bin yıl önce yaratıldı.*" hadisinin buna işaret olması ihtimali vardır, yani O da, iki mertebe önce yaratıldı demiştir. Ancak bu sözlerden, ruhların zaman bakımından sonradan meydana geldiği anlamını da çıkarmamak gerektiğini vurgular.⁵¹⁴

Hz. İsa ile ilgili olarak verdiği bir örnekte de, Hz. İsa'nın ruhuyla diri, unsûrî(maddî) cesediyle ölü olduğunu söyler. Ancak O, Allah'ın ruhu olduğundan ve ruhani yanının üstünlüğü sebebiyle, ruh üzerine ölüm yoktur. Onlar, hâkim olan görüşe göre: "*Ölmemiştir.*" dediler. Bu, unsûrî(maddî) cesediyle ölmedi anlamında değildir. Nitekim bu imkânsızdır. 1404 yılı içinde bir Cuma günü yeşiller giyinmiş iki adam gördüğünü,

⁵¹²**Necmeddîn Dâye:** Necmeddîn b. Bekir b. Abdullah er-Râzî hicrî VII. asır mutasavvıflarındandır. Farsça olarak kaleme aldığı Mirsâdu'l-İbâd adlı eseri, sülûk, vusûl ve nefiz terbiyesi ile ilgilidir. Eser II. Murad zamanında 1440'lı yıllarda Türkçe'ye kazandırılmıştır. Bkz. Kâtip Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, C. 2, s. 365; Ekrem Demirli, Abdullah İlâhî'nin Keşfü'l-Vâridât Adlı Eserinin Tahkîki, Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul 1995, s. 34.

⁵¹³Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 3a.

⁵¹⁴Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 14b.

birinin elinde Hz. İsa'nın olduğunu ve Hz. İsa'nın ölü olduğunu söyler. O iki adamın sanki kendisine Hz. İsa'nın bedeniyle ölü olduğunu anlatmaya çalıştıklarını ifade eder.⁵¹⁵

Konevî'ye göre de, insan ruhu, ilk olarak, neş'et-i hissiye-i unsûriyyedir, ona '*dünya*' derler. İşte o bizim şu anda içinde bulunduğumuzdur. Ve bu neş'etin hükmü doğumdan ölüme kadardır. İkinci olarak, neş'et-i berzâhiyyedir ki, rûhânîdir. Bu neş'etin hükmü beden mufarakâtından haşır vaktine kadardır.⁵¹⁶

Kayserî'ye göre de ruh, cevherliği, mücerretliği soyut ruhlar âleminden oluşu açısından bedenden ayrıdır. Bedenle ilişkisi yönetim ve tasarruf ilişkisidir; varlığını koruyup sürdürmesinde başkasına muhtaç olmayıp kendi özüyle vardır. Beden onun sûreti, mazharı kemâlâtının mazharı ve şehâdet âlemindeki yetilerinin belirme yeri olduğu için bedene muhtaçtır; ondan ayrılmaz; tam tersine ondan yayılır; ancak bu yayılma, nazar ehline göre hulul ve ittihad yayılmasıyla değil, gerçek Mutlak Vücûd'un tüm varlıklardaki yayılması gibi bir yayılmadır(sereyân).⁵¹⁷

Şeyh Bedreddin ayrıca, insanın nasıl bedenine uygun şeyleri elde etmeye çalışıyorsa, onlarla bedenini geliştirmek istiyorsa ruhu için de çalışması gerektiğini vurgular. Hatta O'na göre akıllı kişi ruhunu rızıklandırmaya çalışır, çünkü bu daha ehemmiyetlidir, aksini yapansa mahrum olur gider.⁵¹⁸

Sonuç olarak denilebilir ki, yukarıda ifade edilen bu düşünceler ruh ve beden bir olduğunu, ayrı olamayacaklarını ve ruhun bedensiz bir anlam taşımayacağını ifade etme noktasında dikkate değerdir. Nitekim ruhun varlığının varlık âlemine inışı, bir sûretle, bedenle olmaktadır. Bu düşünceden hareketle bedensiz ruh bir anlam taşımayacağı gibi,

⁵¹⁵Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 4a.

⁵¹⁶Konevî, Marifet Yolcusuna Kılavuz, s. 100.

⁵¹⁷Kayserî, Mukaddemât, s.58.

⁵¹⁸Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 15a.

ruhsuz beden de bir anlam taşımaz denilebilir. Şeyh'in bu düşünceleri İslam'ın, bedenlerin dirileceğinden kesin bir dille söz etmesiyle çelişmez. Gazalî'ye göre de ikinci dirilişin gerçekleştiği esnada Allah'ın âdetini değiştirmesi mümkündür.⁵¹⁹ Bunun mahiyeti noktasında bir takım farklılıklar vardır.

Ayrıca Şeyh Bedreddin'e göre, bu beden için beka(süreklilik) olmayıp, fena bulduktan(yok olduktan) sonra olduğu gibi, bedenin cüzleri için de bir araya gelme yoktur. Ölülerin diriltilmesinden murad(maksad) bu değildir. Bu noktada gafil olanlar, dünya ile meşgul olmaktan dolayı Hakk'ı anlamaya olan isteklerini terk etmişlerdir.⁵²⁰

Yine bu bağlamda ona göre, cesedlerin haşrı avamın sandığı gibi değildir. Bu sahîh ve caiz değildir. Fakat öyle bir zaman gelir ki, insanlardan kimse kalmazsa, yeniden topraktan anasız babasız biri doğar ve sonra türer(ürer).⁵²¹ Yüce Allah: *“Yağmur yağdırırız da yeryüzünden meyveleri o yağmurla çıkarırız, işte ölüyü de bu şekil diriltir, çıkarırız. Öğüt alırsınız belki.”* demiştir. Demek ki, iki çıkarış arasında bir fark yoktur.

Bu da kıyamette dirilen beden, çürüyüp giden beden olmadığına işaretler; nitekim çıkan, biten meyveler de, yok olup giden meyvelerin aynı değildir.⁵²² Bu ifadelerden hareketle Şeyh Bedreddin'in Haşr-ı Ecsâd'ı(Ahiret gününde yeniden bedenlenme hadisesini) inkâr ettiği iddia edilmektedir. Ancak burada Şeyh'in ifadelerinden anlaşılan şudur ki, Şeyh, cesedlerin haşrini tamamen reddetmeyip, cesedlerin haşrinin zahîrî anlamda çürüyen beden bir araya gelmesi değil de, yok olan beden tekrar diriltilmesi olduğunu belirterek temelde ahiret hayatının cismânîliğini reddetmemektedir. O, beden için yok olma olsa bile ruhun yok olmayacağını ve melekût âleminde var olacağını ifade eder. Çünkü ruh bedenle kâimdir. Ayrıca bu ifadelerden hareketle Şeyh Bedreddin'e göre âlem, Allah'ın Zât'ına nispetle hâdis sayılsa da, yine

⁵¹⁹Toktaş, İslâm Düşüncesi'nde Felsefe Eleştirileri, s.176.

⁵²⁰Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 1a.

⁵²¹Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 4a.

⁵²²Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 11b.

kadîm olan Allah'la beraber mevcud olduğundan kadîmdir, yani kıyamet, kastedilen bu anlama göre kopmaz.

Bağdadî ve İbn Rüşd gibi düşünürler, ahiret hayatının bedenle birlikte gerçekleşeceği görüşünü savunmuşlardır. Bağdadî, kelamcıların yaklaşımını izlemiş ve Allah'ın bedenleri yeniden diriltmeye muktedir olmasından hareket ederek bu görüşünü temellendirmiştir. İbn Rüşd ise, Meşşâiler gibi bu dünyadaki bedenlerin yeniden diriltilmesini mümkün görmemişse de onlardan farklı olarak ahiret hayatında nefislerin yeni bir bedenle birlikte varlığını sürdürmesinin mümkün olduğunu belirtmiştir.⁵²³

Nitekim İbn Rüşd'e göre, filozofların, bedenlerin dirilişini inkar etmeleri -ki Farabî ve İbn Sina gibi filozoflar yeniden dirilişin yalnızca ruhanî olacağını iddia etmişlerdir-, küfürle suçlanmayı gerektirmez. Zira O'na göre ancak ahiret hayatının varlığını bütünüyle inkâr eden bir görüş haklı bir şekilde küfür olarak nitelenebilir. Oysa filozoflar, bu hayatın varlığını inkâr etmemişler, sadece onun niteliği üzerinde farklı bir görüşü benimsemişlerdir ki, bu da onların küfürle suçlanmalarını gerektirmez.⁵²⁴ Ancak filozofların bu yaklaşımları, İslam dünyasında felsefeye karşı beslenen kuşkulu yaklaşımları derinleştirmiştir.

m. İrade ve İnsan Hürriyeti

Şeyh Bedreddin'e göre kulun sûretinde Hakk'ın dışında bir şey yoktur. Fakat kulun gafleti, fiillerinde serbest(ihtiyarı) olduğunu ve Hakk'ın dışında özgün(mahsus-yani kendine has) bir vücudu(varlığı) olduğunu hayal etmesidir. Bu yanılgı onun gafletindendir. Tıpkı sanatkarın, yaptığı işi aletin varlığından(alet sebebiyle yaptığını) sandığı gibi. Sanatkar gaflet üzere, o aletin işi yaptığını(sâni' olduğunu) düşünürse, bu tasavvur ve bu hayal onun gafletinden dolayı mezmumdur(ayıplanmıştır, kötüdür).

⁵²³Toktaş, İslâm Düşüncesi'nde Felsefe Eleştirileri, s.180; İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt, s. 321-322 ve s. 325-327'den naklen

⁵²⁴Toktaş, İslâm Düşüncesi'nde Felsefe Eleştirileri, s.181.

Ancak Hakk'ı bilip; fiil ve ihtiyar, Hakk tarafından kendisine isnad ederse, Hakk cihetinde olarak zemmedilmez(ayıplanmaz). Zira mahsus iş mahsus suretten çıkmıştır ve bunun için fiilin failidir. Bu aşamada bu işi yapan Hakk'tır. Ve Hakk da bu surettedir. Ârif'in, "*Ben yaptım, ben işledim.*" sözü isabetlidir. Câhil böyle diyemez. Tahkik(araştırıp gerçeği ortaya çıkarmak), "*Dilerse işler, dilerse terk eder.*" değil; işi ortaya çıkarmanın şuuru ve seçimidir. Çünkü fiiller irade ile. İrade ise suretler ve mertebelerin iç ve dış sebeplerin iktizasıdır.(İrade ise suretlerle mertebelerin iç ve dış sebeplerle gerekli olmalarından ibarettir) O sebepler vukua gelirse irade de zaruri olarak meydana gelir. İşler de gerçekleşir. Ama insan istediği işi terk etmeye(yapmaya) muktedir olduğunu sanır, ama durum böyle değildir. Terk etmeme(yapmama) de bu böyledir. Şu halde ihtiyar, yapanın gerçekleşme sırasında duyduğu histen başka bir şey değildir. Hayvandan birbirine zıt işlerin meydana gelmesinin hayvanın ihtiyarıyla olduğunu sanmak da vehimden ibarettir. Gerçek söylediğim gibi, benden işittiklerindir. Karganın çöplükte eşinmesi, horozun gece yarılarında ötmesi ve buna benzer başka şeyler onlarda avamın anladığı manada bir ihtiyar olduğu duygusunu uyandırır, ancak bu yalan sözdür(yanlıştır). Noksan olan akla doğru görünmese bile keşif yoluyla bize verilen budur.⁵²⁵

Dolayısıyla Şeyh Bedreddin'e göre irade, sebeplerin ortaya çıkardığı bir sonuçtur ve ihtiyar, yapanın gerçekleşme sırasında duyduğu histen başka bir şey değildir. Kulun, fiil ve ihtiyarın kendisine Hakk tarafından verilmiş olduğunu bilmesi gerekir.

İbn Arabî'ye göre de, Allah'ın dilediğini yapan olması, O'nun iradesini tamamen sınırsız kılmaz. Allah'ın iradesi mümkünle sınırlı olup, bir şeyin yaratılmasında Allah'ın dilemesinin yanında kulun dilemesi de şarttır. Ancak kulun dilemesi fiile değil, Allah'ın dilemesine tesir etmektedir. Fiile etki eden ise ilâhî iradedir. Dolayısıyla İbn Arabî'ye göre her iki irade aynı ve bizim irademizin varlığı İlâhî iradeden

⁵²⁵Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 3a, v. 3b.

gelmektedir.⁵²⁶ Dolayısıyla İbn Arabî son tahlilde, nihâî olarak ilâhî iradenin etkinliğini ortaya koymuş olmaktadır(Cebr-i Mahmûd). O'na göre Hakk'ın meşiyeti(dilemesi) asla değişme ve tereddüt kabul etmez. Kuşkusuz Allah dilediğini diler ve bu, yerine gelir.⁵²⁷

Konevî'ye göre de, yaratıkların ihtiyarı, iki fiil veya durum arasında meydana gelen bir tereddütten ibarettir; bunlardan her birisi, irade sahibine göre gerçekleşebilir durumdadır, fakat irade eden bunlardan birisini tercih eder. Bu tercihin sebebi ise, tercih edilen şeyde gerçekleşecek artı bir fayda veya bu iş ile gerçekleşmesi ümit edilen bir maslahattır.⁵²⁸ Hakk için böyle bir şey sözkonusu değildir. O'nun iradesi zayıf akıllıların zannettiği gibi zorunluluk kabilinden değildir. Nasıl böyle olabilir ki? Bir başkası yok ki, zorlayan olsun⁵²⁹?

Ayrıca Konevî'ye göre iradenin hakikati, irade sahibinin zâtî bir talebinden ibarettir. Bu talebin sebebi, bazı bilgilerini ortaya çıkartmak istemesi ve illetli olmayan bir münasebet ile onu iyi görmesidir.⁵³⁰

Şeyh Bedreddin'e göre, kelimcilerin, “*Allah dilediğini yapar.*” demelerinde, “*Allah kafirin küfrünü, zalimin de zulmünü diledi.*” anlamı vardır. Dilediğini yapar demek, küfrün de, zulmün de dileğiyle meydana geldiğini söylemektir. Ebu Ali ve benzerleri de Allah, zatıyla vaciptir; yani varlığı, âlemin varlığından ayrıdır; fakat âlemde tepkisi vardır dediler. Halbuki bu iki hüküm birbirine ateş ile su gibi aykırıdır. Her iki inancın da aslı yoktur ve Tanrı hakkında tam bir bilgisizlikten, anlayışsızlıktan meydana gelmiştir. Tanrı'nın isteği, dileği, âlemin isti'dadına göredir. “*Dilediğini yapar, irade ettiğini hükmeder.*” sözü bir şeyde nasıl diler, nasıl isterse öyle işler, kâfirlik,

⁵²⁶İbn Arabî, Futûhât, C. 3, s. 84; ayr. bkz. Karadaş, Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri, s. 94.

⁵²⁷Suad el-Hakîm, İbnü'l-Arabî Sözlüğü, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2004, s. 457; İbn Arabî, Kitâbu'l-Kütüb, Haydarabad(Hind), 1. Baskı, 1948. Daru ihyai't-türasi'l-arabi fotokopisi. Resâilü İbni'l-Arabî içinde.

⁵²⁸Konevî, İlâhî Nefhalar, s. 106.

⁵²⁹Konevî, İlâhî Nefhalar, s. 106.

⁵³⁰Konevî, İlâhî Nefhalar, s. 211.

Müslümanlık, zulüm, adalet gibi zıtları, taşa, ağaçta dilediği şeyi meydana getirir demek değildir. Bunun manası şudur: Allah, bir şeyde o şeyin isti'dadı neyse onu diler, isti'dadı olmayan şeyi dilemez. Çünkü dilek, isti'dada tabidir. Kâinatın tümü isti'dada göre kendisinden meydana gelmiştir. Dilek ancak bir şeyin isti'dadına uygundur. Başka suretle olamaz, olması da doğru değildir. Dileğini işler; isti'dada göre de diler.⁵³¹ Dolayısıyla Allah'ın dilemesi, âlemin istidadına göre olup başka şekilde olamaz. Yani Allah'ın dilediğini yapması demek, âlemin istidadı çerçevesinde bunu dilemesi anlamına gelmektedir.

n. Kulluk

Şeyh Bedreddin'e göre, Allah'ın ibadetleri emretmesinin maksadı, kalpleri fânî şeylerden vucûdu'l-a'zam ve bâkıyu'l-akdâm olan Allah'a çekmektir. O'na göre bir kimse mâsivâ ile meşgul olan kalple bin sene namaz kılsa haseneden bir şeye nail olamaz.⁵³² Bu noktada Yüce Allah'ın “*Söz budur ancak, dünya hayatı bir oyundur, oyalanmadır.*”⁵³³ buyurduğu gibi dünyaya oyalanma denmesi, insanı Hakk'dan alıkoyan ve halkla oyalayan şey anlamına gelir.⁵³⁴ Dolayısıyla ölmeden önce ölmeli ve ebedi olarak dirilmelidir. Ve kim dünyadan ve lezzetlerinden ölür, şehvetlerini yok ederse, ezeli, ebedi ve gerçek varlığı elde eder. Artık bu çeşit bir yaşayışa ölüm gelip çatamaz, ama insanlar, dünya yaşayışını dilerler de böylesine bir yaşayışa razı olmazlar⁵³⁵ diyerek, dünya nimetlerine dalıp, bu nimetlere tamah edilmemesi üzerinde durmaktadır.

Kulluğun nasıl olması gerektiği hususunda da O'na göre, dileyen, isteyen kişinin, yaptığı hayırları, yüce şeyleri, küçük küçük suçlarını, ayıplarını, kötü şeylerini büyük görmesi gerektir. Böyle olmazsa onda istek, umut yok demektir. Kulun Kur'an'dan

⁵³¹Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 4b, v. 5a.

⁵³²Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 1b.

⁵³³Muhammed Suresi 36. Ayet ve Hadid Suresi 20. Ayet.

⁵³⁴Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 5b.

⁵³⁵Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 10a.

dünyasının işlerine, geçimine ve bu çeşit şeylere ait olan ayetlerle, ahiret işlerine ait olan ayetlere bakması iki kısmın arasındaki nisbeti düşünmesi, ömrünü bu nisbete göre ahiret bilgileriyle dünya bilgilerine bölmesi gerektir. Bilgi isteyene lazım olan budur. Kur'an otuz cüzdür. Bu otuz cüzün aşağı yukarı bir cüzü dünya geçimine, diğer tarafı tamamen ahirete aittir. Kur'an'ın bu oran üzerine inmesi, dünya ve ahiret işlerine ne kadar çalışmaları gerektiğini bildirmek, bilginlerin dünya ve ahiret işleriyle bu nisbet dâhilinde uğraşmalarını anlatmak içindir.⁵³⁶

O'na göre, Allah'ı çok anmak, çok zikirde bulunmak, bütün olgunlukların anahtarıdır; çünkü bütün olgunluklar yüce Allah'tandır. Bu da ancak yakınlıkla elde edilir, yakınlık sevgiyle olur, sevgi de zikre devam etmekle olur. Peygamber, “*Kim bir şeyi fazla severse onu fazla anar.*” demiştir. Fazla zikir, yüce Allah'a sevgiyi meydana getirir; çünkü yüce Allah, gönül başka şeyle oyalanırken zâhirî duyguyla anlaşılamaz. Gerçek yolcusuyla Allah arasında alışkanlık meydana gelmesi için ilk zamanlarda Hakk'ı düşünmek, O'nunla meşgul olmak gerektir; bu alışkanlık, bu uyuşma içinde Allah'ı zikretmeye devam etmek gerekir.⁵³⁷

Şeyh Bedreddin, kulluk veya bir başka ifadeyle ibadet tasnifini de şöyle yapar: “*Avamın ibadeti âdettir, yola ilk girmiş olan manevi yolcuların ibadetleri, korkmak ve ummak esasına dayanır. Yolu ortalamış olanlar, yüce duraklara ulaşmak, olgunluklar elde etmek için ibadet ederler. Sona varanlarsa şariat sınırlarını korumak için kullukta bulunurlar.*”⁵³⁸

Ayrıca ona göre ibadetler, iç âlemi düzene sokmak, arıtmak, ahlaki düzeltmek için konmuştur. Zahirî mücâhede sadece buna bir vesiledir.⁵³⁹ O böylece mezhepler arasında zahiri anlamdaki amellerin farklılık arz edebileceğini ve ibadetlerin bu çerçevede farklı şekillerde olabileceğini belirtir.

⁵³⁶Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 9b.

⁵³⁷Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 18a.

⁵³⁸Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 13b.

⁵³⁹Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 10b.

o. İnsan

Şeyh Bedreddin'e göre insan, Allah'ın en büyük tecellîsinin mazharıdır. Bundan dolayıdır ki Peygamberimiz hakkında, “*Sen olmasaydın, gökleri yaratmazdım.*” denmiştir. Bundan dolayıdır ki meleklerle, ona secde etmeleri buyrulmuştur.⁵⁴⁰ Ayrıca insanda bulunan anlayış ve tasarruflar, insandan başka bir varlıkta, mücerred varlıklarda ve onlardan üstün olanlarda yoktur. Varlığa insan mertebesinde hâsıl olan yücelikler başka mertebelerde bulunamaz.⁵⁴¹ İbn Arabî'ye göre de insan bu memleket(dünya) üzerine bir halifedir.⁵⁴² Konevî'ye göre de insan, cismânî ve rûhânî âlemlerden mürekkep olan ve âlemlerde bulunan mevcûdâtın en mükemmelidir. Ve “*Sen olmasaydın felekleri yaratmazdım*” sırrı seyyidül evvelîn vel âhirîn(S.A.V.) hakkında vârit olmuştur.⁵⁴³ Kayserî de insanı, tüm âlemlerin gerçekliğini kendisinde toplayan bir varlık olarak tasvir eder.⁵⁴⁴

Dolayısıyla insan, bu gelenek içerisinde yer alan sufilere göre kainatın yaratılmasının gayesidir. Yani insan olmasaydı âlemin yaratılmasının bir anlamı olmazdı. Nitekim insan, Allah'ın en yüce tecellîsinin ortaya çıktığı ve varlık basamağının üst sıralarında bulunan bir varlıktır. Bunun sebebi, insana diğer varlıklardan farklı olarak bir takım ilahî isimlerin öğretilmiş olması ve Rahman'ın sûretinin ona emanet edilmiş olmasındandır.

⁵⁴⁰Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 16a.

⁵⁴¹Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 16a.

⁵⁴²İbn Arabî, Futûhât, C.1, s. 152.

⁵⁴³Konevî, Marifet Yolcusuna Kılavuz, s. 61.

⁵⁴⁴Kayserî, Mukaddemât, s. 9.

II. ŞEYH BEDREDDİN'İN FIKHÎ VE SİYASÎ KONULARDAKİ GÖRÜŞLERİ

A. Şeyh Bedreddin'in Fikhî Konulardaki Görüşleri

Fıkıh ilmi, kişinin hak ve vazifelerini bilmesi ve müctehidlerin her bir amelî meseleyi ilgilendiren delilleri tek tek inceleyip onlardan çıkardıkları hükümler olarak tanımlanmaktadır.⁵⁴⁵

Osmanlı Devleti'nde XIV-XV. yüzyıllarda dinî ilimlerde ihtisas yapan âlimlere genel olarak bakıldığında, dinî ilimlerin farklı alanlarına dair eserler kaleme aldıkları, ancak bu eserlerin çoğunun fıkıh ile ilgili olduğu görülür. Bunun sebebi ise, İslâm coğrafyasının büyümesiyle ortaya çıkan yeni problemleri çözmek ve hem idarî meselelere açıklık getirmek hem de halkın muâmelâtla ilgili bilgi edinmesini sağlamak için yegâne alanlardan birinin fıkıh olmasıdır.⁵⁴⁶

Nitekim Şeyh Bedreddin'in de telif ettiği eserler arasında sayıca en çok olanları, esas ilgi alanı olan İslâm hukuku ile ilgili olanlardır. Bu eserler onun fıkıh alanında, devrinin önde gelen fakihleri arasında olduğunu göstermektedir. Nitekim o, Osmanlı Devleti'nde fıkıh alanında kapsamlı eserler telif eden ilk Türk fakihtir.

Şeyh Bedreddin'in fıkıhla ilgili görüşlerini, kaleme almış olduğu dört farklı eserden öğreniyoruz. Bunlar, *Letâifu'l-İşârât*, bunun şerhi olarak kaleme aldığı *Teshîl Şerh-u Letâifu'l-İşârât*, *Câmiu'l-Fusûleyn* ve *Câmiu'l-Fetâvâ'dır*. Bu eserlerinden isimleri zikredilen ilk üçü furû, diğeri de fetva çalışmasıdır. Ayrıca bu eserlerin biri şerh, diğerleri de metindir. Yapmış olduğu şerh, kendi eseri olan *Letâifu'l-İşârât* üzerinedir.

⁵⁴⁵Recep Cici, Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları(Kuruluştan Fatih Devri Sonuna Kadar), Arasta Yayınları, Bursa 2001, s. 33.

⁵⁴⁶Cici, Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları, s. 38.

Klasik Osmanlı kaynaklarının bir çoğu, özellikle *Câmiu'l-Fusûleyn* ve *Teshîl* adlı eserlerinin Şeyh Bedreddin'in fıkıh ilmindeki derinliğine şehâdet ettiğini belirtmişlerdir.⁵⁴⁷

Şeyh Bedreddin'in *Câmiu'l-Fusûleyn* adlı eseri, dönemin kadı ve müftülerinin başucu kitaplarından olan ve içerisinde kaza, muhâkeme ve muâmelâtla ilgili hususların yer aldığı önemli bir kaynaktır. Eser, Hanefî fıkının bir özeti niteliğinde olup, özellikle fetvâ ve mahkeme işleriyle ilgili bir hukuk kaynağı niteliğindedir. Şeyh Bedreddin'in bu eserini, kazaskerlik statüsünün kendisine vermiş olduğu ciddiyet ve sorumluluk bilinci çerçevesinde oluşturduğu görülmektedir. Şeyh Bedreddin'in idamından sonraki yıllarda da kadıların yararlandığı bir kaynak olması ve birçok istinsahının yapılmış olması da bu eserin kendi alanında değerini ortaya koymaktadır. Ayrıca bu eser, *Mecelle*'nin de kaynakları arasında gösterilmektedir.

Genel anlamda *Câmiu'l-Fusûleyn*'de geçen fikhî meselelere bakıldığında ise, Şeyh Bedreddin'in tercih ehli olduğu göze çarpmaktadır. Eserin genelinde Hanefî fukahâsının fetvalarını destekleyen ve bu fukahânın görüşlerine muhalif olmayan bir yaklaşım sergilendiği görülmektedir.

Şeyh Bedreddin bu eserinde, zekat ve oruç ile ilgili hususlara, çeşitli davalarla ilgili görüşlerine, yemin ile ilgili görüşlerine, buyû'(alım-satım) meselesine, hırsızlık ile ilgili fetvalarına, satış muhayyerliğine, vekâlet, nikah ve boşanma ile ilgili görüşlerine, ictihad meselesiyle ilgili görüşlerine ve küfrü gerektiren durumlara dair görüşlerine yer vermiştir.⁵⁴⁸

⁵⁴⁷Bkz. Hoca Sâdeddin, *Tâcu't-Tevârih*, C. 1, s. 296; Solakzâde Mehmed Hemdemî, *Tarih-i Solakzâde*, s. 134; Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Câmiu'd-Düvel*, A. Ağırakça Neşri, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 121-123; M. Şerefeddin, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin, s. 40-41.

⁵⁴⁸Bkz. Şeyh Bedreddin, *Câmî'u'l-Fusûleyn*, *Fihristü'l-Kitâb* bölümü, v. 6a-6b.

Şeyh Bedreddin ayrıca, *Câmiu'l-Fusûleyn*'de ikiyüze yakın eserden⁵⁴⁹ faydalandığını belirtmiştir. Bu eserlerin tamamının isim listesi, rumuzlarıyla birlikte eserin ilk varaklarındadır. Bu kaynakların birçoğunun günümüzde kütüphanelerimizde bulunamayacak kadar zengin bir külliyyât olduğu görülmektedir. Bu durum, onun fıkhıdaki derinliğini göstermesi açısından önemlidir. Nitekim ilmî literatürde kaynak göstermek veya gösterebilmek önemli bir husustur. Çünkü, bir meseleyi ele alırken meselenin nereden geldiğinin ve geçmiş ulemânın bu noktadaki görüşlerinin aktarılması, ilim adamının alanındaki vukûfiyetini ortaya koymaktadır.

Teshîl adlı eserinin mukaddimesinde, Allah'ın kendisine nakil ile aklı, usûl ile furûu içine alan *Letâifu'l-İşârât*'ını yazmayı lutf ettiğini belirten Şeyh Bedreddin, talebelerinin bunu anlamakta güçlük çektiğini, onlara yardımcı olmak için bu eserinde her nükteyi zikrettiğini kaydetmektedir.⁵⁵⁰

Kaleme almış olduğu bu şerhte yaklaşık 7670 meseleye değinen Bedreddin, eserine *Kitâbu't-Tahâre*(abdest) ile başlamış, gusûl, namaz, oruç, hac, satış konusu, ortaklık, vekâlet, vakıflar, gasb, nikah, avlanma, yeminler ve şahitlik gibi klasik hukuk kitaplarında olan konu hiyerarşisini takip etmiştir. Eserinde ayrıntıya inerek birçok rivayete yer vermiş, meseleleri tartışmış, kendi delillerini ileri sürmüş, özellikle Hanefî mezhebinin ilk dört imamı arasındaki farklı görüşleri delillerine varıncaya kadar teferruatla açıklamış, zaman zaman başka âlimlerin görüşlerine de yer vermiş ve tercihlerde bulunmuştur.⁵⁵¹

Teshîl'in geneline bakıldığında ise Şeyh Bedreddin'in konuları ortaya koyduktan sonra 'ekûlü' diyerek değerlendirmeler yaptığı, tercihlerde bulunduğu, 'fe-eşkele' şeklinde

⁵⁴⁹Bkz. Şeyh Bedreddin, *Câmî'u'l-Fusûleyn*, Fihristü'l-Kitâb bölümü, v. 6a-6b.

⁵⁵⁰Şeyh Bedreddin, *Teshîl*, v. 2a.

⁵⁵¹Mesela Şeyh Bedreddin, "Bu, Ebû Hanîfe'nin değil, Ebû Yusuf ve Muhammed'in mezheplerine (görüşlerine) daha uygundur." ifadesini kullanmaktadır. Bkz. Şeyh Bedreddin, *Teshîl*, v. 98a.

bazı görüşleri reddettiği, ‘*nebbehtü ‘ale’l-cevâb*’ şeklinde de cevaplarını dile getirdiği görülmektedir.⁵⁵²

Câmiu’l-Fetavâ adlı eserinde de zekat, oruç, hac, nikah, mehir, boşanma, iddet, nafaka, satış, vekâlet, kefil olma, gasb, ikrah, cinayet, şahitlik, avlanma, vasiyet ve küfrü gerektiren haller gibi hukukî meseleleri ele almaktadır.⁵⁵³

Çalışmamızın bu bölümünde, Şeyh Bedreddin’in adı geçen bu eserlerindeki konu başlıkları genel hatlarıyla incelenerek onun fıkıh usûlü, ibadet ve muâmelât ile ilgili belli başlı görüşleri, genel hatlarıyla ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Şeyh Bedreddin, fıkıh ile ilgili görüşlerine bakıldığında, fıkıh ilminin diğer ilimlerden daha önemli olduğunu, ancak bu ilimde daha çok ihtilafın bulunduğunu belirttiği görülür. Ayrıca diğer dallarda katkıları bulunan birçok âlimin bu dalda adeta sağır ve dilsiz kesildiğini, taklidin elinde esir olduğunu, bir takım rivayetleri nakil ve ezberledikleri için, çoğu tasarrufu anlayamadıklarını ifade eder.⁵⁵⁴ Dolayısıyla o, bir hukukçunun salt rivayetleri ezberleyen ve nakleden bir yapıda olmayıp, sahip olduğu hukuk formasyonu ve bilgisiyle farklı yaklaşımlar da ortaya koyabilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Ayrıca ona göre insanlara, imanın sıfatlarını ve Ehl-i sünnet mezhebinin hassasiyetlerini öğretmek en önemli meselelerdendir. Daha önceki âlimler bu noktada birçok tasnif ve muhtasar eserler telif etmişlerdir.⁵⁵⁵ Ancak bu noktada ona göre muhtelif meselelerle ilgili olarak diğer âlimlerin neye dayanarak fetvâ verdikleri bilinmediği için bireyler amelde kendi mezheplerinin görüşüne tabî olmalıdırlar. Hanefî mezhebinde fetvâ tercihi yapılırken ise şu sıralamaya dikkat edilmesi gerektiğini ifade eder. Ebû Hanîfe, Ebû

⁵⁵²Şeyh Bedreddin, *Teshîl*, v. 1a-1b.

⁵⁵³Bkz. Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-Fetavâ*, v. 1a, v. 1b.

⁵⁵⁴Şeyh Bedreddin, *Teshîl*, v. 2a.

⁵⁵⁵Şeyh Bedreddin, *Câmî’u’l-Fusûleyn*, v. 244b.

Yusuf, Muhammed b. Hasan, Zûfer b. Huzeyl ve Hasan b. Ziyad. Ancak ona göre bir mesele hakkında Ebû Hanîfe bir tarafta, iki arkadaşı başka bir taraftaysa fetvâ veren kişi iki görüşten birini seçebilir. Ancak Ebû Hanîfe'nin görüşü ona göre daha sahihtir. İmam Şâfi'nin de Ebû Hanîfe için “*Hepiniz fıkıhta Ebû Hanîfe'nin yanında çocuklar gibisiniz.*” dediğini hatırlatır.⁵⁵⁶

Şeyh Bedreddin, Allah tarafından ortaya konulan bütün emirlerin ve nehiylerin, lehimize olup, aleyhimize olmadıklarını belirterek, bu hususta Şarî'nin hitabının önemini de vurgulamış olmaktadır.⁵⁵⁷ Buradan hareketle o, Kur'an, mütevâtir hadis ve icmâ ile sâbit kılınan namaz, oruç, zekat gibi ibadetleri inkâr eden kişinin tekfîr edilmesi gerektiği hususunda da, ulemâ ve fakihlerin görüş birliği içerisinde olduklarını belirtir. Ayrıca müslümanlar arasında farz-ı ayn olarak sâbit olmuş olan şeyler ortada olduğu için, ona göre bu hususlarda cehâlet özür sebebi sayılamaz.⁵⁵⁸

Şeyh Bedreddin'in, *Câmiu'l-Fetavâ*'nın ibadetler kısmının girişinde ele aldığı *Kitâbu't-tahâre* bölümünde en fazla üzerinde durduğu konu dirseklerin ve topukların *gâye*(yani abdestte yıkanılacak olan kısma)'ye dâhil olup olmadıkları konusudur. Bu hususta, dirseklerin abdeste dâhil olmasının Nebî(a.s.) tatbikatıyla sabit olduğunu, Zemahşerî de dâhil olmak üzere bütün âlimlerin bu görüşte olduğunu belirtir.⁵⁵⁹ Boyun meshinin ise bazılarına göre sünnet, bazılarına göre de sünnet olmadığını, hem de edepten sayılmadığını belirten Şeyh Bedreddin, “*sahih olan onun müstehab olmasıdır*” diyerek, Hz. Peygamber(a.s.)'in bazen meshettiğini, bazen de terk ettiğini ifade etmektedir.⁵⁶⁰

Şeyh Bedreddin, abdestin farzlarından bahsederken de, “*iki eli dirseklerle, iki ayağı topuklarla beraber yıkamak abdestin farzlarındandır.*” diyerek, burada dirseklerin

⁵⁵⁶Şeyh Bedreddin, *Câmi'u'l-Fetavâ*, v. 186 a.

⁵⁵⁷Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, v. 13b.

⁵⁵⁸Şeyh Bedreddin, *Câmi'u'l-Fetavâ*, v. 187a.

⁵⁵⁹Şeyh Bedreddin, *Teshîl*, v. 65 a.

⁵⁶⁰Şeyh Bedreddin, *Câmi'u'l-Fetavâ*, v. 5b.

abdeste dâhil olup olmadığı tartışmasına girmemektedir. “*Yıkamada ovalamayı şart koşmadılar, başın tamamının meshini de farz kılmadılar, çünkü ‘ba’ teb’îd içindir.*” dedikten sonra Hanefîlerin başın dörtte birini, Şâfîlerin teb’îdi göz önünde bulundurduklarını belirtmektedir. “*İzar-kulak arasını abdest organı olmaktan çıkarmadılar.*” diyerek Ebû Yusuf’tan, “*kollar dirseklerle beraber yıkanacaktır.*” diyerek de Züfer’den ayrılarak, mezhepte tabî olduğu Ebû Hanîfe’nin tercihini paylaşmaktadır.⁵⁶¹

Namaz ibadeti içerisinde yer alan seferîlik hususunda da genel kâideye uyarak, seferîliğin on beş günden az ikamet durumunda gerçekleştiğini belirterek, bu durumda namazların kısaltılarak kılınması gerektiğini belirtir.⁵⁶²

Şeyh Bedreddin, muâmelât ile ilgili olarak *bey’u’l-vefâ* adıyla ele aldığı meselede, “*zamanımız âlimleri tarafından ribâ hilesi olarak örfîleştirilen bir bey’dir ki, ona bey’u’l-vefâ adını vermişlerdir.*” diyerek, aslında bunun rehin olduğunu, sahibinin izni olmaksızın mülk edinmek ve faydalanmanın mümkün olmadığını kaydettikten sonra, onunla rehin arasında hükümler bakımından herhangi bir farkın söz konusu olmadığını belirterek kendi görüşünü ortaya koymuş ve daha sonra başka âlimlerin görüşlerine de yer vermiştir.⁵⁶³ Daha sonra Nesefî’nin “*zamanımız meşâyihî seleften bazılarının da kabul ettiği gibi onun sahih bir bey’ olduğunda görüş birliğine vardı. Çünkü âkideyn(akdi yapan taraflar) herhangi bir şart zikretmeksizin bey’ lafzını kullandı. İtibar maksûda(niyete) değil melfûzadır(kullanılan ifadeyedir).*” şeklinde görüşünü dile getirmektedir.⁵⁶⁴ Burada Şeyh Bedreddin fıkıh alanıyla ilgili olan *bey’u’l-vefâ* konusunu, itikatla ilgili olan küfür konusundan ayrı ele almış ve değerlendirmiştir. Nitekim fıkıhta itibârın lafız olduğunu, itikatla ilgili meselelerde ise maksada bakılması gerektiğini ifade ederek fıkıh usûlünde de takip edilen genel kanıyı ortaya koymuştur.

⁵⁶¹Şeyh Bedreddin, Teshîl, v. 2b.

⁵⁶²Şeyh Bedreddin, Teshîl, v. 36b.

⁵⁶³Bkz. Şeyh Bedreddin, Câmi’u’l-Fusûleyn, Kahire 1300, C. I, 234-247.

⁵⁶⁴Şeyh Bedreddin, Câmi’u’l-Fusûleyn, Kahire 1300, C. I, 235.

Nitekim Şeyh Bedreddin bir başka yerde de şer'î hükümlerin icrâsı için kişinin beyanı doğrultusunda hareket edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Yani ona göre bu gibi durumlarda lafza itibar edilmelidir. Bununla ilgili olarak da miras ve defin işlemlerini misal olarak verir. Ancak, kişinin beyanında duygularıyla da hareket edebileceği göz önünde bulundurularak, o kişinin hakkında dünyada verilen bu hükmün doğru olmayabileceğini de belirtir.⁵⁶⁵

Şeyh Bedreddin, bir çok konuyu ilgilendiren(satış muhayyerliği, yemin, icâre, oruç ve semenî ödeme konularındaki süre konusunda ve mirfak, duvar, talak, para konularındaki sayı ve miktar hususunda) 'ilâ' harfi cerinin kullanıldığı ifadelerde 'gaye'⁵⁶⁶'nin ne şekilde değerlendirileceği hususunda örfün geçerli olduğu görüşündedir. Bu hususta Ebû Hanîfe, İmâmeyn ve Züfer arasındaki görüş farklılıklarına ve bunun dışında Pezdevî(ö.1089)ve Nesefî(ö.1310) gibi hukukçuların değerlendirmelerine yer vererek delillerine de değindikten sonra kendi görüşünü, *"birden üçe kadar boşsun"* ifadesi üzerinden hareketle ortaya koyar: *"Gâyenin farzlar konusundaki durumu hakkında onların ihtilaf etmelerinin nedeni örfün bulunup bulunmamasıdır. Yukarıda zikredilen misallerde hak olan(ayrıt edici unsur) örftür. Çünkü kişi, bu ifadeleriyle en çok bilineni ve yaygın olanı kasdeder. O halde terk etmeyi gerektirecek delil bulunmadıkça örfe riayet edilmelidir. Kolların yıkanmasında dirseklerin dâhil olması ise, Nebî(a.s.)'nin yıkaması nedeniyledir. Aslında imamların mesâildeki ihtilafları 'örfe itibar' noktasındaki ihtilaflarından kaynaklanmaktadır. Örfe itibar Hidâye'nin talak bahsinde ele alınmıştır. Eğer biri hanımına 'birden üçe kadar boşsun' dese, Züfer'e göre gaye mugayyaya dâhil olmadığından kıyâsen bir talak, İmâmeyn'e göre; bu sözün benzeriyle örfe tamamı murad edildiğinden istihsânen üç talak, Ebû Hanîfe'ye göre; onun benzeri*

⁵⁶⁵Şeyh Bedreddin, Câmî'u'l-Fusûleyn, v. 245a.

⁵⁶⁶**Gâye:** Fıkıh usûlünde gâye terimi bir şeyin bittiği nokta anlamına gelir. Burada usulcüler arasında tartışılan konu, gâye terimiyle ifade edilen son noktanın, mugayyâ(gâyeden önceki kısım)'ya dâhil olup olmadığı hususudur. Mirfak yani abdestte dirseklerin kolun yıkanacak kısmına dâhil olup olmadığı hususundaki tartışmalarda olduğu gibi. Daha güncel bir örnek verilecek olursa, Ocak ayının otuzuna kadar kiraya verilen bir evin kirasında otuzuncu günün kiraya dâhil olup olmaması meselesinde olduğu gibi. Bkz. Vehbe Zuhaylî, İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi, ter. Heyet, C. 1, Feza Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 152.

ile azın çoğu, çoğun azı kastedildiğinden iki talak vaki olur.⁵⁶⁷” Dolayısıyla Şeyh Bedreddin’in bu konuyla ilgili olarak temelde örfe itibar eden bir yaklaşım sergilediği görülmektedir.⁵⁶⁸

Şeyh Bedreddin, *talak*’ın tanımı, hasen ve bid’î talakların nasıl gerçekleştiği ve hangi durumlarda ortaya çıktığı gibi hususlar üzerinde de durmaktadır. Ayrıca “*Sünnet üzere üç talakla boşsun*” ve “*biri hanımını bin defa boşasa üç baîn talak vakî olur*” gibi konulara değinmekte, sünnî ve bid’î talakla ilgili farklı görüşleri serdetmekte ancak tartışmalara girmeyip yalnızca var olan bilgileri aktarmaktadır.⁵⁶⁹

Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-Fetavâ*’nın *Kitâb-ı Edebu’l-Kâdî* adlı bölümünde ise rüşvet konusuna değinmekte ve rüşvet veren veyâhutta rüşvet alan kimsenin ateşte olduğunu ve günahkâr olduğunu belirtmektedir.⁵⁷⁰

Kitâbu’l-Hatar ve’l-İbâha(Mekruh ve Mübah olan şeyler) adı altında ele aldığı bir bölümde ise, mekruh ve mübah kelimelerini dikkatli bir şekilde fıkıhçıların görüşleri ve delilleri çerçevesinde ele almıştır. Tahrîmî(harama yakın) mekruhların haram şüphesi olacağı için haram gibi addedildiğini ancak tenzîhî(helale yakın) mekruhların haram olmadığını ifade etmiştir. Usul kitaplarında geçen mekruh lafzının ise helale yakın olan mekruh olduğunu belirtmiştir. Yani ona göre burada geçen mekruh lafzı, açık bir haramı ifade etmez. Bazı eserlerde mekruh ifadesinin haram yerine kullanıldığını, ancak delil olmadığı için bunların haramlığının kesin olmadığını belirtir. Dolayısıyla ona göre mekruhun harama olan nisbeti, mekruhun helale olan nisbeti gibidir.⁵⁷¹ Şeyh Bedreddin’in bu konuya yer vermesi, fıkıh ilminde bir metot dâhilinde hareket ettiğini göstermektedir.

⁵⁶⁷Şeyh Bedreddin, *Câmiu’l-Fusûleyn*, C. II, s. 9.

⁵⁶⁸Bkz. Bedreddin, *Câmi’u’l-Fusûleyn*, C. 1, s. 234; C. 2, s. 7-8.

⁵⁶⁹Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, s. 100.

⁵⁷⁰Şeyh Bedreddin, *Câmi’u’l-Fetavâ*, v. 138b.

⁵⁷¹Şeyh Bedreddin, *Teshîl*, v. 389a.

Ayrıca o günkü toplumda kullanımı terkedilmiş şeylerin tekrar kullanılması için toplum arasındaki hukuku bina edici kurallardan da bahsetmiştir. Örneğin terk edilen bir kuyunun tekrar kullanılır hale getirilmesi için ne gibi şartlar gerektiğini belirtmiştir.⁵⁷²

Şeyh Bedreddin, eski fakihlerin ortaya koyduğu davaların ve anlaşmazlıkların hal ve faslına ilişkin fetvâ mecmuâlarının ikisini bir araya getirdiği *Câmiu'l-Fusûleyn*'in birinci faslında icthad konusuna değinerek, icthad ile ilgili şu yaygın anlayışı da nakleder: *“Zamanımızda yaşayan bir müftü, kendisine sorulan mesele, bizim arkadaşlarımızdan(Hanefî İmamlar) zâhir rivayetlerde ihtilafsız olarak rivayet edilmiş ise, onların görüşleriyle fetva verir, şahsî görüşüyle onlara muhalefet etmez, isterse kendisi mütefennin bir müctehid olsun. Çünkü gerçek bizim arkadaşlarımızın yanında olup onlardan başkasında değildir. Zamanımız müftüsünün icthadı ise onların icthadları derecesine ulaşamaz. Bizim imamlarımıza muhalefet edenler dikkate alınmaz ve gerekçesi kabul edilmez. Çünkü bizim imamlarımız, delilleri görüp sahih olanla olmayanı birbirinden ayırmışlardır.”*⁵⁷³ Şeyh Bedreddin'in bu ifadeyi, zamanının ulemâsını tenkit amacıyla buraya aldığı anlaşılmaktadır.

Şeyh Bedreddin'in icthad konusundaki şu ifadeleri ise bu yaygın anlayışa katılmadığını göstermektedir: *“Bu yaklaşım, imamlar'a ilişkin hüsn-i itikad'a mebnîdir. Yoksa ki Hanefî imamların, Hz. Peygamber ve sahabeden nakledilen haberler konusunda Şafîi'den daha titiz ve daha sağlam olduklarına ve daha çok araştırma yaptıklarına delil yoktur. Hadisler, Ebû Hanîfe ve iki arkadaşı zamanında, daha sonra tedvin edildiği biçimde, tedvin edilmiş değildi. Kütüb-i Sitte ve benzeri hadis kitapları onlardan sonra tedvin edilmiştir. Yine bir müctehidin görüşü, Kitab'a, sünnet'e, icma'a ve sahabe'nin ve Şureyh gibi sahabe zamanında fetvası kabul edilen bir tâbiîn'in değil de, yalnızca imamların görüşüne aykırı olacak olursa, bu durumda müctehidin, başkasının görüşüyle değil, kendi görüşüyle amel etmesi gerekir. Çünkü o, kendi görüşünün, başkalarınınkinden üstün(râcih) bir gerçek olduğunu zannetmektedir. Bu durumda başkasının görüşüyle amel etmesi kendisine helal olmaz. Nitekim el-Vecîzu'l-*

⁵⁷²Şeyh Bedreddin, Teshîl, v. 250b-251 a.

⁵⁷³Şeyh Bedreddin, Câmi' u'l-Fusûleyn, v. 12b.

*Muhî'te, müctehidin kendi ictihadıyla amel etmesinin vâcib olduğu ve Zehîre-i Serahsî'de müctehidin başkasını taklid etmesinin haram olduğu belirtilmektedir.*⁵⁷⁴ Bu ifadelerinden anlaşılan odur ki Şeyh Bedreddin, hâkimin karar noktasında bağımsız olması, ictihadda kuru bir taklitten kaçınılması ve belli kalıplar içerisine hapsedilen fıkıh düşüncesinden yine temelinde Kitab ve Sünnet'e dayanan yeni bir hukuk anlayışına geçilmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Şeyh Bedreddin'in Hanefî imamlar ve zamanının âlimleri hakkındaki bu değerlendirmeleri, bazı Hanefî âlimler tarafından tenkit edilmiştir. Zenbilli Ali Efendi'nin oğlu Fâdil Cemâlî Efendi(920/991), onun bu yaklaşımının Bedreddin'in cüret ve cehlinden kaynaklandığını savunur. Ona göre bu anlayışın temelinde, fikir bozukluğu, cüretkârlık ve lafı eveleyip geveleyerek aslında müctehidlik iddiası vardır.⁵⁷⁵ Ancak eserlerinde temelde Kur'an, Sünnet ve icmâ'ya dayalı bir metotla ictihatta bulunulması gerektiğini belirten Şeyh Bedreddin'in bu iddiaların aksine, hukuk anlayışı açısından mezhep taassubuna karşı olan, mezhep taassubunun esnetilmesinin gerekliliğini vurgulayan ve birçok görüşten faydalanmasının yanında kendi hukuk mantığını da ortaya koyan bir anlayışa sahip olduğu görülmektedir.

Ayrıca Şeyh Bedreddin'in, kendi döneminde bir takım hukukî meseleleri serbestçe tartışması ve otorite kabul edilen klasik müelliflerin bazı görüşlerine itiraz etmesi sonraki devirlerde yazılan bazı eserlerde tartışma konusu olmuştur. Şeyh Bedreddin'in bu soru ve itirazlarına cevap teşkil etmek üzere bir takım eserler yazılmıştır. Bunlar, Osmanlı âlimlerinden Fahreddin Yahyâ b. Abdullah er-Rûmî (ö. 1460)'nin *Ferâizu'l-Leâlî* adlı eseri, Şeyh Süleyman b. Ali el-Karamânî (ö.1518)'nin 380 civarında cevap

⁵⁷⁴Şeyh Bedreddin, Câmî'u'l-Fusûleyn, v. 12b; Teshîl'in Mukaddimesi'nde de bu tarz ifadelere rastlanmaktadır. Bkz. Teshîl Şerh-u Letâifu'l-Îşârât, v. 2a-2b.

⁵⁷⁵M. Şerefeddin, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin, s. 49.

içeren eseri, Zeyneddin İbrahim b. Necmeddin el-Mısrî (ö.1553)'nin ve Nişancızâde diye bilinen Muhammed b. Ahmed(ö.1622)'in eserleri bunlar arasındadır.⁵⁷⁶

Şeyh Bedreddin, kadıların müctehid olmalarının şart olup olmadığı hususunu tartışırken ictihad konusuna da değinmiştir. O, ictihadı amaca ulaşmak için olanca gücünü harcamak olarak tanımlar. Ona göre ictihad etmenin şartları, Kitab ve Sünnet'in-mevâiz(kıssalarla ilgili bölümler) kısmını değil- hükümlere ilişkin olan miktarı ve bunlarla amel etme yönlerini, icmâ'ı ve kıyas'ı bilmektir. Bu yönüyle onun, ictihad işini kolaylaştırmaya ve yaygınlaştırmaya çalışan bir anlayışa sahip olduğu da söylenebilir.⁵⁷⁷

Şeyh Bedreddin'in, küfürle itham edilen bir şahsiyet olarak zındık ve mülhid olduğu iddiaları noktasında, onun söz konusu fıkıh eserlerinde geçen küfürle ilgili görüşleri de önem arz etmektedir. Küfür nedir, hangi söz ve davranışlar küfrü gerektirir? gibi sorulara o, *Câmiu'l-Fusûleyn*'in 38. bölümü olan *Küfür Lafızları İle İlgili Fasil*' da yer vermektedir.

O, küfrü yani dinden çıkmayı gerektiren sözler bölümünde şunları söyler: “*Bir kimse ancak, kendisini mü'min yapan şeyi(iman esaslarını) inkâr etmekle imandan çıkar. Fakat o kimse bu inkârın, kişiyi kesin olarak dinden çıkardığını bilmelidir. Ancak bu şekilde onun dinden çıktığına hükmedilebilir. Bir inkâr sözünün mü'mini dinden çıkardığı şüpheli ise o kimse hakkında kâfir hükmü verilemez. Çünkü Müslüman olduğu bilinen bir kimse, inkâr manasına gelen şüpheli söz ve davranışlardan dolayı kâfir sayılmaz. Bir âlim, böyle bir dava kendisine getirildiği zaman Müslümanları tekfirde acele etmemelidir.*”⁵⁷⁸

⁵⁷⁶Bkz. Fahreddin Rûmî, Ferâizu'l-Leâfî, Süleymaniye Ktp. Karaçelebizâde, no. 177; Kâtip Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, C.1, s. 566.

⁵⁷⁷Apaydın, “Bir İslam Hukukçusu Olarak Simavna Kadısı Oğlu Bedreddin”, s. 71.

⁵⁷⁸Şeyh Bedreddin, Câmi'u'l-Fusûleyn, v. 244b.

Bu ölçüye göre Şeyh Bedreddin, küfür sayılmaması gereken bazı şeylerin küfür sayıldığından şikâyet etmektedir. Bir meselede küfrü gerektiren birçok yön, fakat küfrü gerektirmeyen tek bir yön var ise müftünün küfrü gerektirmeyen yöne meyletmesi gerekir. Eğer söyleyenin niyeti küfrü gerektirmeyen yön ise o müslümandır. Eğer onun niyeti küfrü gerektiren yön ise müftünün onun sözünü küfrü gerektirmeyen yöne hamletmesi ona fayda vermez.⁵⁷⁹ Ayrıca ona göre, bir kimse ancak Allah'ı kendisine layık olmayan şeyle vasf eder, yahut onun isimlerinden birisi veya emirlerinden birisi ile alay ederse; cennetini ve cehennemini inkar ederse tekfir edilir.⁵⁸⁰

Ona göre, “Allah’tan korkmayız, çünkü o kerîmdir, hakîmdir.” diyen kimse de, bunu alay ederek söylememişse, küfrüne hükmolunmaz. “Allah bana cenneti verse sensiz onu istemem veya sensiz ona girmem veya filan kimseyle beraber cennete girmekle emrolunsam girmem; Allah cenneti bana senin için verse ve şu amel için verse onu istemem” diyen kimsenin ise küfrüne hükmolunur. Ayrıca Şeyh Bedreddin, “cenneti istemem Allah’ın cemâlini görmek isterim.” sözünün küfür olduğunu söyleyenlere şu cevabı vermektedir: “Derim ki Allah’ın rızası sevaptan(mükâfattan) daha büyüktür. Çünkü Allah şöyle buyurmuştur: “Allah’ın rızası daha büyüktür. Büyük kurtuluş budur.”⁵⁸¹ O’na göre cennet sevap cinsindendir. O halde O’nun rızası cennetten daha büyük olur. Buna göre Allah’ı görmek cennetten büyüktür. Dolayısıyla aşağı olanı değil, üstün olanı talep etmekle bir kimsenin tekfir edilmemesi gerekir.⁵⁸²

Ayrıca, “Bir kimsenin, Peygamberin ve meleğin gaybı bildiğine inanması durumunda kâfir olacağı” şeklindeki hüküm de, ona göre problemlidir. Ona göre buradaki problem şöyle giderilebilir. Peygamberin ve meleğin gaybı bilmemesi demek müstakil olarak bilmemesi demektir. Yoksa bildirmek yoluyla bilmemesi demek değildir. Allah

⁵⁷⁹Halit Ünal, “Bedreddin Simavî ve Câmîu’l-Fusûleyn Adlı Eseri”, Şeyh Bedreddin(Şeyh Bedreddin Kongresi Tebliğleri), EÜGNTTE Yayınları, Kayseri 1996, s. 46.

⁵⁸⁰Şeyh Bedreddin, Câmî’u’l-Fusûleyn, v. 244b.

⁵⁸¹Tevbe Suresi 72. Ayet.

⁵⁸²Şeyh Bedreddin, Câmî’u’l-Fusûleyn, v. 244b.

bildirirse bilir. Ancak eğer bir kimse Peygamberin ve meleğin gaybı kendi başına bildiğini iddia ederse onu tekfir etmek gerekir. Rüyada veya keşif yoluyla bildirildiğini söylerse o zaman tekfir edilmez.⁵⁸³

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Şeyh Bedreddin, “*ameller niyetlere göredir*” ilkesinden hareketle kişilerin niyetlerine bakmanın önemini vurgulamaktadır. Bir ifadeyi söyleyenin kastı ona göre önemlidir. Nitekim yukarıda da görüldüğü üzere o, cennet ve cehennemi açıkça inkâr edenlerin kâfir olduklarını yazmıştır. Buradan hareketle o, lafzın iki anlamı olduğunu bunlardan birinin lafzın kendi anlamı olduğunu diğerinin ise lafza, konuşanın(söyleyenin) yüklediği anlam olduğunu ortaya koymuş olmaktadır. Küfür lafızlarında, lafzı söyleyene ve kastına bakılması gerektiğini, küfür lafzı için bir kişinin bilinçli ve kasıtlı bir şekilde tercihi, küfür ifadelerini bilerek kullanması gerektiğini belirtmiştir. Dolayısıyla ona göre hatâen söylenilen sözler küfrü gerektirmez.⁵⁸⁴

Câmiu'l Fetavâ'nın küfür lafızları bölümünde de, bir kimsenin ağzına ve burnuna sövmenin hükmüne değinir ve şunları söyler: “*Âlimlerin çoğuna göre, mü'min bir kimsenin ağzına ve burnuna söven kâfir olur. Çünkü ağız, iman ve Kur'an'ın yeri sayılır. Dolayısıyla ağza söven Kur'an'a sövmüş olur. Kâfir bir kimsenin ağzına sövme konusunda âlimlerin ihtilafı sözknusudur. Ebû Hanîfe'ye göre kâfir olur. Ancak ben, güvenilir fetvâ ve elfâz-ı küfürle ilgili kaynaklarda insan ağzına söven kimsenin kâfir olacağına dâir herhangi bir bilgiye rastlamadım.*”⁵⁸⁵

Şeyh Bedreddin, Hz. Peygamber tarafından mü'minin sıfatları ile ilgili olarak zikredilen, “*Mü'min şerrinden insanların emin olduğu kişidir.*”, “*Müslüman elinden ve dilinden diğer Müslümanların emin olduğu kişidir.*”, “*Kendisi tok iken komşusu aç yatan bizden değildir.*”, “*İmanın yetmiş küsür şubesinin en alt hali olan yolda eziyet*

⁵⁸³Şeyh Bedreddin, *Câmi'u'l-Fusûleyn*, v. 244b.

⁵⁸⁴Şeyh Bedreddin, *Câmi'u'l-Fusûleyn*, v. 245b; Şeyh Bedreddin, *Câmi'u'l-Fetavâ*, v. 187b.

⁵⁸⁵Şeyh Bedreddin, *Câmi'u'l-Fetavâ*, v. 191b-192a.

veren bir şeyi kaldırmak” şeklindeki hadislerin de iman için salt yeterli şartlar olduğunu düşünmez. Nitekim ona göre kâfirlerde de bu özellikler mevcuttur. Ayrıca mü’min olup da kendisinde bu hasletlerin bulunmadığı kimseler de vardır. Dolayısıyla Şeyh Bedreddin’e göre Muhammed(a.s.)’ın saydığı yukarıda geçen özellikler ancak iman ettikten sonra bir mü’minde asgarî düzeyde olması gereken özelliklerdir. Doğrudan imanla alakası yoktur. Nitekim bir mü’min bu vasıflara sahip olsa bile, küfrü gerektirecek alenî bir söz söylediğinde kâfir olur. Bir başka deyişle inançlı bir kimsede, yukarıda geçen hadislerdeki vasıfların olmaması o kimseyi küfre sokmaz.⁵⁸⁶

Şeyh Bedreddin’in eserlerinde ortaya koyduğu hukuk metodolojisine bakıldığında ise, önce konuyu ortaya koyduğu, imamların, özellikle Hanefî mezhebinin ilk dört imamının konu ile ilgili ihtilaflarına dikkat çektiği görülür. Görüşlerin delillerini verdiği, ihtilâfın kaynağını tespit etmeye çalıştığı, mezhep içinde tercihlerde bulunduğu, gerektiğinde Pezdevî ve Nesevî gibi hukukçuları eleştirdiği ve bütün eserlerinde aynı konuyu genişleterek kendi düşüncelerini de ortaya koyduğu gözlenmektedir.

Sonraki yüzyıllarda görüşlerine gereken değerin verilmemesi ve şiddetli tenkitlere uğraması, içinde bulunduğu siyasî oluşumdan-bâğılığından- ve tasavvufla ilgili görüşlerinin yanlış mecralara çekilmesinden kaynaklanmaktadır. O, Hanefî mezhebine mensup olmakla birlikte, sadece nakilcilikle yetinmemiş, hukuk ve toplum arasındaki etkileşimi dikkate alarak, bazen kendi zamanına kadar üretilen çözümlerden farklı alternatif çözümler önermekten de geri durmamıştır.

Dolayısıyla eserlerindeki yaklaşımlarından da görüldüğü üzere Şeyh Bedreddin’in İslâm hukuku ile ilgili görüşlerinin temelinde, Hanefî mezhebinin görüşleri hâkim olup, ibadetle ilgili konulardaki tercihini de genellikle bu mezhebe göre yaptığı görülmektedir. O, kendi döneminde Kitab ve Sünneti temel alan bir yaklaşımı esas

⁵⁸⁶Şeyh Bedreddin, Câmî’u’l-Fusûleyn, v. 244b.

aldığını hissettirmiş, Kitab, Sünnet ve icmâya aykırı olmamak şartıyla, Hanefî imamlar bile olsa, öncekilerin görüşlerini eleştirebileceğini, onlara muhalefet edebileceğini belirterek kendi hukuk mantığını ortaya koymaya çalışmıştır.

Son tahlilde çalışmamızın sınırlılıkları sebebiyle ayrıntısına girmedığımız Şeyh Bedreddin'in fikhî konulardaki görüşleri üzerinde müstakil çalışmalara ihtiyaç duyulduğu da ortadadır. Çünkü fıkıh ile ilgili eserleri üzerinde nüsha kritiğine de dayanan ciddî bir tahkîkât yapılmadan onun hukuk alanındaki fikirleriyle ilgili sağlıklı bilgilere ulaşmak mümkün olmayacaktır.

B. Şeyh Bedreddin'in Siyasî Konulardaki Görüşleri

Şeyh Bedreddin'in siyasî konulardaki görüşlerine yer verdiği müstakil bir eseri bulunmamaktadır. Onun siyasî görüşlerini, fıkıh alanında yazmış olduğu eserlerinden sınırlı ölçüde çıkarabilmekteyiz. Dolayısıyla onun konuyla ilgili görüşleri, fıkıhla ilgili eserlerindeki sınırlılıklar çerçevesinde ele alınacaktır.

Şeyh Bedreddin, *Teshîl* adlı eserinin *Küffâr İstilâsı* adı altında ele aldığı bahsinde, bir bölgenin dâru'l-İslâm/İslâm memleketi olup olmaması hakkında şunları söyler. Ona göre gayr-i müslim bir ülke ele geçirildiğinde artık o ülke dâru'l-İslâm olmuştur ve İslâm ülkesi statüsü de öylece kalır. Şöyleki Şeyh Bedreddin Tevbe Sûresi'nin 60. ayetinde zekat verilecek kimseler sayılırken orada ifade edilen fakirler grubundan, muhacirlerin kastedildiğini söyler. Bunların fakir olmadıklarını ve Mekkeliler tarafından malları zorla ellerinden alınmış kimseler olduklarını belirtir. Mallarının zorla ellerinden alınmış olması, o malın sâhibine olan âidiyetini yok etmeyeceği gibi bir defa İslâm ülkesi olmuş bir ülkenin de daha sonra zorla bu statüsünün bozulamayacağını belirtir.⁵⁸⁷ Yani Şeyh Bedreddin İslâm ülkesi olma niteliğini hukukî olmaktan çok coğrafi ve siyasî çerçevede değerlendirir.

⁵⁸⁷Şeyh Bedreddin, *Teshîl*, v. 383b.

Şeyh Bedreddin'e göre '*cihad*', Müslümanların bir kısmının yapmasıyla diğerlerinin üzerinden sorumluluğun kalkmasını ifade eden farz-ı kifâyedir. Nitekim selam verildiğinde almayı ve cenaze defin işlemlerinin farz-ı kifâyeliğini cihad ile aynı konumda değerlendirir. Şeyh Bedreddin cihadın kadınlar, çocuklar, kör, yatalak olanlar gibi şer'î özürlü olanlara farz olmadığı düşüncesindedir. Ancak eğer düşman saldırısına maruz kalınmışsa o zaman farz olur. Bunu oruç ibadetiyle örneklediren Şeyh Bedreddin, kadınlar nasıl oruç için izin almıyorlarsa düşman saldırısı durumunda da aynı şekilde izin almadan savaşa katılırlar der.⁵⁸⁸

Bir başka yerde savaş hukuku ile ilgili olarak ganimet taksîminde, ganîmetlerin üçe bölünmesi gerektiğini ve birisinin yaya olan askere diğer iki parçasının da atlı askerlere verilmesi gerektiğini belirtir. Buna delil olarak da Hz. Peygamber'in hisseyi üçe bölerek atlıya iki, yayaya ise bir hisse taksim etmesini gösterir. Ayrıca bir atlı savaşa atı ile gelse ancak atı hastalansa veya savaşmaya takâtı olmasa, hissesi ikiden aşağıya düşer. Bununla birlikte savaşa katılanların her birinin birer hissesi olduğunu, hemşirenin ve yaralı tedavî edenlerin de taksîmâtını ayrı ayrı belirtir.⁵⁸⁹

Şeyh Bedreddin, gayr-i müslimlerden alınan cizye ile ilgili olarak da, burada cizyenin alınmasında takdîrâtın, alınacak kişinin malî durumuyla ilişkisini bildirmektedir. Kişinin fakir olması durumunda 12 dirhem cizye alınmasını, orta halli veya çalışandan da farklı meblağlar alınması gerektiğini belirtir. Kişi çok zengin ise bu miktarın on bin dirhem olabileceğini belirtir. Şeyh Bedreddin, bu bedelin İslâm memleketinde oturma bedeli olduğunu ifade eder. Şeyh Bedreddin'e göre cizye, zül içinde yaşamayı kabul etmiş insanlar için kesilen bir vergidir ve gerektiğinde devletin siyaseti gereği güç ile alınmalıdır.⁵⁹⁰

⁵⁸⁸Şeyh Bedreddin, Teshîl, v. 380a, v. 380 b.

⁵⁸⁹Şeyh Bedreddin, Teshîl, v. 382 a, v. 382b.

⁵⁹⁰Şeyh Bedreddin, Teshîl, v. 386b.

Devlete karşı isyan edenlerle ilgili, *Bâgîler Faslı* bölümünde devlete isyan edenleri iki kısma ayırarak şöyle der:

1. İhtiyaç sebebiyle isyan edenler: Devleti protesto nitelikli olan bu tür isyanların ve isyancıların devlete karşı gelen âsîler hükmünde sayılamayacağını ve bunların mallarına el konulamayacağını belirtir.
2. Devletten bir talebe yönelik isyanlar: Bu tür isyanları yapanlar evvela idareci tarafından görüşme sağlanarak onların talepleri noktasında görüşmeler yapıp ikna edilmek suretiyle isyan sona erdirilir. İsyân durdurulamaz veya durdurulduğu halde tekrar başlatılırsa âsîler cezalandırılma yoluna gidilir. Cezalar isyanın eriştiği boyutlara paralel olarak ölüm cezâsına kadar gidebilir.⁵⁹¹

Onun fiilî olarak siyasî alanda en etkin olduğu dönem, Musa Çelebi'nin iki buçuk yıl süren saltanatı süresinde yapmış olduğu kazaskerlik dönemidir. Mehmed Çelebi'nin iktidara geçmesiyle başlayan ikinci fiilî siyasî dönemi ise İznik'teki göz hapsi cezasından, tutuklanma dönemine kadar devam eden yaklaşık altı yıllık bir süreçtir. İktidar dönemi diyebileceğimiz iki buçuk yıl süren kazaskerlik döneminde siyasi görüş ve faaliyetleriyle ilgili bilgilerimiz yok denecek kadar azdır. Muhalif dönem olarak adlandırabileceğimiz Mehmed Çelebi dönemindeki siyasi faaliyetleri ile ilgili olarak ise çok çeşitli değerlendirmelere muhatap olduğu görülür. Birinci dönemin aksine bu dönemle ilgili yaklaşımlarda Şeyh Bedreddin, bilgi kirliliği olarak nitelendirilebilecek bir konuma sürüklenmiştir. Bunlardan bir kısmını şu şekilde ifade edebiliriz:

İlk olarak değineceğimiz husus, Şeyh Bedreddin'in içinde yer aldığı isyan hareketinin de etkisiyle, daha sonraki dönemlerde ortaya atıldığı görülen ve onun siyasî anlamda ortak mülkiyet, ibâhacılık gibi fikirleri benimsediği iddialarıdır. Ancak sözkonusu iddiaların tarihin verileriyle örtüşmediği görülmektedir. Bu değerlendirmeyi yapan

⁵⁹¹Şeyh Bedreddin, *Teshîl*, v. 388a-388b.

araştırmacıların dayandığı tek metin vardır. Söz konusu metin şu şekildedir : “*O günlerde Ionia Körfezi’nin ağzında bulunan dağın civarında ve Sakız adasının karşılarında Stilarion(Karaburun) adlı yerde kendi kendine yaşayan bir köylü meydana çıktı. Bu zat Türklere fakirliği(yani mal mülk sahibi olmamağı) tedris etti; kadınlardan başka her şeyin, yani yiyecek, giyecek, çift ve ekilmiş tarlaların insanlar arasında müşterek olma akidesini telkin ediyordu. Ben senin evine, kendi evim gibi, sen de benim evime kendi evin gibi girip çıkarsın, kadınlar müstesnadır diyordu.*⁵⁹² Burada Börklüce’ye ait olan fikirlerin, tek bir belgeye angaje olmanın yarattığı sınırlılıkla ve Şeyh Bedreddin’in isyanın lideri olduğu ön kabulünden hareketle Şeyh Bedreddin’e atfedildiği görülmektedir. Ancak Dukas’ın *Tarih*’inde Börklüce Mustafa’ya izafe olunan bu söz ve düşünceler, hiçbir tarihi kaynakta ve Şeyh Bedreddin’in kendi eserlerinde yer almamaktadır. Dolayısıyla sadece Börklüce Mustafa’nın, Şeyh’in kethüdası olmasından yola çıkarak, Şeyh Bedreddin’e bu tür görüşler atfetmek mümkün görünmemektedir.

Şeyh Bedreddin ile ilgili bir diğer bir iddia ise Bedreddin’in sahip olduğu iddia edilen şu fikirlerdir: “*Tanrı dünyayı yaratmış, insanlara bahşetmiştir. Erzak, giyecekler, hayvanlar, toprak ve bütün toprak mahsülleri umûmun müşterek hakkıdır. İnsanlar tabiat ve yaratılış itibariyle eşittir. Birinin servet toplayıp biriktirmesiyle, diğerlerinin ekmeğe bile muhtaç kalması İlâhî maksada muhaliftir. Nikahlı kadınlar ortaklıktan müstesnadır. Bu birlik haricinde kalan her şey insanların müşterek malıdır. Ben senin evinde kendi evim gibi oturabilmeliyim. Sen benim eşyayı kendi eşyan gibi emlâkimize karşılıklı tasarruf edebilmeliyiz. Gerek Müslümanlıkta, gerek Hristiyanlıkta ülemânın ve papazların hataları ile nice bid’atler ihdâs olunmuştur. Bunlar kaldırılırsa din bir olur.*⁵⁹³”

Bu ifadelerden hareketle tarihsel-maddeci yaklaşımların yapmış oldukları Bedreddin yorumu da ana hatları ile şu şekildedir. Şeyh Bedreddin hareketinde ortaya çıkan olaylar, Osmanlı Devleti’nin kuruluşunda kendisini hâkim kılan aristokrasiye karşı halk

⁵⁹²Dukas, Bizans Tarihi, s. 67.

⁵⁹³Mehmed Murad, Târih-i Ebu’l-Fâruk, C. 1, s. 237-238.

kitlelerinde belirmiş olan tepkinin eyleme dönüşmüş şeklidir. Burada Fetret Devri'nde iktidarı bir süre ele geçiren Musa Çelebi'nin Şeyh Bedreddin'in düşünsel etkisi nedeniyle halka dayalı, kardeşi Çelebi Mehmed'inse bir nevi aristokrat olan toprak sahiplerine dayalı bir politikanın temsilcileri olduğu iddia edilir.⁵⁹⁴

Bu yaklaşımların sahiplerinin, Şeyh Bedreddin'in içinde bulunduğu dönemin arka planını veya eserlerini sağlıklı olarak değerlendirmeden, bu yargıya vardıkları görülmektedir. Hadisenin dış dünyası göz önünde bulundurulmadan ve parçacı bir yaklaşımla yapılan bu değerlendirmeler de tarihi realitelerle uygunluk arz etmemektedir.

Bu bağlamda yakın dönemde Şeyh Bedreddin üzerine yapılan çalışmaların bir kısmının özellikle onun siyasî yönünü bilimsel çerçevede ele almalarının yanında⁵⁹⁵; özellikle sol ve sağ ideolojik bakış açılarıyla kaleme alındıkları anlaşılan çalışmaların birçoğuna göre Şeyh Bedreddin siyasî anlamda, kadınlar hariç olmak üzere mal ve mülkte, her şeyde

⁵⁹⁴Danışmend, İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi, C. 1, s. 161-163; Çetin Yetkin, Türk Halk Eylemleri ve Devrimler, Ümit Yayıncılık, Ankara 1996, s. 124-125; Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm (Şeyh Bedreddin), C. 1, Türk Kültür Yayımları, İstanbul 1976, s. 106.

⁵⁹⁵Söz konusu çalışmalar için Bkz. Franz Babinger, "Schejch Bedr ed-dîn, der Sohn des Richters von Simaw", Der Islam, XI(1921), s. 1-106; Muhammed Şerefeddin, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, Şehzâdebaşı 1924; M. Şerefeddin, "Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin'e Dair Bir Kitap", Türkiyat Mecmuası, C. 3, 1926-1933, s. 133-256; aynı yazar, "Şeyh Bedreddin'in Vâridât'ı", İnsan Mecmuası, C. 1, S. 3, 1938, s. 233-240; Abdülbaki Gölpınarlı, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin, Eti Yayınevi, İstanbul 1966; Nedim Filipoviç, Princ Musa i Sejh Bedreddin, Saraybosna 1971; Bilal Dindar, Şayh Badr al-Dîn Mahmud et ses Wâridât, Doktora Tezi, Université De Paris-Sorbonne, Paris IV, Paris 1975; Necdet Kurdakul, Bütün Yönleriyle Bedreddin, Döler Reklam Yayınları, İstanbul 1977; Bilal Dindar, "Bedreddin Simavî", TDVİA, İstanbul 1992, c.5, s. 331-334; Marshall G. S. Hodgson, İslamın Serüveni, çev. İzzet Akyol-Senai Demirci ve diğ., İz Yayıncılık, İstanbul 1993, C. 2, s. 547; Yaşar Şahin Anıl, Osmanlı Döneminde İki Dava: Şeyh Bedreddin ve Midhat Paşa Davaları, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995; Ocak, Zındıklar ve Mülhidler, s. 136-202; Balivet, Şeyh Bedreddin; Severcan, "Şeyh Bedreddin", C. 9, s. 259-275; Fehmi Abdulhalim Muhammed Ebu'l-Gayt, Dirâset-u Mahtût-ı Vâridâtı Şeyh Bedredin Kâdî Simavna, Yüksek Lisans Tezi, Câmîatü'z-Zekâzîk, 1999; Yüksel, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin; M. Necmeddin Bardakçı, "Osmanlı Devleti'nin İmparatorluğa Geçiş Sürecinde Tasavvuf ve Tarikatlar", İslâmîyât II, Ankara 1999, c. 2, sayı: 4, s. 79;

ortaklık düşüncesinin yani ortak mülkiyetin XV. yüzyıldaki temsilcisi olarak gösterilmektedir.⁵⁹⁶

Bu bağlamda sol ideolojik kesimde yer alan bazı çalışmaların Şeyh Bedreddin'e ait olduğunu iddia ettikleri siyasî düşünce kalıpları şu şekildedir. Kimilerine göre o, özel mülkiyet karşıtı, ortak mülkiyet savunucusu bir ilkel ütopyik sosyalisttir. Onun özlediği toplumsal düzen ise sosyalizmdir.⁵⁹⁷ Kimilerine göre ise, çağının ilerisinde bir materyalist olup, kişisel mülkiyeti kaldırmak istemiş ve dinler arasında bir ayırım olmadığını öne sürmüştür.⁵⁹⁸ Kimilerine göre ise o, toplum düzenini maddeci bir yaşama anlayışı üzerine oturtmak isteyen ve aile kurumu hariç arazi ve malları eşit olarak paylaşmayı öneren devrimci, sosyal bir halk hareketinin lideridir.⁵⁹⁹ Kimilerine göre, yârın yanağından gayrı her şeyin ortak olduğu düşüncesiyle hareket eden Şeyh Bedreddin'in amacı sosyalist bir devlet kurmaktır.⁶⁰⁰

Türk sağı diye adlandırılabilir tarihçilerden bir kısmının da Şeyh Bedreddin'in siyasi fikirleri hakkında yukarıdaki yaklaşımlar paralelinde değerlendirmelerde bulundukları

⁵⁹⁶Nazım Hikmet Ran, Benerci Kendini Niçin Öldürdü?, Şiirler 2, Adam Yayınları, İstanbul 1998, s. 246; Bu ideolojik yaklaşım şu şekilde formüle edilir: “*Bedreddin, kendi döneminde ortak üretim ve eşitlik temelinde bir dünya düzeninin olması gerektiğini savunur. Bu öğretisini halka yayması sonucu, “yarin yanağından gayrı her yerde ve her şeyde hep beraber” diyen yoksul halk Osmanlı’ya direniş göstermeye başlar.*” Bkz. Mehmet Ali Ergün-Elif Altındağ, “Sağın ve Solun Şeyh Bedreddin’i”, Nokta, 7-13 Aralık 1997, s. 26(Bu çalışmada Şeyh Bedreddin’in sağ ve sol ideolojik kesimlerce farklı değerlendirmelere tabî tutulduğu ifade edilmektedir.)

⁵⁹⁷Hamit Baldemir, Şeyh Bedreddin’in Toplumsal Düzeni, Nam Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 129,156, 180; Ahmet Mumcu, Osmanlı Devleti’nde Siyaseten Katl, s. 126.

⁵⁹⁸Çetin Yetkin, Türk Halk Eylemleri ve Devrimler, Ümit Yayıncılık, Ankara 1996, s. 100-101.

⁵⁹⁹Vecihi Timuroğlu, Simavne Kadısoğlu Şeyh Bedreddin ve Vâridât, s. 33,51; İsmet Zeki Eyüboğlu, Şeyh Bedreddin ve Vâridât, Der Yayınları, İstanbul 1987, s. 31; Bedri Noyan Dedeaba, Bütün Yönleriyle Bektaşilik, Ardıç Yayınları, Ankara 1999, C. 2, s. 196; J. V. Hammer, Devlet-i Osmâniye Tarihi, terc. Mehmet Ata, Bedrosyon Matbaası, İstanbul 1329, C. 2, s. 133; Sabiha Bozbağlı, İhtilaller ve Darbeler Tarihi, Yirminci Yüzyıl Yayınları, İstanbul 1966, s. 101-105; Kaygusuz, Şeyh Bedreddin Simavenî, s. 79-80.

⁶⁰⁰Baki Öz, Osmanlı’da Alevi Ayaklanmaları, Ant Yayınları, İstanbul 1992, s. 156-162; Orhan Seyfi Orhon, “Şeyh Bedreddin”, Son Havâdis, 29 Kasım 1969; Stefanos Yerasimos, Az Gelişmişlik Sürecinde Türkiye, çev. Babür Kuzucu, Gözlem Yayınları, İstanbul 1980, s. 205; Bilge Umar, Türkiye Halkının Ortaçağ Tarihi, İnkılap Yayınevi, İstanbul 1998, s. 166; Nedim Gürsel, “Thomas Münzer, Şeyh Bedreddin, Nazım Hikmet”, Toplum ve Bilim Dergisi, sayı: 4, İstanbul 1978, s. 11.

görülür. Onu çok şiddetli bir Osmanlı komünisti olarak adlandıranlar⁶⁰¹; ortak mülkiyeti savunan şiddetli bir materyalist ve komünist olarak niteleyenler⁶⁰²; Bedreddin İhtilali'nin muvaffak olması durumunda dünyanın kızıl tehlike acısını beş yüz otuz yıl önce tatmış olacağını⁶⁰³ ve Şeyh'in her şeyin insanlar arasında müşterek ve mübah olduğunu savunan bir ibahacı olduğunu iddia edenler⁶⁰⁴; onu Şii, Batınî ve Rafizî olarak nitelerleyenler⁶⁰⁵; *Kollektivist*, malda, menkul, gayr-i menkul her şeyde ve her malda iştirakçi bir *Batınî-Şii Rafizîsi* olarak göstererek onun Timur tarafından Anadolu'da gâile çıkarmak için görevlendirildiğini ve haramları helal, helalleri haram kılmak iddiasında bulunan bir İbahiyeci ve Osmanlı'da komünist hareketin anarşist önderi olarak niteleyenler⁶⁰⁶; sosyalizmi yaşadığı devrin şartları içinde tatbikat nizamı yapmaya çalışan Türk olarak adlandıranlar⁶⁰⁷; manevî duyguları siyasal amaçla sömürerek ortak mülkiyeti savunan sosyalist bir düzen kurmak isteyen bir şahsiyet olarak görenler⁶⁰⁸; saz ve şaraba izin verdiği ve ortak mülkiyeti savunduğunu

⁶⁰¹Danişmend, İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi, C. 1, s. 161-162; Bu bakış açısıyla hareket eden bir başka çalışma için ayr. bkz. Yılmaz Öztuna, Büyük Türkiye Tarihi, Ötüken Yayınevi, İstanbul 1977, C. 2, s. 377.

⁶⁰²Abdurrahman Küçük, Dönmeler Tarihi, Rehber Yayınları, Ankara 1990, s. 87.

⁶⁰³Konyalı ayrıca Çelebi Mehmed'i komünizm, iştirakçilik ve ibahacılığın amansız düşmanı olarak göstererek, Şeyh Bedreddin'in Türkiye'ye getirilen kemiklerinin bir fırında yakılmak veya denize atılmak suretiyle yok edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bkz. İ. Hakkı Konyalı, "Stalin'in Şeyhi: Bedreddin-i Simâvî", s. 5, 7.

⁶⁰⁴Gökbilgin, Osmanlı Müesseseleri Teşkilatı ve Medeniyeti Tarihine Genel Bakış, s. 69.

⁶⁰⁵Bkz. Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, C. I, s. 69-70; Ahmed Refik Altınay, Osmanlı Devleti'nde Rafizilik ve Bektaşilik(1558-1591), İstanbul 1932, s. 3-6; Raif Yelkenci, "Şeyh Bedreddin", Tarih Dünyası, C. 2, S. 18, 31 Aralık 1950, s. 751-753; C. 2, sayı: 19, 15 Ocak 1951, s. 800-802; C. 2, S. 20, 1 Şubat 1951, s. 841-843; C. 3, S. 21, 15 Şubat 1951, s. 889-891; C. 3, S. 22, 1 Nisan 1951, s. 933-934; C. 3, S. 24, 1 Eylül 1951, s. 1025. Bu hareketi materyalist bir Alevî ayaklanma hareketi olarak gören bir diğer yaklaşım için bkz. İsmail, Kaygusuz, Görmediğim Tanrı'ya Tapmam?, Alev Yayınları, İstanbul 1996, s. 24.

⁶⁰⁶İbnüttayyar Semahaddin Cem, İslâm İlahiyatında Şeyh Bedreddin, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966, s. 9, 10, 43; ayr. bkz. aynı yazar, "Vâridât ve Şeyh Bedreddin", Türk Düşüncesi, S. 27, 1 Şubat 1956, C. 5, s. 143-155.

⁶⁰⁷Ziya Hanhan, "Şeyh Bedreddin I", Tarih Konuşuyor, C. 8, S. 52, 1968, s. 3685-3688; aynı yazar, "Şeyh Bedreddin II", Tarih Konuşuyor, C.8, S. 53, 1968, s. 3758-3762.

⁶⁰⁸İbrahim Agah Çubukçu, Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri, AÜİF Yayınları, nr. 174, Ankara 1986, s. 13; İbrahim Agah Çubukçu İslam Düşünürleri, AÜİF Yayınları, Ankara 1983, s. 129.

söyleyenler⁶⁰⁹; onda Kabalizm(felsefeyi dinden üstün gören anlayış)'in görüldüğünü savunanlar⁶¹⁰; babasının isminin İsrail olmasından dolayı ve Şeyh Bedreddin ile ilişkisinin olduğu varsayılan Torlak Kemal'den dolayı Şeyh Bedreddin'in Yahudi asıllı bir aileden geldiğini ileri sürenler⁶¹¹ bulunmaktadır.

Sanat ve edebiyat alanında da Şeyh Bedreddin'i sosyalist bir halk ayaklanmacısı olarak gösterenler⁶¹²; materyalist bir ihtilal lideri⁶¹³ ve mistik bir sosyalist olarak değerlendirenler⁶¹⁴; Şeyh'in ortak mülkiyet ve ortak din anlayışını yaydığını iddia edenler⁶¹⁵ olmuştur.

Ayrıca bu yaklaşımların dışında Şeyh Bedreddin'i ortak mülkiyet yanlısı devrimci, sosyal bir halk hareketinin lideri olarak görenler⁶¹⁶; onun Çelebi Mehmed tarafından yeteneklerinin körelmesi için İznik'e sürüldüğü ve onun da kendisine yapılan bu hareketin öncünü almak için bir takım siyasi faaliyetlere giriştiğini iddia edenler⁶¹⁷; düşünceleri ve hareketinde “*Anadolucu*” bir öz bulanlar⁶¹⁸; saray, saltanat, tekkeler ve dervişleri zorbalığın ürünü olarak gördüğünü iddia ederek onu, Yunus Emre ile birlikte Türk Hümanizmasının iki büyük sütunu olarak sayanlar⁶¹⁹; bağnazlığın karşısında dinlerüstü (mezhepçilik veya dinî taassubu olmayan), hümanist bir sosyalist olarak

⁶⁰⁹Hüseyin Gazi Yurdaydın, İslâm Tarihi Dersleri, AÜİF Yayınları nr. 182, Ankara 1998, s. 105.

⁶¹⁰H. Ziya Ülken, İslam Düşüncesi, s. 190-191.

⁶¹¹Bkz. Harun Yahya, Yehova'nın Oğulları, İstanbul 1994.

⁶¹²Bkz. Radi Fiş, Ben de Halimce Bedreddinem, Yön Yayıncılık, İstanbul 1988; Erol Toy, Azap Ortakları, May Yayınları, İstanbul 1973; Hilmi Yavuz, Bedreddin Üzerine Şiirler, Cem Yayınları, İstanbul 1975.

⁶¹³Bkz. Mehmet Akan, Hikâye-i Mahmud Bedreddin, Hacan Yayınları, Ankara 1986.

⁶¹⁴Orhan Asena, Simavnalı Şeyh Bedreddin, Toplum Yayınları, Ankara 1969, s. 10.

⁶¹⁵Bkz. Durali Yılmaz, Şeyh Bedreddin (Sûfî İsyanı), Bakış Yayınları, İstanbul 2001.

⁶¹⁶C. Brockelmann, İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi I, s. 255.

⁶¹⁷Alphonse de Lamartine, Osmanlı Tarihi, çev. Serhat Bayram, Sabah Yayınları, C. 1, İstanbul 1991, s. 174; ayr. bkz. aynı yazar, İmparatorluk Yolu (Türkiye Tarihi), haz. M. R. Uzman, Tercüman 1001 Temel Eser Serisi, İstanbul (tarihi yok), C. 2, s. 293.

⁶¹⁸Bkz. İ. Zeki Eyüboğlu, Şeyh Bedreddin ve Vâridât, s. 15.

⁶¹⁹Server Tanilli, Yüzyılların Gerçeği ve Mirası, Ortaçağ ve Feodal Dünya, C. 2, Adam Yayınları, İstanbul 2003, s. 454.

niteleyenler⁶²⁰; ortak mülkiyeti savunduğunu ve mülk edinme ile ilgili fikirlerinin tam anlamıyla komünizmi yansıttığını iddia edenler⁶²¹; Rusya'daki “*Dekambristler*”e benzetenler⁶²²; öğretisinin ziraî sosyalizm yahut kısaca Agrarizm denen hususî, nev’i şahsına münhasır bir sosyalizm olduğunu iddia edenler⁶²³; İslâmiyet, Hristiyanlık ve Yahudilik prensiplerinin karışımını teşkil eden Bogomilistler’in temsilcisi olarak niteleyenler⁶²⁴; “*liberal*” olarak niteleyenler⁶²⁵; onu sosyal demokrasinin bir savunucusu sayarak Türklük bilinciyle hareket ettiğini iddia edenler⁶²⁶ de vardır.

Ancak son dönemde yapılan bu çalışmalarda genel anlamda iddia edilen “*dinler arası fark gözetmeyen, eşler hariç her şeyde ortak mülkiyeti savunan, şaraba izin veren, eşitlikçi ve paylaşımcı*” bir ideolojinin, o dönemlerde Şeyh Bedreddin tarafından propaganda edildiği şeklinde hiçbir tarihî rivayet yoktur. Şeyh Bedreddin’in bugün elimizde bulunan eserlerinde ve özellikle üzerine bir çok spekülasyonlar yapılan *Vâridât*’ta da bu düşünceler yer almamaktadır. Şeyh Bedreddin gibi İslam hukukunda otorite olan ve kaleme almış olduğu Hanefî mezhebine dayalı eserler ile takdirleri üzerinde toplayan bir şahsiyetin mülkiyet hakkını reddettiğini iddia etmek de tarihî perspektiften uzak bir yaklaşım olarak görünmektedir. Ayrıca şaraba izin verdiği şeklindeki iddialar karşısında onun, sünnî bir müslüman ve Hanefî bir fıkıhçı olarak,

⁶²⁰Krş. bkz. Fahrettin Öztoprak, İlk Kaynaklara Göre Şeyh Bedreddin, Kamer Yayınları, İstanbul 1994 ve aynı yazar, “Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin’de Sosyal Düşünce ve Ekonomik Yaklaşım I”, Türk Dünyası Tarih Dergisi, S. 49, Ocak 1991, s. 55-59; S. 50, Şubat 1991, s. 55-58.

⁶²¹Julian, Baldick, Mistik İslam-Sufizme Giriş, s.163-164; Paul Wittek, “Ankara Bozgunundan İstanbul’un Zaptına”, s. 576.

⁶²²**Dekambristler:** Rusya’da 1925 Aralıkta Çarlık rejimine karşı ayaklanma başlatarak meşrutiyeti getirmeyi amaçlayan, ancak başarılı olamayan bir gizli demokratik hareketin üyeleridir. Bkz. Timuroğlu, Simavne Kadıoğlu Şeyh Bedreddin ve Vâridât, s. 10-11.

⁶²³Fındıkoğlu, Sosyalistler II Şeyh Bedreddin, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1965, s. 33.

⁶²⁴Reşit Saffet, Les Opports Turcs Dans le Peuplement et la civilisation de L’Europe Orientable(Doğu Avrupa’nın İskân Edilmesi ve Medenîleşmesinde Türkler’in Katkıları), çev. Müstecip Ülküsal, İstanbul 1952, s. 46-48’den naklen Kurdakul, Bütün Yönleriyle Bedreddin, s. 351.

⁶²⁵Cerrahoğlu, kendi düşüncelerinden ziyade Osmanlı tarihçilerinin Bedreddin ile ilgili değerlendirmelerine yer verdiği eserinde, II. Meşrutiyet dönemi tarihçilerinden Ahmed Reşid’in Bedreddin’i düşünceleri itibarıyla “*liberal*” olarak nitelediğini belirtmektedir. Cerrahoğlu, Şeyh Bedreddin Meselesi, s. 37.

⁶²⁶Bkz. Kaygusuz, Şeyh Bedreddin Simavenî, s. 23-24.

içki içmenin kesinlikle haram olduğunu vurgulayan bir yaklaşım sergilediği görülmektedir.⁶²⁷ Bu noktada şaraba izin verdiği şeklindeki iddiaların da tarihî gerçeklerden uzak olduğu görülür.

Genel olarak Osmanlı Tarihleri'ne bakıldığında Şeyh Bedreddin'in siyasî anlamda resmî otoriteyi karşısına aldığı hususunda birleştikleri görülmektedir. Onun, Sultan'a itaatin dışına çıkarak padişah olma hevesine düştüğü, sancak ve subaşılık isteyenleri yanına çağırdığı iddia edilmektedir.⁶²⁸ Kaynaklardan ortaya çıkan durum, bu hareketin arka planını oluşturan dönemin içinde bulunduğu siyasal ve sosyal bunalımların, toplum içerisinde bir yabancılışmaya yol açtığını göstermektedir. Bu noktada, toplumsal bunalım ve huzursuzluğun ortaya çıkardığı bu sıkıntıları gören Şeyh Bedreddin'in, kendince içinde bulunulan kaotik ortam ve merkezî otoritenin bu ortamı gidermekteki yetersizliklerini ileri sürerek, bir fakih ve düşünce adamı olarak bunları düzeltmeyi düşünmüş olması muhtemeldir. Görülen odur ki, Şeyh Bedreddin, kitlesel taban itibarıyla de etrafındaki sınır gazilerine, tımarlı sipahilere, medrese talebelerine ve feodal kesimlere bu düşünceleri aktarmıştır.

Sonuç olarak Şeyh Bedreddin'in, kendi döneminde siyasî anlamda bir takım faaliyetlerin içerisinde yer alması ve resmî otoriteyi karşısına alan bir aksiyon insanı olarak ön plana çıkması, siyasî yönüyle ilgili spekülâtif yorumlar yapılmasına sebebiyet vermiştir. Onun siyasî yönü ile ilgili olarak dile getirilen iddiaların çoğu da ideolojik ve anakronik yaklaşımlara dayalı olarak yapılmıştır. Bu durum, onun itikadî ve fikhî yönüyle birlikte siyasî yönünün de tarihsel bağlam içerisinde objektif, doğal ve sağlıklı yaklaşımlara ihtiyaç duyduğunu ortaya koymaktadır.

⁶²⁷Şeyh Bedreddin, Câmî' u'l-Fetavâ, v. 187b.

⁶²⁸Bkz. İbn Arabşah, Ukûdu'n-Nâsiha, v. 284 a; Âlî, Kühü'l-Ahbâr, v. 50b; Âşıkpaşazâde, Tevârih-i Âl-i Osman, s. 81; Bitlisî, Heşt Bihişt, v. 257 a; Anonim Tevârih-i Âl-i Osman, Giese Neşri, s. 57; Neşrî, Kitâb-ı Cihannümâ, s. 543; Lütî Paşa, Tevârih-i Âl-i Osman, s. 72.

SONUÇ

İstanbul Cağaloğlu II. Mahmud Türbesi bahçesinde medfun bulunan Şeyh Bedreddin, Osmanlı Klasik Dönem Düşünce hayatında fikirleriyle olduğu kadar aksiyonlarıyla da ön plana çıkmış önemli simalardan biridir. O, dinî ilimlerde ve özellikle İslâm hukuku alanında devrinin önde gelen âlimleri arasında yer almaktadır. İslâm hukuku alanında kaleme aldığı *Câmiul Fusuleyn* adlı eseri, *Mecelle*'nin kaynakları arasında gösterilmektedir.

Şeyh Bedreddin, zahirî ilimlere olan vukûfiyetinin dışında, tasavvufî yönüyle de adından söz ettirmiş, ancak tasavvufî fikirlerinde batınî yönü ön plana çıkarmasından dolayı günümüze değin süregelen bazı eleştirilere uğramıştır. Bu bağlamda bir kısım araştırmacılar, Şeyh Bedreddin'in temel inanç ilkelerine aykırı bir takım fikirlerinin olduğunu belirterek, Şeyh'in fikirlerinin, kelamî açıdan kabulünün mümkün olmadığını iddia etmektedirler.

Bu noktada *Vâridât*'ta geçen ifadelerle bakıldığında Şeyh Bedreddin'in, âhiret, cennet, cehennem ve bunun gibi gaybî meseleleri inkâr etmediği ancak bunların keyfiyetleri hususunda farklı yaklaşımlarda bulunduğu görülmektedir. Ele aldığı meselelere Vahdet-i Vücûd felsefesi ile yaklaşan Şeyh Bedreddin için her şey, temelde aynı gerçeğin değişik görünümlerinden ibarettir. Ancak bu onun, tenzîhî Allah, ulûhiyet, rahmet, ubûdiyet gibi inanç ilkelerini reddettiği ve âlemin Tanrılığını, dolayısıyla materyalizmi savunduğu anlamına gelmemelidir. Ona göre Allah, Zâtı bakımından mutlak, her şeyden münezze ve aşkın, fakat tecellî nokta-i nazarından her şey O'nun sûreti ve dolayısıyla da her şeyde içkindir.

Şeyh Bedreddin'in *Vâridât* adlı risâlede inanç alanı ile ilgili kullandığı ifadelerle bakıldığında, bu ifadelerin Kur'an'ın zâhirine ve dolayısıyla da klasik kelimeler öğretilerine ters düştüğü izlenimi oluşabilir. Ancak bu noktada Şeyh Bedreddin, ifadelerinin Kur'an'ın zahirini inkar anlamına gelmediğini şu sözleriyle ifade etmektedir. *“Dış anlamda çelişkiye düşen bir izah yaparsak bu, dış anlamı inkar ettiğimiz anlamına gelmez. Çünkü biz dış anlamı da söylüyoruz, iç anlamı da içten içe yedi anlama dek söylüyoruz.”*⁶²⁹ Dolayısıyla o, Kur'an'da geçen ifadelerin dış anlamını da temelde inkâr etmediğini ancak dış anlamın yanında iç anlamlarının da anlaşılması gerektiğini belirterek, bu ifadelerin te'vile açık olduğunu vurgulamıştır.

Vahdet-i Vücûd geleneğinin bir takipçisi olduğu görülen Şeyh Bedreddin'in söz konusu bâtinî yorumlarının, kendinden sonraki bir kısım topluluklar tarafından yanlış algılanarak farklı ideolojik veya mezhepsel kurguların içerisine dâhil edildiği de görülür. Nitekim Şeyh Bedreddin'in idamını takip eden yıllarda bu olay dînî bir kisveye büründürülmüş ve Bedreddin taraftarları adı altında yeni bir zümre ortaya çıkmıştır. Şeyh Bedreddin'e yöneltilen dînî suçlamalar da büyük ölçüde bu taifeye mensup olanların, dînî esaslara muhalif hareketlerde bulunmalarından kaynaklanmaktadır.

Şeyh Bedreddin'in kelâm ve tasavvuf felsefesine ait olan söz konusu görüşleri ve klasik akâid anlayışları dışında bir takım düşüncelerinin olması, onun İslâm itikâd esaslarının dışında yer aldığını gösterir mi? Bu noktada Şeyh Bedreddin'in kendi ifadelerinden anlaşılan odur ki, onun Allah'ın birliği ve diğer imanî meseleler noktasında bir şüphesi olmayıp, bunların keyfiyetleri ile ilgili izahları vardır. *Vâridât*'ta geçen bir takım ifadeleri, tasavvufî altyapıdan yoksun ve objektif olmayan iddialarla farklı yönlere çekmek ise kanaatimizce, sûfî/tecrübî metinlerin, metottan yoksun ve ideolojik olarak okunmasından kaynaklanmaktadır.

⁶²⁹Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, v 15a.

Nitekim eserlerindeki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Şeyh Bedreddin’de inanç boyutunun hiçbir zaman ikinci plana atılmadığı görülmektedir. Onun felsefesi Allah inancı temeline dayanmakta olup, bu durum onu bir kısım iddiaların aksine kör maddecilikten de kurtarmaktadır. Dolayısıyla Şeyh Bedreddin sufi kimliği itibarıyla, içinde yaşadığı evreni, vâroluşun mahiyetini ve kendi varlığını bir şekilde anlamlandırmak amacıyla yola çıkmış bir sûfi filozoftur. Bu bağlamda Şeyh Bedreddin’in ifadelerinin, işaret ettiği temel niyet ve terminolojiden koparılarak değerlendirilmesi, metodolojik olarak da hatalı olacaktır.

Bu noktada İbn Rüşd ile Gazalî’nin aralarındaki şu tartışma bu yaklaşımı daha net ortaya koyacaktır. İbn Rüşd ve Gazali arasındaki haşir ile ilgili tartışmada Gazali, filozofların “*Haşir ruhlar ile olacaktır.*” şeklindeki düşüncelerini eleştirmiş, İbn Rüşd ise ona şöyle cevap vermiştir: “*Filozoflar haşri inkar etmemektedir; haşrin keyfiyetiyle ilgili tevil yapmaktadırlar.*”⁶³⁰,

Nitekim Şeyh Bedreddin de, bir kimsenin ancak kendisini mü’min yapan şeyi yani iman esaslarını inkar ettiği, Allah’ı kendisine layık olmayan şeyle vafsettiği, onun isimlerinden veya emirlerinden birisi ile alay ettiği ya da cennetini ve cehennemini inkar ettiği takdirde tekfir edilebileceğini ifade eder. Çünkü ona göre müslüman olduğu bilinen bir kimse, inkâr manasına gelen şüpheli söz ve davranışlardan dolayı kâfir sayılamaz. Eğer söyleyenin niyeti küfrü gerektirmiyorsa o müslümandır. Ancak söyleyenin niyeti küfrü gerektiriyorsa, onun sözünün küfür içerdiği açıktır.

Şeyh Bedreddin, hukuk metodolojisi açısından da kendi döneminde Kitap ve sünneti temel alan bir yaklaşımı esas aldığını hissettirmiştir. Eserlerinde de ortaya çıkan tasavvufî, fikhî yönü onun Sünnî gelenek içerisinde Hanefî mezhebine bağlı olmakla birlikte, çağının üstünde bir bilimsel ehliyete sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim o,

⁶³⁰Toktaş, İslâm Düşüncesi’nde Felsefe Eleştirileri, s.181.

Kitab, sünnet ve icmâya aykırı olmamak şartıyla, Hanefî imamlar bile olsa, öncekilerin görüşlerini eleştirebileceğini, onlara muhalefet edebileceğini belirterek kendi hukuk mantığını ortaya koymaya çalışmıştır.

Şeyh Bedreddin'in siyasî hayatında ise en önemli payı, Musa Çelebi'nin iki buçuk yıl süren saltanatı döneminde yapmış olduğu kazaskerliği ve Mehmed Çelebi'nin iktidarı ele geçirmesiyle İznik'te başlayıp isyan sürecine uzanan göz hapsi dönemi alır. Nitekim onun kazaskerliği dönemindeki siyasî konumu, idamıyla neticelenen süreç de dâhil olmak üzere kendisine karşı yapılan eleştiri ve hücumları artırmıştır. O'nun Osmanlı'nın içinde bulunduğu kaotik ortamda Musa Çelebi'nin kazaskerlik teklifini kabul ederek kardeşler arası mücadelede taraf olması ve Mehmed Çelebi'nin Osmanlı tahtına geçmesiyle birlikte gönderildiği İznik'teki mecburî ikametden kaçarak firar etmesi, onu resmî otorite karşıtı bir konuma düşürmüştür. Ayrıca büyük bir kısmı Şeyh Bedreddin'in kazaskerliği döneminde tımar dağıttığı eski toprak sahiplerinden oluşan kitlelerin Deliorman bölgesinde etrafında toplanmaları ve Hristiyan feodallerinin de onun yanında yer almaları Şeyh Bedreddin İsyanı'nın başlangıcı olmuştur. Çünkü içinde bulunduğu yapı Mehmed Çelebi'nin iradesine aykırı bir tablo oluşturmaktaydı. Ancak Şeyh'in bu olaylar zincirinde, olayları planlayan, organize eden ve yönlendiren konumda değil de olayların kendisini yönlendirdiği bir konumda olduğu da gözlenmektedir. Bu noktada Şeyh Bedreddin'in planlı olmasa da siyasî otoriteye karşı gelme olarak niteleyebileceğimiz bir isyan hareketinin içinde yer aldığı söylenilebilir. Bu noktada bazı Osmanlı kaynaklarının Şeyh Bedreddin'in kesinlikle bir isyan hareketine girişmediği ve bazı haset gruplarının iftirasına uğradığı şeklindeki iddiaları, kaynakların şahitliğine ve tarihsel perspektife uygun değildir.

Bununla birlikte yine bu dönemde cereyan eden Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal isyanlarının, Şeyh Bedreddin'le işbirliği içerisinde organize edilmiş isyanlar olmadığı görülmektedir. Ayrıca bu isyanlar Şeyh'in zihnî altyapı ve misyonuyla da

örtüşmemektedir. Bu bağlamda Şeyh Bedreddin'in, Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal isyanlarıyla ilişkisinin olduğu ve bu isyanlarla organize bir birlikteliğinin olduğu iddialarını da gerçekçi bulmamaktayız.

Kaynaklarda, isyanın meşrû yönetime karşı hareket tarzında ele alınması, izafe edilen suçun da sadece '*ulu'l-emr'e isyan etmek*'ten ibaret olması, bu hareketin siyasal boyutlu olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim bu dönemde henüz merkezî otorite tam olarak tesis edilemediğinden, bazı bölgelerde hala başıboş ve bağımsız hareket etme özlemi hâkim durumda idi. Siyasî ve sosyo-ekonomik bunalımın ortaya çıkardığı bu durum Şeyh Bedreddin'in dikkatini çekmiş ve merkezî otoritenin bunları gidermekte yetersiz olduğunu düşünerek, kendince bu aksaklıkları düzeltmeyi düşünmüş olması muhtemeldir. Mallarına el konulmamış olması da yargı sonucunun şer'î içerikli değil, devlete isyan/bağy suçu çerçevesinde siyasî olduğunu ortaya koymaktadır. Etrafında toplanan kimselere ise, ortak mülkiyet(paylaşımcılık) ve ibâhacı fikirleri değil de, eski tımar sahiplerine topraklarını tekrar iade etmeyi, paylaştırmayı vaat eden bir söylem içerisinde olduğu görülmektedir.

Konuyla ilgili birçok kaynak farklı şekillerde de olsa söz konusu bu hareketi, resmî otoriteye karşı bir isyan hareketi olarak kabul etmişlerdir. Ancak Bitlisî daha da ileri giderek Şeyh'in din ve mezhep bağlarını ortadan kaldırmak, haramları helal saymak, şarabı ve müzik aletleri dinlemeyi mübah saymak gibi vaatlerde bulunarak, memleketi isyana katılanlar arasında paylaşırma propagandası yaptığını ileri sürer.⁶³¹ Ancak onun bu değerlendirmeyi, kendi döneminde Simavenîler Taifesi adı verilen topluluğun yaşam tarzları doğrultusunda yaptığı görülmektedir. Ancak bu yanlış yaklaşım, Şeyh'in zındık ve mülhid olarak nitelendirilmesine de sebebiyet vermiştir.

⁶³¹Bkz. M. Şerefeddin, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin, s. 67-69.

Hayatı ve eserlerinde görüldüğü üzere Batınîlik, Alevîlik veya buna benzer Sünnî gelenek dışı herhangi bir söylemi bulunmayan Şeyh Bedreddin'in ölümünden sonra günümüze değin bazı bölgelerde hala önemli bir takdis unsuru olması, anakronik bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Dolayısıyla Şeyh Bedreddin olgusu, XV. yüzyılın başlarında ortaya çıkan ve etkisini daha sonraki yüzyıllarda sürdüren, hatta günümüzde dahi canlılığını koruyan ve bu yönüyle de bugüne ait bir takım söylemsel etkinliklere de konu olan bir yapı arz etmektedir. Ancak onu, ideolojik, anakronik veya subjektif değerlendirmelere tabi tutmak kanaatimizce, Şeyh Bedreddin'i daha da anlaşılmaz bir hale getirecektir. Bu noktada konunun sağlıklı bir şekilde ortaya konulması, bilimsel bakış açılarıyla mümkün olacaktır. Çalışmamızın da bu amaçla atılmış bir adım olduğu kanaatindeyiz.

BİBLİYOGRAFYA

A. YAZMA ESERLER

Abdullah İlâhî, Keşfü'l-Vâridât li tâlibi'l-Kemâlât, Fatih Millet Ktp. Ali Emiri, nr. 1055.

Aziz Mahmud Hüdayî, Tezâkir-i Hüdâyî, Süleymaniye Ktp. Fatih Bölümü, nr. 2572.

Fahreddin Rûmî, Ferâizu'l-Leâlî , Süleymaniye Ktp. Karaçelebizâde, no. 177.

Gelibolulu Mustafa Âlî, Kitâbü't-Târîhi Künhü'l Ahbâr, Kayseri Raşid Efendi Ktp., nr. 920.

Hâfız Halil bin İsmail bin Şeyh Bedreddin Mahmud, Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin bin Kâdî İsrâîl, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Taksim Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Yazmaları, nr. K. 157.

İbn Arabşah, Ukûdü'n-Nâsiha, Takiyüddîn İbn Abdilkadir et-Temîmî Efendi'nin Tabakât-ı Hanefiyye'si içinde, Veliyüddin Efendi Ktp. nr. 1609.

İbn Kâdî Simavna(Şeyh Bedreddin), Kitâbu'l-Vâridât fi'z-zât ve'l-esmâi ve's-sıfât, Nuru Osmaniye nr. 4900/5.

İbn Kâdî Simavna(Bedreddin Simavnevî), Letâifu'l-İşârât, Süleymaniye Ktp. Yeni Câmi, nr. 540

İbn Kâdî Simavna(Şeyh Bedreddin), Câmiu'l-Fusûleyn, Damat İbrahim Paşa, Eski kayıt nr. 507.

İbn Kâdî Simavna (Bedreddin Simavnevî), Câmiu'l-Fetâvâ, Süleymaniye Ktp. Hekimoğlu nr. 400.

İbn Kâdî Simavna(Şeyh Bedreddin), Tefsîr-u Âyeti'l Kürsi, Köprülü Ktp. Ahmed Paşa nr. II/329'da 33. risale.

İbn Kâdî Simavna(Şeyh Bedreddin), Haşiyetü Matla'i Husûsi'l-Kilem fî Meânî Fusûsi'l-Hikem, Süleymaniye Ktp. Halis Efendi Ktp. nr. 2985.

İbn Kâdî Simavna(Şeyh Bedreddin), Kitâbu'l-Vâridât fî'z-zât ve'l-Esmâi ve's-Sıfât, Nuru Osmaniye nr. 4900/5. İbn Kâdî Simavna(Şeyh Bedreddin), Vâridât, Süleymaniye İzmirli İsmail Hakkı no: 1222.

İbn Kâdî Simavna(Şeyh Bedreddin), Teshîl Şerh-u Letâifu'l-İşârât, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa, no 837.

İdris-i Bitlîsî, Heşt Bihişt, Süleymaniye Esad Efendi Ktp., nr. 2197.

Mevlânâ İsâ, Câmiu'l-Meknûnât, TTK Ktp., nr. Y 240/4.

Muhammed Nuru'l-Arabî, Letâifu't-Tahkîkât Fî Şerhi'l-Vâridât, Fatih Millet Ktp. 983.

Nişancı Mehmed Paşa, Tarih, TTK Ktp., nr. Yz. 79.

Nişancı-zâde M. b. Ahmed el-Hanefî, Nûru'l-Ayn fî Islâhı Câmiî'l-Fusûleyn, Raşid Efendi Kütüphanesi, Yazma nr. 1510.

Nureddinzâde Muslihuddîn Mustafa Ahmed el-Filibevî, el-Red ale'l-Vâridât, Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa, nr. 2819.

Risâle-i Bedreddîn, Süleymaniye Yazma Bağışlar, nr. 1262/1.

Terceme-i Kitâb-ı Vâridât, Süleymaniye Hacı Mahmud 2557, v. 1a-44a içinde.

Terceme-i Kitâb-ı Vâridât, Süleymaniye Hacı Mahmud 2771, v. 1a-59a içinde.

B. MATBU ESERLER

Abdurrahman Şeref, Târîh-i Devlet-i Osmânî, C. 1, Karabet Matbaası, İstanbul 1315.

Afîfî, A. E., Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi, çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1975.

Afîfî, Ebu'l-Alâ, Tasavvuf-İslâm'da Manevi Hayat, çev. Ekrem Demirli/ A. Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.

Ahmed Cevdet, Kısas-ı Enbiya, C. 6, haz. Mahir İz, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları/637, Ankara 2000.

Ahmet Midhat Efendi, Mufasssal Târîh-i Kurûn-i Cedîde, C. 1, Tercüman-ı Hakikat, İstanbul 1303.

Ahmed Rasim, Resimli ve Haritalı Osmanlı Tarihi, C. 1, Şems Matbaası, İstanbul 1326.

Ahmed Rifat Efendi, Lügat-i Târihiyye ve Coğrafiyye, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1299.

Akdağ, Mustafa, Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi, C. 1, Tekin Yayınevi, İstanbul 1979.

Akgündüz, Ahmet, Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fatih Devri Kanunnâmeleri, Fey Vakfı Yayınları, İstanbul 1990.

Akgündüz, Murat, Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislamlık, Beyan Yayınları, İstanbul 2002.

Akan, Mehmet, Hikâye-i Mahmud Bedreddin, Hacıyan Yayınları, Ankara 1986.

Akın, Himmet, Aydınogulları Tarihi, Pulhan Matbaası, İstanbul 1946.

el-Aksarâyî, Müsâmeretü'l-Ahbâr (Selçuklu Devletleri Tarihi), çev. M. Nuri Gençosman, Recep Ulusoğlu Basımevi, Ankara 1943.

Altınay, Ahmed Refik, Osmanlı Devleti'nde Rafızîlik ve Bektaşîlik(1558-1591), İstanbul 1932.

Altıntaş, Hayrani, Tasavvuf Tarihi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986.

Anıl, Yaşar Şahin, Osmanlı Döneminde İki Dava: Şeyh Bedreddin ve Midhat Paşa Davaları, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995.

Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman, Giese neşri, haz. Nihat Azamat, MÜEFY, İstanbul 1992.

Asena, Orhan, Simavnalı Şeyh Bedreddin, Toplum Yayınları, Ankara 1969.

Askalânî, İbn Hacer, ed-Dürerü'l-Kâmine, C. 2, Dârü'l Kütübi'l Hadisiyye, 1966.

Askalânî, İbn Hacer, İnbâü'l-Gumr bi-Ebnâi'l-Umr, C. 3, Dârü'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1986.

Âşıkpaşaoğlu Ahmed Âşıkî, Tevârîh-i Âl-i Osman, haz. Çiftçioğlu N. Atsız, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1949.

Aydın, Mehmet, Din Felsefesi, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 1999.

Bağçeci, Muhittin, Kelam İlmine Giriş, Can Ofset Matbaacılık, Kayseri 1994.

Baldemir, Hamit, Şeyh Bedreddin'in Toplumsal Düzeni, Nam Yayıncılık, İstanbul 1995.

Baldick, Julian, Mistik İslam-Sufizme Giriş, Birey Yayıncılık, İstanbul 2002.

Balivet, Michel, Şeyh Bedreddin, çev. Ela Güntekin, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2000.

Bayrakdar, Mehmet, Kayserili Dâvud(Dâvudu'l-Kayserî), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları:912, Türk Büyükleri Dizisi:79, Ankara 1988.

Bozbağlı, Sabiha, İhtilaller ve Darbeler Tarihi, Yirminci Yüzyıl Yayınları, İstanbul 1966.

Brockelmann, C., İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi I, çev. Neşet Çağatay, AÜ Basımevi, Ankara 1964.

Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, C. 1, haz. Fikri Yavuz-İsmail Özen, İstanbul.

Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, C. 1, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333.

Carr, Edward Hallet, Tarih Nedir?, çev. Misket Gizem Gürtürk, İletişim Yayınları, İstanbul 1996.

Cem, İbnüttayyar Semahaddin, İslâm İlâhiyatında Şeyh Bedreddin, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966.

Cerrahoğlu, A., Şeyh Bedreddin Meselesi, Çığ Yayınları, İstanbul 1966.

Chevalier, Jean, Sûfilik, çev. Ahmet Kotil, İletişim Yayınları, İstanbul 1993.

Chittick, William, Varolmanın Boyutları, çev. Turan Koç, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

Cici, Recep, Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları(Kuruluştan Fatih Devri Sonuna Kadar), Arasta Yayınları, Bursa 2001.

Cürcânî, Şerhü'l-Mevâkîf, tahkik. Abdulhalim Mahmud, Kahire 1413.

Çubukçu, İbrahim Agah, Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri, AÜİF Yayınları, nr. 174, Ankara 1986.

Çubukçu, İbrahim Agah, İslam Düşünürleri, AÜİF Yayınları, Ankara 1983.

Danişmend, İsmail Hami, İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi, C. 1, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1971.

Dedebaba, Bedri Noyan, Bütün Yönleriyle Bektaşilik, C. 2, Ardıç Yayınları, Ankara 1999.

Demirli, Ekrem, Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık, İz Yayıncılık, İstanbul 2005.

Dukas, M., Bizans Tarihi, terc. Mirmiroğlu, Türk Fetih Derneği İstanbul Enstitüsü Yayınları, İstanbul 1956.

Düzdağ, M. Ertuğrul, Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, Enderun Kitabevi, İstanbul 1972.

Eckart, Meister, Tanrı ve İnsan, çev. Sedat Umran, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1990.

Edirneli Oruç Beğ, Oruç Beğ Tarihi, haz. N. Atsız, Tercüman 1001 Temel Eser-5, (baskı yeri yok)1972.

Er, Hamit, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1994.

Ertuğrul, İsmail Fenni, Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, C. 2, Dersaadet İkdâm Matbaası, İstanbul 1314.

Eyüboğlu, İ. Zeki, Şeyh Bedreddin ve Vâridât, Der Yayınları, İstanbul 1980.

Fahri, Macit, İslam Felsefesi Tarihi, çev. Kasım Turhan, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 2000.

Fazlur Rahman, İslam, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul 1981.

Feriduddin Attar, Tezkiretu'l-Evliya, C. II, haz. M. Zahit Koktu, Seha Neşriyat, İstanbul 1983.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm (Şeyh Bedreddin), C. 1, Türk Kültür Yayını, İstanbul 1976.

Fındıkoğlu, Z. Fahri, Sosyalistler II Şeyh Bedreddin, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1965.

Filipoviç, Nedim, Princ Musa i Sejh Bedreddin, Saraybosna 1971.

Fiş, Radi, Ben de Halimce Bedreddinem, Yön Yayıncılık, İstanbul 1988.

Gazalî, Hakikat Bilgisine Yükseliş (Meâricü'l-Kuds), çev. Serkan Özburun, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.

Gazali, İhyâ-i Ulûmu'd-Dîn, C. IV, Arslan Yayınları, İstanbul 1972.

Gazalî, Mişkât-ül Envâr(Nurlar Feneri), çev. Süleyman Ateş, Bedir Yayınevi, İstanbul 1966.

Gazalî, El-Munkız mine'd-Dalâl, Kahire 1111.

Gazali, Fedâihu'l-Bâtıniyye(Bâtınîliğin İçyüzü), çev. Avni İlhan, TDV Yayınları, Ankara 1993

Gökbilgin, Tayyib, Osmanlı Müesseseleri Teşkilatı ve Medeniyeti Tarihine Genel Bakış, İÜEF Yayınları nr. 2272, İstanbul 1977.

Gölpınarlı, Abdülbaki, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin, Eti Yayınevi, İstanbul 1966.

Gölpınarlı, Abdülbaki, Hurûfilik Metinleri Kataloğu, TTK Basımevi, Ankara 1989.

Güngör, Erol, İslam Tasavvufunun Bugünkü Meseleleri, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1982.

el-Hakîm, Suad, İbnü'l-Arabî Sözlüğü, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2004.

Hammer, J. V., Devlet-i Osmâniye Tarihi, C. 2, terc. Mehmet Ata, Bedrosyon Matbaası, İstanbul 1329.

Hançerlioğlu, Orhan, Mutluluk Düşüncesi, 1965.

Hanefî, Hasan, İslamî İlimlere Giriş, ter. Muharrem Tan, İnsan Yayınları, İstanbul 1994.

Hoca Sâdeddin, Tâcü't-Tevârîh, C. 1, Tabhâne-i Âmire, İstanbul 1279.

Hodgson, Marshall G. S., İslamın Serüveni, C. 2, çev. İzzet Akyol-Senai Demirci ve diğ. , İz Yayıncılık, İstanbul 1993.

Hucvîrî, Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1982.

Hüseyin, Bedâiyu'l-Vekâyî, C. 1, nşr. A. C. Tveritnova, Doğu Edebiyatı Basımevi, Moskova 1961.

İbn Arabî, Fusûs ül-Hikem, çev. Nuri Gencosman, Maarif Basımevi, İstanbul 1956.

İbn Arabî, el-Futûhât el-Mekkiyye, C. I, II,IV, Mektebetü's-Sakafeti'd-Dîniyye Kahire H. 1293.

İbn Arabî, Kitâbu'l-Kütüb, Haydarabad(Hind), 1. Baskı, 1948. (Daru ihyai't-türasi'l-arabi fotokopisi- Resâilü İbni'l-Arabî içinde.)

İbn Arabi, Istılâhâtü's-Sûfiyye, Dâvud el-Kayserî'nin Mukaddemât'ının ekinde, Ankara 1997.

İbn Haldun, Mukaddime, C. 2, terc. Zakir Kadiri Ugan, M.E.G. ve S.B. Yayınları, İstanbul 1986.

İbnu'l-Mulakkan, Tabakâtü'l-Evliyâ, haz. Nureddin Şerîbe, Mektebetü'l-Hancî, 2. baskı, Kahire 1994.

İbn-i Teymiyye, Vahdet-i Vücûd Risalesi, Tevhid Yayınları, İstanbul 1996.

İkbal, Muhammed, İslamda Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu, çev. N. Ahmet Asrar, Bir Yayıncılık, İstanbul 1984.

İmâdî, Abdülhay b., Şezerâtü'z-Zeheb, C. 6, Merkezü'l-Mevsûati'l Âlimiyye, tarih yok.

İmam Gazalî, Mişkat-ül Envâr(Nurlar Feneri), çev. Süleyman Ateş, Bedir Yayınevi, İstanbul 1966.

İnalcık, Halil, Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ(1300-1600), çev. Ruşen Sezer, YKY, İstanbul 2004.

İzmirli, İ. Hakkı, Yeni İlm-i Kelam, haz. Sabri Hizmetli, Umra Yayınları, İstanbul 1995.

İzutsu, Toshihiko, İbn Arâbî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar, Çev. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1998.

Kam, Ömer Ferit, Vahdet-i Vücûd, sad. Ethem Cebecioğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003.

Kaşanî, Abdurrezzak, Istılahâtü's-Sûfiyye, yay. A. Mahmud, 2. Baskı, Kahire 1984.

Kâtib Çelebi, Keşf ü'z-Zünûn, C. 2, nşr. Şerefeddin Yaltkaya-Rifat Bilge, Maarif Matbaası, İstanbul 1941.

Kâtib Çelebi, Takvîmü't-Tevârîh, İbrahim Müteferrika Matbaası, İstanbul 1247.

Kaygusuz, İsmail, Görmediğim Tanrı'ya Tapmam, Alev Yayınları, İstanbul 1996.

Kaygusuz, Bezmi Nusret, Şeyh Bedreddin Simavenî, İhsan Gümüşayak Matbaası, İzmir 1957.

el-Kayserî, Davud, Mukaddemât, çev. Hasan Şahin-Turan Koç-Seyfullah Sevim, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, No: 23, Kayseri 1997.

Kehhâle, Ömer Rıza, Mu'cemu'l-Müellifîn, C. 11, Mektebetü'l-Arabiyye, Şam 1380.

Keklik, Nihat, Sadreddin Konevî'nin Felsefesi'nde Allah Kâinat ve İnsan, İÜEF Yayınları, İstanbul 1967.

Kemalpaşazâde, Tevârîh-i Âl-i Osman II. Defter, haz. Şerafettin Turan, TTK Basımevi, Ankara 1991.

Kılıçbay, M. Ali, Feodalite ve Klasik Dönem Osmanlı Üretim Tarzı, GÜİİBF Yayınları, Ankara 1982.

Koç, Turan, Din Dili, Rey Yayınları Kayseri 1995.

Konevî, Sadreddin, Vahdet-i Vücûd ve Esasları(en-Nusûs fî tahkîki tavrî'l-mahsûs), terc.: Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.

Konevî, Sadreddin, Marifet Yolcusuna Kılavuz(tebsıratu'l-mübtedî ve tezkiretü'l-müntehâ), İz Yayıncılık, terc. Ahmet Remzi Akyürek, yay. Haz. Ekrem Demirli, İstanbul 2002.

Konevî, Sadreddin, İlâhî Nefhalar(en-nefehâtul-ilâhiyye), tercüme: Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.

Koç, Turan, Din Dili, Rey Yayınları, Kayseri 1995.

Kösoğlu, Nevzat, Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1991.

Kurdakul, Necdet, Bütün Yönleriyle Bedreddin, Döler Reklam Yayınları, İstanbul 1977.

Küçük, Abdurrahman, Dönmeler Tarihi, Rehber Yayınları, Ankara 1990.

Lamartine, Alphonse de, Osmanlı Tarihi, C. 1, çev. Serhat Bayram, Sabah Yayınları, İstanbul 1991.

Lamartine, Alphonse de, İmparatorluk Yolu (Türkiye Tarihi), C. 2, haz. M. R. Uzman, Tercüman 1001 Temel Eser Serisi, İstanbul (tarihi yok).

el-Leknevî, el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye, Kahire 1324.

Lings, Martin, Tasavvuf Nedir, Akabe Yayınları, İstanbul 1986.

Lütfi Paşa, Tevârîh-i Âl-i Osman, musahhih. Hafız Ali, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1341.

McNeil, William H., Dünya Tarihi, çev. Alâeddin Şenel, İmge Kitabevi, Ankara 1994.

Mehmed Murad , Târih-i Ebu'l-Fâruk, C. 1, nşr. Ömer Faruk, Matbaa-i Âmidî, (baskı yeri yok) 1325.

Mehmed Neşrî, Kitâb-ı Cihannümâ, C. I-II, yay. Faik Reşit Unat-M. Altan Köymen, TTK, Ankara 1987.

Mehmed Süreyya, Sicill-i Osmânî, C. 2, haz. Nuri Akbayır, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1966.

Mevlana, Mesnevî ve Şerhi, C. 1, çev. Abdalbaki Gölpınarlı, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, İstanbul 1973.

Mevlana Câmi, Nefahatü'l-Üns min Hadarâtü'l-Kuds, terc. Lamii Çelebi, İstanbul 1270.

Mevlânâ, Fîhi Mâ Fîh, terc. Meliha Ülker Tarıkahya, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1985.

Mumcu, Ahmet, Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara 1985.

Mustafa Nuri Paşa, Netâyici'l-Vukûât, C. 1-2, sad. Neşet Çağatay, TTK Basımevi, Ankara 1992.

Müneccimbaşı Ahmed Efendi, Sahâifu'l-Ahbâr, C. 3, terc. Nedim Efendi, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1285.

Müneccimbaşı Ahmed Dede, Câmiu'd-Düvel, A. Ağırakça Neşri, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

Nablusî, Gerçek Varlık(Vahdet-i Vücûd'un Müdâfaası), çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.

Nasr, S. Hüseyin, İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, ter. Nazife Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul 1985.

Niyazi Mısrî, Dîvân-ı Mısrî, neşr. Sâlim Sıdkı, 1291.

Ocak, Ahmet Yaşar, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999.

Ocak, A. Yaşar, Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler(XIV-XVII. Yüzyıllar), TTK, Ankara 1992.

Öz, Baki, Osmanlı'da Alevi Ayaklanmaları, Ant Yayınları, İstanbul 1992.

Öztoprak, Fahrettin, İlk Kaynaklara Göre Şeyh Bedreddin, Kamer Yayınları, İstanbul 1994.

Öztuna, Yılmaz, Büyük Türkiye Tarihi, C. 2, Ötüken Yayınevi, İstanbul 1977.

Peçevî, Târih-i Peçevî, C. 2, haz. Bekir Sıtkı Baykal, Ankara 1982.

Ran, Nazım Hikmet, Benerci Kendini Niçin Öldürdü? Şiirler 2, Adam Yayınları, İstanbul 1998.

Roszek, Theodore, Bilincin Evrimi Kemale Ermemiş Canlı, çev. Medirhan Muhib, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

Russell, Bertrand, Mistisizm ve Mantık, çev. Ayseli Usluata, Varlık Yayınları, İstanbul 1972.

Saffet, Reşit, Les Opports Turcs Dans le Peuplement et la civilisation de L'Eorope Orientable(Doğu Avrupa'nın İskân Edilmesi ve Medenîleşmesinde Türkler'in Katkıları), çev. Müstecip Ülküsal, İstanbul 1952.

Sahâifu'l-Ahbâr'dan naklen, Anadolu Selçukluları Fasikülü, çev. Hasan Fehmi Turgal, Türkiye Basımevi, İstanbul 1939.

Sander, Oral, Siyasi Tarih(İlkçağlardan 1918'e), İmge Kitabevi, Ankara 2000.

Schimmel, Annemarie, Tasavvufun Boyutları, çev. Ender Gürol, Adam Yayıncılık, 1982.

Sencer, Muammer, Osmanlılarda Din ve Devlet, Erk Yayınları, İstanbul 1974.

Sertoğlu, Midhat, Osmanlı Tarih Lügati, Enderun Kitabevi, İstanbul 1986.

Sevim, Seyfullah, İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Ârabî, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

Solakzâde Mehmed Hemdemî, Târih-i Solakzâde, Mahmut Beğ Matbaası, İstanbul 1297.

Sunar, Cavit, Ana Hatlarıyla İslam Tasavvufu Tarihi, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1978.

Sunar, Cavit, Tasavvuf Felsefesi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974.

Şahin, Hasan – Sevim, Seyfullah, Tasavvuf, İlahiyat Ders Notu, Kayseri, 2002.

Şemseddin Sami, Kâmusu'l-A'lâm, C. 2, Mihran Matbaası, İstanbul 1306.

Şeref Han, Şerefnâme, çev. M.Emin Bozarslan, Ant Yayınları, İstanbul 1971.

Şeyh Bedreddin, Camî'u'l-Fusûleyn, C. I-II, Kahire 1300.

Şükrullah bin Şehâbeddîn, Behçetü't-Tevârîh Osmanlı Tarihleri I, haz. N. Atsız, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1949.

Tanilli, Server, Yüzyılların Gerçeği ve Mirası, Ortaçağ ve Feodal Dünya, C. 2, Adam Yayınları, İstanbul 2003.

Taşköprülüzâde, eş-Şakâiku'n-Nu'maniyye, C. 1, neşr. Ahmed Subhi Furat, İ.Ü.E.F. Basımevi, İstanbul 1985,

Taşköprülüzâde, Mevzû'âtü'l-Ulûm, C. 1, terc. Kemâleddin Mahmud Efendi, İkdâm Matbaası, İstanbul 1313.

Taşköprülüzâde, eş-Şakâiku'n-Nu'maniyye(Mecdî Tercümesi), C. 1, Dersaâdet Çağrı Yayınları, İstanbul 1989.

İbn-i Teymiyye, Vahdet-i Vücûd Risalesi, Tevhid Yayınları, İstanbul 1996.

Timuroğlu, Vecihi, Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin ve Vâridât, Başak Yayınları, İstanbul 1981.

Toktaş, Fatih, İslâm Düşüncesi'nde Felsefe Eleştirileri, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.

Tosh, John, Tarihin Peşinde, çev. Özden Arıkan, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1997.

Toy, Erol, Azap Ortakları, May Yayınları, İstanbul 1973.

Tunç, Cihat, SistematiK Kelam, E. Ü. Yayınları, Kayseri 1994.

Turan, Ahmet Nezihi, Selçuklulardan Bugüne Tarih El Kitabı / II. Kitap: Osmanlı Siyasî Tarihi(1300-1600), bölüm yazarı: Mehmet Öz, Grafiker Yayınları, Ankara 2004.

Turan, Osman, Selçuklular Zamanında Türkiye, Turan Neşriyat, İstanbul 1971.

Umar, Bilge, Türkiye Halkının Ortaçağ Tarihi, İnkılap Yayınevi, İstanbul 1998.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Tarihi I, TTK Basımevi, Ankara 1994.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Devletinde İlmiye Teşkilâtı, TTK, Ankara 1988,

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri, TTK Basımevi, Ankara 1969.

Ülken, Hilmi Ziya, Türk Feylesofları Ansiklopedisi, C. 1, Yeni Kitapçı, Ankara 1935.

Ülken, H. Ziya, İslam Düşüncesi Türk Tefekkür Tarihi Araştırmalarına Giriş, İÜEF, İstanbul 1946.

Werner, Ernst, Büyük Bir Devletin Doğuşu II-Osmanlılar (1300-1481), çev. Yılmaz Öner, Alan Yayınları, İstanbul 1988.

Yahya, Harun, Yehova'nın Oğulları, İstanbul 1994.

Yaltkaya, Muhammed Şerefeddin, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, Şehzâdebaşı 1924.

Yavuz, Hilmi, Bedreddin Üzerine Şiirler, Cem Yayınları, İstanbul 1975.

Yener, Cemil, Şeyh Bedreddin-Vâridât, Elif Yayınları, İstanbul 1970.

Yerasimos, Stefanos, Az Gelişmişlik Sürecinde Türkiye, çev. Babür Kuzucu, Gözlem Yayınları, İstanbul 1980.

Yetkin, Çetin, Türk Halk Eylemleri ve Devrimler, Ümit Yayıncılık, Ankara 1996.

Yılmaz, Durali, Şeyh Bedreddin (Sûfî İsyanı), Bakış Yayınları, İstanbul 2001.

Yurdaydın, Hüseyin Gazi, İslâm Tarihi Dersleri, AÜİF Yayınları nr. 182, Ankara 1998.

Yüksel, Emrullah, Âmidî'de Bilgi Teorisi, İşaret Yayınları, İstanbul 1991.

Yüksel, Müfid, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin, Bakış Yayınları, İstanbul 2002.

ez-Ziriklî, Hayreddin, el-A'lâm:Kâmûs-ı Terâcîm, C. 8, 1969.

Zuhaylî, Vehbe, İslâm Fıkhı Ansiklopedisi, ter. Heyet, C. 1, Feza Yayıncılık, İstanbul 1994.

C. TEZLER

Ay, Mahmut, Osmanlı'da XIV.-XVII. Yüzyıllar Arasında İtikadî Konularda Bazı Aykırı Düşünceler, AÜSBE, basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara 1995.

Ethem Cebecioğlu, Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Felsefesi, Doktora Tezi, AÜİF, Ankara 1989.

Demir, Ziya, Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları-Kuruluştan X/XVI. Asrın Sonuna Kadar, Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 1994.

Demirli, Ekrem, Abdullah İlâhî'nin Keşfü'l-Vâridât Adlı Eserinin Tahkîki, Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul 1995.

Dindar, Bilal, Şayh Badr al-Dîn Mahmud et ses Wâridât, Doktora Tezi, Université De Paris-Sorbonne, Paris IV, Paris 1975.

Gönen, Figen, Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş Döneminde Merkezî İktidar-Sûfî Çevre İlişkileri (1399-1450), Yüksek Lisans Tezi, HÜSBE, Ankara 1993.

Karadaş, Çağfer, Muhyiddîn İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri(İlahiyat Konuları), Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 1996.

Kozan, Ali, Şeyh Bedreddin: Hayatı, İsyan Hadisesi ve Vâridât'ın Metin Kritiği, Yüksek Lisans Tezi, EÜSBE, Kayseri 2003.

Lekesiz, M. Hulusi, Osmanlı İlmi Zihniyetinde Değişme(Teşekkül-Gelişme-Çözülme: XV-XVII. Yüzyıllar), Yüksek Lisans Tezi, HÜSBE, Ankara 1989.

Muhammed Ebu'l-Gayt, Fehmi Abdulhalim, Dirâset-i Mahtût Vâridât-ı Şeyh Bedredin Kâdî Simavna, Yüksek Lisans Tezi, Câmiatü'z-Zekâzîk, 1999.

Selçuk, Hava, Rumeli’de Osmanlı İskân Siyaseti(1299-1481), Doktora Tezi, EÜSBE, Kayseri 2002.

Uyanık, Mevlüt, İslâm Akaidinde Karşıt Fikirler, Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 1989.

Yıldırım, Kazım, Muhyiddin İbn’ül-Arabî ve Sistemi(Gazali, Sühreverdî, Mevlânâ ve Konevî İle Mukayeseler), Doktora Tezi, İÜSBE, İstanbul 1989.

D. MAKALELER

Apaydın, Yunus, “Bir İslam Hukukçusu Olarak Simavna Kadısı Oğlu Bedreddin”, Şeyh Bedreddin(Şeyh Bedreddin Kongresi Tebliğleri), Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, Kayseri 1996, s. 62-72.

Atay, Tayfun, “Çözümlememiş Bir Tarih Sorunu: Şeyh Bedreddin”, Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek, Metis Yayınları, İstanbul 1998, s. 161-179.

Ateş, Ahmet, “Bâtîniye Maddesi”, MEBİA, C. 2, İstanbul 1972, s. 339-342.

Avens, Robert, “İbn Arabî’nin Nebevî Felsefesi”, çev. H. Akgün, Dergah, c. II, sayı 20, Ekim 1991. (Babinger, Franz, “Schejh Bedre d-dîn, der Sohn des Richters von Simaw”, Muntebahu’t-Tevârîh’in Leiden nüshasından naklen)

Babinger, Franz, “Schejh Bedr ed-dîn, der Sohn des Richters von Simaw”, Der Islam, XI(1921), s. 1-106.

Balivet, Michel, “XV. Yüzyılda Müslümanlar ile Hristiyanlar Arasında Dinsel Kaynaşmanın İki Yandaşı. Bir Türk: Simavnalı Bedrettin ve Bir Rum: Trabzonlu Gorgias”, çev. Aydın Uğur, Tarih ve Toplum, C. 6, 1986, s. 48-55.

Bardakçı, M. Necmeddin, “Osmanlı Devleti’nin İmparatorluğa Geçiş Sürecinde Tasavvuf ve Tarikatler”, İslâmiyât II, Ankara 1999, c. 2, sayı: 4, s. 75-89.

Bardakçı, Murat, “Çar Gömüldü, Bizim Kayıp Mezarlar Ne Olacak?”, Hürriyet Gazetesi, 19 Temmuz 1998.

Cem, İbnüttayyar Semahaddin, “Vâridât ve Şeyh Bedreddin”, Türk Düşüncesi, sayı: 27, 1 Şubat 1956, C. 5, s. 143-155.

Chittick, William C., “Beş İlâhî Hazret- el-Konevî’den el-Kayserî’ye”, çev. Turan Koç, Uluslar arası Davud el-Kayserî Sempozyumu, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara 1998, s. 347-363.

Cici, Recep, “Klasik Dönem Osmanlı Hukuk Düşüncesi: Belli Başlı Hukukçular ve Çalışmaları”, Türkler, Yeni Türkiye Yayınları, C.11, s. 372-374.

Dalay, Ali, “Simavnalı Şeyh Bedreddin ve Olayı”, Türk Yurdu, Temmuz 1992, s. 47-49.

Dindar, Bilal, “Bedreddin Simavî”, TDVİA, İstanbul 1992, c.5, s. 331-334.

Ergün, Mehmet Ali - Altındağ, Elif, “Sağın ve Solun Şeyh Bedreddin’i”, Nokta, 7-13 Aralık 1997, s. 26-30.

Gölpınarlı, Abdalbaki, “Kızıl-baş”, MEB İA, C. 6, İstanbul 1967, s. 789.

Gürsel, Nedim, “Thomas Münzer, Şeyh Bedreddin, Nazım Hikmet”, Toplum ve Bilim Dergisi, S. 4, İstanbul 1978, s. 3-15.

Hanhan, Ziya, “Şeyh Bedreddin I”, Tarih Konuşuyor, C. 8, S. 52, 1968, s. 3685-3688.

Hanhan, Ziya, “Şeyh Bedreddin II”, Tarih Konuşuyor, C.8, S. 53, 1968, s. 3758-3762.

Hüsnü, “İbn Arabşah”, Türkiyat Mecmuası, III, İstanbul Devlet Matbaası, 1935, s. 157-183.

Imber, Colin, “Paul Wittek’s «De la défaite d’Ankara á la prise de Constantinople»”, OA 5, Enderun Kitabevi, İstanbul 1986, s. 78-79.

İnalcık, Halil, “Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu”, Türkler, Yeni Türkiye Yayınları, c. 9, s. 70.

İnalcık, Halil, “Mehemmed I”, Encyclopedia of Islam, New Edition, VI, Leiden 1991, s. 973-978.

Kissling, H.J., “Badr al-Dîn b. Kâdî Samawna”, EOI, Leiden 1960, C.1, s. 869.

Koç, Turan, “Davud el-Kayserî’ye Göre Keşf ve Müşahede”, Uluslar arası Davud el-Kayserî Sempozyumu, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara 1998, s. 245-257.

Konyalı, İ. Hakkı, “Stalin’in Şeyhi Bedreddin Simavî”, Tarih Hazinesi, 15 Kasım 1950, sayı: 1, s.3-7.

Kramers, J. H., “Râzî”, MEBİA, C. 9, İstanbul 1988, s. 640-646.

Menavino, Antonio, “Şeyh Bedreddin Dolayısıyla Torlaklar”, çev. Lütfü Yücer, İş ve Düşünce Dergisi, S. 269, Mart 1970, C.XXXV,s. 6-8.

Minorsky, V., “Sultâniye”, MEBİA, c.11, İstanbul 1979, s. 33-34.

Miroğlu, İsmet, “Fetret Devrinden II. Bayezid’e Kadar Osmanlı Siyasî Tarihi”, Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, C. 10, Çağ Yayınlar, İstanbul 1986, s. 178.

Ocak, A. Yaşar, “Din ve Düşünce”, Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, Nuri yüce...(ve diğ.), editör ve önsöz. Ekmeleddin İhsanoğlu, İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), İstanbul 1998, s. 109-193.

Ocak, A. Yaşar, “Türk Heterodoksi Tarihinde “Zındîk”-“Hâricî”-“Râfızî”-“ Mülhid” ve “Ehl-i Bid’at” terimlerine Dair Bazı Düşünceler”, Tarih Enstitüsü Dergisi, sayı: 12, İstanbul 1981-82, s. 507-520.

Ocak, A. Yaşar, “Klasik Dönem Osmanlı Toplumsal Hayatında Dinî Akımlara Kısa Bir Bakış”, İslâmiyat II, 1999, C.2, sayı: 4, s. 13-22.

Onat, Hasan, “İbâhiyye”, TDVİA, İstanbul 1999, C. 19, s. 252.

Orhon, Orhan Seyfi, “ Şeyh Bedreddin”, Son Havâdis, 29 Kasım 1969.

Öztoprak, Fahrettin, “Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin’de Sosyal Düşünce ve Ekonomik Yaklaşım I”, Türk Dünyası Tarih Dergisi, S. 49, Ocak 1991, s. 55-59; S. 50, Şubat 1991, s. 55-58.

Öztürk, Necdet, “Fetret Devri ve Osmanlı Hâkimiyetinin Yeniden Tesisi”, Türkler, Yeni Türkiye Yayınları, c. 9, s. 546-547.

Severcan, Şefaettin, “Şeyh Bedreddin Olayı”, Türkler, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, C. 9, s. 259-275.

Şerefeddin, M., “Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin’e Dair Bir Kitap”, Türkiyat Mecmuası, C. 3, 1926-1933, s. 133-256.

Şerefeddin, M., “Şeyh Bedreddin’in Vâridât’ı”, İnsan Mecmuası, C. 1, S. 3, 1938, s. 233-240.

Şerefeddin, Muhammed, “Şeyh Bedreddin Simâvî”, İkdâm, 27 Haziran 1337.

Şerefeddin, Muhammed, “Şeyh Bedreddin’in Âsârı”, İkdâm, 13 Şubat 1338.

Uluç, Tahir, “İbn Arabî ve Mistik Sembolizm”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 7, Sayı: 16, Ankara 2006.

Uyanık, Mevlüt, “Osmanlı Düşünce Tarihinde Toplumsal Bir Muhalefet Olarak Şeyh Bedreddin ve Hareketinin Tahlili”, Belleten, C. LV, S. 212-214, Ankara 1991, s. 341-349.

Ünal, Halit, “Bedreddin Simavî ve Câmîu’l-Fusûleyn Adlı Eseri”, Şeyh Bedreddin(Şeyh Bedreddin Kongresi Tebliğleri), Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, Kayseri 1996, s. 43-48.

Witteck, Paul, “Ankara Bozgunundan İstanbul’un Zaptına”, çev. Halil İnalcık, Belleten, C. VII, S. 27, Ankara 1943, s. 557-589.

Yelkenci, Raif, “Şeyh Bedreddin”, Tarih Dünyası, C. 2, S. 18, 31 Aralık 1950, s. 751-753; C. 2, sayı: 19, 15 Ocak 1951, s. 800-802; C. 2, S. 20, 1 Şubat 1951, s. 841-843; C. 3, S. 21, 15 Şubat 1951, s. 889-891; C. 3, S. 22, 1 Nisan 1951, s. 933-934; C. 3, S. 24, 1 Eylül 1951, s. 1025.

Yılmaz, Sevim, “Tasavvuf Üzerine Yapılan Tezler”, Tasavvuf, yıl. 3, sayı:8, Ankara 2002, s. 209-210. (Ethem Cebecioğlu, Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Felsefesi, Doktora Tezi, AÜİF, Ankara 1989’dan naklen)

DİZİN

A

Abdülaziz, 17,18,19,20

Akıl, 127

III. Alaaddin Keykubat, 17,18,19

Âlem, 86,87

Ankara Savaşı, 2, 25, 26, 31

Aygıloğlu, 34

Aziz Mahmud Hüdayi, 51, 52

B

Bağdad, 7, 16, 18

I. Bayezid, 2,10,11,12, 14, 56

Bayezid Paşa, 36, 37,39

Börklüce Mustafa, 28, 34, 35, 36, 37,
38, 39,42, 59, 61, 177

Bursa, 21, 30, 31

C

Câmiu'l-Fusûleyn, 32, 59, 62,65, 66,
67, 161, 162, 168, 170

Câmiu'l-Fetavâ, 68,160, 163, 164, 167,
172

Câzibe, 25

Cüneyd 28, 29, 50, 52

Ç

Çamurluova Savaşı, 32

Çerâğu'l-Futûh, 62, 70

D

Davud-ı Kayserî, 7,14,78, 84, 90, 91,
106, 107, 117, 122, 128, 129, 137

Deliorman, 5, 41, 43, 53

Dimetoka, 16, 18, 19

Dobruca, 5, 41, 43, 51, 52, 53

Domanıç, 30

E

Ebussuud Efendi, 51

Edirne, 16, 19, 20, 27, 29, 30, 31, 32,
42, 58, 67

Eflak, 40, 41, 42, 44

Ehl-i Sünnet, 7, 8, 9

Ekberîlik, 13,14

F

Fahreddîn-i Acemî, 46

Fahreddîn-i Râzî, 8

Ferec, 23, 24, 27, 54

Fetret Devri, 14, 178

G

Gazalî, 80, 129

H

Hâfız Halil, 16, 19, 25, 26, 34, 43, 47, 57, 168

Halep, 7, 22, 27

Hanefî Mezhebi, 7, 163, 173, 182

Harezm, 7

Hristiyan Feodaller, 4

Hurûfilik, 22, 25, 28

Hüseyin Ahlatî, 10, 24, 26, 56, 57

I

Irak, 7

İ

İbâhiyye, 61

İbn Teymiyye, 8, 100, 113, 114

İran, 7, 21, 46

İsrail bin Abdülaziz, 17, 19, 20

İznik, 32, 33, 36, 39, 40, 42, 59, 63, 67, 68, 84, 176

İznik Medresesi, 7

K

Kadıızâde-i Rûmî, 8, 21

Kahire, 7, 22, 27

Kazvin, 21

Konya, 18, 19, 21, 22, 27, 28

Kudüs, 21,22,23,27

L

Letâifu'l-İşârât, 32, 62, 63, 67, 160, 162

M

Mâverâünnahir, 7, 65

Mehmed Çelebi, 3, 5, 11, 32, 33, 36, 37, 40, 41, 42, 43, 46, 48, 54, 59, 60, 176, 178

Mekke, 22

Menâkıbnâme, 18, 19, 22, 25, 28, 29, 30, 37, 38, 39, 41, 47, 49, 56, 58, 68

Meserretü'l-Kulûb, 69

Mevlanâ Feyzullah, 21, 22

Mevlânâ Haydar-ı Herevî, 46

Mevlânâ Şâhidî, 21

Mısır, 6, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 32, 40, 57

Mirsâdu'l-İbâd, 149

Molla Yusuf, 21

Muhyiddîn-i Arabî, 13, 14, 58, 69, 77, 78, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 93, 94, 100, 101, 103, 104, 113

Musa Çelebi, 2, 31, 32, 33, 40, 41, 43, 55, 57, 58, 59, 60, 63, 65, 176, 178

I. Murat, 1, 2, 16

II. Murad, 12

Mübârekşâh-ı Mantıkî, 22

Müeyyed, 21, 22, 23

Mülhid, 35

Müşâhade, 116, 117

N

Nablusî, 95, 134

Nişancızâde, 66

Niyazi Mısırî, 52

Nûru'l-Kulûb, 70

O

Orhan Gazi, 1, 7, 10

Osman Gazi, 1, 10, 19

Osmanlı Devleti, 2, 3, 4, 6, 9, 10, 11, 14, 20, 21, 28, 41, 60

Ö

Ömer Hayyam, 80

P

Panteizm, 103

Pan-enteizm, 111

R

Rafızîlik, 52

Risâle-i Bedreddin, 70

S

Sadeddîn Ferganî, 13, 100, 106

Sadreddin Konevî, 13, 78, 84, 85, 90, 95, 100, 104, 105, 106, 113, 122

Sakız Adası, 29

Serez, 34, 36, 41, 49, 50

Seyfettin Berkuk, 23, 24, 25, 54

Seyyid Şerif Cürcanî, 22, 23, 55

Simav, 16

Simâvenîler Taifesi, 43, 50, 51, 52

Simavna, 15, 16, 19, 20

Sofyalı Balî Efendi, 51

Sultaniye Medresesi, 7

Suriye, 7, 21

Süleyman Çelebi, 31, 40

Ş

Şam, 7, 22, 27

Şeyh Bedreddin, 1, 2, 5, 7, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 86, 87, 91, 95, 100, 108, 110, 111, 112, 114, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 133, 134, 138, 141, 145, 147, 152, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 164, 165, 167, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 182, 183,

Şeyh Bedreddin İsyanı, 39

Şeyh Ebû Zeylaî, 22

Şeyh Hamîd-i Velî, 28

Şeyhuniye Medresesi, 27

T

Taaayyun, 93

Tebriz, 21, 25, 27, 57, 58

Z

Tecellî, 72, 81, 89, 90, 92, 93, 94, 118,
159

Zağra, 36

Tefsîr-u Ayete'l-Kürsî, 70

Zâhirî bilgi, 124, 125, 127

Zındık, 35, 82

Tefsîr-u Nûru'l-Kulûb, 62

Teshîl, 32, 33, 62, 63, 67, 160, 161,
162, 174

Timur, 2, 3, 25, 26, 42, 54, 58

Torlak Kemal, 28, 34, 36, 38, 39, 144,
181

U

Ukûdu'l-Cevâhir, 62, 71

V

Vahdet-i Vücûd, 13, 14, 38, 73, 74, 92,
96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 108, 111,
114, 130, 136, 145

Vâridât, 47, 52, 58, 62, 68, 69, 74, 83,
87, 114, 182

ÖZGEÇMİŞ

18 Eylül 1978 tarihinde İskenderun’da doğdu. İlk, orta ve lise tahsilini İskenderun’da tamamladı. 1995 yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne girmeye hak kazandı. Aynı fakülteden 2000 yılında mezun oldu. Aynı yılın Eylül ayında Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı İslam Tarihi Bilim Dalı’ndan yüksek lisans eğitimine başladı. Ders dönemini başarıyla tamamlayarak Eylül 2001’de “Şeyh Bedreddin: Hayatı, İsyan Hadisesi ve Vâridât’ın Metin Kritiği” konulu yüksek lisans tez çalışmasını aldı ve bu çalışmayı 2003 yılında tamamladı.

Aynı yıl, Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı’nda doktora öğrenimine başladı. 2004 yılında doktora ders dönemini tamamladı. Doktora Yeterlilik sınavını vererek 2005 yılında “Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri” adlı doktora tez çalışmasını aldı. 2007 yılında adı geçen doktora tez çalışmasını tamamladı.

Evlidir. İngilizce ve Arapça bilmektedir.

Adres: Esentepe Mahallesi Zambak Sokak

Mevlana Apt. 3/10 Merkez/NEVŞEHİR

Telefon: 03842143046

e-mail : alikozan@hotmail.com