

## ŞEYH BEDREDDİN ve PRESOKRATİKLER\*

Doç. Dr. Bilâl DİNDAR

Ankara Meydan Savaşından (1402) sonra, Osmanlılarda yaşanmış Fetret döneminde, dört kardeş şehzadeden Musa Çelebi'nin yanında önemli politik faaliyetler göstermiş, hür düşüncesinden daha çok, bu politik eylemlerinden dolayı, XV. yüzyılın ilk çeyreğinde idam edilmiş olan ve tarihimizde Şeyh Bedreddin adıyla tanınan Sayh Badr al-dîn Mahmûd bin İsrâ'îl bin 'Abd al-'Aziz'in önemli felsefî, daha doğrusu tasavvufî düşünceleri "Vâridât" adlı eserde toplanmıştır.

Arapçadan V.R.D. kökünden türetilmiş olup, diğer manalarıyla beraber, cezbâ (extase) halindeki kişinin coşkuyla söylediği söz anlamına gelen "Vâridât" müellifin eseri değildir. O, büyük bir ihtimalle değişik vesilelerle Şeyh Bedreddin'e sorulmuş olan çeşitli tasavvufî sorulara kendisinin vermiş olduğu cevaplardan müteşekkildir.

Sokrat'tan önce, yaklaşık olarak 650 - 400 yılları arasında, Ege Havzası etrafında yaşamış olan, Antik Çağın Kosmolojik filozoflarını, başka bir deyişle Presokratikleri, birkaç altbölümler halinde gruplamak mümkündür; mensublarına Aristonun Fizikçiler veya Tabiatçılar adını verdiği Milet okulu, İonia'da başlı başına bir ekol olan Heraklit, Fisagorcular, Elea ve Abdera okulları gibi.

Çalışmalarını genellikle "Tabiat" üzerinde, daha açıkcası varlık ve oluş üzerinde yoğunlaştırmış bulunan Presokratiklerin eser yazmış oldukları bilindiği halde, birkaçından kalma fragmentlerin dışında, hiçbirinin eseri tam olarak günümüze kadar ulaşmış değildir.

Tarih yönünden, aşağı yukarı kendisinden 2000 yıl önce gelmiş olmalarına rağmen, Şeyh Bedreddin ile Presokratiklerin "Varlık" konusundaki

(\*) Bu makale, Atatürk Üniversitesi, Fen - Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü tarafından, 7 - 11 Mayıs 1984 tarihleri arasında Erzurum'da düzenlenen olan "I. Felsefe ve Sosyal İlimler Kongresi"nde Bildiri olarak sunulmuştur.

düşünceleri ilk bakışta şaşılacak derecede birbirine benzemektedir. Böyle bir benzerlik, görünüşte de olsa, bizi bu iki düşünce arasında karşılaştırma yapmaya âdeta zorladı.

Ahiret işlerinin avamın sandığı gibi görünen âlemde değil de, ruhlar âleminde olduğundan, cahillerin düşündüğü gibi olmadığını ileri süren Şeyh Bedreddin<sup>1</sup>, bu fikri ile, bizi Heraklit ile Elea okuluna mensup Parmenid arasında tartışma konusu olan iki âlem anlayışına götürüyor. Bir ırmak gibi, herşeyin akış ve oluş içinde olduğunu kabul eden Heraklit'e göre iki âlem vardır, daha doğrusu "varlık"ın iki görünümü vardır: Birincisi; beş duyu ile algıladığımız ve bize değişmiyor gibi gelen görünüm veya görünüşler âlemi, diğeri ise; akılla idrak ettiğimiz ve sürekli değişen veya gerçek âlem. Parmenid de aynı şekilde iki âlemi kabul eder. Ancak, beş duyu ile algılanıp Heraklit'in değişmez dediği görünüşler âleminin Parmenid, beş duyunun yanılması olarak değişir gibi göründüğünü, akılla idrak ettiğimiz âlemin ise; değişmez, gerçek bir âlem olduğunu söylemektedir. Felsefe tarihinde önemli ilk felsefi tartışma konulardan biri olarak sayılan iki âlem anlayışı, Şeyh Bedreddin'in "Vâridât"ın ilk sahifelerinde daha da belirginleşmektedir. "Huri, köşkler, ırmaklar, ağaçlar, meyveler... ve benzerlerinin hepsi hayalde gerçekleşir, duyumlarda değil. Cin de öyledir ve adı bunu doğrular. Çünkü duyumlardan gizlenmiştir. Onu gören dışta gördüğünü sanır. Oysa hayal kuvvetiyle görmüştür; gördüğü gerçek değil"<sup>2</sup>.

"Varlık"ı hareketsiz, değişmeyen, bölünmez ve bir "Bütün" olarak gören, dolayısıyla boşluğu kesinlikle kabul etmeyen ve herşeyi "Bütün"ün içinde, "Bütün"ünün de herşeyde olduğunu söyleyen Parmenid'in bu düşüncesi "Vâridat"ta şu ifadeyle anlatılmıştır: "Tümün değişik biçimleri, yine tümün kendisindedir. Demek istiyorum ki, bütün varlıklar her şeyde vardır, belki de her zerrede. Tohumda, bütün ağacın bulunduğu ve ağacın her yerinde tohumun olduğu görülmüyor mu? Çünkü ağaç, tümü ile meyvede vardır; tohumun da içinde ağacın bütünü vardır ki ağaç bundan türer. Bunun gibi, varlıklar da asıllarında belirirler; bu asıl da bütünü ile bu varlıkların her birinde; her varlık da her zerrede... Bununla, ermişler için bir sır çözülür: Bütün, her insanda vardır ama perdelenmiştir. Bu perde, insanın kendi nefesine açılmasıyla kalkar"<sup>3</sup>.

(1) Bilâl Dindar; Sayh Badr al-dîn Mahmûd et ses Wâridât, Université de Paris-Sorbonne Paris-IV, Basılmamış doktora tezi, Paris, 1975.

(2) Cemil Yener; Şeyh Bedreddin Vâridât, elif yayınları, İstanbul, 1970, s., 63.

(3) a.g.e., s., 64.

Esasında, bazılarına göre Elea okulunun gerçek kurucusu olarak kabul edilen Xenophanes'in düşüncesi yakından incelenecek olunursa yukarıda karşılaştırmaya çalışılan iki fikir daha iyi anlaşılacaktır. Xenophanes'in düşüncesine göre; görünüşte herşey değişir. Fakat, bütün bu değişmelerin arkasında değişmeyen, başka bir ifadeyle değişen dünyanın karanlık örtüsü arkasında değişmeyen ve sonsuz olan bir öz vardır; bu Evren'dir, Tanrı'dır. Tanrı her şeyi görür, duyar ve düşünür. Kendisi hareketsiz olduğundan düşüncesi ve aklıyla her şeyi yönetir. Sonsuz ve sınırsız olan Tanrı, tabiat ile aynıdır. Fakat, Xenophanes yine de insanın Hakikat'ı kavrayamadığını, ancak O'nu andırana ulaşabileceğini söylüyor. Biri, tesadüfen doğruyu söylemiş olsa bile, onun doğruluğunu henüz kesin olarak kendisi de bilemez. Xenophanes'e göre hiç bir yerde tahminden başka bir şey yoktur. Ona göre tabiat ile aynı olan Tanrı, şeffaf bir küre şeklindedir. Şeyh Bedreddin, elbetteki bu konuda böyle düşünmüyor. O, Tanrı'yı, İslâmî bir ifadeyle "Hakk"ı tabiatan, yani "tüm"den tamamıyla ayrı tutuyor, ve de O'nun bir fiil olarak gördüğü işkence, acı gibi kötülüklerle, güzel ve lezzet gibi iyilikleri Tanrı'nın izafi bir şekilde tabiata inşileri olarak görüyor. Bu düşünce, Anaxagoras'ın Tanrı olarak kabul ettiği Nous anlayışını hatırlatıyor. Ancak şu farkla ki, Anaxagoras'ın felsefesinde ilk ilke (arché) ilksiz ve sonsuz küçük parçacıklar (spermata)dır. Hareketsiz duran bu parçacıklara ilk hareketi veren, kendileri gibi ezeli ve ebedi olan, fakat kendilerinden ayrı, daha doğrusu onlara aşkın olan bir güç vardır ki, buna Anaxagoras "Nous" adını veriyor. Parçacıklara ilk hareketli Nous'a verdiren Anaxagoras, artık oluşu, O'nun müdahalesi olmaksızın kendi halinde bırakıyor. Açıkca görüldüğü gibi, Anaxagoras felsefesinde, Antik Çağ felsefesinin tipik özelliği olan dualizm hâkim olduğu halde Şeyh Bedreddin'de, Tanrı "tüm"ün dışında fakat, izafi olarak "tüm"ün içinde görüldüğünden vahdet-i vücud anlayışı vardır denilebilir. "Varlık" olarak Hakk vardır ve başka bir varlık yoktur; özlenecek tek varlık "O'dur" ve "Yüce Hakk'ın özünde, görünme eğilimi vardır. Bu eğilim, varlıkların küçük parçalarından belirlemekten başka bir yoldan gerçekleşemez" diyen Bedreddin'in düşüncesini İslâmî vahdet-i vücud görüşü içinde mütalaa etmek mümkündür. Çünkü o, "...şu halde karşı ve çelişik de olsalar, O, bütün varlıkları kapsar. Çünkü her şey, varlık kavramının içindedir. Karşıtlık Hakk'tan uzak olan aşama ile ilgilidir. Buna karşılık, aşamada Hakk vardır. Batıl da, var olduğu için haktır; batıl olması izafidir. Bütün aşamalar, cisimler âleminde toplanmıştır. Cisim ortadan kalkarsa ne kurallardan, ne de başka soyut varlıklardan bir iz kalır"<sup>4</sup>, demiştir. Ancak, vahdet-i vücud anlayışı içinde de pek açıklığa kavuşturulamayan bir konu olan, ve inkar ediliyor-

(4) a.g.e., s., 67 - 68.

muş duygusunu veren Bedreddin'in kevn ve fesad (création et corruption) anlayışını ortaya koyan "Bilesin ki; oluş ve bozuluşun başlangıcı ve sonu yoktur. Dünya ile ahretin ikisi de izafidir. Görünmekte olan, geçici dünyadır; gizli olan da ölümsüz ahret. İkisi de ilksizden beri vardı ve sonsuza kadar var olacaktır"<sup>5</sup> düşüncesi ile "Evren cinsi ile, türü ile, varlığı ile salt olarak ilksizdir. Sonradan var olmuşluğu, zamanla değil, özle ilgilidir (zatıdır). Karşıtlıklar Hakk'tan doğar"<sup>6</sup> sözü bize Anaksimandros'un apeiron'u (sınırsızı), veya Heraklit'in Logos'unu hatırlatıyor.

Milet okulunun ikinci büyük düşünürü, ve Thales'in öğrencisi olan Anaksimandros'a göre herşeyin esası apeiron'dur. Apeiron, soyut olmuş olmasına rağmen, Thales'in su'yunu, somutluluğu tartışmalı olan Heraklit'in Logos'unu, Parmenid'in varlık'ını, Empedokles'in dört elemanının, Anaxagoras'ın spermataları'nın ve Demokritos'un atom'larının (bölünemez'lerinin) hemen hemen bütün özelliklerine sahiptir, yani apeiron; sınırsız, sonsuz, yaratılmış olmayan ve zıttı da bulunmayan biricik "Bir Varlık"tır, herşey bundan zıtlıklar halinde çıkar ve sonunda, adaletin yerini bulması için yine herşey O'na dönecektir.

Şeyh Bedreddin'in "Vâridât" ında, İbn'ül-arâbî'nin vahdet-i vücud anlayışını hatırlatan cümleler oldukça çoktur, örnek olarak; "Yüce Hakk"ın öz varlığı "tüm"den uzaktır; tüm, o'nun içindedir; o da tümün içinde. Zorunluluğun, her durumda zorunlu kalması gerekir. Suret yönünden mümkün, hayal eserdir. Sonradan olmuşluk ile ilksizlik, suretlerde birbirini kovalar; Tanrı, onun için olduğu gibi, ondan da uzaktır. Mümkünün var olması, gerçek bakımından Hakk'tır; varlık da suret bakımından mümkündür; sonradan olmuş ve yaratılmıştır."<sup>7</sup>, ayrıca, "Salt varlık, kendisi için zorunlu olan varlıktır. Çünkü, varlık ile yokluk arasındaki karşıtlığa göre başka türlü olamaz. Bunlardan biri, öbürü ile nitelenemez. Var olmanın da yok olması imkansızdır. Üstelik zorunlu olan bir şey, özel bir imkanla mümkün durumuna gelemez. Çünkü böyle olunca, varlığını başka bir varlıktan almış olur, kendi varlığı, var olmasını sağlayan varlığa bağlı kalır ve onun dışında yok olur; varlığı yoklukla nitelenir. Bu ise söylediklerimize göre imkansızdır. Aynı zamanda, bu başka varlık da var olamaz. Böyle olsa, o gerçekleşmeden önce, bir varlığın bulunması gerekir. Salt Varlık için de böyle bir şeyin bulunması imkansızdır. Salt yokluk da hiç bir şeyin var olmamasıdır. Böylece, Salt Varlığın var olması gerekir ve bütün var olanların

(5) a.g.e., s., 96.

(6) a.g.e., s., 70.

(7) a.g.e., s., 80.

O'ndan var olduğu ispatlandı. O varlık Tanrı'dır. Var olan her şeyde görünen O'dur, belirten kendisidir"<sup>8</sup> gibi.

Bedreddin'in, Antik Çağ felsefesinin pantheist materyalizmine kaçan gibi gözükten düşüncelerden biri de, Tanrı'nın İradesi konusunda söylediği aşağıdaki cümleler, ister istemez Demokritos'un felsefesini bize hatırlatmaktadır : "O'nun dilemesi, iradesi ve özgürlüğü, evrenin yatkınlığına göre gerçekleşir. Tanrı'nın: (Tanrı, dilediğini yapar, istediği gibi hükmünü yürütür)<sup>9</sup> sözünün anlamı; (Tanrı, düşünülebilen karşıt şeylerden her biri üzerinde ayrı ayrı iradesini kullanır) değildir. Belki de: (Tanrı, bir şeyin yatkın olduğu niteliklere göre diler ve ona göre iradesini kullanır) anlamındadır. O, niteliğe aykırı olan bir şey isteyemez. İrade, yatkınlığa bağlıdır. Evren de bu yatkınlıkla var olmuştur. Tanrı İradesi ancak bununla ilgilidir; buna aykırı olamaz. Tanrı, dilediğini yapar. Nasıl yapmasın ki, var olabilecek şeyde beliren kendisidir"<sup>10</sup>.

Demokritos'un felsefesinde de ilk ilke, daha da fazlaya bölünemez olan atom'lardır. İlsiz, sonsuz ve yaratılmamış olan bu elementlerin şekil, sertlik ve ağırlık gibi üç sıfatı vardır. Böyle vasıflara sahip olan atom'lar "Büyük Girdap" ile, boşluk içinde zorunlu olarak harekete geçerler. Tesadüfiliği kesinlikle kabul etmeyen Demokritos, atom'ların dışında, onlara aşkın olan ve onlara ilk hareketi veren hiç bir gizli kuvveti kabul etmiyor. Atom'lar sahip oldukları üç vasıflarından dolayı, boşluk içinde mekaniki olarak hareket etmek zorundadırlar. Başka türlü hareket etmeleri mümkün değildir. İlahî bir güç dahi bu zorunlu hareketi durduramaz ve başka şekilde yapamaz. Görüldüğü gibi, mutlak determinizmin hâkim olduğu Demokritos felsefesinde pantheist materyalizm vardır. Gerçi, Demokritos, eski Yuna geleneği üzere ilâhlar kabul etmektedir, fakat onların kâinat üzerinde hiç bir etkinliği yoktur. Demokritos'un bu felsefesini anımsatan Şeyh Bedreddin'in yukarıdaki düşüncesi, İslâmî Tasavvuf yorumu içinde mütalâ edilip, diğer mutasavvıfların fikirleriyle karşılaştırılırsa daha iyi anlaşılacaktır.

"Vâridât"ın "Tanrı'dan başka Tanrı yoktur; evrende Tanrı'dan başka bir şey yoktur" gibi sözleri büyük mutasavvıf İbn'ül-arabî'nin düşüncesini özetleyen "yaratılmış şeylerin varlığı, yaratanın varlığından başka bir şey değildir" cümlesine uygundur. Ayrıca, İbn'ül-arabî'nin öğrencisi Sadreddin Konevî, bu konuda kâinatın Tanrı'nın bir gölgesinden ve O'nun bilgisinin

(8) a.g.e., s., 82 - 83.

(9) İbrahim Suresi, ayet 17.

(10) Cemil Yener; a.g.e., s., 76.

bir "görünüŖ"ünden ibaret olduğunu söylemektedir. Fakat, bu düşünceyi en iyi şekilde, Ŗair mutasavvıf Mahmud Ŗebesteri, "GülŖen-i Râz" adlı Ŗilrinde :

Cihan-ı cümle furûg nur-i Hakk'dan  
Hakk enderû-zi peydâ-i- est pinhan  
"Bütûn cihanı nuru Hakk'ın Ŗa'Ŗası bil,  
Hakk onda pek zahir olduğu için gizli görünür"<sup>11</sup>

mısraları dile getirmektedir.

Bu tasavvufi düşünce, Ŗeyh Bedreddin'in "Vâridât"ından alınan uzunca iki iktibas ile açıklanıp, bildiri kısa bir sonuçla noktalanacaktır : "Tek olan yüce Tanrı, belirme yerlerin tümünde kendini gösterir. Belirme yerlerinin her biri de, görünüşü bakımından, öbürüne benzemez; ama aslında aynı şeydirler. Bunların her birerinden, başka görünüşte eşya ortaya çıkar. Gerçekte bütûn varlıklar birdir. Bunların biri : "Ben Hakk'ım" derse, bütûn varlıklar Hakk'tan gelmiş olduğuna göre, salt gerçeğe uyar, dolayısıyla doğru söylemiş olur. Belirdiđi yerlerin sayıca çok olması ile, Tanrı'nın çok sayıda olması gerekmez. Her Ŗeyde görünen birdir. Belirme yerlerinden her biri : "Ben Hakk'ım" derse, salt doğru söylemiş olur. Çünkü varlık, Ŗartsız olarak Hakk adını almıştır. Tümün ya da cüzün kendisinden doğması, ya da hiç bir Ŗeyin doğmaması ve bunların tüm ile nitelenmiş olması, ya da olmaması, durumu deđiŖtirmez. Belirdiđi yerlerden her biri, tümün kendisinden doğmamış olması bakımından "Hakk'tan ayrıdır denilebilir. Tüm de "Yaratıcı" ve "rızik dağıtıcı" sözlerinin anlamları yönünden Hakk'tır. Başka Ŗeyleri de bununla karŖılaŖtırabiliriz: Kul ve Hakk gibi... zât sözünden de anlaşılacağı üzere, çokluk yoktur. Farklılık, ancak dolayısıyla ve kavramlardadır. Çokluk, hayallerden başka bir Ŗey değildir"<sup>12</sup>. Diğer ikinci cümle de Ŗudur : "Bilesin ki : salt varlık olan Hakk'ın kendisi, bütûn aŖamalarda iki yönlüdür: Biri eylem ve etken yönü, ikincisi edilgen ve oluŖ yönü. Birinci yönü ile ona İlâh ve Tanrı denir; ikincisiyle evrendir, yaratıktır, sonradan var olmuŖtur. Salt ve öz Varlık bağımsızlıktan, bağımlılıktan ve bunların arasında bulunmaktan uzak olan yüce Hakk'tır; ne bütûn ile, ne de cüz ile ilgisi vardır. Bütûn olması, cüz olması ikinci yönüdür. O, gerçeğin kendisi olduğu için, evrene girmesi ya da girmemesi izafidir. Çünkü varlığı bunlardan öncedir. İzafi olması dolayısıyla da bunların hiç birinin dıŖında kalmaz. İkincisi: Sözü nü ettiğimiz her Ŗeyden arınmış olan varlık, üstünde hiç bir aŖama bulunmayan bir ululuktur. Bu ulu-

(11) Rıza Tefvik; Abdülhak Hamid'in Ŗiirleri, s., 392 - 393.

(12) Cemil Yener, a.g.e., s., 77 - 78.

luk, her şeyin üstündedir, her şey ondadır, her şey O'dur. Bu durumun başı ve sonu, açıklığı - gizliliği yoktur. Başka şeyleri de buna göre değerlendirir. Çünkü O, tümünden ayrı sayıldı ve ikinci yönü ile her şey O'ndan oldu. Düzenin başı ve sonu yoktur; ilksiz ile sonrasız aynı şeydir"<sup>13</sup>.

Sonuç olarak; bildirinin baş tarafında belirtildiği gibi, "Vâridât" bizzat müellifin eseri olmadığından, Şeyh Bedreddin'in tasavvufi düşüncelerin eksik anlatılmış olma ihtimaline, üstelik ara sıra çelişkiye düşülmesine rağmen, öz olarak tasavvufa ait bir eserdir. Annesinin İslâmiyeti kabul etmiş bir Rum kızı oluşunun dışında, Eski Yunanla hiç bir kültürel bağı olmayan ve tamamıyla İslâm Kültürü içinde büyüüp, Mısır'da, büyük mutasavvıf Hüseyin Ahlatî'nin yanında yetişmiş olan Bedreddin, "Vâridât"ında, görünüşte her ne kadar Presokratiklerin felsefesini hatırlatan bazı ifadeler kullanmış gibi oluyorsa da, kesinlikle onların etkisi altında değildir. Fakat, dikkatle incelendiğinde, Tanrı'yı bilme konusunda filozofların yaptığı gibi, birlikten çokluğa doğru açılmayı, başka bir ifadeyle, Tanrı'dan yaratıklara doğru inildiği değil de, mutasavvıfların yolu olan çokluktan birliğe, veya yaratıklardan Tanrı'ya doğru çıkıldığının hissedileceği "Vâridât"ta Şeyh Bedreddin'in, anlaşılmasında olduğu gibi anlatılmasında güçlük çekilen vahdet-i vücud görüşünde, "Fusûs al-Hikem" adlı eserini şerh ettiği İbn'ül-arabî'nin etkisi altında kaldığı görülecektir.

---

(13) a.g.e., s., 83 - 84.