

# NUREDDİN TOPÇU'NUN İSYAN AHLAKI PERPEKTİFİNDEN VAHDET-İ VÜCUT'ÇU BİR İSYAN ÖRNEĞİ: ŞEYH BEDRETTİN VE VARİDATI

**Doç. Dr. Mustafa Said Kurşunoğlu \***

**Özet:** Vahdet-i Vücut düşüncesi İbn-i Arabî'ye ait bir varlık felsefesi olarak kabul edilmekle birlikte, Hallac-ı Mansur, Sühreverdi Maktul, Şeyh Bedreddin gibi sufi düşünürlerde bireysel ya da toplumsal bir isyan ahlakının alt yapısını oluşturmuştur. Cumhuriyet dönemi aydınlarımızdan Nureddin Topçu'nun İslami temellerde bir isyan ahlakı ve sosyalizm inşası çalışmalarında Hallac-ı Mansur ve Şeyh Bedreddin'i örneklemesi dikkat çekicidir. Osmanlı Devleti'nin çözülmeye başladığı ve inkırazının kesinleştiği topraklar olarak Balkanların özellikle Bektaşilik bağlamında isyanlara ve kurumsal yapıdan çözülmelere yol açan bir Vahdet-i Vücut öğretisine sahiplik ettiği anlaşılmaktadır. Şeyh Bedreddin'a atfedilen Varidat adlı eseri onun Vahdet-i Vücut düşüncesini yorumladığı özgün bir eser olarak kabul edilmektedir. Eser fetret döneminin kaotik ikliminde devlet ve medrese kurumsallığına karşı bir meşruiyet sorunu oluşturmaya uygun bir içeriğe sahiptir. Eserin genel çerçevesini Vahdet-i Vücut düşüncesi çizmekle beraber yer yer Vahdet-i Mevcut olarak da yorumlanabilecek bir mahiyettedir. Bu eser ve temsil ettiği sufi temelli rasyonalite, müellifinin adına yürütülen gnostik nitelikli bir isyanın referans kaynaklarından biridir. Sufi bir zemine yerleşen ancak sahip olduğu gnostik ve ezoterik içerikle politik bir mücadele aracı haline getirilebilen Vahdet-i Vücut düşüncesi pozitivist yön Türk hareketinin ve Balkan kaynaklı politik muhalefetin de esin kaynağı olmuştur.

**Anahtar sözcükler:** Vahdet-i Vücut, İsyân Ahlakı, Şeyh Bedreddin, Varidat, Cem'ül Cem

---

\* Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,  
[mustafa.kursunoglu@omu.edu.tr](mailto:mustafa.kursunoglu@omu.edu.tr)

## FROM THE PERSPECTIVE OF NURETTİN TOPÇU'S REBELLION ETHICS AN EXAMPLE OF A REBELLION: SHEİKH BEDREDDİN AND HİS VARİDAT

**Abstract:** The book of Varidat that attributed to Sheikh Bedreddin, is regarded as one of the his chief works by which he interprets the Wahdat al-Wujud thought. As an ontological philosophy Wahdat al-Wujud thought that is accepted belonging to Ibn Arabî is evaluated by the sufi thinkers such as Mansur al-Hallaj, Suhrawardi al-Maktul, Sheikh Bedreddin in the context of creating substructure of individual or social rebellion ethics. Nurettin Topçu In his doctoral dissertation that he completed in 1934, introduce Mansur al-Hallaj as the peak figure of the rebellion morality. It is understood that the Balkans, as the territories to which the Ottoman Empire began to unravel and to be defunct, had a Wahdat al-Wujud teaching which led to the disintegration of the Balkans, especially in the 15th century's Sheikh Bedreddin context. Sheikh Bedreddin's Varidat was used in the Fetret period as a suitable content against the legal entities of state and madrasa. The general frame of that work draws a Wahdat al-Wujud konzept. However, its several parts can be interpreted according to Wahdat al-Mawjud. This work and its sufi-based rationality are represents the substructure of a gnostic-shaped social rebellion. Vahdat al-Wujud and Wahdat al-Mawjud teachings generally has been settled in Sufi context but it has also become a tool of political struggle with gnostic and esoteric content and it has also been a source of inspiration for the positivist jon Turkish movement and the Balkan-oriented political opposition

**Keywords:** Wahdat al-Wujud, The Ethics of Rebellion, Sheikh Bedreddin, Varidat, Jam al Jam.

### Giriş: Vahdet-i Vücut ve Çok Dinli, Kültürlü Toplumlar

Vahdet-i Vücut düşüncesinin rağbet gördüğü ve yerleşik kültüre derinlemesine nüfuz ettiği coğrafyaların çok kültürlü ve dinli toplumlara ev sahipliği yaptığı görülmektedir. Genel anlamda Varlığın Birliği Öğretisi diyebileceğimiz bu yaklaşım Çin ve Hindistan'ın çok kültürlü ortamındaki kendine özel şekillerinden 12-13. yüzyıllardaki Endülüs ve Anadolu'nun kozmopolit yapısında İbn-i Arabî (1165-1240) ve Mevlâna (1207-1273) tarafından temsil edilen özel İslamî biçimi

olan Vahdet-i Vücut telakkisine, oradan Osmanlı hâkimiyetindeki 14-15. Yüzyıllardaki Balkan coğrafyasında Şeyh Bedreddin (1358-1420) ile temsil edilen oldukça yoğun senkretik karakter gösteren biçimine değin birbirini andıran ancak bir o kadar da farklılıkları barındıran tarzlarda karşımıza çıkmıştır.

Evrensel bir ruhun parçası olarak kendimizi algılamayışımızı, kölelik ve yanlış bilinç olarak gören Hindu öğretisi, nihai amacın bu kölelikten ve her şeyi parça olarak görmekten kurtularak evrensel ruha katılmak ve özgürleşmek olduğunu vurgular.<sup>1</sup> Böylece bilincin kendi yerelliğine olan tutkunluğunun çözülerek evrenin birliğine katılması ve onda eriyerek özdeşleşmesi ve varlığın birliğinin kesintisizliğinin sağlanması hedeflenir. Öte yandan kuzeyli ve güneyli, yerleşik ve göçebe toplulukların tarihsel tecrübelerine tanıklık eden Çin coğrafyasında ying-yang dikotomisine dayalı Taoist yaklaşım, kaos, hiçlik, çift cinsiyetlilik, kozmik yumurta gibi mitolojik anlatılarla varlığın bütünlüğü ve doluluğu felsefesini dillendirir.<sup>2</sup> İnanç temelli bir toplumda içinde yaşanılan doğal dünyanın farklı unsur ve parçalarını anlamlandırmak ve yaşama olanak veren kozmolojik bütünlüğü bularak anlamlandırmak isteğinin Varlığın Birliği yaklaşımının ortaya çıkmasında etkisi olmakla birlikte, özellikle ikincil bir evreni oluşturan toplum ve kültürel dünyanın içinde farklı unsurları barındırması ve bu unsurların içsel bir meşruiyete kavuşturulması arzusu Varlığın Birliği yaklaşımının güçlenmesine ve düşünceye dayalı bir inanç biçimi haline gelmesine neden olmuştur denilebilir. İçinde yaşanılan çok dinli ve kültürlü toplumun sahip olunan inanç bağlamında meşrulaştırılarak içselleştirilmesi ihtiyacı entelektüel bir anlamlandırma çabasını tetikleyerek, felsefi bağlamda ontolojik tezlerin inançla kesişen bir doğaya yönelmesine sebep olmuştur.

---

<sup>1</sup> D. S. Sarma, “*The Nature and History of Hinduism*”, **The Religion of the Hindus**, ed., Kenneth W. Morgan, Motilal Banarsidass, Delhi, 1953, s. 4.

<sup>2</sup> N. J. Girardot, (1988). **Myth and Meaning Early Taoism: The Theme of Chaos**, California University Press, Berkeley, 1988, s. 180.

Vahdet-i Vücut anlayışı ise ontoloji ile İslamî mistik inancın sentezini başarılı bir biçimde ortaya koymaktadır.

Endülüs, Anadolu ve sonrasında Balkanlar bu çoğulcu çizgiyi takip eden kültürel coğrafyalar olmakla beraber, Türkler'in 2000 seneyi aşkın tarihsel tecrübelerinin büyük kısmında yönetici olarak farklı kültür ve inançlarla biraradalıklarının onlara sağladığı vizyonun genel anlamda Hind-İran kökenli Varlığın Birliği öğretisine ve özel anlamda da Vahdet-i Vücut anlayışına taşıyıcı ve yapılandırıcı bir zemin sağladığı görülmektedir.

Balkan coğrafyasının tarihsel olarak çoğulcuğunu önemli ölçüde yansıtan 14 ve 15. Yüzyıllar henüz yenice tesis edilmiş sayılabilecek Osmanlı hakimiyetinin fetretinin (1402-1413) de etkisi ile kısa bir kaos ve karmaşa içerisinde kalmıştır. Osmanlı'nın arşiv kaynaklarından elde edilen bilgilere göre Rum-eli adını bölgeye vermesinden de anlaşılacağı üzere bölgedeki inanç ve kültürle çoğulcu bir anlayışla yaklaştığı ve onları pozitif hukuk ve siyaset uygulamalarıyla kendi hâkimiyet evreninde konumlandığı görülmektedir.<sup>3</sup> Bu kurumsal yapıya uygun olarak İslam davetçilerinin tasavvuf ekollerine ait oluşları ve Vahdet-i Vücut düşüncesi çerçevesinde geliştirdikleri senkretik tavrı, yeni Müslüman sınıfların hızla ortaya çıkmasının en güçlü nedenleri arasındadır.<sup>4</sup> Bu senkretik tavrın Katolik Kilisesi tarafından dışlanmış gnostik Hıristiyan mezhepleri mensupları tarafından beğeni ile karşılandığı, yine geleneksel Yahudilikten ayrı düşükleri kabul edilen cemaatlerce de benimsendiği anlaşılmaktadır.

Vahdet-i Vücut düşüncesi genel olarak Varlığın Birliği öğretileri içinde yer almakla beraber, bu öğreti dayandığı kaynakları itibarıyla İslamî versiyonu ifade etmektedir. Anadolu topraklarına tasavvuf düşüncesinin Vahdet-i Vücut ekolünün

---

<sup>3</sup> Tunca Özgişi, "Osmanlı Devleti'nin Balkanlarda Birlikte Yaşama Kültürünü Geliştirmek için Uyguladığı Politikalara Örnekler", *The Journal of Academic Social Science Studies*, Sayı: 26, s. 346 (345-356).

<sup>4</sup> H. T. Norris, **Islam in the Balkans: Religion and Society between Europe and the Arab World**, South Carolina University Press, Columbia, 1993, s. 268.

12. Yüzyılla birlikte güçlü bir şekilde girdiği görülür. Anadolu Selçukluları ve Türkmen beylikleri arasında bu ekol İbn-i Arabî'nin düşünce sistemi ve Mevlâna Celaleddin Rumi'nin şiirleri aracılığı ile yerleşmiştir. İbn-i Arabî'nin şahsında İslam Medeniyeti'nin Batı'sını temsil eden Endülüs'ün çok kültürlü ve dinli ortamında yeşeren ve kökleri kadim Hind, Brahman düşüncelerinde ve eski Mısır'ın hermetik felsefesinde de bulunabilecek Vahdet-i Vücut ekolü, Endülüs çökerken yükselen Anadolu'da benzer bir kültürel zemini ve tarihsel geçmişi bulmuş gözükmektedir. Batını tecrübesi itibariyle Ebu Medyen (1121-1198) çizgisindeki Mağripli sufilerden etkilenen ve Konya'da görmüş olduğu rüyadan sonra da özellikle Hallac'dan (858-922) etkilenen İbn-i Arabi geliştirdiği düşünce tarzında İsevi bir ruhanîyet çizgisini takip etmiş ve çağdaşları olan doğulu sufilerden Feridüddin Attar (1145-1221) ve Ahmed Yesevi'nin (1093-1166) Türkmenler arasında yaygın olan görüşlerinin de yardımı ile Anadolu topraklarında kendine geniş bir yer bulabilmiştir.<sup>5</sup> İbn-i Arabi'nin batını tecrübesinin İsevi olarak tanımlanmasında onun tasavvufi yaşantısında ruhani vizyon ve müşahedelerin esası oluşturması önemlidir. Bununla birlikte onun Hıristiyanların ikonalar üzerinden ibadetlerini gerçekleştirmelerini makulleştiren açıklamaları da bu isimlendirme de etkili olmuş gözükmektedir.<sup>6</sup>

Arabi'nin tasavvufi düşüncesinin aşkın hakikatin her tür inanç ve yönelişi kapsayan genişliğine dayalı oluşu, onun İslam inancının diğer dinlere ait inançlarla çatışan ve ayrışan bir inanç olmaktan çok onları bir tür alt kademeler olarak makulleştiren ve anlamaya çalışın bir tavır olarak gözükmektedir. Nitekim İbn-i

---

<sup>5</sup> Michel Balivet, **Şeyh Bedreddin: Tasavvuf ve İsyân**, çev., Ela Güntekin, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 3.

<sup>6</sup> “Ve ailesiyle arasına bir perde germişti. Derken ona ruhumuzu göndermiştik de gözüne, azası düzgün bir insan şeklinde görünmüştü” (Meryem-19/17). Kuran'da Hz. İsa'nın var oluşu ile onu var kılan ulûhiyet arasında bir beşer suretinde görünen Kutsal Ruh'un konumlandırılması dikkat çekmektedir. Buna göre Hz. İsa'nın (a.s) erkek bir babadan değil de dünyaya gelmesine neden olan Kutsal Ruh'tan vücut bulması ve Kutsal Ruh'un Hz. Meryem'e bir insan şeklinde temessül etmiş olması bu taifenin ulûhiyete yönelişinde tasviri bir tür kible hükmüne geçirmiştir. Michel Chodkiewicz, **The Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood Doctrine of Ibn Arabi**, trs., Liadain Sherrard, Alden Press, Oxford, 1993, s. 60.

Arabî Tercüman'ül Eşvak adlı eserindeki şiirinde kendisinin İslam inancındaki tevhidin kuşatıcılığı içinde ruhani olarak seyrederken zaman zaman Hz. Musa'nın (a.s) zaman zaman da Hz. İsa'nın (a.s) şeriatına tabi olduğunu kimi zaman kendini Hz. Muhammed'in (s.a.v) şeriatına ve ashabına tabi olmuş bulduğunu ve kimi zaman da Şii ya da Eşari olduğunu beyan etmektedir.<sup>7</sup> İslam'ın tevhit inancı tarafından açıkça yalanlanan ve tahrif olmuş olarak kabul edilen bu inançların İbn-i Arabî tarafından zahiri anlamda olmasa bile batını boyutta meşrulaştırılması onun geleneksel İslam anlayışı tarafından yer yer tekfire varan bir şiddette eleştirilmesine neden olmakla birlikte, batını geleneklerce de güçlü bir biçimde benimsenmesine neden olacaktır. Böylece o Kibrit-i Ahmer ya da felsefe taşı bulmuş gerçek bir bilge (Şeyh'ül Ekber) olarak da isimlendirilecektir.<sup>8</sup>

İbn-i Arabî'nin İslam anlayışı, Allah'a yönelik ruhani seyrinde tüm inanç biçim ve tarzlarının kaynaklandıkları koşulları anlamaya çalışan bir tavra sahiptir. Tevhit dışı inançları varlığın tekliği anlayışından uzak olmaktan kaynaklanan bir algı ve bilinç yanılması ile ilişkilendiren bu tavır, aynı zamanda asıl gerçeklik olan varlığın birliği öğretisi uyarınca bunları tevhit potasında eritmektedir. Onun tevhit anlayışı temelde iki farklı varlık alanı arasındaki ilişkiye dayanmayıp, tek bir varlık eksenini içerisindeki iki yönlü ilişkiyi ele alır. Bu ontolojik bilgeliğin kökenini açıklamada bireysel yaşantıdaki ruhani tecrübe ya da kadim bilgilerinin tevarüs edilen malumatları ilk elden karşımıza çıkan ihtimaller olmakla birlikte, çok dinli ve kültürlü bir toplum içinde yaşamının bu paradoksal bakış açısının gelişmesinde oldukça etkili olduğu söylenebilir. Endülüs örneğinde Vahdet-i Vücut, İslam'ın hâkim olduğu toplumun kozmopolit yapısının ontolojik meşruiyetini sağlayan bir fonksiyonu da görmektedir diyebiliriz.

---

<sup>7</sup> İbn-i Arabî, **Tercüman'ül Eşvak**, Beyrut, 1387, s. 44, 45.

<sup>8</sup> Jean Pierre Filiu, **Apocalypse In Islam**, trs., M. B. Debevoise, California University Press, Berkeley, 2011, s. 31.

Buna göre İbn-i Arabî'nin tanıklık ettiği gerek çok kültürlü Endülüs ve gerekse de gayri Müslim nüfusun yer yer çoğunluğu ifade ettiği 12-13. Yüzyıl Anadolu'sunda yerleşik Yahudi, Hristiyan ve diğer inanç topluluklarının 'varlık sebeplerinin ne olduğu' sorusu her şeyden önce ontolojik bir açıklamaya ihtiyaç duymaktadır. Bir Müslüman olarak İbn-i Arabî kendi inancının doğruluğunu bu inancın ulûhiyete mensubiyeti ile idrak ederken, aslında inancının gerçek bir varoluşa sahip olduğunu da temellendirmektedir. İncanın doğruluğuna olan iman ile onun var oluş arasındaki ontolojik ilişkiyi derinlemesine bildiğini düşündüğümüz İbn-i Arabî, diğer inançların doğru olmamakla beraber var oluşlarının açıklanması sorunu ile ilgili gözükmemektedir. Şirk inancının doğru olmaması ile birlikte şerikin de var olmaması, ya da Allah'a oğul isnat etmenin yanlışlığı ile birlikte böyle bir oğulun var olmaması eşleşirken, nasıl olup ta puta tapıcılığın ya da teslis akidesinin var olabileceği sorunu ile İbn-i Arabî'nin yüzleştiği de söylenebilir. Kısacası bu inançlar yanlış ya da yalan iseler nasıl olup ta var olabilmektedirler? Şerik gerçekte var değilken şirkin mevcudiyeti nasıl açıklanacaktır? İşte bu noktada İbn-i Arabî'nin bu varoluş biçimleri için de sırf onlar var oldukları için onları kendi özel koşullarında doğrulayıcı bir düşünce geliştirdiğini söyleyebiliriz. Bu doğrulayıcı var oluş düşüncesinin ancak Vahdet-i Vücut düşüncesi ile aşılabileceği açıktır. Zira aksi takdirde şirkin mevcudiyeti şerikin mevcudiyetini gerektiren bir konuma kapı açacaktır. Bu sorunu oldukça güçlü bir biçimde hissettiğini düşündüğümüz İbn-i Arabî, varlığın tekliği anlayışı ile tüm var oluş biçimlerini Allah'ın varlığına ait olarak tanımlayarak sorunu aşmaya çalışmıştır. Benzer bir durumu teodise sorunu üzerinde de gözlemlemek mümkündür. Nitekim Roma'lı Augustine (354-430) Plotinus'çu çizgide İbn-i Arabî'den oldukça önce aynı sorunu kötülük ile mutlak iyi olan Allah'ın varlığı arasında görmüş ve âlemden yalnızca iyiliğin bulunduğunu kötülüğün ise iyiliğin dereceleri ile ilgili olduğunu iddia etmiştir.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> John Hick, **Evil and the God of Love**, Palgrave MacMillian, London, 2010, s. 40.

Ancak bu varlık ve doğruluk ilişkisi her tür inanç ve itikadın doğruluğu anlamına gelen bir tür sofistik liberalizmi içermez. Bu noktada mutlak doğru olan İslamiyet mutlak var olan Allah ile doğrudan ilişkili olarak kabul edilir. Diğer inançlar ise her şeyden önce tam ve mutlak doğruya sahip değildirler. Dolayısıyla diğerlerinin var oluş sebeplerini açıklayan özel doğruları söz konusudur. Bu açıklayıcı özel doğrular kaynaklarını İslam'a ait olarak bulmuş olurlar. Durumu Teslis akidesi açısından değerlendirecek olursak; Hıristiyanlar için bu inancın nedeni kendi dini metin ve geleneklerinin bunu zorunlu kılması iken İbn-i Arabî'nin yaklaşımında ise Kuran ayetlerinde işaret edilen Hz. İsa'nın yaratılışı ile yaratıcı arasındaki ilişkinin insan şeklindeki Ruh aracılığı ile gerçekleşmesine dayalı algı buna neden olmuştur.<sup>10</sup> Nitekim İbn-i Arabî Endülüs'ün Hıristiyanlar tarafından kuşatma altına alınması ve Haçlı ideallerinin yükselmesi karşısında Hıristiyan yayılmacılığına karşı keskin bir karşı duruş geliştirecek ve Endülüslü emirleri ve Selçukluları bu konudaki zaaflarından dolayı eleştirecektir. Aynı zamanda aldığı kimi resmi görevler itibarıyla Hıristiyanlara karşı siyasi ve hukuki açıdan tavizsiz bir tavır ortaya koyan Arabî, sufi bir düşünür olarak ise daha özgür bir tavır geliştirmiştir.<sup>11</sup>

İbn-i Arabî'nin düşüncelerindeki bu aşkın tevhit anlayışına dayalı renkli çeşitliliğin Anadolu'ya yerleşen Türklerin inançlar konusundaki kültürel hoşgörü tavrı ile uyduğunu ve yeni çevreyi meşrulaştırarak yerleşik olmayı kolaylaştıran bir etkiye sahip olduğunu ifade edebiliriz. İbn-i Arabî'nin Vahdet-i Vücut ekolünü önemli ölçüde yansıtan ancak aşk temasını ve şiir biçimini ön plana çıkartan Mevlâna, Hacı Bektaş ve Yunus Emre gibi Anadolu Sufileri göçler neticesinde yerleşilen yeni coğrafyanın tüm sosyo-kültürel ve çevresel unsurları ile birlikte yeni

---

<sup>10</sup> İbn- Arabî Hıristiyanların misal yolu üzerine mücerred tevhitlerinin onları ikonalara yönelttiğini söylemekle birlikte, bu tavır ile 'ihsan' kavramı arasında da ilişki kurmaktadır. İbn Arabî, **Fütuhât-ı Mekkiye**, Cilt: I, 36. Bab, nşr., Ahmed Şemsüddin, , Dar al- Kütub al İlmiyah, Beyrut, 1999/1420, s. 338.

<sup>11</sup> Balivet, **Şeyh Bedreddin**, s. 6.



bir kozmosa ulaştırılmasında etkin rol oynayacaklardır. Nitekim kısa bir zaman dilimi içerisinde Balkanlar'a yayılan Müslüman nüfusa yeni çevrelerini benimsemeye ve içsel anlamda meşrulaştırarak yerleşik olmalarını sağlamada Sufilerin ve Vahdet-i Vücut kaynaklı düşüncülerin yardımı olacaktır. Balkanlara olan bu Sufî etkisi büyük oranda merkezi Asya'da bulunan Horasan tavrının Kafkaslar üzerinden Anadolu'ya gelmesi, burada İbn-i Arabî etkisi ile karşılaşması ve oradan da Rumeli'ne geçişi şeklinde olmuş; böylece süreç aşkın monoteist sufi tavrıdan maddeci panteist tavra dönüşüm şeklinde belirginleşmiştir.<sup>12</sup> Anadolu Sufiliği Vahdet-i Vücut düşüncesini aşk temasında ve şiir formunda konumlandırarak onu ulaşılması zor bir sır ve erbabına özgü bir hal haline getirirken, Balkan Sufiliğinin Vahdet-i Vücut'u rasyonel düşünceye indirgeyen panteist bir tavrı geliştirdiği görülmektedir. İslam öncesi Türk inancında Şamanist gelenek içinde önemli yeri bulunan kam ögesi İslam'ı kabul ettikten sonra da kendisini sufi düşünce içerisinde dervişlik çerçevesinde ifade etmeye devam etmiştir. Horasan erenliği ve Anadolu Bektaşiliği üzerinden Balkanlara yayılan bu ezoterik İslam anlayışı sufi derviş yönünden daha çok başkalaşmış şaman kam rolüne kaymış ve ruhsal aşkın bir düzenden maddeci bir düzleme inmiştir.<sup>13</sup>

### **1-Varidat-ı Şeyh Bedreddin ve Vahdet-i Vücut Anlayışının Balkan Versiyonu**

Genel anlamda Doğu kaynaklı Varlığın Birliği felsefelerinin özel anlamda ise İbn-i Arabî tarafından ortaya konan İslami Vahdet-i Vücut anlayışının içerisinde yer alan Şeyh Bedreddin'in (1358-1416) düşüncelerini seleflerinden ayıran en önemli nitelik, kuşkusuz adına Anadolu ve Balkanlar'da yürütülmüş büyük bir isyanın varlığıdır. Buna göre "Şeyh Bedreddin döneminin politik ve entelektüel anlamda devrimci bir figürüdür. Mistik panteizmin cesur bir formunu İbn-i Arabî'nin Vahdet-i Vücut anlayışı üzerine bina etmiştir. Onun karizmatik kişiliği ve

---

<sup>12</sup> Norris, **Islam in the Balkans**, s. 83.

<sup>13</sup> **A.g.e.**, s. 88, 89.

aşırı esoterik iddialar sahibi olması etrafına pek çok takipçi toplamasında önemli bir rol oynamış olmalıdır.”<sup>14</sup> (Kalın, 2006: 56). Bedreddin’in diğer dinlere ait figürlere saygılı davranılması gerektiğini belirtmesi, onun gayrı Müslimlerce de kabulünde etkili olmakla birlikte, özellikle sosyal adalet ve eşitlik kavramını eşler dışında her şeyin paylaşılması çağrısına dönüştürmesi ve proto-komünist bir konuma oturtması takipçilerinin hızla atmasında etkin olmuştur.<sup>15</sup>

Bedreddin’in Vahdet-i Vücut anlayışında kendine özgü yaklaşımlar getirmesi ve mistik bir anlayışı sosyal bir hareket ve isyanın kurgulayıcısı konumuna taşıyabilmesi onun şahsında Vahdet-i Vücut ekolünün Balkan versiyonu ile karşılaştığımızı göstermektedir. Böylece Vahdet-i Vücut ekolü Bedreddin üzerinden Alevi-Bektaşî gelenek içerisinde kendisine özel bir yer bulacaktır.<sup>16</sup> Bektaşîlerin Anadolu ve Makedonya’da, Teselya ve Rodop’da yerleşmeye başladıkları yüzyıl olan 13-15. yüzyıllar aynı zamanda Vahdet-i Vücut düşüncelerinin de yaygınlık kazandığı bir dönemi ifade etmektedir. Bektaşîler Şii ve Hıristiyan figürleri de kapsayan doğaları ile bu düşüncenin Anadolu ve Balkan coğrafyasında senkretik taşıyıcıları olmuşlardır. Allah, Muhammed, Ali üçlemesi, kabul törenlerindeki şarap ve ekmek sunumu, öğreticilerin bekârlığı gibi hususlarla Bektaşîler Sünni olmamakla beraber Osmanlı Sünni devletinin keskin kılıcı olan Yeniçerilerin resmi anlamda kabul edilen manevi partnerleri ve koruyucuları olmuşlardır. Gerek kendi senkretik yapıları gerekse de Yeniçeri desteği onların Balkan coğrafyasında yaygın

---

<sup>14</sup> İbrahim Kalın, “BEDREDDİN, şeyh”, **The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy**, ed., Oliver Leaman, Bloomsbury, London, 2006, s. 56.

<sup>15</sup> A.g.m., s. 56.

<sup>16</sup> Trakya’daki Bektaşîlik geleneğinde Postnişin seçiminde soy takip eden iki inanç türü vardır. “Biri Kızıl Deli Bektaşîliğinin evladiye kolu olan Ali Koç baba Bektaşî süreği ve diğeri de Amucalar’ın ilk tarikatı olan Şeyh Bedreddin’i lerdir. Şeyh Bedreddin’i mürsitlerinden merhum Kısmet Aktaş baba erenlere soy takip etmesinden dolayı Siz Seyit misiniz diye sorduğumda şu yanıtı vermişti. Biz Sizin sorduğunuz anlamda Seyit değiliz. Biz Seyitten el alan bir soyuz, biz Türkmeniz demişti.” Refik Engin, “Geçmişten Günümüze Trakya ve Balkanlarda Bektaşîlik”, <http://www.refikengin.com/zip/032.doc> Şeyh Bedreddin ocağının Balkan Bektaşîliği ile kaynaşmış yapısı için bkz., Refik Engin “Geçmişten Günümüze Trakya ve Balkanlarda Bektaşî ve Bektaşî Sürekleri”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, 55/2010, ss. 371-404.

bir biçimde yerleşmelerine neden olmuştur.<sup>17</sup> Ancak bununla birlikte kırsal alandaki sufilerin çoğu politik olarak devlete karşı tedirgin edici bir potansiyelde kabul edilmiştir. Şeyh Bedreddin'in dünyanın yaratılmışlığını, cennet ve cehennemin, öldükten sonra dirilme ve Haşır gününün literal ve zahiri anlamlarını ret eden bir hakikatçılık ortaya koyması kırsaldaki bu potansiyeli Fetret döneminin otorite boşluğu ve kaosu ile birlikte bir isyana dönüştürmüş gözükmektedir.<sup>18</sup>

Vahdet-i Vücut düşüncesinin Balkanlardaki bu tarihsel konumunun karakteristik örneği olarak Şeyh Bedreddin'in sufi düşüncelerini ortaya koyduğu Varidat adlı eseri İbn-i Arabi'nin aşkın monoteistik Vahdet-i Vücut anlayışını maddi dünya ile güçlü bir biçimde sentezleyen ve bu soyut, ruhani varlık anlayışını somuta başarılı bir şekilde indirgeyen bir eser görünümündedir. Eser Vahdet-i Vücut (Varlık Birliği) ile Vücut-i Mutlak (Salt Varlık) kavramlarını sezgisel bilgiye dayalı olarak yoğun bir biçimde ele alır.<sup>19</sup> Şeyh Bedreddin'in Vahdet-i Vücut aşkınlığını yere indirmesi kadar onun liderlik ettiği ve adı ile birlikte anılan sufi isyanı, açıklanması ve anlamlandırılması gereken bir sorun konumundadır. Anadolu ve Balkanların geçirdikleri sosyo-politik kriz ve dini-mistik gerilim içerisinde yerleşik düzene isyan etmeyi seçen Bedreddin'in bu tavrı, İslam tarihi açısından ne ilk ne de son örnek olmamakla beraber, doğrudan tasavvuf düşüncesine dayalı bir ideal düzen (mistikokratik) adına silahlı halk isyanı çıkarabilmesiyle dikkatleri özellikle üzerine çekmiştir.<sup>20</sup>

Mısır'da aldığı eğitim itibariyle ve fıkıh alanında yazdığı Letaif-i İşarat adlı eseri ile katıksız bir Sünni görünümünde olan Şeyh'in burada Hüseyin Ahlati'den (1332-1405) aldığı sufi eğitim ve sonrasında İran'la, Timur'la olan politik bağı ve burada aldığı Hurufi-sufi eğitim onun şahsiyetinin ikinci yönünü oluşturur. Yine

---

<sup>17</sup> Ira, M. Lapidus, **A History of Islamic Societies**, Cambridge University Press, New York, 2014, s. 357.

<sup>18</sup> **a.g.e.**, s. 357.

<sup>19</sup> İsmet Zeki Eyuboğlu, **Şeyh Bedreddin: Varidat**, Derin Yayınları, İstanbul, 2014, s. 302.

<sup>20</sup> Balivet, **Şeyh Bedreddin: Tasavvuf ve İsyân**, s. 36, 37.

kendisini babası itibariyle bir Selçuklu olarak tanımlamasının yanı sıra annesinin ve eşinin Hıristiyanlığı, babası İsrail beyin anne tarafından Yahudi oluşu diğer yönlerini meydana getirecektir. Bir Selçuklu olarak Osmanlı otoritesini kabulde zorlanması ya da Anadolu Türkmenleri ile Osmanlıya karşı yakınlık ve ittifak içine girmesi<sup>21</sup> gibi politik etkenlerin onun karmaşık kişiliğine eklenerek isyanının arka planını oluşturduğunu söyleyebilmemiz mümkün olmakla beraber, kanaatimizce bu sufi isyanın asıl kodlarını Varidat adlı eserde ortaya konulan Vahdet-i Vücut'çu özel tavırda bulabilmek daha gerçekçi ve temellendirici olacaktır. Zira onun isyanı haksızlığa ya da yapılan zulümlere bir başkaldırı veya siyasi boşluk ortamından kaynaklanan bir fırsatçı çabadan çok radikal bir ontolojiye dayalı yeryüzü ölçekli bir idealitenin meydan okuması olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle de onun isyanının temsil ettiği isyancı sufizmin Vahdet-i Vücut anlayışı ile nasıl bağdaştığı ve genelde sufizmin ahlak ve barışçıl içsel yaşantı üzerine kurulu dünyasının bir isyan ahlakına dönüşebilmesinin nedenleri belirlenmeye muhtaç gözükmektedir.

Şeyh'in Varidat adlı eserinde ortaya koyduğu somuta indirgenmiş Vahdet anlayışı onun düşünceleri ile pre-Sokratik felsefenin Herakleitos ve Parmenides gibi temsilcileri arasında güçlü benzerliklerin kurulmasına neden olmuştur. Varidatında görünen âlem ile hakikat alemi olan ruhlar aleminden bahseden Şeyh Bedreddin, Herakleitos'un değişmeyen değişim olarak Parmenides'in de değişiyor sanılan hareketsiz, değişmeyen varlık anlayışını aynen Varidatında kullanmaktadır.<sup>22</sup> Yine Dindar'a göre onun düşünceleri ile Xenophanes'in tüm değişenler karşısında kendisi değişmeyen, her şeyi işiten, gören bilen ve sınırsız öz olarak hem evren hem de tanrı olan tanrısı ile büyük benzerlik vardır. Ancak onun düşünceleri tanrıyı doğaya özdeş kılmaktan çok doğaya inişler gerçekleştiren bir ulûhiyet anlayışına sahiptir.<sup>23</sup> Buna göre Şeyh Bedreddin'in Vahdet-i Vücut anlayışı mistik ruhani sezgi ile antik Grek

---

<sup>21</sup> A.g.e., s. 38.

<sup>22</sup> Bilal Dindar, (1989). "*Şeyh Bedreddin ve Presokratikler*", **Bildiriler: 1. Felsefe ve Sosyal Bilimler Kongresi**, Erzurum, 1989, s. 180.

<sup>23</sup> A.g.b., s. 181.

kaynaklı rasyonel düşüncüyü sentezleyen bir yapıya sahiptir. Ancak metot olarak çokluktan birliğe giden tavrı ile onun Vahdet-i Vücut anlayışı ağırlıklı olarak Füsusu'l- Hikem adlı eserini şerh ettiği İbn-i Arabî çizgisindedir.<sup>24</sup>

## 2- İsyân Ahlakı ve Vahdet-i Vücut

Dünyevi ve maddi hayattan çok ruhani ve uhrevi hayatı hedefleyen mistik düşüncelere sahip grupların siyasi mücadeleler ve maddi rekabetlerden uzak durması genellikle onların toplum içinde saygınlık ve kabulü noktasında temel bir ölçüt olarak kabul edilir. Ancak bununla birlikte Sufizm Tarihi genelde barışçıl bir mistikliğin hikâyesini bize sunsa da özellikle Basra'lı ünlü sufi Hallac-ı Mansur (858-922) ile kendisini gösteren ve İran kaynaklı Hurufî ve Babai ayaklanmaları ile sufiliği neredeyse kurulu düzene isyan üzerine kurgulayan bir başka damarın varlığını da ortaya koyar. Bununla birlikte sufiliğin temelde insanın kendi doğasına ve içinde yaşadığı toplumun yaşam çizgisine bir tür muhalefet olduğu düşünüldüğünde isyanın ya da karşıtlığın anlamı genişlemekte, iradenin bizzat kendisinin bundan doğduğu bağlamda her tür iradi hareketin bir tür isyan olarak düşünülmesi mümkün olmaktadır.

Nitekim Topçu'ya göre gerçekte irade kendi içinde gerçekleştiğinden daha yüksek bir plana atılıştan başka bir şey değildir. İrade kudret halinde var olan şeydir, hareket halinde olan şey değildir; o gözlerimizde sonu olmayan bir aşkınlıktır. Sonsuz olan bu aşkınlık hareketi bizim için Allah'ın biricik delilidir. Bu aşkınlığı mümkün kılan Allah'tır. Allah, hakiki bir aşkınlık olan hareketimizde sürekli olarak beraber bulunur. Ona göre mistik iman aynı veride iki bilgiyi barındırmaktadır. Bu kendinin bilgisi ve Allah'ın bilgisidir. Her düşünce hareketinde gizlenen bu ikiz bilgi imanda aşikâr olmaktadır.<sup>25</sup> Allah'a itaat ise kendi benlik ve tabiatına isyandır.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> A.g.b., s. 186.

<sup>25</sup> Nurettin Topçu, **İsyân Ahlakı: Notlu Nurettin Topçu Tercümesi ve Eski Harfli Orijinali**, hzr., İ. Kara, M.F. Birgül, R. Özdiç, Dergah Yayınları, İstanbul, 2016, s. 208.

<sup>26</sup> a.g.e., s. 209.

Hareket halinde insan Allah'la birliktedir. Hareket halinde insan Allahsız hareket etmez. Söz konusu dualite içerisinde kendi kendine yetersizliğin şuuruna varan mistiğin iç mücadelesinin gayesi, insana özel olan bu yetersizliği ilahi şuur ve hareketin bütünlüğü ve yeterliliği içinde yok etmektir. Adeta bir an için Allah'ın varlığı içinde erimektir. Vahdet sırrına ermektir. Topçu'ya göre Hallac insandaki bütün yetersizliklere karşı isyan ederek Allah'a ulaşmış ve bu sayede ben hakikatim diyebilmiştir. Vecd halinde olanın isteği yalnız kendi kendisi ile olan biricik varlıktır.<sup>27</sup> O halde temelde kendi benliğine karşı olan ve asli varlığa kavuşmak arzusunda bulunan sufi iradesi hangi nedenlerle dünyaya ve topluma dönerek dışsallaşmaktadır? Acaba sufi düşünce kaynaklı otorite karşıtı isyanlar ona sonradan katılmış onu manipüle edici meşru olmayan siyasi, toplumsal etkenlerden mi kaynaklanmaktadır? Ya da aslında özde bir karşı duruş ve isyan anlamını içinde barındıran mistik tavır bu isyanlarla kendi mükemmel formunu mu bulmaktadır?

İşte bu noktada sorunu esaslı bir şekilde ele alan Nurettin Topçu'nun İsyân Ahlakı (Conformisme et Revolte) adlı tezi önem kazanmaktadır. Tezin amacı mistik hareketlerle bir ahlaki tavır olarak isyan arasındaki ilişkiyi çözümlenmek değildir. Topçu genel anlamda insanın düşünce eyleminin her durumda iradi olarak bir başka düşünce veya olguya ya da içinde bulunulan tarihsel çevreye bir karşı çıkış olarak meydana çıktığını ortaya koymaktadır. Bu nedenle onun tezi sufi isyanın ve özellikle de bu isyanı karakterize eden Bedreddin'in isyanının anlaşılması noktasında anahtar konumundadır. Topçu'nun doktora tezi Müslüman bir Türk tarafından felsefe alanında Avrupa'da ve Avrupa standartlarında verilmiş ilk tezdır (1934). Tez Sorbon üniversitesinde "bonne pour l'orient" (Şark için iyidir- şark için bu kadar olur) damgasını taşımayan bir tezdır. Modern Türk düşüncesinin ilk profesyonel metni olarak da kabul edilen bu tezin üçüncü kısmında ilk kez Hallac, enel hak, Anadolu sufiliği gibi İslami terminoloji kullanılır. Tez mistik Katolik felsefe ekolü ile

---

<sup>27</sup>A.g.e., s. 212.

ilişkilidir. Politik olarak eser aynı zamanda devrin genel gidişatının tenkidi ve antitezidir.<sup>28</sup>

Tezin insanın varlık içine ve onu idare eden yasalara kendi isteği olmaksızın atılmışlığına değinerek, hürriyet-esaret diyalektiğini mesuliyet ile çözüme kavuşturan ilk üç bölümü ontolojiktir. Buna göre insan kendi tercihi olmayan bir dünyada varlığını bu dünyanın tüm koşullarına biteviye uymak ve ona teslim olmak ile kurtararak özgürleştiremeyecektir. Modern yaklaşım dünyaya ve geçici hayata özgürlük adına teslim olmakla sorunu daha da derinleştirmektedir. “İnsan tabiatına karşı, bağıllığa ve hâkimiyete karşı esirlikten, insanda hareket mesuliyeti doğuyor... İnsan cemiyetten çıkamaz, ondan çıkmak istemez. Onun dışına çıkmak onun iradesine uygun değildir. Ve onun mesuliyeti, her hareketten sonra artan esirliğinin hissini telkin etmek için kendi iradesine bir dönüştür. Bu his onun hareket kudretinin ölçüsüdür. Bu, hareketten çıkan ve daha fazla yapılacak şeyler olduğunu bildiren sestir.”<sup>29</sup> Buna göre dünyadaki toplumsal ve çevresel esaret ya da yaşamsal mecburiyet karşısında insan her yaptığı iradi hareketten sonra bu koşullardan kurtulamadığını ya da kurtulamayacağını idrak etmekte ancak bu idrak onu bir boş vermişliğe değil de mesuliyet ve vazifelilik duygusuna yöneltmektedir. O halde “mesuliyet hür iradeyi vasıflandıran şeydir. O hürriyetimizi tayin eden, zaruri kılan onu asla inkâr edilmez hale koyan unsurdur. Bize mesuliyet şekli altında nüfuz eden hürriyet, hareketlerimizde bize hâkim oluyor, bizi harekete sürüklüyor, kendini istemekliğimiz için bizi itham ediyor. Mesuliyetimize hareketten önce sahibiz, fakat ancak hareket ederken hür oluyoruz. Bizim varlığımızdan çıkarmak suretiyle hürriyetimizi yaratan mesuliyettir.”<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Fatih Birgül, (2016). “*İsyan Ahlakı Üzerine Birkaç Not*”, **İsyan Ahlakı: Notlu Nurettin Topçu Tercümesi ve Eski Harfli Orijinali**, hzr., İ. Kara, M.F. Birgül, R. Özdiñç, Dergah Yayınları, İstanbul, 2016, s. 11-13, (11-25).

<sup>29</sup> Topçu, **İsyan Ahlakı**, s. 97.

<sup>30</sup> **A.g.e.**, s. 100, 101.

İnsanın kendi tercihi olmadığı halde içinde yaşadığı zorunlu ve değiştiremediği koşulların yine insandaki irade ile birlikte bulunmasını onun vazifeli ve mesul olduğu yaklaşımı ile anlamlandırılan Topçu, mesuliyetin ise ancak hareketle açığa çıktığını ve mesuliyete dayalı hareketin ise içinde yaşanan koşullara rağmen olmakla bizzat hürriyeti ifade ettiğini tespit etmektedir. Buna göre ontolojik anlamda hürriyet ancak insan mesul ve vazifeli olduğunda açığa çıkmaktadır. Böylece hürriyet, mesuliyetten sonra açığa çıkan ve ancak mesuliyet çerçevesinde gerçekleşen bir olgu olmaktadır. Bunun açığa çıkması ise yalnızca çevresel esaret koşullarına rağmen iradi hareket ile gerçekleşebilmektedir.

Dört ve beşinci bölümler hareketi merkeze alan bir metafizik ile mesuliyetin bilinmesini ve kavranmasını mümkün kılacak özel bir metot ve düşünme biçimi geliştirir. Süreç taklit-itikat, yetkin itikat olarak iman ve bunu sağlayan mistiklik sanat/estetik ve din incelemeleri üzerinden epistemolojik bir bağlamda sunulur.<sup>31</sup> Bu noktada Topçu sorumluluğun kökenini Pascal'ın evrensel merhamet anlayışı ile benlik arasındaki ilişkiden kaynaklanan bir irade olarak tespit eder. Buna göre mesuliyet, biyolojik hayata veya içgüdülere bağlı bir insiyak olmayıp, hareket haline geçmiş, kendi zekâsına sahip, bilinçli ve aynı zamanda âleme yayılmış, evrensel bir şuurdur.<sup>32</sup> Böylece evrensel merhametle bilinçli olarak ilişkiye geçen benlik, kendisine ve çevresine sorumluluk hareketi ve iradi olarak vazifeye uygun olanı yapma özgürlüğü ile döner.

Topçu, hareket vasıtası ile benliğin eşyayı ele geçirerek nesneleştirmesine ve böylece şeylerin benimsenmesine 'itikat' demekte ve itikadın taklitle yaygınlık kazanmasına temas etmektedir.<sup>33</sup> Varlıkların benlik tarafından temsil edilmesi ve benliğin varlıklara sahip olması insanın birlik içindeki ayrılığını da sağlamaktadır.<sup>34</sup> Evrensel merhamet kaynaklı iradi hareketin mesuliyeti açığa çıkarması onun benlik

---

<sup>31</sup> Birgül, "İsyan Ahlakı Üzerine Birkaç Not", s. 13.

<sup>32</sup> Topçu, **İsyan Ahlakı**, s. 108.

<sup>33</sup> **A.g.e.**, s. 114.

<sup>34</sup> **A.g.e.**, s. 128.



itikadını oluşturmakta ve bu itikat çizgisi yoğunlaşmaya devam ederek iman boyutuna ulaşmaktadır. İtikat benlik şuurunun eşya ile birleşmesi ile açığa çıkarken, iman ise itikatlardan birisinin diğerlerini geri plana iterek zihin sahasını tek başına kaplamasından doğmaktadır.<sup>35</sup> Topçu imanın bizatihi mistik bir çaba olduğunun altını çizer. Zira iman benliğin kendi üzerine dönüşü ile kendini arayışı ve kendi bilgisine varmak çabasıdır. Bu dönüş itikat aşamasında varlığa sahip çıkarak benimseyen bilincin iman boyutunda bu varlık ile sonsuz bir biçimde yakınlaşmasından doğmaktadır. Bilinç varlığa sahip olmakla birlikte varlık her durumda ayrı durmaktadır. İşte bilincin bu devam eden sürekli ayrılığı aşarak varlıkla bütünleşmek istemesi iman boyutunu mistikleştirmektedir.

Altıncı bölümde ise artık insani hareketin /varoluşun temel vasfının isyan olduğu doğrudan doğruya tespit edilir. İradenin olaylar dünyasında kendi kendine yetmemesi onda sürekli bir tamamlanma arzusuna ve tüm kâinat ona verilse bile doymayıp aç kalan bir çabanın umutsuzluğuna yol açmaktadır. Kurtuluş için iradi hareket iman boyutunda bütünleşmek istediği varlığın tabiatüstü konumunu kabul eder. Ve bu tabiatüstü konumdaki varlığa ya da Allah'a bağlanır. İmanın tabiatüstüne olan bu atılışı ve bağlanması ile birlikte benlik şuurunda kendisinin asıl gerçek olmadığı, zaiflik, hiçlik ve sınırlılığı gibi pek çok negatif bilgi açığa çıkacaktır. İşte Topçu'ya göre bunun nedeni iradi hareketin iman aşamasında Allah'a bağlanması ile kendi gerçekliğinin sahteliğini görmesidir. Buna sebep olan ise Allah'tır. "Bizim eksik kalmış hareketlerimizi tamamlayan Allah'ın hareketi, bu kendine yetmez oluşun, hatta bu sakatlığın tasdiki oluyor. Allah bize samimiyetsizliğimizi bildiricidir. O bize karşı isyan ediyor. Bu hal Allah'a sahip benliğin Allahsız benliğe karşı isyanıdır. İsyân Allah'ın bizde hareketidir."<sup>36</sup> Görüleceği gibi Topçu ilk aşamalarını insanın içinde bulunduğu hayat ve varlık koşulları içerisinde mesuliyeti yüklenmesi ve bir bakıma bu koşullara aykırı olanı tercih etmesi ile başlattığı hareket

---

<sup>35</sup> A.g.e., s. 151.

<sup>36</sup> Topçu, **İsyân Ahlakı**, s. 184.

sürecinin adını ulaşılan bu nihai noktada isyan olarak belirlemektedir. Allah'ın insanda isyanı ona bir bakıma haddini bildiren bir işleve sahip olmakla beraber insanın Allah'a uyan bir hareketlilik ve uysallık göstermesi de onun kendi arzu ve isteklerine, içgüdülerine isyan etmesi ile gerçekleşebilecektir. “Kendi içgüdülerinin tahakküm ve istibdadından kurtulan insan bütün âleminin mesuliyet yükünü üzerine alır ve insanlar arasındaki edilgin bağıllıkla zorbarların hâkimiyetine karşı isyan eder ve bunu da bütün bir irade ile hakiki bir bağıllık ve hâkimiyet isteyerek yapar. Filhakika ferdi irade, kendini yok etmeye çalışan zorlayıcı, zorba cemiyete karşı isyan eder.”<sup>37</sup>

Böylece bilinçteki hareketin kendisini doğrudan isyan ile tanımlayan Topçu'nun benlik tabiatına isyan edip Allah'a tabi olan mümin yaklaşımı genellikle bir uysallık ve tabi olma şeklinde anlaşılan dindarlık açısından sıra dışı bir bakış olarak gözükmektedir. Üstelik Topçu varoluşla özdeşleştirdiği hareket ve isyan anlayışı çerçevesinde isyanın dışsallaşmasını, topluma veya zorba hâkimiyete yönelmesini de meşru bir zemine oturtmaktadır. Buna göre bir kere kendi benliğinin ve tabiatının esaretinden kurtulan bir insanın yüklenmiş olduğu mesuliyetle birlikte bir daha kendine esir edici başka bir hâkimiyeti tanınması mümkün değildir. O halde varoluşunu hareket ve isyan üzerine kurmuş bulunan ya da hareket ettirici iradesini ontolojik karşıtlık düzleminden alan bir mistikliğin dışı yönelik bir isyan içerisinde bulunması ona dışarıdan katılmış bir öğeden çok doğrudan kendi özünden kaynaklanan bir durum olarak ortaya çıkmaktadır. Bu noktada yıkıcı, insiyaki bir isyan tavrını dengeleyen en önemli husus evrensel merhamet kaynaklı mesuliyet temelinden ayrılmayan bilinç olmaktadır. Zira merhametli mesuliyet insanları kölelikten çıkarırken ne kendisine köle yapmalı ne de insanları bu uğurda daha kötü durumlara düşürerek telef etmemelidir. Genel sufi tavrın tarih boyunca cemiyette ya da yöneticilerde gördükleri bariz yanlışlara, zulüm ve haksızlıklara karşın gönüllere girerek ikna edici, merhamet ve adaleti benimsetici öğüt ve örnekliklerle hareket

---

<sup>37</sup> A.g.e., s. 184.

ettiği bilinmektedir. Bu ise isyan ahlakının merhamet ve mesuliyet üzerine bina edilmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak bununla birlikte isyanı, ahlakî boyutun ötesine taşıyarak kendi aydınlanması adına toplumsal ve siyasi bir meydan okumaya dönüştüren bir sufi damarın da mevcudiyeti aşikârdır. Bu tavrın merhamet ve mesuliyet temeli yerine bir bağdan çözüp kendine bağladığı bağlılarını kolayca feda ettikleri görülmektedir. Yürütücüsü Baba İlyas'a atfen Babailer olarak isimlendirilen Selçuklu karşıtı büyük isyan (1240) ya da Fazlallah Astarabadi'nin (1340-1394) Hurufi isyanı büyük acıların ve felaketlerin yaşanmasına sebebiyet vermiş mistik kökenli isyanlardır. Bununla birlikte sufi isyan ahlakının dış işgalciler ve sömürgeci faaliyetlere karşı esaslı bir direnç ve başkaldırı çizgisine sahip olduğu da görülmektedir. Cezayir'li İmam Abdulkadir'den (1808-1883) Sudan'lı Mehdi Muhammed Ahmed'e (1844-1885), Libya'lı Şeyh Muhammed Sunusi'den (1787-1859) Somali'li Muhammed Abdullah Hasan'a (1863-1920) ve Kafkas kartalı Şeyh Şamil'den (1797-1871) Mevlâna Halid Bağdadi'ye (1776-1827) değin pek çok örnek dışa yönelik sufi isyan ahlakının emperyalist saldırılara karşı tam olarak kendini gösterdiği örneklerdir.<sup>38</sup>

Topçu Allah'sız insanın isyanını isyan kavramının öteki yüzü olarak tanımlamaktadır. Bunun ilk örneği ise Max Stirner (1806-1856)'in anarşist kuramıdır. Bireysel varlığın bencil egosunu (hodğâm) her şeye karşı konumlandırın Stirner, bu egoya dayanarak tabiata, cemiyete, dine, ahlaka ve devlete isyan etmektedir. Bunlar yok edilmeli ve geriye hiçbir sınır tanımayan benlikten başka bir şey kalmamalıdır. Ona göre “iyilik ve fenalık birer kelimedir. Beni ne ilahi olan ne de insani olan ilgilendiriyor. Beni ilgilendiren ancak ve ancak benim olandır.”<sup>39</sup> Böylece benliğin kendi doğasına tabi olarak kendinde yoğunlaşması sonucunda

---

<sup>38</sup> Israr Hassan, **The Conflict within Islam: Expressing Religion Through Politics**, iUniverse, Bloomington, 2011, s. 32.

<sup>39</sup> Topçu, **İsyan Ahlakı**, s. 186.

ortaya benliğin kendi doğasının doğrusal dışı vurumu olan anarşist isyan çıkmaktadır.

Topçu itikattan imana, imandan da mistik isyana yükselirken çizdiği hattı burada da koruyarak benci isyandan Rousseau'nun hayatı seven ve ona iman ile bağlanan ben'inin gördüğü sahtelikler ve yaşadığı hayal kırıklıkları ile cemiyete ve medeniyete yönelik isyanına geçmektedir. "Astronomi hurafeden, retorik hırs, kin, böbürlenme ve yalandan, geometri cimrilikten, fizik anlamsız bir tecessüs merakından, ahlak da diğer her şey gibi insanın gurur ve kibrinden doğmuştur. Böylece sanat ve bilim doğuşlarını bizim ahlaksızlıklarımıza borçludurlar."<sup>40</sup> Rousseau isyanını cemiyete yöneltirken kendisine dayanak noktası olarak tabiatı seçmekle Stirner'in anarşist isyanından ötede konumlanmaktadır. Ona göre insanın yapıp ettikleri eşitsizliğin ve adaletsizliğin kaynağıdır. Bunlar ortadan kaldırılıp doğal olana dönüş gerçekleştiğinde her şey iyiye dönecektir. Rousseau'ya göre ahlaki kötülük insanın kendi doğal halini kaybedişi sonucunda ortaya çıkmıştır. Düşünen insanı bozulmuş bir hayvan olarak değerlendiren Rousseau'nun isyanı Topçu'ya göre tabiatta kalbe hitap eden Allah'ı bulmuştur. "Allah tabiattaki kendiliğinden oluş içerisinde kalbe doğmaktadır. Bu kendiliğinden oluşta Rousseau, benliğin bütün halinde tabiata bağlanışını görmektedir. Yalnız kalamayan benlik bu bağlanışta Allah'a ulaşıyor."<sup>41</sup>

Topçu Allah'sız isyanın son faslında ise Schopenhauer'u ele almaktadır. Ona göre Schopenhauer'un isyanı varlığın bizzat kendisine yöneliktir. Varlığın esasının irade ile belirlendiği bu felsefe, aynı zamanda yaşamak iradesini kötülüğün kaynağı olarak görür ve kurtuluşu yaşamak isteğinden vaz geçerek yokluğa sığınmakta bulur.<sup>42</sup> Ona göre hayatın aslı ızdıraptır. Çünkü tüm istekler yoksunluktan, eksiklikten kaynaklanmakta ve irade sürekli önüne çıkan bir engelle

---

<sup>40</sup> Jean, Jacques Rousseau, **Discourse on the Sciences and the Arts in the Rousseau: Selactions**, ed., M. Cranston, MacMillian, Newyork, 1988, s. 52.

<sup>41</sup> Topçu, **İsyan Ahlakı**, s. 197.

<sup>42</sup> **A.g.e.**, s. 201.

karşılaşmaktadır. Bu durumda her tatmin yeni bir isteği beraberinde getirecektir. Sürekli bir istek ve geçici tatmin yalnızca ızdırabı sürekli yapmaya yaramaktadır.<sup>43</sup> Topçu'ya göre Allah'lı isyandan en uzak bir tavırda gözüken Schopenhauer'ın iradeye dayalı isyanı aslında Allah olmaksızın iradenin ne elim bir bela olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Ona göre irade bu yalın haliyle kendisini sonsuzca tatmin edecek olanı bulamadığından isyan etmektedir. Nihayet Budist Nirvana ve Sansara tanımlarına ulaşan Schopenhauer, kendini ve iradeyi inkâr etmekle onları yok saymakla ve intiharla gerçeğe ulaşılabileceğini kabul etmektedir. İşte bu nokta Topçu'ya göre bir tür zahitliktir. Zira bu dünyanın (Sansara) inkârı ile ulaşılan yokluk (Nirvana) aslında dünyadan yana yokluk fakat gerçekte ilahi varlıktan yana doluluktur.<sup>44</sup>

İşte böylece moderniteye bağlı temel isyanların elenmesinin ardından varoluşçu isyan ahlakı Hallac-ı Mansur ile ortaya konulur. Allahlı isyan kategorisinde yer alan Hallac ve 'enel Hak' sözü Topçu tarafından Allah'ın insandaki isyanı olarak tanımlanır.<sup>45</sup> Schopenhauer'ın kötümser isyanından ilahi kudreti kabul ve tanımakla Hallac'ın iyimser isyanına geçilmekte ve bu mistik tavır Allah'ın iradesine teslim olmakla egoist ve hayvani iradeden tam anlamıyla sıyrılmış hedeflemektedir. "Bu, insanın ilkel halinde beliren benliğin kendinde yaşattığı arzulardan tam ferağattir; bu, bizim haberimiz yokken bize varlık veren, bize yine kendisini isteyen iradeyi veren başka bir varlığa koşmak için nefsimizin isteklerinden ferağattir. Böylelikle insan, kendi insanlığını aşan tabiatüstü bir varlığı istemekle gerçekten kendini istemektedir. Sonunda insan Allah'la aynileşiyor."<sup>46</sup> Görüleceği gibi Allah'a itaatin insanın kendi nefesine isyan olduğu bu düzlemi insanla Allah arasında bir nevi geçit olarak değerlendiren Topçu, Hallac'ın şahsında isyan

---

<sup>43</sup>Arthur Schopenhauer, **Die Welt als Wille und Vorstellung**, Könemann, Köln, 1993, s. 196.

<sup>44</sup> Topçu, **İsyan Ahlakı**, s. 204.

<sup>45</sup> **A.g.e.**, s. 206.

<sup>46</sup> **A.g.e.**, s. 208.

adamını insanlığın ilahi yapıya bağlanması olarak görür.<sup>47</sup> Böylece Topçu insanın benliğinin derinliklerinde bulunan aşkın ve sonsuz irade ile temasa geçmesi sonucu kendi içgüdü ve ihtiraslarına, tabiat ve toplumuna rağmen bunlara karşıt biçimde hareket ederek, mutlak olanla aynileşebileceğini ve böylece aynı zamanda kendi özünü bulabileceğini savunmaktadır.

Topçu'nun sıralaması çerçevesinde baktığımız zaman tüm insani kurumları inkâr eden anarşist benciliğin isyanı, sosyal kurumları inkâr eden tanrılaştırılmış benliğin isyanı ve varlığın, hayatın kendisini ret eden kötümser isyan olarak üç temel isyan çeşidi ile karşılaşmaktayız. Allahsız isyan olarak da değerlendirilen bu isyan çeşitleri aynı zamanda Allahlı isyanın da alt kademelerini oluşturmaktadır. İnsan hareketinin kısıtlılığı ve iradesinin tercihlerle çevrili cüziliği, tamamlanmak ve mutlak olmak çabası içinde ilahi olanla buluşmaya yönelik bir doğa sergilemektedir. Bu doğanın ulaşabileceği hedefi göstermesi bakımından Hallac, Allahlı isyan sürecinin Allah'ın insanda isyanı boyutuna dönüşmesini de temsil etmektedir.

### 3- Şeyh Bedredin'in İsyah Ahlakı

Şimdi İsyah Ahlakı anlayışını irade ve hareket üzerinden evrenselleştiren Topçu'nun düşünceleri ışığında, bir sufi isyancı olarak şeyh Bedreddin'in isyanının hangi kategoride değerlendirilebilecek bir isyan olduğu sorununu inceleyebiliriz.

Şeyh Bedreddin'in ilahi esintiler anlamına gelen ünlü eseri Varidat, İbn-i Arabî'nin aşkın Vahdet-i Vücut anlayışını yeryüzü ölçekli gerçeklik sorunu noktasında önceleyerek, hızla maddi ve görünür olana indirger. "Hak Teâlâ'dan başka varlık yoktur. Asıl amaç da O'dur. Ariflerin 'Ey Maksud!' ve 'Ey Mevcud!' sözleri de bunun delilidir. Bundan dolayı Hak Teâlâ bütün eşyaya (görünen şeylere) şamildir... Başka bir deyişle her biri o 'Bir' aslın bir başka görünüşüdür... Öyleyse batıl da varlığı bakımından Hak olup butlanı ise nisbi bir iştir."<sup>48</sup> Varidattaki anlatım

---

<sup>47</sup> A.g.e., s. 209.

<sup>48</sup> Şeyh Bedreddin, **Varidat: Tercümesi ve Şerhi**, hzr., H. Rahmi Yananlı, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2016, s. 54.

üslubu kısa ve özlü ifadelerle muhataplarına konusunu anlatırken, farklı yorumlara ve şerhlere kapıyı açık bırakan bir görünümüdür. Nitekim Allah'dan başka varlık olmayan bir varlık dünyasında var olarak algılanan şeylerin Allah'ın görünüşlerinden ibaret olması yaklaşımı, bu görünüşleri hakikatleri lehine yok etmemekte, aksine ilahi zuhura ait olarak onları tanımlayarak onları çok daha güçlü bir konuma yükseltmektedir. Tezahür (görünüş) kavramı üzerinden Allah-alem ilişkisinin kurulması, her biri 'Bir' aslın ayrı bir zuhuru olarak tüm oluşu birleştirmekte ve bu zuhurların asılları itibariyle hepsinin birbirlerine denkliği anlayışını ortaya koymaktadır. Böylece Bedreddin'in Allah'ın tek varlık oluşu ile birlikte âlemin varlığı ve değişken parçalılığını bütün parça ilişkisi içerisinde çözümlene çabası aynı zamanda ikili bir gerçeklik düzenine de kapı aralamaktadır. Ancak onun bu tavrı yarattığı evreni kendi haline bırakan deist bir anlayışa uzaktır. "Hakk'ın zatı her şeyden münezzehtir. Bununla beraber her şey O'nda ve O her şeydedir. Vaciptir. Hiçbir durumda varlığın O'ndan ayrılması ihtimali yoktur... Mümkünün varlığı hakikat bakımından Hak ve suret bakımından mahlûktur."<sup>49</sup> Tezahür kavramı üzerinden her şeyin Allah'da ve Allah'ın her şeyde olduğu ancak bununla birlikte Allah'ın her şeyden de soyutlanmış olduğu yaklaşımı, üç temel durumu tespit eden bir varlığın birliği açıklamasıdır. Bunlardan ilki her şeyin Allah'ta olması, ikincisi Allah'ın her şeyde olması ve üçüncü olarak da Allah'ın zatlık itibariyle her şeyden münezzehtir olmasıdır. Bu temel tavır İbn-i Arabi'nin Vahdet-i Vücut anlayışında önemli bir yeri olan Hazerat-ı Hamse anlayışı çizgisindedir.

Buna göre, "Allahu Teala'nın zatına ve sıfatlarına nihayet olmadığı gibi hakikatte, âlemlerin dahi nihayeti yoktur!.. Zira âlemler, Cenabı Hakkın isimlerinin ve sıfatlarının zuhur yeridir... Zuhur eden sonsuz olduğuna göre, zuhur yerlerinin de sonsuz olması tabiidir... Şuûnat-ı ilahiyeye son yoktur... Hatta kudretinin kemalinden, bir kuluna aynı tecelliye iki defa eylemez... Yeni yeni suret ve

---

<sup>49</sup> A.g.e., s. 71.

görüntülerle tecelli eyler daima, iki kişiye aynı tecelli olmamıştır ve olmaz da! Kudreti yüce, şanı azametlidir: kendinden gayri ilah sözkonusu değildir. Ne Hakk’ a nihayet var ne de zuhur yerleri olan alemlere bir son vardır.”<sup>50</sup> Görüleceği gibi Vahdet-i Vücutçu düşüncede temel yapı zuhur eden, zuhur edilen ve zuhur edenin her durumda münezzepliği üzerine üçlü bir şekilde kurulmaktadır. Ancak bu üçlü birlik yapısı zuhur yerlerine göre beş mertebeye çıkarılmaktadır.<sup>51</sup>

Bedreddin’in Allah hakkındaki düşünceleri muhataplarının zihinlerindeki bu ismin karşılığının ötesine geçmeye çalışan ve bu nedenle de yer yer bu ismi de bir tür suret olarak kabul eden bir çizgide ilerlemektedir. “Allah’u Teâlâ’nın sıfatları suretten münezzehe olmakla beraber yine surettedir. Çünkü o suretin aslı ve hakikati ondan başka bir şey değildir. Bunun için mümkünün varlığı hakikat bakımından hak ve suret bakımından mahlûktur... Ne hak mümkün bir şey olabilir; ne de mümkün olan bir şey hak olabilir. Fakat varlığın aslı bakımından ikisi de birdir. Çünkü hakikatte vacipte olsun mümkünde olsun ayrı ayrı varlık yoktur.”<sup>52</sup> Dikkat edilecek olursa Bedreddin’in görüşlerinde suret ve hakikatin görünüşteki diyalektik ayrılığı üçüncü bir unsur gibi yer yer vurgulanan varlık kavramının bütünleştiriciliğinde dikotomik bir bütünlüğe ulaştırılmaktadır. Allah ve eşya, hakikat ve suret diyalektiği mutlak varlığın iki ayrılmaz fonksiyonu gibi tanımlanmaktadır. “Mutlak varlık, fiil ve tesir bakımından Allah, ilah, Halık olup teessür yönünden de kul ve mahlûktur... Mutlak varlık, mutlaklığı ve umumiyeti bakımından bütün eşyaya sirayet etmiş ve hepsi onunla süslenmiştir. Hâlbuki bu büyük varlık yine mutlaklığı yönünden münezzehe olup...”<sup>53</sup> Buna göre Şeyh Bedreddin Allah ismi ile işaret edilen varlık

---

<sup>50</sup> İbn-i Arabi, *Sırrın Sırrı (Lübbü’l-Lübb ve Sırru’s-Sırr)*, hzr., Arzu Meral, Revak Kitapevi, İstanbul, 2013, s. 10.

<sup>51</sup> Zuhur yerlerine göre beş hakikat hazreti vardır. Bunlar 1- hiçbir şeyle vasıflanmayan mutlak zatlık makamı olarak ‘Gaybı Mutlak’, 2- ilk tecelli veya taayyünü havi ‘Alemler Çeşmesi’, 3- ikinci tecelli hazreti olarak ‘Melekut Alemler’, 4- görünür alem ya da diğer adı ile ‘Mülk Alemler’ ve son olarak da tüm alemleri kendisinde hüviyet olarak toplayan ‘İnsan-ı Kâmil’ hazretidir. Bkz., İbn-i Arabi, a.g.e., s. 11-15.

<sup>52</sup> Şeyh Bedreddin, *Varidat*, s. 72.

<sup>53</sup> *A.g.e* s. 73.



mertebesini mutlaklık kaynaklı münezzehlak olarak tespit etmektedir. Şeylerin sahip oldukları nitelik ve niceliklere dayalı varlıklarını mazharlarda zuhur eden büyük varlığın farklı mazharlarda farklı derecelenmesi ya da suretlenmesi olarak değerlendirmektedir. “Cimrilik, şereflik, zulüm, kederlilik gibi şeyler hep mazharlarda zuhur etmekte ve bu farklılıklar yine o mazharlara nispetle husule gelmektedir. Mutlak varlığa nispetle hepsi bir olup hakikatte başkası yoktur. O mutlak varlık bin surette zuhur etse yine Bir şeydir.”<sup>54</sup> Bedreddin’in bu görüşleri mutlak varlık Allah adına âlemin hakiki bir varlığının olmadığı, nisbi varoluşların ise mutlaklığın mukayyetlerdeki görünümü olan nisbi gerçekliklerine sahip olduklarını göstermekte ve her durum da sadece tek bir tözün hakikatinin geçerliliğine vurgu yapmaktadır.

Allah bu düşüncede fiil ve tesir bakımından var olanlar sıralamasında mükemmel dereceyi ifade etmektedir. Aynı şekilde âlemin ya da insanın da kendine özgü mevcudiyet ve şahsiyetinden önce ve içkin öz yine bu mutlak varlık olmaktadır. “Bir beden öldüğünde ondan ayrılan cevher o bedende o surette zuhur etmiş olan Mutlak Varlıktan ibarettir. Mutlak varlık suretin bozulması ile bozulmaz. Ebediyen baki ve kendisinde eşyanın suretleri birbiri ardınca süreklidir... Bu cevherin kendi kendine görünmesi olmadığından her zaman kendisi için bir suretin bulunması zorunlu bir şey olup, bundan dolayı bu cevher herhangi bir suretten yoksun değildir.”<sup>55</sup> Mutlak varlığın kendi kendine görünmesinin muhal olduğunu belirleyen Şeyh Bedreddin, her durumda bu nedenle bir suretle görünmesinin zorunlu olduğunu ifade ederek mutlak varlığa yönelmekte ve Allah’ın mutlak varlığını değil de mutlak varlığın ilahlığını söyleyen ters bir inanç inşa ediyor gözükmektedir.<sup>56</sup> Aristo

---

<sup>54</sup> A.g.e s. 73.

<sup>55</sup> A.g.e., s. 74.

<sup>56</sup> Varidattaki anlatım üslubu üzerinden Şeyh Bedreddin’in görüşleri genel çerçeve olarak İbn-i Arabî çizgisinde görünmekle beraber, Varlık kavramına yapmakta olduğu güçlü vurgu onu tasavvufun çok felsefeye yaklaştırmaktadır. Ters inanç ise normalde vahye dayalı olması gerekirken, rasyonaliteye dayanan felsefî bir inanç oluşturmaktadır. Nitekim bir beden de zuhur edenin Hak olduğunu söylemek yerine mutlak varlık olduğunu söylemeyi tercih etmekte ve böylece en detaya kadar mutlak varlık kavramını indirgemektedir. Üstelik suretin Hakk’ın ya

felsefesindeki madde-form ayrılmazlığı ve Tanrı'nın tek istisna olarak maddesiz form olması anlayışını esas aldığını düşündüğümüz bu yaklaşım, zuhur yerlerinde formsuz (suretsiz) bir maddenin olamayacağı esasına dayanmaktadır.<sup>57</sup> “Allah Nedir? Allah mutlak vücuttan ibarettir. Bütün fiiller o vücuttan zuhur ettiği, bu bakımdan bütün mükemmellikleri kendinde topladığı için ona Allah adı verilmiştir... Böylece Allah’u Teâlâ bütün mazharlarda tecelli etmiş asli bir vücut ve Bâtını bir cevher olmakla mazharlardan her biri diğerine suret bakımından aykırı ise de hakikat bakımından hepsi birdir.”<sup>58</sup> Allah’ın kim olduğunu değil de ‘ne’ olduğunu sormaktan da anlaşılacağı üzere Şeyh Bedreddin Aristoteles’in ifadesi ile “varlık olmak bakımından varlığı ve ona özü gereği ait olan ana nitelikleri inceleyen<sup>59</sup> bir metafizik felsefesi yapıyor gibidir. Ona göre tüm fiiller kendisinden çıktığı için mükemmellekle vasıflanan bu mutlak varlığa Allah adı verilmiştir ve tüm mesele de bundan ibarettir.

Varlık kavramının mutlak kuşatıcılığından hareket onu mutlak varlıkla özdeşleştirdiği Allah anlayışının da ötesine götürmektedir. Varlığın mutlaklık derecesi tüm fiillerin kendisinden çıkması açısından Allah ismi ile isimlendirilmekte, dolayısıyla bu itibarlardan daha da aşkın olan bir varlık derecesine de atf yapılmaktadır. Allah’ın kim olduğu sorusu yerine ne olduğunun sorulması onun

---

da Rahman’ın sureti olmakla ifade edilmesi yerine mutlak varlığın sureti ile ifade edilmesi de ona daha da güçlü felsefi bir görünüm kazandırmaktadır. Kendi kendine görünemediğinden surete zorunlu olarak muhtaç olmak ise Allah’ın münezzepliği ile çelişik olduğundan mutlak varlığın cevherliğine ait bir nitelik olarak tanımlanmaktadır. Tasavvufi anlatımdan varlık kavramının nitelikleri üzerinden bariz bir biçimde ayrılmak, beraberinde cevherin kıdemi, sonsuzluğu gibi diğer felsefi tanımlamalara kapı açmaktadır. Bu durum ise mutlak varlık adlı bir ilahî vurgulayarak Allah’ın mutlaklığına ait tekilliği ikinci plana itmektedir.

<sup>57</sup> “Gerçek dünyada varolan şeyler bireylerdir ve bireyler bir madde ve Formdan meydana gelirler. Gerek madde gerekse Formun (Tanrı hariç) kendi başlarına bulunmaları mümkün değildir. Herhangi bir Form kazanmamış biçimiyle bir ilk madde mümkün değildir. Değişme madde ve Formdan meydana gelen bileşik bir varlıkta maddenin bir Formu bırakıp yerine başka bir Formu almasıdır.” Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi Cilt 3: Aristoteles**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014, s. 143

<sup>58</sup> Şeyh Bedreddin, **Varidat**, s. 67.

<sup>59</sup> Aristoteles, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996, s. 187

mutlak varlık olmaklık bağlamında zatlık bakımından ele alınmadığını göstermektedir. Temel ve asli bir ilke ya da cevher olarak mutlak varlığın mükemmel olgusallığına ya da mutlak var olma mertebesine Allah adını vermekte ve fakat varlığı yine de olmaktan ayırmakta ve öteye taşımaktadır. Buna göre mutlak varlıktan ötedeki bu konumu Sırf Varlık olarak isimlendiren Şeyh Bedreddin böylece sırf, mutlak ve mukayyet olmak üzere varlık için üç itibar tayin etmektedir. “İdrak ve takyidden hali olan Sırf Varlık, Hak’dan ibaret olduğu gibi ıtlak ve takyid ile vasıflanan varlık da Hak’dan ibarettir. Hak, ıtlak ve takyidden hali Sırf Varlık olmak itibarıyla ne külli ne de cüzidir. Çünkü küllilik ıtlak ve cüzilik de takyit bakımındandır.”<sup>60</sup> Varlık açısından mutlaklık derecesini küllilikle tavsif ettiği görülen Şeyh Bedreddin, küllilik ve cüziliğin ya da mutlaklık ve mukayyetliğin Allah’ın zati hakikatinden sonra geldiğini ifade eder.<sup>61</sup> İşte bu noktada asıl hedeflediği ilahi zattan bahseden Bedreddin, zati bakımından her şeyden mücerret olan Sırf Varlığın ilahi hüviyet olduğunu belirtir. Öyleki artık varlık açısından Onun üstünde bir mertebe daha yoktur.<sup>62</sup> Hazerat-ı Hamsede’ki ‘Gayb-ı Mutlak’ derecesini ‘Sırf Varlık’ adı ile belirleyen Şeyh Bedreddin böylece ilahi zatlığa ulaşmış olur. Kavramsal olarak mutlak ile mukayyet arasındaki bütünleyici ilişki ya da madde ve form arasındaki beraberlik, bu son noktada söz konusu edilmez.

Şeyh Bedreddin İbn-i Arabi’nin aksine tümünden gelen bir yaklaşımla değil de tüme varan, sonuçlardan esaslara yükselen bir tavra sahiptir. Bu ise yukarı doğru gittikçe güçlenen varlık kavramı hesabına her türlü oluş ve düşüncüyü kendilerine ait bir var oluşta bulunmaktan men eden ve sonuçta Sırf Varlık adına kendinde var olmayı ister mutlak olsun isterse de mukayyet olsun yok eden bir tavra sahiptir. Dikkat çekici bir şekilde suretler ve mukayyet varlık anlayışından intikal ettiği Mutlak Varlık anlayışını fiil halindeki mutlak varlık olarak Allah ile özdeşleştirdikten sonra Sırf Varlık adı altında Gayb-ı Mutlak’ın zatlığını ufka çizen

---

<sup>60</sup> Şeyh Bedreddin, **Varidat**, s. 77.

<sup>61</sup> **A.g.e.**, s. 77.

<sup>62</sup> **A.g.e.**, s. 77.

Şeyh Bedreddin, böylece ilahi zatlığı da dışa yönelik ne fiil ne de müessir derecelerinde olmayan ya da bunlardan önce var olan bir konuma ulaştırmaktadır.

O halde Topçu'nun İsyah Ahlakı perspektifinden Bedreddin'in tavrının Sırf Varlık adını verdiği mutlak ötesi zatlık adına mutlaklık ve mukayyetliğin zatlığı yüklenmesine bir isyan olarak başlangıç noktasını belirlediği söylenebilir. Ondaki bu isyan üç aşamalıdır. İlkinde maddi suretlerin gerçekliğine karşı hakikatın ya da mutlaklığın itirazı, ikincisinde ise mutlaklığın ulûhiyetle gözükmemesine ve bilinmesine Sırf Varlığın itirazı ve üçüncüsünde de Sırf Varlığın hem mutlaklık hem de mukayyetliğe karşı olan mahiyetini ortaya koymaktadır. Bedreddin'in Sırf Varlık anlayışı Gnostik inançlarla da örtüşmektedir. Gnostikler evrendeki kötülük ve iyilik arasındaki ilişkiyi Mutlak Varlığa izafe etmekte, yüce tanrı olarak ise daha üst bağlamda Sırf Varlığı kabul etmektedirler.<sup>63</sup>

Mutlak varlığın mazharı olan âlemin kendi mukayyet derecelerinde mutlağı suret üzerine göstermesinin en yüksek derecesi olarak insan, aynı zamanda söz konusu mukayyetlik içerisinde mutlak bir zatlığın yansımalarını en kapsamlı bir şekilde taşımaktadır. Benlik adını verdiğimiz bu yansımanın aslı mutlak varlıkta bulunmaktadır. "Mademki bütün âlem Hakk'ın suretinden ibarettir, bu halde her kim ve herhangi bir şey ben oyum derse bu söz şeksiz doğrudur... Ben kelimesi suretlerin sahibi olan Cenab-ı Hakk'a işaretir. İşte bu itibarla insanın değil, hatta her zerrenin 'Ben Allahım' demesi şeksiz doğrudur."<sup>64</sup> Böylece Bedreddin Hallac'ın sözünü evrenselleştirerek onaylarken onun isyanını çok daha ileri bir düzeye taşımaktadır. Ancak aynı zamanda Sırf Varlık kavramını ele alışı bu benlik ya da zatlık iddiasını geçersizleştiren bir çelişkiyi de ortaya koymaktadır.<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Ken Johnson, **The Gnostic Origins of Calvinism**, Createspace Independent Pub., New York, 2013, s. 44.

<sup>64</sup> Şeyh Bedreddin, **Varıdat**, s. 95.

<sup>65</sup> Şeyh Bedreddin bir yandan Sırf Varlık kavramını Hazerat-ı Hamse düşüncesi doğrultusunda ne mutlaklık ve ne de mukayyetlikle vasıflanamayacak idrak ötesi mutlak bir zatlık ile özdeşleştirirken, öte yandan her şeyin onun sureti olması düşüncesinden hareketle Hak isminden Allah ismine intikalle şeylerin "ben Allah'ım" demesini diğer bir ifade ile

Bedreddin'in Sırf Varlık kavramını mutlak varlıktan öte ve nihai bir basamak olarak tanımlaması onun hareket ve iradeyi başlattığı noktanın tanımsızlığını ortaya koymaktadır. Şeyh Bedreddin'le aynı yüzyılda yaşayan 15. asrın büyük Sufi düşünürlerinden Abdulkerim Ceyli (1365-1424) Sırf Varlık kavramı ve kategorisi hakkında benzer açıklamalarda bulunur. Hadislerdeki anlatımları kaynak vererek bu varlık mertebesini 'âmâ' olarak isimlendirir. Buna göre âmâ "Hakikatlerin öz hakikatlerinden ibarettir. İşbu hakikat hakka bağlı sıfatlarla halka nispet edilen sıfatların hiçbiri ile sıfatlanmaz. Çünkü o sırf zattan ibarettir. Sonra... Hiçbir mertebeye de izafe edilemez; Hakka ait mertebelere de Halka ait mertebelere de... Onda bir izafet durumu olmayınca kendisine bir vasıf veya isim verilemez.<sup>66</sup> Âmâ ehadiyet tekilliğinin karşılığıdır. Ehadiyette isimler ve sıfatlar eriyip gittiği gibi âmâda da aynı şekilde bunlar erirler.<sup>67</sup> Görüleceği gibi Şeyh Bedreddin'in Sırf Varlık düşüncesi ile Ceyli'nin âmâ tanımlaması birbirleri ile örtüşmektedir. İşte bize göre Bedreddin'in isyanının temel noktası âmâ ya ait olan bu tekilliktir. Sırf Varlık ya da âmâ adlı zat özlüğü beraberinde mutlak ya da mukayyet hiçbir şeyi kabul etmeyen bir doğaya sahiptir. Şeyh Bedreddin her ne kadar Ekberi gelenekteki Hazerat-ı Hamse usulüne göre düşüncelerini ifade ediyor gözükse de bu mertebeler arasında oldukça hızlı sayılabilecek geçişler yapmakta ve mertebelerin kendine özgü tanımlamalarına yeterince dikkat ediyor gözükmemektedir. Buna göre Sırf Varlık olarak isimlendirdiği "la teayyün" veya gayb-ı mutlak mertebesini taayyünü evvel, taayyün-ü sani, âlemi melekut, âlemi misal, şehadet âlemi ve mertebe-i insan ile geçişi olan bir konumda ele almaktadır.

---

uluhiyetle kendini özdeşleştirmesini doğru bulmaktadır. Oysa Hallac'daki haliyle bile bu düşünce "ben Hakk'ım" şeklinde yoruma açık bir biçimdedir. İkbâl'e göre de böylesi düşünceler Plotinusçu Sudur nazariyesinin tamamlayıcı unsuru olarak İslam düşüncesi içerisinde kendine bir yer bulmuştur. Bu düşünce tarzı İslam inancındaki ilahlık anlayışını içsel bir şekilde var oluşun, kâinatın içine taşımış, böylece de insan benliği, özgür iradesi, var oluşu gibi alanlar zayıflayarak belirsizleşmişlerdir. Muhammed İkbâl, **Makaleler**, çev., Celal Soydan, Hece Yayınları, Ankara, 2015, s. 111.

<sup>66</sup>Abdulkerim Ceyli, **İnsan-ı Kâmil**, çevr., A. Akçiçek, Kurtuba Kitap, İstanbul, 2016, s. 92.

<sup>67</sup> **A.g.e.**, s. 93.

“İdrak ve takyidden hali olan Sırf Varlık, Hak’dan ibaret olduğu gibi ıtlak ve takyid ile vasıflanan varlık da Hak’dan ibarettir. Hak, ıtlak ve takyidden hali Sırf Varlık olmak itibariyle ne külli ne de cüzidir”<sup>68</sup> ifadesi gayb-ı mutlak ile ilk taayyün mertebesi arasında ıtlak ve takyidden hali bir bakış açısından başka bir ayırımdan bahsetmemektedir. Oysa geleneksel Hazaratı Hamse anlatılarında bu mertebenin kendine özgü tekilliğine özellikle vurgu yapılarak, âlemlerden münezzeh, mukaddes ve müteal Allah’ı ifade ettiğine dikkat edilmesi gerektiği belirtilmektedir.<sup>69</sup>

Topçu Hallac’ın isyanını tanımlarken ‘Allah’ın insanda isyanı’ tanımlamasını kullanarak, mutlak ben ile mukayyet ben’in kavuşarak özdeşleşmesini ‘enel Hak’ çıkışının nedeni saymaktaydı. Bedreddin’in isyanında ise Hallac’ın bireysel kalan yaklaşımından öteye geçen bir tavır söz konusudur. Bu ileri gidiş Sırf Varlık kavramı çerçevesinde kendisini göstermektedir. Topçu’ya göre Hallac’ın “enel Hak” çıkışındaki temel nokta Mutlak Varlık olarak Allah’ın insandaki isyanı idi. Şeyh Bedreddin’de ise ilahi zatlıkla özdeşleştirilen Sırf Varlık mutlak ya da mukayyet hiçbir tezahürü kabul etmemesi itibariyle Hak iken aynı zamanda bu itibarları kabul etmesi ile de Hak olmaktadır. Dolayısıyla kendi ben’liğinde Hallac’ın tecrübesine benzer bir irfanı yaşayan Şeyh Bedreddin’in sınırları pek de belli olmayan böylesi bir Sırf Varlık tecrübesine sahip olması dini, toplumsal, geleneksel bütün ya da parçanın Hak olduğu kadar bir anlam ve değer ifade etmemesi sonucunu da verebilecektir. Şeyh Bedreddin’in adıyla ünlenen Torlak Kemal ve Börklüce Mustafa isyanlarının genel karakterinin Varidat’da ortaya konulan bu varlık anlayışına büyük oranda dayandığını söyleyebiliriz. Bu isyanlarda gayri Müslimlerin ve Müslüman ahalinin birlikte yer almış olması, doğunun ve batının dini ve felsefi hareketlerinin bir sentezi olması, farklı halk sınıflarının çelişik durumlarını birlikte içinde barındırmış olabilmesi, dinler arası eşitliğe vurgu yapan senkretik tavrı, sosyo-ekonomik tavrı itibariyle sosyal nispetleri ret eden bir ortakçı toplumculuğa

---

<sup>68</sup> Şeyh Bedreddin, **Varidat**, s. 77.

<sup>69</sup> İsa Çelik, “*Tasavvufi Gelenekte Hazerat-ı Hams veya Tenezzülât-ı Seb’a Anlayışı*”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, 2003, s. 167.

sahip olması<sup>70</sup> gibi niteliklerinin batını kaynağının Sırf Varlık anlayışı üzerinden kurgulanmakta olduğu görülmektedir. Tüm nispetleri hiçe sayan bu tavrın dinler ve kültürler üstü bir noktaya dayandığı anlaşılmaktadır.

İbn-i Arabî'nin mutlak varlık üzerinden oluşturduğu Vahdet-i Vücut anlayışı ile Hallac-ı Mansur'un mukayyet varlıktaki ilahi ben'lik tecellisi üzerine yükselen düşünceleri Şeyh Bedreddin'de bir araya getirilmekte ve sistemli bir şekilde bir üst aşama ya da nihai bağlam olan Sırf Varlık'a taşınmaktadır. Âmâ ile de ifade edilen bu nihai varlık mertebesinin mutlak ya da mukayyed hiçbir olgusallığı kabul etmeyen doğasının Allah'ın zatına haslığı ile ilgili vurgunun yeterince yapılmamış olması Bedreddin'in anlayışının kendi adına yürütülen bir isyanın toplumsal ve siyasi gerekçelerinin yanı sıra itikadi zeminini de sağlamış gözükmektedir.

Şeyh Bedreddin mutlak varlık ile mukayyet olgusallığı arasındaki senkretik ilişkiyi semboller ve dayandıkları hakikat düşüncesi ile hakikat lehine tevhit etmektedir. Buna göre Peygamberlerin anlatımları sembolik olmakla beraber, cennet, cehennem, haşir gibi dini olgular da sembolik ifadelerdir. Anlaşılması gereken hayatın ve olgusal varlık durumlarının negatif ulûhiyet adını verebileceğimiz bir bağlamda katı maddi olmayıp melekût adı verilen latif ruhani gerçeklikler olduğudur.<sup>71</sup> Bu noktada melekler ise tam tersi bir açıklama gibi gözükmele birlikte daha da latifleştirilerek ruhani, latif varlıklar olarak değil de tabi kuvvetler ile tanımlanmaktadır.<sup>72</sup> Dikkat edilecek olursa uhrevi olan şeylerin cisimleşmesine karşı çıkan bu anlayış, tamamen melekût olan varlıkları da bir derece öteye götürerek kuvvetler ile tanımlamakta, böylece aslında soyutlamaya devam etmektedir. Zira zatlık sahibi ve buna göre latif de olsalar belli formları ve taayyünleri olan meleklerin

---

<sup>70</sup> Sinan Araman, “*Dini/İdeolojik ve Tarihsel Yönleriyle Bedreddin Hareketi*”, **Şeyh Bedreddin: Yolculuk Felsefe İsyân**, drl., Şahin Tümüklü, Ceylan Yayınları, İstanbul, 2017, s. 33.

<sup>71</sup> Şeyh Bedreddin, **Varıdat**, s. 95.

<sup>72</sup> **a.g.e.**, s. 88.

hakikatinin tabi kuvvetler olduğunu ifade etmek aslında onları kuvvetin mutlaklığı bağlamında belirlenimsiz ve formsuz bir doğaya yükselterek soyutlamak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ilk bakışta indirgemeci materyalist bir anlayışla karşılaşmış gibi gözükse de gerçekte onun düşünceleri tüm varlık durumlarını çıkış noktası olan Sırf Varlık adına zayıflastırın ve her şeyi Sırf Varlığa yaklaştıran bir tavır içerisinde gözükmektedir. Nitekim onun düşüncelerinde Sırf Varlığın zatlığı ile diğer mertebeler arasındaki sınır belirsiz olduğu için melekler aleminin zatlık taayyünleri rahatlıkla ortadan kaldırılmaktadır.

Şeyh Bedreddin eşyanın hakikatinin bilinebilmesinin gittikçe artan bir biçimde maddileşmek ve maddi olana yönelmek ile olamayacağını, bunun ancak bedeni riyazet ve mutlak mücadele ile hâsıl olabileceğini, bu mücadelelerin zaman ve zemine göre değişmesi ile şeriatların değiştiğini ifade etmektedir.<sup>73</sup> Bedreddin Müslümanların dinlerini maddi ve sırf zahiri bir biçimde anlamalarını özellikle eleştirmekte ve “kim la ilahe illallah derse cennet girer” hadisinin altı ayrı manasını vererek, bu kelimeyi söyleyen kimsenin kendisini bütün gaile ve musibetlerden korumuş olduğu anlamına geldiğini belirtmektedir.

Buna göre buradaki cennet evvela bilinen anlamı ile cennettir. Sonra ise kâfirlerin bu kelime ile Müslüman olmakla can ve mallarını korumaları bildirilmiştir. Üçüncü anlam ise hakikati bilmekle tüm bela ve musibetlerden kurtulmayı içermekte, dördüncü anlamda ise varlık ve zat cennetine ancak bu kelime ile girileceği ifade edilmektedir. Buna göre iki oluştta ve iki âlemde Allah’tan başka bir varlık bulunmadığını bilen kimse Süphan’ın varlık cennetine, ilahi zata dâhil ve vasıl olur.” Beşinci anlamda ise girilen cennet Fenafillâh mertebesine varan kimsenin cehennemini karanlık varlıktan kurtularak Firdevsi baki varlığa kavuşması anlatılmaktadır. Altıncı mertebede ise cennetin anlamı her türlü şerefli ve yüksek mertebeleri sonsuzca içeren bir konumda değerlendirilmektedir. Yedinci mertebede ise girilen cennetin anlamı hissedilenden çıkıp hissedilmeyene girişi tanımlamakta

---

<sup>73</sup> A.g.e, s. 105.



ve bu yolla zahir duygularla his olunan putlara ibadetten kurtularak duygularla idrak olunmayan Hakk'ın zatına ibadetin gerçekleşmesi işareten söylenmiş olmaktadır.<sup>74</sup> Görüleceği gibi Bedreddin'in düşünceleri sürekli soyutlaşan ve fakat soyutlaştıkça suretten uzaklaşarak gittikçe daha güçlenen bir varlık olgusuna ve varlık şiddetlendiği ölçüde artan bir zatlık durumuna göre yapılanmaktadır.

Şeyh Bedreddin'in Sırf Varlık kaynaklı hareketi sufinin önce fiillerini, sonra sıfatlarını ve daha sonra da öz varlığı olan zatını Hakk'ın varlığında yok etmesi ile kendisinde yalnızca Hakk'ın varlığının kalması esasına dayanmaktadır. Bu durum negatif bir terminoloji ile salikin küfür mertebesine varıp onu geçmedikçe tam Müslüman olamayacağı şeklinde ifade edilmektedir.<sup>75</sup> Tasavvuf düşüncesine göre bunun anlamı, söz konusu Fena Fillah, Beka Billâh makamına gelen salikin Hak varlığında tamamen mahvolup, Hak varlığı ile var olduğu için kendi içinde, dışında, zahirde ve batında, tüm varlıkta Hak'dan başka bir şey görmemesidir. Bu noktada iman ve küfür şeklinde ayırım yapılacak bir ikilik fark edilmemektedir. Ancak bu durum da son değildir. Bu noktadan geçip kulluk burcunda karar kılındığında cem makamı geçilerek Cem'ü'l-Cem'e ulaşılmakta ve böylece tevhit dairesi tamamlanmış olmaktadır.<sup>76</sup> Bedreddin'e göre "bu mertebe (Cem) iki İslam arasında bir berzah (geçit) olup orada duraklayan salik zındıklaşır. Bu duraksamadan Allah'a sığınırız. Ben de bu mertebeye vasıl oldum ve orada birçok zamanlar kaldım ise de Allah'a hamd ve minnetler olsun ki, ezeli inayetin imdadı ile oradan yol alarak selamet sahiline çıktım."<sup>77</sup> Bedreddin'in bu ifadeleri fark mertebesi olarak mukayyet varlığı, cem mertebesi olarak mutlak varlığı ve Cem'ü'l-Cem mertebesi ile de Sırf Varlığı betimlemektedir. Dağın dağ nehirin nehir olduğu fark mertebesinden var olanların olgusal niteliklerini kaybederek mutlak varlığa döküldükleri Cem

---

<sup>74</sup> **A.g.e.**, s. 105.

<sup>75</sup> **A.g.e.**, s. 125.

<sup>76</sup> **A.g.e.**, s. 125.

<sup>77</sup> **A.g.e.**, s. 126.

mertebesine geçen kişi Allah'da yok oluştan sonra tekrar onda onunla dirilmekte ve bu durum da Cem'ü'l Cem ya da beka olarak adlandırılmaktadır.<sup>78</sup>

Buna göre yalnızca fark mertebesinde kalmak iki ayrı varlık anlayışı üzerinden kendinde bir varlık bulmakla şirkten kurtulamamaktadır. Bundan ötede iki İslam olarak suret ve hakikat ya da ten ve can Müslümanlığı arasında bir noktada bulunan Cem mertebesi ise kendisinde durulacak bir yer değildir. Bu mertebede duraksamak zındıklığa yol açmaktadır. Zira bu durumda fark mertebesi de Hakk'a ait iken onu inkâr etmektedir. Bu nedenle Cem mertebesinde bulunan salikin Fark'a da sahip olması gerekmektedir. Salik eğer Cem ile birlikte Fark'a sahip olursa bu gerçek tevhit (Cem'ü'l- Cem) olarak tanımlanmaktadır.

Bedreddin'in Cem ve Fark'ı belli belirsiz birleştiren irade anlayışı ise şöyledir: "Hak tapılacak varlıktır. Etkilendiği zaman kul olur. Etkilenmek ne ola dersin? Etkilenen mahlûk birisi tarafından yaratılır zorlanır, kahredilmiştir Demem o ki yaratan, zorlayan tapındıran kahreden yalnız haktır. Suretler ise onun oyuncaklarıdır, Aletler gibi. Kul hakkın yalnız kul suretinde bulunabileceğini bilmez bu yüzden kendi iradesini hakkın iradesinden başka sanır. Kulun tüm eylemleri ve de bizzat varlığı Hakkın kendisidir. Aletin varlığı Aleti yapana bağlıdır. Alet ile yapılan bir eser alet tarafından değil aleti kullanan tarafından yapılmıştır... Hakkı tanımak ve kendisinin hak olduğunu benimsemek iradeyi ve eylemi kendine mal etmek çirkinlikten kurtulmaktır."<sup>79</sup> Böylece kişi kendinde fiil sahibini ve aletini birlikte bulabilmektedir. Kendi dışında bir fiil sahibi bulmamaktadır. Buna göre iradenin iç nedenleri, a- mutlak varlık, b- mutlak varlığın istenci, c- mutlak varlığın ol emri dış nedenleri ise, a- olacak şeylerin Kalemde bulunması, b- mümkün olması, c- olmayı kabul etmesi. Tanrının dileği, istenci ve özgürlüğü nesnenin tabiatına göre gerçekleşir. Tanrı nesnelere veya insanları neye yatkın iseler onlara göre diler onlara

---

<sup>78</sup> Toshihiko Izutsu, **The Concept and Reality of Existence**, Islamic Book Trust, Kuala Lumpur 2007, s. 18, 19.

<sup>79</sup> Şeyh Bedreddin, **Varidat: Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin**, çev., Vecihi Timuroğlu, İstanbul: Ağaoğlu/Yazko, 1989, s. 92.

göre istencini kullanır... Evrende ne ki vardır o tanrıdır.<sup>80</sup> Görüldüğü gibi buradaki Fark son derece belirsizdir ve neredeyse Cem'in içinde kaybolup gitmektedir. Her ne kadar varlığın ya da suretin olmayı kabul etmesi gibi dış sebepler de balsa sonuçta bu da onun görüşüne göre ilahi tezahürün gereğinden ibarettir. Dolayısıyla kişinin kendine yönelik bir iradesini ya da Topçu'nun iman bahsinde değindiği Allah ile iradeyi tamamlayan ve hürriyete kavuşan kulluk iradesi ayrımını ortadan kaldırmaktadır.

Diğer önemli bir nokta da peygamberlerin çocuklu kimselerin mecazlı ve sembolü konuşmalarına benzer bir tavra sahip oldukları görüşüdür. Buna göre melek, ruh, cennet, cehennem gibi tasvirler yalnızca temsilden ibarettir. Düş gibidir ve tabirleri gerekir.<sup>81</sup> Şeytan yahut melek bedendeki cismani kuvvetlerden ibarettir. Bu durumda ise söz konusu tasvirlerle rahatlıkla başta Allah olmak üzere peygamber ve diğer dini gerçeklikleri yerleştirebiliriz. Bu ise Fark'ı dışlayan bir Cem olarak sonuçta Allah ile anlatılanın var olanların mutlak birliğinden ibaret olduğunu söylemekten ibarettir. Dolayısıyla çokluktaki her varlık Şeyh Bedredine göre ben Hakk'ım ya da Allah'ım diyebilir. Bu birin çoklukta kendini göstermesinden ibarettir.<sup>82</sup> Bu tür bir cem ise Hak olanlar arasında sonsuz bir kargaşanın ve benliğin doğası düşünüldüğünde sürekli kimin Hak olduğuna yönelik anarşist bir isyan halinin temellendirilmesi olarak anlaşılabilir.

İsyan ahlakı açısından Bedreddin'in bu düşünceleri ve ruhsal tecrübesi Topçu'nun üç basamaklı isyan ve hareket anlayışı ile de büyük oranda örtüşmektedir. Buna göre Stirner'in anarşist benci isyanı Cem'e sahip olmayan Fark'ın şiddetlenmesi ve kendi farkı üzerinden bir isyanı ve hareketi kurgulamasına benzemektedir. Yine Rousseau'nun tabiatın doğallığını esas alarak toplum ve medeniyetin suniliklerini, bilim ve sanatın, hukuk ve ahlakın uydurulmuş sanallıkları

---

<sup>80</sup> A.g.e., s. 98.

<sup>81</sup> A.g.e., s. 94.

<sup>82</sup> Şeyh Bedreddin, **Varidat: Simavna Kadısı Oğlu**, s. 98.

düşüncesine varması ise Fark'ın etkisinin Cem'in yok edici inkârcılığı altına girmeye başlamasını hatırlatmaktadır. Allah'sız isyanın en dibi olarak Topçu tarafından değerlendirilen Schopenhauer'in, gerçeklik adına dünyayı, varlığı, iradeyi tümünden inkârı ise artık Fark mertebesinden bir şey kendisinde kalmamış Cem'in yok edici etkisini tanımlamaktadır. Buna göre Bedreddin'in isyanı ise Hallac'ta kendini gösteren Cem mertebesini de aşan ve tüm bu mertebeleri Sırf Varlık üzerinden kendisinde toplayan bir Cem'ü'l-Cem isyanı olmaktadır. Bu noktada Cem'ü'l-Cem için mutlaklık ve farkı kendinde bir araya getiren mükemmel tavır dense de aslında Cem'ü'l-Cem'den Sırf Varlığın her şeyi kendinde yok eden yapısı da anlaşılmaktadır. Bedreddin'in bu iki tavırdan hangisini seçtiği onun üzerindeki tartışmaların da temel zemini. Fark'a sahip Cem kulluk tevhide iken, yok edici Cem ise bir tür ilahlık iddiasına dönüşmektedir.

Fark'ı kendisinde barındıran bir Cem anlayışının yıkıcı ve şiddete dayalı bir isyanı kurgulaması beklenemez. Nitekim Şeyh'in yakınları ve tabileri onun iftira ve bühtana kurban gittiği üzerine son derece ısrarlı eserler kaleme almışlardır. Bunlardan torunu Hafız Halil'e ait Şeyh Bedreddin Menakıbnamesi adlı eser neredeyse tamamen Şeyh Bedreddin'in suçsuzluğu üzerine kaleme alınmış gibidir. Bu eserden anlaşıldığı üzere Şeyh'in varlık mertebeleri üzerindeki derin bilgisi ve bu bilgiyi ruhani bir tecrübe olarak şahsında yaşatması onu irade noktasında dış dünyaya tesir edebilecek okült bir bilgelige taşımış gözükmektedir. Tasavvuf literatüründe doğaüstü güçleri ortaya çıkarabilecek bir varlık gücüne sahip olmakla özdeşleştirilen 'keramet' boyutunun onda ulaşmış olduğu netice ölü kalpleri diriltiren, hastalara şifa olan, bilgelikte eşsiz olan haliyle 'ikinci Mesih' olarak nitelendirilecek bir konumdur.<sup>83</sup> Menakıbnameye göre Şeyh Bedreddin gittiği her yerde yalnızca Müslümanların değil gayri Müslimlerin de büyük ilgi ve kabulüne mazhar olmuştur. Bu gördüğü ilgi ve sürekli şöhretinin yayılarak etba ve müritlerinin artmasının onun

---

<sup>83</sup> Hafız Halil, **Şeyh Bedreddin Menakıbnamesi**, çev., Mehmet Kanar, İstanbul: Tekin Yayınevi, 2015, s. 148.

siyaseten suçlanmasında etkili olmuştur. Menakıbnâme’de Şeyh’i astıran Çelebi Mehmet için de ihtiyatlı bir üslup kullanıldığı görülmektedir. Buna göre devletin yeniden dirliğini sağlamak üzere düzmece Mustafa isyanını bastıran Çelebi Mehmet ardından Börklüce Mustafa ve Torlak Hû Kemal isyanlarını sonrasında Aygıloğlu isyanlarını bastırması ve bunun gibi irili ufaklı pek çok isyanla mücadele ederek bozulmuş düzeni yeniden kurmuştur.

Menakıbnâme’de Şeyh adına isyan yürüttüğünü söyleyen Börklüce Mustafa için ‘çılgın’ ifadesi ve ‘ondaki illetin Şeyh’e de bulaştığı’, Torlak Hû Kemal içinde halka ne çok oyunlar etmiş bir dolandırıcı olarak bahsedilmektedir. Yine Şeyh’in “Şeyh kavminde ümmetin nebisi gibidir” hadisini nakletmesi üzerine bunun bir peygamberlik ilanı olduğu gibi tezviratların ortaya atıldığı anlatılmaktadır.<sup>84</sup>

### **Sonuç**

Şeyh Bedreddin’in Varidat adlı eseri, Şeyh Bedreddin’in düşünceleri ve adına yürütülen isyan noktasında birtakım tutarsızlıklar ve çelişkilere sahiptir. Bununla birlikte bu eserde esaslı sayılabilecek bir İsyân Ahlakı temasının ontolojik bağlamda inşa edildiği görülmektedir. Bir yandan Vahdet-i Vücut’u Vahdet-i Mevcut’a indirgeyici bir tavır sergilenirken öte yanda varlığı mukayyet ve mutlaktan alıp Sırf’a taşıyarak aşkınlaştırıcı bir nihai somutlaştırma yapılmaktadır. Bu ikisi arasında insan iradesi bahsi önemle ele alınmakta ve Cem ağırlıklı Cebri bir anlayış örgülenmektedir. Sınırlıdan sınırsız ve mutlağa ulaşması ancak orada da kalmayıp Sırf Varlığa varmanın aşkınlaştırıcı şiddeti ile Allah ile kulunun, yaratan ile yaratılanın, semboller ile hakikatlerin olgusal birliğe indirgenme şiddetleri ters orantılı bir paradoksal anlatıma neden olmaktadır. Bir yandan Fark’sız Cem’in örnekleri verilirken öte yandan Cem vurgusu ağır basan bir Fark anlayışı ortaya konulmakta ve nihai olarak Sırf Varlığın özgünlüğü var edici değil de yok edici bir bağlamda sunulmaktadır. Bu nedenle hırçın ve öfkeli bir üsluba sahip olduğunu

---

<sup>84</sup> A.g.e., s. 184.

düşündüğümüz Varidat ispat edici bir tarz yerine inkârcı bir görünüm içindedir. Bu inkâr üslubu mutlak ve sırf varlık adına gerçekleştirilmekte, varlık kavramına yapılan bu güçlü vurgu onu aynı zamanda felsefi bir konuma da itmektedir.

Ruhani tecrübe ile sezgisel rasyonalitenin kesişiminde bulunan Varidat'taki düşünceler dönemin çok dinli ve çok kültürlü yapısı içinde devlet otoritesinin fetret devrinde bozulmasıyla ortaya çıkan boşlukta senkretik bir isyanın da tetikleyicisi olmuştur. Şeyh Bedreddin İsyan'ı bireysel irade ile ilahi iradenin örtüştürülmesi, Malların ortaklığı, farklı inançların görece meşruluklarından kaynaklanan birlikteliği, ölüm ötesi hayatın yalnızca ruhani boyutla tanımlanması, dünya hayatının hayalde bir yansıma olarak değerlendirilmesi, peygamber sözlerinin mecazdan ibaret sayılması gibi mistik öğeleri ile, dini ve hukuki otoritelerin tüm bunların tersine sureti gerçekmiş gibi gösteren illüzyonist tavırlarını ret ve inkara açıkça yol açmaktadır. Letaif-i İşarat adlı Hanefi Fıkhı'nın hatırı sayılır eserlerinden birini kaleme almış bir Kadı olarak Şeyh Bedreddin'in Varidat'daki bu görüşleri her şeyden önce fikhî eserinin dayandığı varlık anlayışı ile ters düşmektedir. Dünyevi olguların her birini kendi bağlamlarında gerçek olarak kabul eden realist bir bakış olmaksızın herhangi bir hukuki değerlendirme yapılamayacağı açıktır. Bu nedenle Varidat ile beraber Letaif-i İşarat birlikte değerlendirildiğinde önemli bir çelişki açığa çıkmaktadır.

Şeyh Bedreddin'e fikhî görüşleri itibariyle değil de tasavvufi düşünceleri açısından bağlı olduklarını ifade eden isyancıların isyan tarzlarını sosyal ve politik gerekçelerin yanı sıra Varidat'daki Vahdet-i Vücut yaklaşımı bağlamında geliştirdikleri söylenebileceği gibi, onun bağlılarının kendisinin ulaştığı Cem'ü'l-Cem'in dengesine sahip olmadıkları ve Varidat'ı yıkıcı bir Cem anlayışı ile içselleştirdikleri ifade edilebilir gözükmektedir. Yine Şeyh Bedreddin'in kendi Cem'ü'l-Cem mertebesinin ve anlayışının anlatım üslubu açısından celal ve kahr yönünden tezahür etmesinin de bunda katkısı olduğu söylenebilir.

Balkanların çok kültürlü ve dinli yapısının Vahdet-i Vücut düşüncesi için oldukça uygun bir zemin oluşturduğu görülmektedir. Özellikle İslam'a dayalı egemen bir otoritenin altında farklı kültürlerin bir araya gelişinde bu etkinin daha güçlü olduğu söylenebilir. Normal şartlar altında Vahdet-i Vücut felsefesi çok kültürlü ortamlarda farklı kültürleri İslam'ın evrensel bakışına göre konumlandırmakta ontolojik bir zemin bağlamı sunmaktadır. İslam Hukuku açısından gayri Müslimlerin zimmi statüsünde hukuksal anlamda dünyevi bir meşruiyet tahtında kimliklerinin tanımlandığı bilinmektedir. Bu noktada Vahdet-i Vücut felsefesinin batını anlamda bir zimmilik statüsünü oluşturmada kullanıldığı söylenebilir. Tüm bunlarla birlikte, İslam'ın siyasal hakimiyetinin zayıfladığı kaos ortamlarında aynı felsefenin Şeyh Bedreddin İsyanı örneğinde olduğu gibi rahatlıkla kurumsal yapılara karşı konumlanabildiği de görülmektedir.

Topçu'nun tezi bağlamında İsyan Ahlakı kavramı bir hareket ve irade felsefesi olarak kendini göstermektedir. Kişinin kendi benliğine ve kendini sınırlayan ve sıradanlaştıran bedensel, toplumsal, çevresel şartlarına aykırı düşen bir irade ve harekete sahip olmadıkça ya da yapıcı anlamda bir İsyan Ahlakı'na sahip olmadıkça iradesini mutlak ve ilahi olana ulaştırıp onunla tamamlaması mümkün değildir. Topçu bu isyan için evrensel merhamet ve mesuliyet kavramlarını birer fren mekanizması olarak yapılandırmaktadır. Böylece kişinin hakikate ulaşmak adına kendine ya da başkasına yönelik yıkıcı ve zarar verici bir isyana yönelmesini üstü kapalı bir biçimde onaylamamaktadır. Şeyh Bedreddin'in şahsında ontolojik bir mistiklik olarak değerlendirebileceğimiz Vahdet-i Vücut'çu sufi tavrın özel anlamda kendisinden farklı düşünen Müslümanlara karşı onları ret ve ıskat edici bir tavır olduğu açıktır. Böylece Varidat eseri Fetret Döneminin kaotik sosyal koşullarının da etkisi ile genel anlamda toplum ve devlet yapısına silahla karşı koymaya kadar varan bir isyanın temellendirici öğretisi haline gelebilmiştir.

Şeyh Bedreddin'in temel anlayışı olarak dini hakikatlerin sembolik yanlarını Mutlak ve Sırf Varlık adına ikincil ve değersiz bir konuma indiriyor gibi gözükmeye

ya da anlaşılmasının çelişik bir durum olduğunu belirtmeliyiz. Zira Mutlak Varlığın kendini göstermesi ya da tezahür biçimleri olarak suretler onun iradesini yansıtması açısından kabul edilmesi ve saygı gösterilmesi gereken gerçekliklerdir. Ancak suretlere hakikatlerini göz ardı ederek yaklaşmanın ve onları esas kabul etmenin de tatmin edici olmaktan uzak olduğu açıktır. Tüm bunlarla birlikte Mutlak Varlığın kendini görünür kılarken suretlerle tezahüre mecbur olması yaklaşımı bu mecburiyetin ilahi iradenin özgür bir tercihi olarak yorumlanmak yerine felsefi bağlamdaki madde-form birlikteliğine yüklenmektedir. Şeyh'in Varidat adlı eseri Vahdet-i Vücut düşüncesi adına söylenemeyeni esrikçe ve kısmen de filozofça söyleyen ve bu söylemde sınırlı âlemin sonuçta yine ilahi iradeye dayalı parçalılığını ret etmeye yönelmiş rüzgârı ile dalgaları kabarmış fırtınalı bir deniz gibidir. Eserin bu konumu ile dönemi itibarıyla Osmanlı yönetimi ile kavgalı olan kesimler tarafından bir meşruiyet kaynağı olarak kullanıldığı kanaatindeyiz. Şeyh Bedreddin ise kendi mistik tecrübesinde Sırf Varlığın mutlak ve sınırlı olanı da aşan doğasına mağlup olmuş bir bilge görünümündedir. Onun bu ruhani kimliği ile birlikte bir kazasker ve Selçuklu Hanedanı üyesi olarak içe dönük siyasi alanın ve mücadelelerin taraflarında bulunması, dünyevi alanın tüm dengelerini sarsmış bir talihsizlik olarak gözükmektedir.

## KAYNAKÇA

- Araman, Sinan** (2017). “Dini/İdeolojik ve Tarihsel Yönleriyle Bedreddin Hareketi”, Şeyh Bedreddin: Yolculuk Felsefe İsyân, drl., Şahin Tümöklü, İstanbul: Ceylan Yayınları.
- Aristoteles, Metafizik**, (1996). çev., Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Arslan, Ahmet** (2014). **İlkçağ Felsefe Tarihi Cilt 3: Aristoteles**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Balivet, Michel** (2000). Şeyh Bedreddin: Tasavvuf ve İsyân, çev., Ela Güntekin, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.



- Birgöl, Fatih** (2016). “İsyan Ahlakı Üzerine Birkaç Not”, İsyan Ahlakı: Notlu Nurettin Topçu Tercümesi ve Eski Harfli Orijinali, hzr., İ. Kara, M.F. Birgöl,R. Özdiñ, İstanbul: Dergah Yayınları 11-25.
- Ceyli, Abdulkerim** (2016). İnsan-ı Kâmil, çvr., A. Akçiçek, İstanbul: Kurtuba Kitap.
- Chodkiewicz, Michel** (1993). The Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood Doctrine of Ibn Arabi, trs., Liadain Sherrard, Oxford, Alden Press.
- Çelik, İsa** (2003). “*Tasavvufî Gelenekte Hazerat-ı Hams veya Tenezzülât-ı Seb’a Anlayışı*”, Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, Ankara.
- Dindar, Bilal** (1989). “Şeyh Bedreddin ve Presokratikler”, Bildiriler: 1. Felsefe ve Sosyal Bilimler Kongresi, Erzurum.
- Engin, Refik** (2010). “Geçmişten Günümüze Trakya ve Balkanlarda Bektaşî ve Bektaşî Süreklileri”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 55, 371-404.
- “Geçmişten Günümüze Trakya ve Balkanlarda Bektaşilik”, <http://www.refikengin.com/zip/032.doc> (25.06.2017)
- Eyuboğlu, İsmet, Zeki** (2014). Şeyh Bedreddin Varidat, İstanbul: Derin Yayınları.
- Filiu, Jean, Pierre** (2011). Apocalypse In Islam, trs., M. B. Debevoise, Berkeley: California University Press.
- Girardot, N. J.** (1988). Myth and Meaning Early Taoism: The Theme of Chaos, Berkeley: California University Press.
- Hafız Halil** (2015). Şeyh Bedreddin Menakıbnamesi, çev., Mehmet Kanar, İstanbul: Tekin Yayınevi.
- Hasan, Israr** (2011). The Conflict within Islam: Expressing Religion Through Politics, Bloomington: iUniverse.
- Hick, John** (2010). Evil and the God of Love, London: Palgrave MacMillian
- Izutsu, Toshihiko** (2007). The Concept and Reality of Existence, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust,
- İbn Arabi** (1999/1420). **Fütuhat-ı Mekkiye**, Cilt: I, 36. Bab, nşr., Ahmed Şemsüddin, Beyrut: Dar al- Kütub al İlmiyah.

- İbn-i Arabi** (1387). Tercüman'ül Eşvak, Beyrut.
- (2013). Sırrın Sırrı (Lübbü'l-Lübb ve Sırru's-Sırr), hzr., Arzu Meral, İstanbul: Revak Kitapevi.
- İkbal, Muhammed** (2015). Makaleler, çev., Celal Soydan, Ankara: Hece Yayınları.
- Johnson, Ken** (2013). The Gnostic Origins of Calvinism, New York: Createspace Independent Pub.
- Kahn, İbrahim** (2005). The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy, ed., Oliver Leaman, London: Bloomsbury.
- Lapidus, Ira, M.** (2014). A History of Islamic Societies, New York: Cambridge University Press.
- Norris, H. T.** (1993). Islam in the Balkans: Religion and Society between Europe and the Arab World, Columbia: South Carolina University Press.
- Özgişi, Tunca** (2014). “Osmanlı Devleti'nin Balkanlarda Birlikte Yaşama Kültürünü Geliştirmek için Uyguladığı Politikalara Örnekler”, The Journal of Academic Social Science Studies, Sayı: 26, 345-356.
- Rousseau, Jean, Jacques** (1988). Discourse on the Sciences and the Arts in the Rousseau: Selactions, ed., M. Cranston Newyork: MacMillian.
- Sarma, D. S.** (1953). “The Nature and History of Hinduism”, The Religion of the Hindus, ed., Kenneth W. Morgan, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Schopenhauer, Arthur** (1993). Die Welt als Wille und Vorstellung, Köln: Könemann.
- Şeyh Bedredin** (2016). Varidat: Tercümesi ve Şerhi, hzr., H. Rahmi Yananlı, İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- , (1982). Varidat: Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin, çev., Vecihi Timuroğlu, İstanbul: Ağaoğlu/Yazko.
- Topçu, Nurettin** (2016). İsyân Ahlakı: Notlu Nurettin Topçu Tercümesi ve Eski Harfli Orijinali, hzr., İ. Kara, M.F. Birgül,R. Özdiñç, İstanbul: Dergah Yayınları.