

## BİR ANOMALİ OLARAK VARİDAT: ŞEYH BEDREDDİN'İN VARİDAT'ININ FELSEFİ BOYUTLARI

Çetin Türkyılmaz\*

### GİRİŞ

Simavne kadılığı yapan bir *gazi*'nin ve Hıristiyan bir annenin oğlu olarak Simavne'de dünyaya gelen ve döneminin ünlü bir hukuk bilgini (fakih) olan\*\*, aynı zamanda da 15. Yüzyılın başlarında Osmanlı'ya karşı gelişen en önemli isyanlardan birini gerçekleştirdiği için bugün hâlâ ona karşı ve ondan yana olanlarca canlı bir tartışmanın merkezinde yer alan Şeyh Bedreddin'in *Vâridat* (İçe Doğuşlar) adlı eseri, konunun birçok uzmanı tarafından da dile getirildiği gibi, içinde yer aldığı dönem için oldukça "aykırı" sayılabilecek fikirler içermektedir.\*\*\* Eserin doğrudan Şeyh Bedreddin'in kendisi tarafından yazılmadığı, çevresinde bulunan kişiler tarafından toplandığı, sonradan Bedreddin'in bunları düzelittiği ve Arapçaya çevirdiği yönündeki iddialar ile bu iddialara verilen yanıtlar; kitabın düzensiz ve yöntemsiz bir şekilde bir araya getirilmiş bir fikirler toplamı olduğu,

\* Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü

\*\* "Bu zat [Şeyh Bedreddin], her ne olursa olsun en evvel bir fakihtir" (Yalıtıkaya, 1994, s. 114).

\*\*\* Örneğin Ahmet Yaşar Ocak *Varidat*'taki bazı fikirlerin materyalist bir yaklaşımın ürünü olduğunu belirterek şöyle söylemektedir: "Eğer söz konusu fikirler hakikaten Şeyh Bedreddin'in ifade ettiği biçimde bozulmadan kaydedilmişse, bu takdirde yalnızca bunlar dikkate alındığında karşımıza, hakikaten toplumda yerleşik İslâm anlayışının telkin ettiği biçimde ne Allah, ne de Ahiret hayatına inanan bir Şeyh Bedreddin çıkar. İşte, onu çoğu Osmanlı ulemasının, hattâ sûfiyyesinin bile gözünde asırlarca 'zındık ve mühlid' yapan da bu imajıdır" demektir (Ocak, 2013, s. 226). Abdülbaki Gölpınarlı da *Varidat*'ta Şeyh Bedreddin'in "melek, cin ve şeytanın kuvvetlerden ibâret olduğunu, insan ve hayvanın hayâline bağlı bulunduğunu, bunların ayrı, müstakil varlıkları bulunmadığını" bildirmekte ve buna benzer düşünceler ortaya koymakla "taban tabana şer'i beyanlara zıddı" bir konumda olduğunu ifade etmektedir (Gölpınarlı, 2008, s. 108).

birkaç ana düşüncenin bağlamsız bir şekilde sürekli tekrarlandığı, kendi içinde çelişkiler taşıdığı tartışmaları (Bkz. Gölpınarlı, 2008, s. 104-105; Yener, 2008, s. 42; Dindar, 1990, s. 49; Ocak, 2013, s. 222) bir yana, eser kimin elinden çıkmış olursa olsun, içindeki düşüncelerin genel olarak Bedreddin'in düşüncelerini yansıttığı kabul edilmektedir ve bu düşüncelerin etkisi -yani elimizdeki metnin "etki tarihi"- büyük olmuştur. Burada eserin Bedreddin'in eseri olduğuna dair şüphe uyandıran temel unsur, Şeyh Bedreddin'in Sünni İslam hukukuyla ilgili ve yakın zamanda Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından tıpkıbasımları ve çevirileri yayınlanan diğer yapıtları ile *Varidat*'ta dile gelen bazı düşüncelerin uyuşmadığının; fakih Bedreddin ile sûfi Bedreddin'in düşüncelerinin birbirinin karşıtı olduğunun düşünülmesidir. Kuşkusuz bu konu, başka bir çalışmanın temel sorunu olabilecek kadar geniş bir konudur. Biz bu makalede doğrudan eserin Şeyh Bedreddin'e ait olup olmadığı tartışmasına girmeden, eserde dile gelen düşünceleri temele alacak ve bu düşüncelerin felsefi boyutunu tartışmaya açacağız. Daha çok akademik ve amatör tarihçilerin ilgi alanına giren ve yoğun tartışmaların yapıldığı Bedreddin isyanı ile bu isyanın sonraki dönemlere etkisini ise bu çalışmada hiç göz önünde bulundurmayaacağız. Bu sınırlandırmanın yapılması, makalenin hacmi dikkate alındığında, bize zorunlu göründü. Yoksa Bedreddin hareketi ile onun *Varidat*'ta dile getirilen fikirleri arasında, bu fikirlerin hareketin ontolojik temelini oluşturup oluşturmadığı yönünde bir ilgi kurulabilir ve bu, daha geniş bir çalışmanın konusu olabilir.

*Varidat*'ta dile gelen felsefi boyutları ise bu çalışmada üç ana eksenle ortaya konulmaktadır: Birinci eksen *Varidat*'ta ifade edilen bu fikirlerin İslam düşünce dünyasında yaygın olan Yeni Platonculuk'la ilgisinin ne ölçüde kurulabileceğini tartışmaya açıyor. Burada hem Plotinos etkisi göz önünde bulundurulmakta hem de bu çerçeve içinde değerlendirilebilecek Şihabeddin Sühreverdi'nin düşünceleri ele alınmaktadır. İkinci eksen, Bedreddin'in düşüncelerine çeşitli araştırmacılar tarafından atfedilen Hurufilik ve İbn Ravendi ve El-Maarri gibi düşünürlerce dile getirilen materyalizm düşüncesini Şeyh Bedreddin açısından sorun edinmektedir. Üçüncü eksen ise, Bedreddin'i İbn Arabi ile Spinoza arasında konumlandırarak, *Varidat*'taki düşüncelerin, kendisi de Bedreddin'e benzer suçlamalara maruz kalmış olan Spinoza'nın düşüncelerine yakın bir varlık kavrayışına sahip olup olmadığı tartışmaya açmaktadır.

### **Yeni Platoncu Varlık Kavrayışı ile Bedreddin'in Varlık Kavrayışı Arasındaki İlgisi**

Bedreddin'in *Varidat*'ına şöyle üstünkörü bir bakış bile ondaki Yeni Platoncu yönleri görmek için yeterlidir. Ama detaylı bir okuma yapıldığında, özellikle birkaç kritik noktada eserin bu çerçevenin dışına çıktığı görülecektir. Bu açıdan Yeni Platonculuğun ana düşüncelerine Plotinos ve İslam coğrafyasındaki temsilcisi Sühreverdi'nin görüşleri temelinde kısaca değinmek bu çalışma için zorunlu görünmektedir.

Plotinos tarafından sistematik bir şekilde kurulan Yeni Platonculuk akımının temel düşüncesi, onun *emanatio* (sudur; taşma) öğretisinde ve bununla bağlantılı arınma (*kat-*

*harsis*) görüşünde dile gelir. Tanrı-evren-insan ilişkisini, etik ve değer bağlamını da göz önünde tutarak yazgı, öngörü, ebediyet, zaman, iyi-kötü, aşk, ışık-karanlık gibi zengin bir konu çerçevesinde ele alan *Enneades* (Dokuzluklar) kitabı öğrencisi Porphyrios tarafından Plotinos'un yaşamına dair uzunca bir giriş eklenerek ve altı ana bölümde dokuzar alt bölümlere ayrılarak yayınlanmıştır. Altı ciltlik *Enneades*'in temel fikirlerini burada detaylı bir şekilde ortaya koymamız mümkün değil. Konumuz gereği bu yapıtta dile gelen emanatio/sudur düşüncesinin bir özetini vermek, Tanrı (Bir) ile dünya arasındaki hem aşkın (transcendent) hem de içkin (immanent) ilişkiyi kısaca ortaya koymak, bununla bağlantılı olarak da maddi-cisimsel dünyanın değeri problemini ve bu problem çerçevesinde gelişen arınma düşüncesini ele almak yeterli olacaktır.

Plotinos'a göre var olan her şey kendi varlığını, Bir'den (Hen) alır (1963, 6. IX, 1\*). Bir birliğe sahip olmayan hiçbir "şeyin" düşünülmeyeceğini söyleyen Plotinos, Bir'i aynı zamanda "ilk olan" (he arkhê), "birinci sırada olan" (to prôton) ve "iyi olan" (tagathon), "iyinin kendisi", bazı bağlamlarda da ışık (phos) olarak da adlandırır (1963, 6. IX, 3). Buna göre iyinin kendisi ve aynı zamanda da ışık olan Bir'in varlığı her şeyi önceler ve bütün her şey kendi varlığını Bir'den alarak var olur. Bu açıdan bakıldığında Bir'in varlığı, diğer varlıklar için zorunludur. Var olanların Bir'den varlıklarını aldıklarını söyleyen Plotinos, Bir ile diğer var olanlar arasındaki ilişkiyi ise Bir'den taşma (sudûr etme) düşüncesiyle ortaya koymaktadır: Mükemmel (eksiksiz) olan birinciden ikinci taşarak (sudûr ederek) ortaya çıkar. Plotinos bu ikinciye, var olan her şeyin ideasını kendinde taşıyan akıl (nous) olarak adlandırıyor (1963, 6. IX, 2). İkinci de kendi varlığında ilk olanı seyre dalarak (theorein /contemplatio) mükemmelleşmekte, mükemmelleşerek kendinden sonra gelen varlığı (ruh-pykhê) ortaya çıkarmakta ve bu süreç kesintisiz bir şekilde doğa (physis) alanına kadar devam etmektedir. Kesintisiz bir varlığa gelme süreciyle doğaya ve doğal nesnelere çokluğuna ulaşmaktayız. Plotinos böylece Platon'un kurmakta başarısız kaldığı iddia edilen birlik ile çokluk ilişkisini kendince kurmaktadır. Varlığa gelme, sudur etme sürecinde zamanın ve mekânın konumu ise belirleyicidir. Plotinos'un sisteminde zaman ve mekân (aynı zamanda da zamansal ve mekânsal şeyler/cisimler) ancak varlık hiyerarşisinde dördüncü sırada gelen doğa alanında çıkmaktadır. Plotinos'un var olan şeylere belirli bir değer de atfettiği, onların değerini ve değersizliğini buldukları mertebeye göre belirlediği hiyerarşik bir varlık kavrayışı vardır. Bu hiyerarşik tabloda üstte (Bir'e, Işığa yakın olan konumda) yer alanlar, değer bakımından da üstün ve iyidirler. Alta doğru inildikçe de değer bakımından bir azalma görülür. En sonunda da karanlıkla özdeşleştirilen madde (hylê) yer alır ve belirsizlikle, hiçlikle özdeşleştirilen bu madde kendi başına kötü olarak görülür. Özet olarak bir yandan kendi birlikli yapılarını Bir'den almaları bakımından Bir'in, bir yandan varlıklarında maddi bir unsur taşıyan doğal şeylere içkin, diğer yandan da kendi zatında bunlardan ayrı olduğunu, onları önceleyen bir varlığı olduğundan Bir'in bu şeylere aşkın olduğunu söyleyebiliriz.

\* Plotinos'un *Enneades*'inden yapılan alıntılarda ilk rakam ana bölüme (elimizdeki edisyonda cilt numarasına), ikincisi bu ana bölümün alt bölümüne, üçüncüsü ise paragraf numarasına gönderme yapmaktadır.

Plotinos'un hiyerarşik varlık kavrayışında yani mertebeler düzeninde maddenin en altta yer alması ve karanlıkla özdeşleştirilmesi kendi kurduğu sistem için kaçınılmaz bir sonuç olarak görülebilir çünkü Bir'le başlayan ışığın bir noktada son bulması gerekir. Öte yandan, cisimler dünyasındaki her bir cisim yani zaman ve mekândaki her şey, kendi varlığında maddi bir unsur da taşımak durumundadır. Bu noktada Plotinos'un ruh ile beden arasında kurduğu bağlantıyı (1960, 1. I, 4) da göz önünde bulundurmamız, onun arınma ve Bir'e ulaşma sürecini ve mistik boyutunu kavramamızı sağlayacaktır. Bir bedene ve ruha sahip olan şeyler, ruh ile bedenin kendinde karıştığı bileşik (to synamphoton) şeyler olarak adlandırılabilir (1960, 1. I, 6). İnsan bu bileşik olan şeyler içinde akıl yürüten bir ruha (logikê psychê / nefs-i natika) sahiptir ve varlıklar sıralamasında üçüncü sırada gelen, bütün evren için bir olan ruhla ve Bir'den hemen sonra gelen akılla (nous) bağlantıya geçebilir hatta mistik bir vecd halinde (ekstasis) Bir'le buluşabilir, Bir'le bir olabilir. Bir'le bir olma ise varlıklar içinde sadece insanın olanağı dâhilindedir. Bir'le bir olmanın imkanının sağlanabilmesi, akıl düzeyine ulaşp bu imkanı gerçekleştirme aşkıyla yanıp tutuşabilmesi için de insanın Bir'e doğru yükselmesi gerekir. Bu yükseliş için ise arınmak zorunludur.

Nasıl ve nelerden arınma söz konusu burada? Çok genel olarak söylersek arınma, erdemler yoluyla ruhun bedenle (maddi ve kötü olan bedenle) bağıni kademe kademe koparması ve hiyerarşik aşamaları tersine katetmesi, ilerleyerek yükselmesidir (conversio / urûc): "Arınmayı nereye kadar götürebiliriz? Ya da her şeyden önce şu sorulmalıdır: erdem hangi anlamda bizim kalbimizi, arzularımızı ve bütün başka duygulanımlarımızı, acılarımızı ve buna benzer tutkularımızı arındırabilir? Bir de şu sorulmalıdır: ruhumuz, hangi aşamaya kadar bedenden ayrılabilir" (Plotinos, 1960, 1. II, 5). Plotinos erdemler yoluyla (erdemli bir hayat yoluyla) arınmanın gerçekleşebileceğini, arınmanın birlik için zorunlu olduğunu ve bu yolla Bir'e ulaşılacağını düşünüyor. Bunun aynı zamanda bir "yol" olduğunu da söylemek gerek. Bu anlamda Tasavvuf geleneğindeki *vahdet-i vücûd* anlayışının, belirli bir yolu katetmekle birliğe ulaşılacağı düşüncesinin arka planında Plotinos'un düşüncesi yatmaktadır.

İslam coğrafyası içinde Plotinos'un düşüncesine en yakın fikirler ortaya atan ve İsrakîyyun akımının temsilcisi olan Sühreverdi ile Hilmi Ziya Ülken tarafından İbn Arabî, İsmet Zeki Eyuboğlu tarafından da Şeyh Bedreddin bağlantısı kurulmaktadır (Ülken, 2015, s. 305; Eyuboğlu, 2004, s. 280). Siniosoglou da Bedreddin'in çağdaşı Yeni Platoncu filozof Gemistos Pléthon ile Şeyh Bedreddin'in bağlantısını kurduğu makalesinde Sühreverdi'nin düşüncelerine geniş yer ayırmış, Sühreverdi'nin Zerdüştlük gibi eski İran inançlarını Pythagoras ve Platon'la birleştiren yönü üzerinde durmuştur (2012, s. 46-48). Ülken ise Sühreverdi'nin temel prensiplerini Yeni Platonculuktan aldığını vurguladıktan sonra onun Meşşai okulu ile tasavvuf arasında durduğunu söylemektedir (Ülken, 1998, s. 302).

Sühreverdi'nin ışık ya da aydınlık felsefesi\* olarak adlandırılabilir olan felsefesi

\* Işık (nûr) ile aydınlık (dav') arasında bir ayırım yapmadığına dair (bkz. Sühreverdi, 2009, s. 118).

gerçekten de İran bilgeliğindeki ışık-karanlık ikiliğini, Yeni Platoncu birlik görüşüyle ve hiyerarşik bir şekilde gerçekleşen ışımaya, zuhur etme fikriyle birleştirmeye çalışmaktadır. Sühreverdi ışıkların ışığı (nûr'ül envar) olan Tanrıdan ilk ışığın (en yakın ışık) sudur ettiğini, ilk ışıktan üçüncünün ve üçüncüden dördüncünün hiyerarşik olarak ortaya çıktığını söylemektedir\*. Buradaki mertebeye bakımından ilişkiyi Sühreverdi şöyle açıklamaktadır: “Her yüksek ışık mertebeye kendinden aşağı olan ışıklar üzerine ışıldarken, her aşağı ışık da kendisinin üstündeki ışığın aracılığıyla Işıkların Işığı'ndan payını alır ve bu mertebeye mertebeye yukarı doğru devam eder” (Sühreverdi, 2009, s. 145). Sühreverdi her şeyin bu ışıkların ışığından geldiğini düşünmekle birlikte, ışıkların ışığını var olan her şeyden ayrı, soyutlanmış yani aşkın (transcendent) olarak görür: “Işıkların ışığı her şeyden soyutlanmış olup hiçbir şey Ona bitişmez. Hiçbir şeyin Ondan daha parlak /güzel olduğu düşünülemez” (2009, s. 132). Bu türden bir varlık kavrayışındaki temel esprinin, karanlığın (kötünün) konumunda yattığı söylenebilir. Karanlık, ışığın yokluğundan ibarettir. Işık ve ışıklı olmayan her şey karanlıktır. Dolayısıyla karanlığın varlığı zorunludur ve karanlık, ışık gibi bir töz, bir ilke olarak var olmaktadır. Bu etki Sühreverdi'ye Manicilik'ten (Manicheism) gelmiş olmalı ama Manicilik aydınlık ile karanlığı, çarpışan iki karşıt güç olarak görürken Sühreverdi, Plotinos ve Augustinus'a\*\* benzer bir şekilde karanlığı Işığın (İyinin) yokluğu olarak tanımlar.

Karanlığın sistem içindeki kaçınılmazlığı Sühreverdi'yi Plotinos'ta olduğu gibi bir arınma düşüncesine götürmüştür. Işıksız cisimleri alacakaranlık cevherler olarak tanımlayan Sühreverdi, “nuranî bir cevher” olan ruhu cisimden ayırır. Ona göre “insanın ruhu ne cisim ne de cismanidir” (1963, s. 8). Cismi “insanın kendisinin olmadığı” şey olarak tanımlayarak, Gazali'ye benzer tarzda (Gazali, 2011, s. 75), bedeni “insanlık ruhunun bineği” olarak görür (Sühreverdi, 1963, s. 10). Dolayısıyla, ışığa ve ışıkların ışığına ulaşmak için insanın bedeninin tutsaklıklarından arınması gerekir (1963, s. 23). Arınmanın sağladığı yükselişle insan “imkanın son mertebesine ulaşır” ve insan-ı kâmil olur. İnsan-ı kâmil olan bu insanlar “sırf nur olduklarından gizli ve aşikâr her ne olursa bilirler” (1963, s. 26).

Şeyh Bedreddin'in *Varidat*'ından Yeni Platonculuğa, özellikle de Sühreverdi'ye uyan birçok cümle bulmak mümkündür. Öncelikle evreni, âlemi Hakk'ın bir tecellisi olarak görmesi Yeni Platonculuğun emanatio/sudur öğretisini andırır. Ayrıca Sühreverdi'ye benzer bir biçimde Allah'ı Işıkla özdeşleştirmekte ve “ışığında son da yoktu, sınır da” demektedir (*Varidat*, 2008, s. 170). Buna ek olarak da Yeni Platonculuğun arınma düşüncesine benzer bir şekilde aklın keşif yoluyla (düşünceyi aşan yönü sayesinde elde edilen) anlayışının “kalbi arıtmak”tan geçeceğini söylemektedir (2008, s. 177). Bunlara ek olarak, “temiz rüya”nın da “Hakk'ın nurlarından bir nur” olduğunu, “görenin, onunla

\* Bu düşünce Farabi ve İbn Sina tarafından temsil edilen Meşşai okulunun görüşlerindeki “akılların sıradüzeni” olarak adlandırabileceğimiz düşünceyi de andırmaktadır (özellikle bkz. Farabi, 2012, s. 51-52). Bu açıdan Ülken'in “Sühreverdi'nin Meşşai ile Tasavvuf arasında olduğu yönündeki yargısı temelsiz değildir.

\*\* Augustinus'ta ışık ve kötünün bir töz olamayacağına dair görüşler için (özellikle bkz. Augustinus, 2010, s. 399-407).

ışıklandığını” ifade etmektedir (2008, s. 152)\*. Ama görebildiğimiz kadarıyla, benzerlik bu noktada son bulur; bundan sonra Yeni Platoncu düşünceden farkları ortaya çıkmaya başlar. Öncelikle *Varidat* bize hiçbir aşkınlığın olmadığı bir varlık tablosu sunmaktadır. Her şey Tanrıdadır ve Tanrı her şeydedir. Tanrı ile evren birdir: “Var olan, Hak’tır” (2008, s. 135). Tanrı ile var olanlar arasındaki ayrım sadece “etki ediş” ve “etkileniş” arasındaki ayrım, yani Spinoza’daki gibi “natura naturans” (yaratıcı doğa), “natura naturata” (yaratılmış doğa) arasındaki ayrım gibidir: “Bil ki Mutlak Varlık olan Hakk’ın, her mertebede iki yönü vardır: Biri te’sir edıştır ki o, faildir; öbürü te’sir altında kalıştır ki bu da münfail oluştur. İlk bakımdan Allah’dır ikinci bakımdan âlemidir” (2008, s. 147). Bu nedenle Bedreddin’e göre var oluş ve bozuluş (kevn ü fesâd) evrenlerinin ikisi de ezeldir, ebedidir (2008, s. 156). Dolayısıyla âhirî bir varlığı aşan bir “öte dünya” değil, görünenin arkasında yatan gerçek olarak düşünülür. Bunun yanında Bedreddin, evreni “çokluğun birliğine hiçbir şekilde zarar vermediği” bir birey gibi tasarlar; sonsuzluğu içinde evren Tanrı’nın bir tecellisi, görünüşü, ifadesi, mazhar oluşudur (Latince bir ifadeyle *manifestatio*’dur).

Bu türden bir varlık kavrayışının doğal sonucu olarak Bedreddin olan şeyde (varlıkta, evrende, Tanrıda) sıkı bir zorunluluk görür ve her türlü irade özgürlüğünü (insanda ve Tanrı’daki) yadsır\*\*. Evrenin zorunlu yasalara göre işleyen sonsuzluğunda mutlak anlamda iyi ile mutlak anlamda kötü bir şey olamaz çünkü her şey Tanrı’yı gösterir. “Âlemde hiçbir şey yoktur ki, güzel ve çirkin yönü olmasın”; bu düşünce şeylerin “güzelliği” ile “çirkinliği”nin nisbî olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla, zât-ı itibariyle Hakk’ın bunlardan münezzehe olduğunu söylese de, “azâb, zahmet, acı, lezzet”in de Hak olduğunu savunur (2008, s. 134).

Böylece onun Yeni Platonculuktan temel farkının ne olduğunu görebileceğimiz bir aşamaya gelmiş bulunuyoruz: Beden de Hakk’ın bir tecellisidir; dolayısıyla kötü olamaz. *Varidat*’a göre “insan nefs-i natika ile bedenden ibarettir”\*\*\* ve bunların her ikisine de iyi bakmak, onlara özen göstermek gerekir (2008, s. 180). Ama Bedreddin’e göre, ruhuna daha iyi bakmalı insan çünkü zâhirin ardındaki gizli hakikati, bîatını ortaya çıkaracak ve insanı dünyanın boş meşgalelerinden kurtaracak odur. Bu düşüncenin bu şekilde ortaya konuşu hiçbir aşkınlığın olmadığı bu evren tablosunda ilk bakışta Sühreverdi’ye benzer bir şekilde söylüyormuş gibi görünen “ey gerçeğin yolcusu, umudunu kesme; sen de tehlikeli yerleri aşarsın; sen de bu ışığı elde edersin” (2008, s. 133) sözünü açık kılar. Buradaki ışık, görünenin arkasında gizli olan hakikatin ışığıdır. Böylece Şeyh Bedreddin,

\* Rüya Bedreddin’in düşüncesinde önemli bir yere yerleşir. Çeşitli “kerametlerini” uykuya uyanıklık arasında gerçekleştirdiğini düşünür. Bedreddin’de kısmen materyalizm bulan yorumcular rüyaya yüklediği bu işlev nedeniyle onun düşüncesindeki tutarsızlığa dikkat çekmişlerdir (bkz. Gölpınarlı, 2008, s. 114; Timuroğlu, 2013, s. 40; Ocak, 2013, s. 227). Bununla birlikte *Varidat*’ta Bedreddin’in rüyayı tamamen doğal nedenlerle açıkladığı bir bağlam da vardır (*Varidat*, 2008, s. 140).

\*\* Bu noktaya yazımızın sonunda Spinoza’yla bağlantılı olarak tekrar döneceğiz.

\*\*\* *Varidat*’ın bir yerinde de insan bedeninin ruh olduğu, suretlerin yığılmasıyla oluştuğu söylenmektedir (*Varidat*, 2008, s. 136). Yani ruhu, bedendeki canlılık kuvveti olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Bedreddin her şeyi doğal kuvvetlerle açıklamaktadır; meleklerin kuvvetler olarak düşünülmesi de buna dâhildir.



her ne kadar oluşun mertebelere göre gerçekleştiğini söylese de, hepsi aynı şeyin değişik şekillerde anlatımı olan ışık-karanlık, iyi-kötü, ruh-beden Tanrı-varlık ikiliklerine dayanan Yeni Platoncu hiyerarşik yapıyı altüst eder.

### Hurufilik ve Maddecilik Bağlantısına Dair

Şeyh Bedreddin'in düşüncelerinde, şiirlerini tamamen Türkçe yazmış olan Seyyid Nesimî'nin de içinde yer aldığı Hurufiliğin hiçbir izine rastlanmadığını iddia eden yorumcuların (Bkz. Yalıtıkaya, 1994, s. 60) aksine bazı yorucular da Bedreddin'e ilişkin temel tezlerini tamamen onun Hurufi olduğu düşüncesine dayandırıyorlar (bkz. Ocak, 2013, s. 184-185)\*. Ahmet Yaşar Ocak Şeyh Bedreddin'in düşüncelerinin Hurufilik'le bağlantısını "harflerin gizli sırları"nı keşfetme yani bir çeşit Kabalizm olması üzerinden değil, Hallac-ı Mansur'a benzer bir panteistik-mistik görüş üzerinden kurar. Ayrıca Balivet ve Siniosoglou da Şeyh Bedreddin ile Hurufiliğin ilgili olduğunu söylese de her ikisi de hangi görüşler etrafında bu ilginin kurulabileceğini açıklamazlar (Balivet, 2011, s. 126; Siniosoglou, 2012, s. 51)

Burada Hurufilikle ilgili son zamanlarda yapılmış iki incelemeyi temele alıp, Bedreddin'in ilgili düşüncelerini aktardıktan sonra, bazı noktalarda uzlaşsalar da başka bazı temel noktalarda Bedreddin'in düşüncesinin Hurufilikten tamamen ayrıldığını iddia edeceğiz. Bu iki incelemeden birisi Hurufilik hakkında en detaylı kaynak olarak görülebilecek olan Fatih Usluer'in kitabıdır; ikincisi ise Shahzad Bashir'in Hurufiliğin kurucusu olarak görülen Fazlullah Esterabâdî ile ilgili yapıtıdır. Şeyh Bedreddin'in düşüncesinde izine hiç rastlanmayan ve Kabbalizm öğretilerinden beslenen harflerin gizli anlamlarının çözümlenmesi meselesine hiç değinmeyeceğiz.

Hilmi Ziya Ülken *İslâm Düşüncesi*'nde Hurufiliği, Noktavîlik ve Kalenderîlik'le birlikte Bâtınîlik başlığı altında sınıflandırıyor. Bâtınîlik'teki Mehdi inancı göz önünde bulundurulursa ve Hurufiliğin temelinde de bu inancın yattığı düşünülürse bu sınıflandırma doğru görünüyor. Usluer'e göre "Hurufilerin en çok eleştirildikleri konulardan biri, Fazlullah'a ilahi bir kimlik atfedilmesidir" (2009, s. 248). Bu düşünce Fazlullah'ın (Allah'ın Fazlı ve bununla ilgili Fazl-ı Hakk, Fazl-ı gaybdân, Fazl-ı hüdü gibi çağrışımlarla) Allah'ın yeryüzündeki tecellisi, beden bulmuş hali (hulûl) olarak görülmesine dayanır\*\*. Usluer'in Hurufi ozan Arşî Divan'ından aktardığı şu dizeler bu anlayışın en

\* Ahmet Yaşar Ocak, Şeyh Bedreddin'in Mısır'daki hocası Şeyh Hüseyin-i Ahlatî'nin de Hurufi olduğunu, hatta Şeyh Bedreddin'in onun emriyle Tebriz'e gönderilmesini, Hurufî'lerle bağ kurmasını sağlamak için olduğunu söylemektedir (Ocak, 2013, s. 184). Öte yandan Ahmet Yaşar Ocak Hüseyin-i Ahlatî hakkında detaylı bilgi verdiği bir yazısında onun bir Bâtınî şeyhi olmakla birlikte İbn Ravendi, Razi ve El-Maari gibi materyalist İslam filozoflarının okuluna dahil olabileceğini ve *Varidat*'taki aykırı fikirlerin buradan kaynaklanabileceğini söylemektedir (Bkz. 2010, s. 42). Görüşleri çok fazla bilinmeyen Hüseyin-i Ahlatî hakkında hem Yalıtıkaya hem de Ocak İbn Hacer'e dayanarak oldukça yararlı bilgiler sunmaktadırlar.

\*\* Hurufilik de içinde olmak üzere "hulûl" anlayışının Anadolu Sufiliği ve Halk İslam'ındaki görünümünün detaylı bir analizi için (bkz. Ay, 2015, s. 1-24). Bu makale hulûl anlayışı ile Yeni Platonculuk arasında bağ kurmak ve Şeyh Bedreddin'i de "mutlak hulûl anlamına gelebilecek ve Tanrıyı tama-

güzel anlatımı olarak görünüyor: “Fazl idi gelip kılan tecelli / Emr eden ezel namazı elli” (2009, s. 253). Fazlullah’ın Tanrı’nın vücut bulmuş hali olduğu düşüncesi, bu tarz bir ulûhiyet, onun kendisini 14. Yüzyılda beklenen Mehdi (mesih) olduğunu ilan etmesiyle, kurtuluşçu-messianik bir boyut kazanıyor ve Mehdinin “ahir zamanda ortaya çıkışıyla dünyanın kurtuluşa ereceğine inanan” (Bashir, 2012, s. 61) İsmaililer, Şiiliğin İsnâ kolu ve Gulüvvcüler’le yolu kesiyor. Bu ulûhiyet düşüncesinde, demek ki, beklenen Mehdi anlayışı (messianism) belirleyicidir. Bu çerçevede Bashir, Hurufiliğin üç devirden oluşan bir kozmik zaman anlayışı olduğuna vurgu yapıyor. Bu kozmik zaman anlayışına göre zamanın üç devri vardır: nübüvvet, velayet ve ulûhiyet. Nübüvvet halkası “Hz. Adem’le başlayıp Hz. Muhammed’le sona ererken velayet halkası Ali ile başlayıp Fazlullah’la son bulmaktadır” (2012, s. 55). Ulûhiyet (Tanrısallık) aşaması ise Fazlullah’ın “mazhar olduğu keşf-i ilahiden sonra yaptığı tebliğle” başlamış ve yaklaşmakta olan kıyametle son bulacaktır. Kıyamet düşüncesi de kendisiyle birlikte kurtuluş öğretisini ve Mehdi inancını getirmektedir: “Bu inanca göre evreni kurtaracak olan İmam Mehdi, kendini gösterecek, evreni özgürleştirip insanlığı kötülüklerden kurtaracaktı” (Babinger, 2013, s. 32) Dolayısıyla bu zaman ve varlık kavrayışının eskatolojik\* bir kavrayış olduğunu söyleyebiliriz. Bir başlangıç ve bir son varsaymakta, geleceği bir kurtuluş umudunu kendisinde taşımaktadır. Bu hareketin kökleri ise Yahudilik, Hıristiyanlık ve Zerdüştlüğe dayanmaktadır.

Hurufiliğin özellikle Mehdi (messianik) yönünü göz önünden buldurmamız, Şeyh Bedreddin ile Hurufilik arasındaki farkı açıkça ortaya koyuyor. Her ne kadar hem Hurufilik’te hem de Bedreddin’de evren (âlem-i kebir/makrokozmos) ile insan (âlem-i sağır/mikrokozmos) arasında bir benzerlik ilişkisi kurulsa da eskatolojik zaman anlayışına ve buna bağlı kurtuluş öğretisine *Varidat*’ta hiç rastlanmaz. Oysaki Hurufiliğin temelinde bu inanç yatar. *Varidat*’ta Bedreddin peygamberin zamanından bu yana sekiz yüz yıl geçtiğini, avamın hayal ettiği Mehdi ya da Hâtem ül-vilâye türünden hiçbir şeyin zuhur etmediğini belirttikten sonra “daha da binlerce yıl gelir-geçer, onların hayâl ettikleri şeylerden hiç biri olmaz” (*Varidat*, 2008, s. 163) demektedir. Hurufiliğin yukarıda aktardığımız kozmik zaman anlayışı ve buna bağlı tarih kavrayışı karşısında da şunları ifade eder: “Sufi, vakt oğludur; yani vaktini hayıflanmakla, geçmişini düşünmekle geçirmeyeceği, yitirmeyeceği gibi geleceği de düşünmez; çünkü bu da, sonu gelmez, uzar-gider bir umuttur” (2008, s. 172) . Dolayısıyla Bedreddin her türlü kıyametçiliği, bedenlerin yeniden vücut bulacağı düşüncesini, gelecekte beklenen Mehdi düşüncesini akılcı bir tarzda dışlar. Daha sonra Bedreddinilerde görülen messianik eğilim ve umutların varlığının bir olgu olması ise başka bir araştırma ve tartışmanın konusudur.

Bu akılcı (rasyonalist) tavrı acaba onu materyalizme götürmekte midir? Ahmet Yaşar Ocak onun akılcılığı ile daha önceki İbn Ravendi ve El-Maarri gibi materyalist, Dehri<sup>\*\*\*</sup>

---

miyla âleme için sayarak, tek hakikat olarak âlemi sayan ve onun dışında münezze bir Tanrı varlığını benimsemeyen tabiatçı bir panteizm” arasında saymaktadır (2015, s. 14).

\* Eskatoloji kelimesi, Yunanca *eskhaton* kelimesinden gelmektedir ve “son, uç, bitim” anlamındadır.

\*\* Burada Nietzsche’nin “umut kötüdür, işkenceyi uzatır” şeklindeki meşhur sözü hatıra geliyor.

\*\*\* *Dehr*: zaman. Zamanın başlangıçsız ve sonsuz olduğunu düşünen akım Dehriyyun olarak adlandırılır.



filozoflar arasında bağ kurmaktadır (2013, s. 232). Ocak, yukarıda 11. Dipnotta da belirttiğimiz gibi, Şeyh Bedreddin'in hocası Şeyh Hüseyin-i Ahlatî'nin aracılığıyla bu fikirleri edinmiş olabileceğini de söylemektedir. Marksist çevrelerden gelen birçok yorumcu da Şeyh Bedreddin'in materyalist yönüne vurgu yapmıştır. Ayrıca Hilmi Ziya Ülken sonraki vahdet-i vücud hareketi içinde “dehrîlik temayüllerinin” tekrar canlandığını belirtmekte ve Şeyh Bedreddin'i örnek olarak göstermektedir (Ülken, 2015, s. 218). Bu iddiaları da göz önünde bulundurarak, İslâm coğrafyasında materyalist filozoflar olarak değerlendirilen Dehrîyyun akımından İbn Ravendi ile El-Maarri'nin görüşlerini kısaca ele alıp, Bedreddin'in düşüncelerini bu çerçevede tartışacağız.

Öncelikle Dehrîlik akımına ilişkin Gazali'nin *El-Munkız Mine'd Dalâl* risalesindeki yargıyı aktaralım: “Bu anlayışa sahip kimseler; her şeyi düzenleyen, takdir eden, bilgili ve kudretli [kadr-i mutlak] bir yaratıcının varlığını inkâr ederler. Onların iddiasına göre âlem, bir yaratıcı tarafından değil, eskiden beri geçirdiği bir devrimle kendi kendine var idi ve hâlâ öyle devam etmektedir (...) Felsefecilerden bu gruba girenlerin hepsi dinsizdir [zındık]”\* (Gazali, 2012, s. 60-61). Burada bu filozofların her şeye kadir ve sonsuz irade sahibi olan Tanrı'nın kendisini inkâr etmenin yanında, evrenin başlangıçsız ve sonsuz olduğunu düşündüklerini de görüyoruz.

Dehrîler içerisinde en tanınmış düşünürlerden biri, bilindiği gibi, İbn Ravendi'dir. Birçok kaynak İbn Ravendi'nin ilkin Mutezile akımına dahil olduğunu, daha sonra bu akımdan ayrılarak Şiiler ve Müslüman olmayanlarla bağlantıya geçtiğini belirtmektedir (özellikle bkz. Stroumsa, 1994, s. 164; Kutluer, 2000, s. 179). Ne yazık ki, günümüze İbn Ravendi tarafından yazılan bir eser kalmamıştır. Buna rağmen, kendisini eleştirmek isteyen, ona reddiyeler yazan Maturidî gibi yazarların kendi kitaplarında yaptıkları alıntılar üzerinden onun görüşlerini öğreniyoruz. Hiç kuşkusuz bu reddiye kitaplarında onun fikirlerinin doğru aktarılıp aktarılmadığı başlı başına bir sorundur. Ama özellikle Stroumsa gibi araştırmacıların İbn Ravendi'nin en meşhur kitabı olarak kabul edilen *Zümürriid* eserinde dile gelen görüşleri, ilgili reddiye yazarlarından hareketle yeniden kurduğunu görmekteyiz. Bu yapıt İbn Ravendi'nin dostu olarak bilinen, Manici (Manicheist) düşüncelere sahip olduğu görülen Ebu İsa el-Varrak ile İbn Ravendi arasında geçen ve “peygamberlik müessesesi”nin varlığını sorgulayan argümanlar içeren bir diyalogdur. Bu diyalogda Ebu İsa el-Varrak peygamberliğin gereksizliğine dair görüşler öne sürerken, İbn Ravendi bu görüşlere karşı yanıtlar verir (Stroumsa, 1994, s.165). Burada elbette diyaloga katılanlar tarafından dillendirilen hangi görüşün İbn Ravendi'nin görüşü olduğu sorunu ortaya çıkar. Ama eserin içeriğinin peygamberlik müessesinin akıl temelinde reddedildiği görüşlerden oluştuğu söylenebilir. Akıl önceliğine yönelik argümanlar geliştiren *Zümürriid* kitabı, “Tanrı'nın insana doğruyu ve yanlışı ayırabileceği bir akıl bahşettiğini”, “bilimlerin, her konuda sadece aklın yeterli oluşu için kanıt olduğunu”, “bu nedenle de peygamberlerin ve peygamberliğin gereksiz olduğunu” savunur

miştir.

\* Osmanlı toplumunda “zındık” ve “mülhid” olarak görülen çeşitli akımların arka planını oluşturan Ortaçağ İslâm dünyasındaki “zındık ve mülhidler”le ilgili ayrıntılı bir inceleme için (bkz. Ocak, 2013, s. 1-80).

(Stroumsa, 1994, s. 181). Bunun yanında *Zümürriid* “çeşitli açılardan, Kur’an’ın emsalsiz güzelliği doktrinine saldırır” ve “Kur’an’ın kötü bir Arapça ile yazıldığını ve onun dilinin insanlar tarafından düzeltilebileceğini” savunur (1994, s. 182). Ayrıca Râvendî her türlü mucizeye karşı çıkıp, Müslümanların ritüellerini eleştirmektedir. Böylece karşımıza, İslam’ın temel doktrinlerine saldırıan heretik bir metin çıkmaktadır. Bu düşüncelerin arkasında da hiç kuşkusuz onun akılcılığı ve bu akılcılık temelinde gelişen varlık kavrayışı yatsa gerektir. Onun varlık kavrayışına ilişkin genel bir bilgiyi İlhan Kutluer İslam Ansiklopedi’nin İbnü’r Râvendî şöyle ortaya koymakta: “Gerek Tanrı-âlem ilişkisini cisim kavramı temelinde monist bir telakkiye bağlaması, gerekse ilâhi ilim ve faaliyetin ezeliğiyle cismin ezelden beri vâki olan hareketliliği arasında paralellik görmesi İbn Ravendî’ye nispet edilen dehrîliğin kaynağıdır” (Kutluer, 2000, s. 181). Bu alıntıda da Gazali’nin dediğine benzer bir şekilde, var olanın ezeliği düşüncesinin olduğunu, dolayısıyla da yaratma fikrinin olmadığını görmekteyiz.

Dehrîlik’le ilgili ikinci filozof-şair El-Maarri’de ise bu yaratma fikrine zamanın öncesiz-sonrasızlığı fikri temelinde karşı çıkıldığını görmekteyiz. *El-Lüzumiyyat* başlıklı eserinden parçaları İngilizceye çeviren Nicholson “Maarri’yi İslam düşünce tarihinde önemli kılan şey, onun eleştirel tavrı, alışkanlık, gelenek ve otoriteye karşı aklın haklarını savunması ve dinsel kodlardan ziyade adaletin ve vicdanın yazılı olmayan yasalarına başvurmasıdır; tek kelimeyle, onun rasyonalizmidir. O tam bir özgür düşündürdür (free thinker)” demektedir (Nicholson, 1921, s. 142). Tam bir “özgür düşünür” olan Maarri, cennet ve cehennemi açıkça inkâr eder:

“Ne ki öyleyse cennet ya da cehennem?

Aklın yüceliğinden

Ne ateş görüyorum ne de ışık

Karanlıktan beslenmeyen

Dünyadan dünyaya geçeriz olsa olsa

Gecedeki gölgeler gibi” (Rihani, 1920, s. 44).

Bu şiirden de görülebileceği gibi, Maarri inanç karşısında aklı yüceltmekte, kozmik sonsuzluğun ötesinde herhangi bir varlığın olamayacağını düşünmektedir. Akılcı bir çizgiden hareket ederek de bize zamanın ebediliğine dayalı bir varlık kavrayışı sunmaktadır: “Zamanın ebedi ve her daim kalıcı olduğunu görüyorum. Koruyucuya, mükemmele şan olsun” (Nicholson, 1921, s. 156). Böylece Maarri’de zamanın sadece ebediliği değil, tanrısalılığı da söz konusudur diyebiliriz. Gelip geçici olan hiçbir şey ona göre, sürekli kendini yenileyen zamanın dışında var olamaz. Nicholson’a göre Maarri için “zaman ve mekan sonsuzdur; bu yüzden yaratıcı [ve yaratma edimi] onların dışında olamaz” (1921, s. 160).

Dehrîlikteki bu düşünceler ile Şeyh Bedreddin’in düşünceleri arasında birçok bakımdan benzerlik vardır kuşkusuz. Bedreddin de cisimsel dünyanın sonsuzluğunu, bu anlamda onun dışında, onun ötesinde bir şeyin olamayacağını düşünmektedir. Bu düşüncenin doğal bir sonucu olarak da cennet ve cehennemi, öldükten sonra cesedlerin haş-

redileceği düşüncesini, ahiret hayatını kabul etmez. Bedreddin'e göre Kur'an'da geçen bütün bu şeylerin avamın sandığından başka bir anlamı vardır: “Cennetin, cehennemin, onlara âid şeylerin de başka anlamları vardır ki bilgisizlerin, bunları anlamalarına imkân yoktur (...) Melekut âlemi, mülk âleminin içyüzüdür. Hayra sebep olanlara melâike, şerre sebep olanlara şeytanlar, iblisler denmiştir” (Varidat, 2008, s. 140). Huriler, köşkler, ağaçlar, meyveler, nehirler, azâb, ateş gibi şeylerle tasvir edilen cennet-cehennem daha ziyade insanın iç huzuru ve vicdan azabına gönderme yapan tabirlerdir. Bu açılardan bakıldığında Bedreddin'in cennet-cehennem inancını, akıl açısından değerlendirdiğini ve bu anlamda Dehriğin akılcı yanına oldukça yakın olduğunu söyleyebiliriz. Ama öte yandan Bedreddin'in varlığa ilişkin mistik kavrayışını da inkâr etmemiz gerekir. Bu mistik kavrayış, doğrudan, birliği kavramaya yönelmiş ve bu birliği de Tanrı'yla özdeşleştirmiştir. Bir Bruno, bir Spinoza ya da Schopenhauer'deki gibi intuitif bir kavrayışa sahip olduğunu şu sözleri açıkça ortaya koyar: “[Bilge kişi, “yolcu”] uyanırken bedeninin genişlediğini, büyüdüğünü, bütün âlemi kapladığını görür; dağları, ırmakları, ağaçları, bahçeleri, dünyadaki başka şeyleri kendinde seyrederek; kendisini, bütün âlemin tıpkısı bulur; neyi görürse, o benim der” (Varidat, 2008, s. 149). Al Maarri akılcı yönüyle zamanın ebediliğini kavrarken, Bedreddin bu mistik kavrayışıyla onun ebediliğini kavramıştır: “Zamanı da görür; evvel de o zaman içindedir, âhır da; ebed de ordadır, ezel de” (2008, s. 149). “Gerçek yolcusu” bu kavrayışa tam da Hakk'ül-yakıyn'la ulaşacaktır; bu kavrayış tam da varlığın birliğini, Bedreddin'in ifadesiyle tevhidi, Hakk'ı kavrar; onunla bir olur.

Bedreddin'in Dehrilerden, özellikle İbn Ravendi'den ayrıldığı bir başka nokta vardır ki, bu da çok önemlidir: Peygamberlik meselesi. Râvendî'nin akıl temelinde peygamberliği gereksiz bulmasına karşın, Bedreddin özellikle cahil halk kitlelerinin doğru yola girişi ve bilgelik yolunda yürüyenlerin hakikate ulaşabilmeleri için peygamberlerin ve peygamberliğin varlığının zorunlu olduğunu düşünür. Bedreddin'e göre “peygamberler, çocukların velîlerine benzerler. Velîler, çocukları olgunlaştırmak için olmyan şeylerle korkuturlar; olmyacak şeyleri umdururlar onlara”(2008, s. 138). Böylece peygamberliğin doğru yola götürücü, eğitici bir işlevi vardır.

### İbn Arabi ile Spinoza Arasında Şeyh Bedreddin

Şeyh Bedreddin'in İbn Arabi'nin *Füsusü'l Hikem*'ine şerh yazdığı, onun görüşlerinden oldukça etkilendiği bilinmektedir. Vahdet-i vücûd düşüncesini, kendine özgü bir birleştirme gücüyle Yeni Platoncu, hatta İbn Rüşdçü bir kavrayışla harmanlayan ve oluşturan İbn Arabi'nin Sadreddin Konevî aracılığıyla Anadolu'nun inanç ve düşünce sisteminde belirleyici olduğu da birçok uzman tarafından dile getirilmektedir. Bedreddin'in torunu Halil bin İsmail'in Şeyh Bedreddin Menâkıbnamesi\* de bize Şeyh Bedreddin'in Sadreddin Konevî düşüncesinin yaygın olduğu Konya'da okuduğu bilgisini vermektedir (Gölpınarlı, 2008, s. 254-255). Dolayısıyla Bedreddin'in oluşumunda İbn Arabi'nin et-

\* *Hâzâ Manâkıbu Şeyh Bedrüdîn Kaady* İbni İsrâil başlığını taşıyan bu menâkıb (Gölpınarlı, 2008, s. 231-430) içinde bulunmaktadır.

kisinin büyük olduğu rahatlıkla söylenebilir. Hatta Ahmed Cevdet Paşa, *Varıdat*'in çok da değerli ve özgün bir eser olmadığını söylerken onun “Fusûs'u taklid yollu yazılmış bir risale” olduğunu savunur (bkz. Ocak, 2013, s. 223). Eserin özgünlüğü tartışmasını bir yana bırakırsak, bu sözler hep İbn Arabî ile Şeyh Bedreddin arasında yakın bir bağlantının olduğuna delalet ederler. Ama öte yandan, bu çalışmadaki diğer etkiler durumunda olduğu gibi, Bedreddin ile Arabî arasında birkaç önemli farka dikkat çekeceğiz.

Ünlü İslâm felsefesi tarihçisi Henry Corbin kendisinin İslam Felsefesi Tarihi'nin ikinci cildinde İbn Arabî'ye ilişkin söylediği “ucu bucağı olmayan bir deniz” ve “doruğu bulutlar arasında kaybolan bir dağ” sözlerini (Corbin, 2008, s. 78) göz önünde bulundursak, bu filozofu bir kaç paragrafta özetlemenin imkansızlığı da kendiliğinden açığa çıkar. Bu imkansız işe girişmek yerine, onun *Fusûsu'l-Hikem*'inden aldığımız çeşitli sözlerle, bu çalışmanın çerçevesi içinde birkaç söz söyleyeceğiz.

Genel olarak söylersek, İbn Arabî'nin düşüncesi, evrenin Tanrı'nın bir görünümü olduğuna dayanır. Ama evren ona göre Tanrı'nın görünümü, tecellisi olmakla birlikte Tanrı'yı bizim gözümüzden gizleyen bir perdedir de: “Âlem, bizzat kendisi bir perdedir” (İbn Arabî, 2008, s. 30). İbn Arabî'ye göre Hak kendisini bir yönüyle zâhir (dış) diğer yönüyle bâtin (iç) olarak sunmuştur; bu nedenle bir “gayb âlemi”nden ve bir “şahadet âlemi”nden bahsetmemiz mümkündür. Kant'ın “görünüş” ve “kendinde şey” düşüncesini andıran bu görüş, gördüğümüzün Hakk'ı ve hakikati gizleyen bir perde olduğuna işaret eder. Ama öte yandan, hakikatin açıklığında, evren yani varlığın bütünü Tanrı'nın tecellisidir. Burada Bedreddin açısından sormamız gereken soru İbn Arabî'de Tanrı'nın kendiliği (zâtı) ile tecellisi, görünüşü arasında tam bir örtüşme olup olmadığı sorusudur. İbn Arabî bu soruya Tanrı'nın “el-Evvel” ve “el-Ahir” olması nedeniyle evrenin “sonradan olduğunu” belirten bir düşünceyle yanıt veriyor. İbn Arabî'ye göre, “zorunlu varlık, özü gereği, sonradan olmuşa varlık vermiş, böylece sonradan olan kendisiyle ilişkilendirilmiştir” (2008, s. 29). Bu anlamda, bir yandan evrenin “Hakkın varlığına ait bir zorunluluk niteliği” (İbn Arabî, 2008, s. 30) yoktur, diğer yandan da var olabilmesi için bir sebebi gerektirir (2008, s. 124). İlk, zorunlu ve son olan varlık Tanrı'dır; ilk olmak bakımından her şey ondan gelir ve son olmak bakımından her şey ona döner. İbn Arabî, aynı zamanda, evrenin ilahi mertebelerden geldiğini de düşünmektedir; bu ilahi mertebeler de aslında bir ve aynı şeyi gösteren bir üçlemeden kaynaklanırlar. Hem tek hem de üç olan bu üçleme *irade, söz ve zâttır*: “Nitekim Allah, *Bir şeyi isteyince, ona sözümüz 'ol' demekten ibarettir ki, o da hemen olur* buyurur” (2008, s. 123). Buradaki isteme, Tanrı'nın iradesidir; “ol” sözü, onun sözüdür ve “bir şey yok iken, oluşma emri vesilesiyle onu var eden şey, bizzat o şeyin kendisidir [zât]” (2008, s. 123-124). Bu anlamda vahdet-i vücûd düşüncesindeki, “Tanrı'nın şeylerde oluşu” da açıklık kazanmaktadır. İstencinin vesilesiyle ve “Ol” demekle olan o şey, Tanrı'nın kendisinin bir görünümü, mazhar oluşudur. Bu düşünceler çerçevesinde, İbn Arabî'nin Tanrı'yı zâtı bakımından şeylerden ayırdığını, el-Evvel ve el-Ahir olması bakımından sonradan olanın zorunluluğunu ve ebediliğini ortadan kaldırdığını söyleyebiliriz.

Şeyh Bedreddin birçok noktada İbn Arabî'nin kendisine sunduğu terminoloji içinde

düşünür. Şeylerin, sözlerin, bildirimlerin bir zâhir, bir de bâtin yönlerinin olduğunu söylemesi, varlığın bir gizli (gayb) bir de görünen (şahadet) yönünün olduğunu, aslolanın bu gizli yönün (anlamın) açığa çıkarılması gerektiğini belirtmesi, hatta evreni bir “hayal” evreni olarak adlandırması tamamen İbn Arabî düşüncesinin çerçevesi içinde ortaya konmuş düşüncelerdir. Ama Bedreddin çok kritik bir noktada İbn Arabî’den ayrılır. Ayrıldığı bu nokta, aynı zamanda Spinoza’nın da İbn Arabî’den ayrıldığı noktadır.

İsmail Fenni Ertuğrul 1928 yılında yazdığı *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî* başlıklı kitabında İbn Arabî ile “vücûdiyye” olarak adlandırdığı panteizm düşüncesi içinde yer verdiği Spinoza arasında ayırım yaparken, Spinoza’nın Tanrı’nın her şeyi özgür iradesiyle yaratmamış olduğunu vurgulamakta, İbn Arabî’de ifadesini bulan temel düşüncenin ise bunun tam karşıtı olduğunu düşünmektedir. İsmail Fenni Ertuğrul Spinoza’nın erek nedeni (gaye illeti) göz önünde tutmayan ve bu anlamda teleolojik olmayan Tanrı/Doğa (Deus sive natura) anlayışının zorunlulukla Tanrı’nın inkarına varacağını, Tanrı’nın kadr-i mutlak oluşunu ortadan kaldıracacağı düşüncesindedir: “Spinoza’ya göre Allah ile âlem aynı şey olduğundan eğer âlem yok olsa –haşa- Cenab-ı Allah’ın da yok olması lazım gelir. Halbuki mutasavvıflara göre (...) âlem yok olsa o zâtî sıfatıyla yine bâkî olur” (Ertuğrul, 2008, s. 81).

Bizim düşüncemize göre de İbn Arabî ile Spinoza arasındaki temel fark tam olarak buraya dayanır. Aynı ayırımı İbn Arabî ile Şeyh Bedreddin arasında da yapmak mümkündür. Hilmi Ziya Ülken’in İslâm *Düşüncesi*’nde de ifade ettiği gibi, çok kritik bazı noktalarda Bedreddin İbn Arabî’den ziyade Spinoza’ya benzemektedir. Bedreddin’in *Varidat*’taki görüşlerinin Spinoza’nın düşüncelerine benzerliği bazı Bedreddin uzmanlarının da gözünden kaçmamıştır (bkz. Werner, 2009, s. 53). Hilmi Ziya Şeyh Bedreddin ile Spinoza arasında en az dört noktada bağ kurmaktadır: Tanrının doğa ile aynı oluşu (etkin ve edilgin olmak bakımından / natura naturans-natura naturata); beden ile ruhun mutlak varlığın sıfatları olması; maddenin Plotinos’ta olduğu gibi “menfi bir mefhum olmaması” ve irade hürriyetinin olmaması, sıkı nedensel zorunlulukta “ferdi hürriyet ve ihtiyari bir fiili kendisinde meydana getiren sebepleri bilmekten başka bir şey olmaması” bakımından (Ülken, 2015, s. 197-199). Yazımızın bütünü göz önünde bulundurulursa, bu bağlantının dile getirilmesinde belirtilen hususlar Bedreddin için açık olacaktır. Ayrıca şu bağlantıların, tekrara girmek pahasına, bir kez daha vurgulanması bize önemli görünmektedir: Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Bedreddin yaratan ile yaratılanı, “etkin oluş” ve “edilgin oluş” bakımından aynı şeyin iki durumuyla açıklıyor. Burada insan bedeninin de tanrı oluşuna özellikle dikkat çekmek gerekir. Bu açıdan bakıldığında, örneğin Plotinos’ta olduğu gibi, varlığa aksiyolojik bir değer atfedilmiş değildir. Beden, cisimler dünyası, maddi olan bütün şeyler Tanrının tezahürleridir ve bu anlamda, Spinoza’nın ifadesini kullanırsak, Tanrı’ya refere etmek bakımından bir yetkinliği gösterirler. Bu anlamda Bedreddin’e göre “işler, sıfatlar, meydana gelen şeyler ve olgunluklar mazharlar vasıtasıyla zâhir olur [görünür]. Mazharların tümü, kemâllerin tümünü [yani yetkinlik düzeylerinin tümünü] meydana getirir, tamamlar (...) Çokluk mazharlardadır; noksan sıfatlardan arı ve yüce olan Haksa birdir; bütün mazharlardan tecelli eder” (*Varidat*, 2008, s. 142) Spinoza’nın terminolojisiyle ifade edersek, Tözün (tanrının / doğanın) özünü

oluşturan sonsuz *attributumlara* (sıfatlara) göre sonsuz çeşitlilikte kendini ortaya koyma, bildiriş, türlü hallerle (moduslarla) görünüş, bütün bakımından yetkinliği kendisinde taşır; bu yetkinliği tamamlarlar. Böylelikle de Bedreddin’de tüm evren (etkin yönüyle tanrı olan evren) bir birey gibidir (ferd/individuum). Bununla ilgili olarak Bedreddin şöyle diyor: “Yüce Allah, ‘Yaradılışınız da, tekrar dirilmeniz de, bir tek kişinin yaratılması ve dirilmesi gibidir’ demiştir. Bu **âyet**, âlemin yücresi, aşağısı, görünmeyeni, görüneni bakımından bir tek şahsa benzediğine işaretir” (2008, s. 160-161). Bu paragraf çok açık bir biçimde Spinoza’nın *Ethica*’danın II. Bölümünün 7. Lemma’sı ve bunun Scholie’sinde dile gelen şu düşüncüyü önceler: bütün doğa bir bireydir (individuum) ve bu tek bireyin parçaları olan tüm cisimler bu bütün halindeki bireyde hiçbir değişiklik olmadan, onun sonsuz şeklindeki tarzlarıdır (Spinoza, 1989, s. 190), değişimleridir, türlü türlü halleridir, onun bildirimleri, mazhar oluşlarıdır. Bu türden bir birlik olarak tasarlanan varlık, evren zorunlulukla sonsuz, öncesiz sonrasız olmak durumundadır: “Âlem, cinsi, nev’i, zâtı bakımından mutlak olarak kadimdir; önüne ön yoktur; sonradan meydana gelişi zâtîdir; zaman bakımından değildir. Hakk’tan, zıd şeyler zuhur eder; bazısına razı olur, bazısına ise olmaz” (*Varıdat*, 2008, s. 136). Ama bunların meydana gelmesi zorunludur. Bedreddin burada irade özgürlüğünü bütünüyle kaldırıyor ve yaratmayı tamamen doğanın zorunluluğuyla açıklıyor. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Bedreddin’e göre, Tanrının istediğini yapabileceği düşüncesini savunanlar, örneğin kelamcıların savunduğu gibi “yüce Allah dilediğini yapar” diyenler, Tanrı hakkındaki tam bir bilgisizliği, anlayışsızlığı gösterirler. Tanrı dilediğini yapamaz, Tanrı’nın dileği, şeylerin kendi zorunluluğuna bağlıdır. Ona göre, “Tanrının isteği, dileği, âlemin isti’dâdına **göredir (...)** Allah, bir şeyde o şeyin isti’dadı ne ise onu diler, isti’dadı olmıyan **şeyi dilemez. Çünkü dilek, isti’dada tabiidir; kainatın tümü, istidada göre kendisinden meydana gelmiştir**” (2008, s. 141-142). Yani Tanrı şeylerin doğasındaki zorunluluğu kaldıramaz, buna aykırı hareket etmez, dilediğini keyfi bir biçimde yapmaz; keyfiyet yoktur, nedenlerin sıkı zorunluluğu vardır: “yere düşen her katrenin bir sebebi vardır” (2008, s. 134).

Bedreddin’in Spinoza’dan farklılaştığı yön ise onun yöntemi ile (bir yöntemi varsa tabii) Spinoza’nın geometrik yöntemi arasındaki farklılıktır (Akdemir, 2012, s. 60). Bu açıdan bakıldığında Spinoza Bedreddin’e göre oldukça modern bir düşünür olarak ortaya çıkmaktadır. 17. Yüzyılın matematiksel varlık kavrayışı, Bedreddin’de hiç görülmez; Spinoza’nın mistik kavrayışı en üst düzeyde matematikle birleştirmesi Bedreddin’in mistik dünya kavrayışından oldukça uzaktır. Ayrıca Spinoza’nın **düşüncesinin merkezinde yer alan “neşe” ve “yaratıcı olumlama”** düşüncesinin Bedreddin’de pek izine rastlanmaz. Bedreddin, **bütününde ebediliği gösterse de gelip geçici olan şeylerin yapısına daha çok “kederle” bakan bir sûfi izlenimi verir.**

## Sonuç

**Bir Anomali Olarak *Varıdat* Şeyh Bedreddin’in *Varıdat*’ta dile getirdiği fikirlerinin felsefi boyutlarını ele aldığımız bu çalışmada, onun ilkin Yeni Platonculuk’la, sonra Hurufilik ve materyalizmle, en sonunda da **İbn Arabi** ve Spinoza’yla bağ kurulabilecek**



yönlerini etraflı bir şekilde ortaya koymaya çalıştık. Bütün bu bağ kurma çabalarında Bedreddin'in düşünceleri hep "aykırı" unsurları, farklılıkları kendinde taşıdı. Bedreddin yorumcularının *Varidat*'ı hep bir yere oturtmaya çalışmaları, her defasında bize sorunlu görüldü. Bütün bu çabalarda *Varidat* hep "anomalı" olarak kalmaktadır. Hatta Bedreddin'in kendisinin diğer kitapları bakımından bile durumun böyle olduğunu söyleyebiliriz. Yukarıda genel olarak ele alan düşüncelerin hangisine *Varidat*'ı yerleştirmeye çalışsak her defasında ya bunların hepsine birden kısmen uymakta ya da hepsinden ayrılmaktadır. Belki de bunların hepsinden birer yön taşıdığını böylece de eklektik bir yan taşıdığını söylemek gerekecektir. O zaman da onların tümünden bütünüyle farklılaşan yönlerinin nasıl açıklanabileceği sorunuyla karşı karşıya kalırız. Bu aşamada belki de Cemal Bâli Akal'ın Spinoza'nın **görüşlerinin panteizm mi, panenteizm mi, akozmizm mi, ateizm mi, materyalizm mi, idealizm mi** olduğuna yönelik tartışmaları göz önünde tutarak söylediği "[Spinoza'nın] tüm bu akımları bir yandan içerdiğini, öte yandan aşığı" yönündeki yargısını *Varidat* için de kullanabiliriz. Böylece eserin pek de özgün bir eser olmadığı, daha önceki tasavvufçularda da görülebilecek düşüncelerin kötü bir yöntem ve anlatımla tekrarlandığı yargısı konusunda temkini elden bırakmamak gerekir. *Varidat* böyle olmaktan ziyade bir anomalı olarak kalmaktadır.

### Kaynaklar

- Akdemir, M. (2012). "Spinoza'da Şeyh Bedreddin İzleri" **Felsefelogos**. Yıl 17. Sayı 47. 55-61.
- Augustinus, A. (2010). *İtiraflar / Confessiones*. Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yay.
- Ay, R. (2015). "Erken Dönem Anadolu Sufiliği ve Halk İslam'ında Hulûlcü Yaklaşımlar ve Hulûl Anlayışının Farklı Tezahürleri". **Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi** 72: 1-24.
- Babinger, F. (2013). **Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin**. Çev. İlhami Yazgan. Ankara: La Yayınları
- Balivet, M. (2000). **Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İsyân**. Çev. Ela Güntekin. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Bashir, S. (2012). **Fazlullah Esterabâdî ve Hurufilik**, Çev. A. Tunç Şen. İstanbul: Kitapyayınevi Yayınları.
- Corbin, H. (2008). **İslâm Felsefesi Tarihi II**. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: İletişim Yay.
- Dindar, B. (1990). **Sayh Badr al-Dîn Mahmûd et Ses Wâridât**. Ankara: Editions de Ministre de Culture.
- Ertuğrul, İ. F. (2008). **Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî**. Haz. Mustafa Kara. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Eyuboğlu, İ. Z. (2004). **Şeyh Bedreddin Vâridat**. İstanbul: Derin Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (2008). **Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin ve Manâkıbı**. İstanbul: Elif Kitabevi-Milenyum Yayınları.
- \_\_\_\_\_, (2007). **Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şülik**. İstanbul: Der Yayınları
- Fârâbî, Ebu Nasr (2012). **İdeal Devlet (El-Medinetü'l Fâzıla)**. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Yay.
- İbn Arabî (2008). **Fusûsu'l-Hikem**. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

- İmam Gazali (2011) **Kimya-yı Saadet**. Çev. Ömer Dönmez. İstanbul: Hisar Yayınları
- \_\_\_\_\_, (2012). **Hakikate Giden Yol (El-Münkız Mine'd-Dalal)**. Çev. Ali Kaya. İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Kutluer, İ. (2000). "İbn Ravendi" **İslam Ansiklopedisi**. Cilt 21. 179-184. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi
- Nicholson, R. A. (1921). *Studies in Islamic Poetry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ocak, A. Y. (2010). *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: Timaş Yayınları
- \_\_\_\_\_, (2013). **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler**. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.
- Plotinos (1960). **Ennéades I**. Text établi et Traduit par E. Bréhier. Paris: Edition Les Belles Lettres.
- \_\_\_\_\_, (1963). **Ennéades VI**. Text établi et Traduit par E. Bréhier. Paris: Edition Les Belles Lettres.
- Rihani, A. (1920). **The Luzumiyat of Abu'l Ala**, New York: James T. & co.
- Siniosoglou, N. (2012). "Sect and Utopia in shifting empires: Plethon, Elissaios, Bedreddin" **Byzantine and Modern Greek Studies**. Vol. 36 No. 1, 38-55
- Spinoza, B. (1989). **Opera/Werke II**. Hrsg. Konrad Blumenstock. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Sühreverdi, Ş. (1963). **Nur Heykelleri**. Çev. Saffet Yetkin. Ankara: MEB Yay.
- \_\_\_\_\_, (2009). **İşrak Felsefesi (Hikmetü'l-İşrâk)**. Çev. Tahir Uluç. İstanbul: İz Yayınları.
- Şeyh Bedreddin (2013). **Vâridat (Tercümesi ve Şerhi)**. Çev. Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi. İstanbul: Büyüyen Ay Yay.
- Timuroğlu, V. (2013). **Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin ve Varidat**, İstanbul: Su Yay
- Usluer, F. (2009). **Hurufilik**. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1998). **İslâm Felsefesi**. İstanbul: Ülken Yayınları.
- \_\_\_\_\_, (2015). **İslâm Düşüncesi**. Ankara: Doğubatu Yayınları.
- Werner, E. (2009). **Şeyh Bedreddin ve Börklüce Mustafa**. Çev. Hakan Sevin. İstanbul: Kaynak Yay.
- Yaltkaya, M. Ş. (1994). **Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin**. Haz. Hamit Er. İstanbul: Kitabevi Yay.
- Yener, C. (2008). **Şeyh Bedreddin Varidat**. İstanbul: Elif Kitabevi-Milenyum Yayınları.

## Öz

### **Bir Anomali Olarak Varidat: Şeyh Bedreddin'in Varidat'ının Felsefi Boyutları**

Bu yazıda Şeyh Bedreddin'in *Varidat* adlı eserindeki çeşitli düşüncelerin felsefi boyutları, bu düşüncelerin arka planında yer aldığı iddia edilen çeşitli düşünce akımlarının görüşleriyle bağlantılı olarak ele alınmaktadır. Şeyh Bedreddin'in görüşlerinin temelini oluşturduğu düşünülen Yeni Platonculuk akımının düşünceleri, Plotinos ve Sühreverdi'nin eserlerinden hareketle ortaya konduktan sonra, *Varidat*'ın bu felsefeden birkaç kritik noktada ayrıldığına işaret edilmektedir. Öncelikle, Bedreddin'in Yeni Platonculuktan temel farkı, bu akımın düşüncesine bütünüyle aykırı olarak, Tanrının bir görünümü olan beden hiçbir şekilde "kötü" olamayacağı düşüncesine dayanır. Ayrıca Sühreverdi'nin aksine, Bedreddin varlık kavrayışında bütün aşkınlığı ortadan kaldırır. İkinci olarak, Bedreddin'in Hurufilikten ve materyalizmden etkilendiğini savunan yorumcuların iddialarını göz önünde tutarak Hurufiliğin ve İbn Ravendi, El-Maarri'nin temsil ettiği materyalizm (Dehrîyyun) akımının görüşleri ele alınmakta, Şeyh Bedreddin'in bu görüşlerle bağlantısı ve ayrıldığı noktalara dikkat çekilmektedir. Bedreddin'in Dehrilikten temel farkı şu olguya dayanır: Dehrilik her şeyin rasyonel bir şekilde açıklanabileceği akılcı bir görüşe dayanırken, Bedreddin mistik bir varlık kavrayışına sahiptir. Hurufiliğin mesyanik kavrayışının aksine ise, Bedreddin bu türden mesyanik eğilim ve umutları Sufi açısından önemsiz görmektedir. Üçüncü olarak, Şeyh Bedreddin İbn Arabi ile Spinoza'nın felsefelerinin arasına yerleştirilmekte ve onun İbn Arabi'den ziyade Spinoza'ya yakın olduğu savunulmaktadır. Bununla birlikte, Spinoza'nın düşüncesinden özellikle yöntem bakımından ortaya çıkan farkı da ortaya konmaktadır. Sonuçta Şeyh Bedreddin'in *Varidat*'ının tüm bu görüşlere benzerlikle birlikte onlardan ayrılmakta olduğunun görülmesiyle bu eserin felsefi düşünce geleneği açısından bir anomali olarak görülebileceği dile getirilmektedir.

**Anahtar Kelimeler / Keywords:** Yeni Platonculuk, Hurufilik, Materyalizm, Spinoza, Tanrı-evren /

## *Abstract*

### **Varidat As An Anomaly: Philisopical Dimensions of Sheikh Bedreddin's Varidat**

This article deals with philosophical dimensions of various ideas in Sheikh Bedreddin's work *Varidat* in relation to those of various currents of thought that are claimed to underlie Bedreddin's work. First, Neo-platonist notions that are presumed to underpin Sheikh Bedreddin's views will be presented with reference to Plotinus and Sühreverdi's works, before pointing at several critical points that distinguish *Varidat* from the neo-platonist philosophy. At first, the basic difference between Bedreddin and Neo-platonism is based on

a thought according to which a body that is a manifestation of God is never be “evil”. Besides, contrary to Sühreverdi’s view, Bedreddin wants to get rid of all transcendent conception of being in his thought. Secondly, considering those claims that Bedreddin was influenced by the Hurufi thought and materialism, the materialist standpoint (Dehrîyyun) represented by İbn Ravendi, and El-Maarri will be discussed to show how Bedreddin’s vision ties in and also differs from it. Bedreddin’s basic difference from materialism (Dehrîyyun) stems from a fact that he asserts a mystical conception of being whereas materialism is based on a rationalist perspective in which all things can be explain in a rational way. In contrast to the messianic understanding of Hurufism, for Bedreddin such messianic inclinations and hopes are not important in respect of Sufi thought. Thirdly, Sheikh Bedreddin will placed at midway between the philosophies of İbn Arabi and Spinoza, and Sheikh Bedreddin will be argued to stand closer to Spinoza. On the other hand, it will also be argued that Sheikh Bedreddin departs from Spinoza particularly in terms of methodology. In conclusion, it will be claimed that Sheikh Bedreddin’s *Varidat* can be considered an anomaly as it stands apart from those all those views despite its resemblances.

**Keywords:** Neo-platonism, The Hurufi thought, Materialism, Spinoza, God-nature