



**T.C.**

**TOKAT GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ**

**LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**YÜKSEK LİSANS PROGRAMI**

**BEDREDDİN SİMÂVÎ'NİN DİN TASAVVURU**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Abdüssamed ÖZER**

**Danışman: Doç. Dr. Ali YILDIRIM**

**TOKAT-2025**

## ETİK SÖZLEŞME

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre, Doç. Dr. Ali YILDIRIM danışmanlığında hazırlamış olduğum “Bedreddin Simâvî’nin Din Tasavvuru” adlı Yüksek Lisans tezinin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyan ederim.

.../.../...

Abdüssamed ÖZER



**JÜRİ KABUL VE ONAY**

**Abdüssamed Özer** tarafından hazırlanan “**Bedreddin Simâvî’nin Din Tasavvuru**” adlı tez çalışmasının savunma sınavı 30/07/2025 tarihinde yapılmış olup aşağıda verilen Jüri tarafından Oy Birliği ile Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

**Jüri Üyeleri (Unvanı, Adı Soyadı) .....**

**İmzası**

Üye (Başkan)

.....

Üye:

.....

Üye:

.....

ONAY

...../...../.....

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

## ÖNSÖZ

Osmanlı Devletinde merkezi otoritenin zayıfladığı en buhranlı dönemlerden biri olan Fetret Devrinde öne çıkan önemli simalardan biri Şeyh Bedreddin'dir. Onun, tasavvufi ve itikadi fikirleri, yaşadığı dönemde olduğu kadar günümüzde de pek çok tartışmaya kapı aralamış, kimi zaman desteklenmiş, kimi zaman eleştirilmiştir. Bedreddin'in özellikle siyasal yönüyle değil; derin ilmi birikimiyle şekillenen dini ve tasavvufi kimliği bu çalışmanın odağını oluşturmaktadır. Bu çerçevede, ona atfedilen *Vâridât* adlı eserdeki temel inanç ve düşünceler üzerinden, Bedreddin'in din anlayışı ele alınmış ve değerlendirilmiştir.

Çalışmamız giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında, tezin amacı, önemi, kapsamı, kullanılan kaynaklar ve mevcut literatür hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde, Şeyh Bedreddin'in hayatı, tahsili, eserleri, hocaları ve vefatına dair genel bir çerçeve çizilmiştir. İkinci bölümde ise *Vâridât* başta olmak üzere çeşitli kaynaklar eşliğinde onun din tasavvuruna dair görüşleri ve isyan hadisesiyle ilişkisi incelenmiştir. Sonuç kısmında ise Bedreddin'in görüşleri bir bütün olarak ele alınmış ve genel bir değerlendirmeye gidilmiştir. Bu çalışmada Şeyh Bedreddin'in sadece hayatı ve fikir dünyası değil, aynı zamanda Osmanlı düşünce geleneği içindeki yeri de ele alınmıştır. Onun hakkında ileri sürülen olumlu ya da olumsuz değerlendirmelerin çoğu, özellikle *Vâridât* adlı eserinde yer alan felsefi-kelâmî görüşlerine dayandığı için, bu yönü çalışmanın merkezine alınmıştır. Çalışmanın hazırlanmasında, özellikle içerik düzenlemeleri ve kontrolleri ile bilgi ve tecrübelerinden istifade ettiğim değerli danışmanım Doç. Dr. Ali Yıldırım ile çalışmanın nihai şeklini almasında kıymetli katkılar sunan Doç. Dr. Selçuk Kırtepe ve Doç. Dr. Ömer Ceran hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim. Aynı şekilde, tez süreci boyunca her daim yanımda olan kıymetli eşim Tuba Özer'e de gönülden teşekkür ederim.

Abdüssamed ÖZER

## ÖZET

### BEDREDDİN SİMÂVÎ'NİN DİN TASAVVURU

Özer, Abdüssamed

Yüksek Lisans, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Ali Yıldırım

Temmuz 2025, vii + 65 sayfa

Bu tez çalışmasında, Osmanlı'nın düşünce tarihinde hem ilmî birikimiyle hem de siyasi duruşuyla öne çıkan Şeyh Bedreddin Simâvî'nin din anlayışı incelendi. Özellikle *Vâridât* adlı eserinden yola çıkılarak, onun Allah tasavvuru, Vahdet-i Vücûd yorumu, insan iradesi ve kader arasındaki ilişkiye bakışı, ahiret inancı, cennet ve cehennem anlayışı, nübüvvet ile ilgili görüşleri ve kötülük problemi gibi temel konulara yaklaşımı ele alındı. Bedreddin, İslam düşüncesinde sıkça tartışılan birçok konuyu klasik anlayışın dışına taşıyarak, tasavvufî ve felsefî bir dil kullanarak yorumlamayı tercih etmiştir. Ön plana çıkan bazı görüşlerinin olduğu görülüyor. Özellikle “her şey Allah'ın bir tecellisidir” düşüncesi onun varlık anlayışının temelini oluşturur. Allah ile evren arasında keskin bir sınır koymak yerine, tüm varlığı ilahi hakikatin yansımaları olarak görmesi, Vahdet-i Vücûd düşüncesine bağlılığını ortaya koyar. Bu yüzden doğayı, insanı ve hatta kötülüğü bile mutlak hakikatin parçaları olarak değerlendirir. İnsan iradesi konusunda, insanın kendi fiillerinin mutlak sahibi olmadığını, her şeyin Allah'ın takdiriyle gerçekleştiğini öne sürer. Bedreddin, cennet ve cehennemi fiziksel mekânlar olmaktan çok, insanın iç dünyasında yaşadığı ruhsal hâller olarak yorumlar. Bu deneyimlerin sadece öldükten sonra değil, bu dünyada yaşanabileceğini savunur. Böylece daha bireysel bir ahiret tasavvuru ortaya koyar. Öte yandan ona göre hakikat sadece kitaplarda aranmaz; kalbe doğan ilhamla, keşif yoluyla, sezgiyle de anlaşılabilir.

**Anahtar Kelimeler:** Şeyh Bedreddin, Vâridât, Vahdet-i Vücûd, Cismani haşır, Kötülük Problemi.

## ABSTRACT

### BEDREDDIN SIMAVI'S CONCEPT OF RELIGION

Özer, Abdüssamed

Master's Thesis, Philosophy and Religion Sciences

Advisor: Assoc. Prof. Ali Yildirim

July 2025, vii + 65 pages

This thesis examines the religious understanding of Sheikh Bedreddin Simavi, a figure prominent in Ottoman intellectual history for both his scholarly knowledge and political stance. Drawing particularly on his work *Varidat*, we examine his understanding of God, his interpretation of the unity of existence, his perspective on the relationship between human will and fate, his belief in the afterlife, his understanding of heaven and hell, his views on prophethood, and his approach to the problem of evil. Bedreddin chose to interpret many frequently debated issues in Islamic thought, transcending classical understandings and using Sufi and philosophical language. He appears to have held several prominent views. In particular, his belief that "everything is a manifestation of God" forms the basis of his understanding of existence. Rather than establishing a sharp boundary between God and the universe, his view of all existence as reflections of divine truth demonstrates his commitment to the concept of unity of existence. Therefore, he considers nature, humanity, and even evil as components of absolute truth. Regarding human will, he argues that humans are not the absolute masters of their own actions, and that everything happens by the will of God. Bedreddin interprets heaven and hell not as physical places but as spiritual states experienced within a person's inner world. He argues that these experiences can be experienced not only after death but also in this world. Thus, he presents a more individual vision of the afterlife. Furthermore, according to him, truth is not only sought in books; it can also be understood through inspiration born of the heart, through discovery, and through intuition.

**Key Words:** Shaikh Bedreddin, Vâridât, Unity of Existence, Bodily Resurrection, The Problem of Evil.

## İÇİNDEKİLER

|                                                                   |            |
|-------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>Etik Sözleşme.....</b>                                         | <b>İ</b>   |
| <b>Jüri Kabul ve Onay.....</b>                                    | <b>İİ</b>  |
| <b>Önsöz.....</b>                                                 | <b>İİİ</b> |
| <b>Özet.. ..</b>                                                  | <b>İV</b>  |
| <b>Abstract.....</b>                                              | <b>V</b>   |
| <b>İçindekiler.....</b>                                           | <b>VI</b>  |
| <b>GİRİŞ.....</b>                                                 | <b>1</b>   |
| 1. Problemin Ortaya Konuşu .....                                  | 1          |
| 2. Problemin Ele Alınışı .....                                    | 2          |
| <b>BÖLÜM 1: BEDREDDİN SİMÂVÎ’NİN HAYATI VE ESERLERİ.....</b>      | <b>5</b>   |
| 1.1. Bedreddin Simâvî’nin Hayatı .....                            | 5          |
| 1.2. Bedreddin Simâvî’nin Eserleri .....                          | 18         |
| <b>BÖLÜM 2: BEDREDDİN SİMÂVÎ’NİN DİN TASAVVURU .....</b>          | <b>24</b>  |
| 2.1. Tanrı’nın Varlığı.....                                       | 25         |
| 2.2. Ru’yetullah .....                                            | 26         |
| 2.3. Zâhir ve Bâtın .....                                         | 27         |
| 2.4. Tanrı’nın İradesi ve Kul .....                               | 27         |
| 2.5. Tanrı, Evren Ve Düzen .....                                  | 30         |
| 2.6. Tanrı ve Yaratma .....                                       | 32         |
| 2.7. Tanrı ve Kötülükler .....                                    | 33         |
| 2.7.1. Varlığın Birliği ve Kötülük .....                          | 35         |
| 2.7.2. Şer, Mutlak Değil, İzafî Bir Niteliktir .....              | 36         |
| 2.7.3. Kötülük Anlayışında Hikmet Kavramının Yeri .....           | 36         |
| 2.7.4. Tanrı’nın Şerle İlişkisi .....                             | 37         |
| 2.7.5. İnsan İradesi ve Sorumluluk .....                          | 40         |
| 2.8. Kötülüğün Eğitici ve Terbiye Edici Boyutu .....              | 42         |
| 2.8.1. İlâhî İrade ve Kötülüğün Nisbîliği .....                   | 44         |
| 2.8.2. Şeyh Bedreddin’e Göre Kötülüğün Çeşitleri Ve Kaynağı ..... | 45         |
| 2.8.2.1. Ahlakî Kötülük.....                                      | 45         |
| 2.8.2.2. Doğal Kötülük.....                                       | 46         |

|                                                            |    |
|------------------------------------------------------------|----|
| 2.9. İnsan İradesi İle İlâhî Kudret Arasındaki Denge ..... | 47 |
| 2.10.Ba's Anlayışı.....                                    | 48 |
| 2.11.Cennet-Cehennem.....                                  | 53 |
| 2.12. Nübüvvet.....                                        | 57 |
| 2.13. Hz. İsa'nın Durumu.....                              | 58 |
| <b>SONUÇ</b> .....                                         | 60 |
| <b>KAYNAKÇA</b> .....                                      | 62 |



## GİRİŞ

### 1. PROBLEMİN ORTAYA KONUSU

Tarih boyunca din, insanların varoluşla ilgili sorularına cevap ararken başvurdukları, hayatlarına bir anlam ve yön kazandırmalarını sağlayan temel bir kaynak olmuştur. Bu çerçevede Tanrı'ya iman, insanın Yaratıcısıyla kurduğu ilişkiyi ifade ederken; ahirete iman ölümden sonraki hayata dair sezgisel ve metafizik tutumları kapsar. Bu iki inanç, İbrahimi geleneklerin tamamında merkezî bir yerde durur. Türk İslam düşüncesinde de elbette bu konulara ilgi göstermiş ve bu konuların mahiyetini anlamaya ve açıklamaya çok sayıda, filozof, kelamcı ve din alimi olagelmıştır. Fakat tarih içinde, bu meseleleri anlamaya çalışan düşünürler arasında farklı yorumlar ortaya çıkmış, hatta zaman zaman aynı kavram ya da konulara bambaşka anlamlar yüklendiği olmuştur. Özellikle tasavvuf, kelam ve felsefe gibi alanlarda uğraş veren bazı alimler, bu kavramlara oldukça farklı ya da sembolik denebilecek anlamlar katmışlardır.

Bu çalışmanın ortaya çıkışı da böyle bir husustan kaynaklanmaktadır. Bu çalışma ile Osmanlı düşüncesinde çok yönlülüğüyle dikkat çeken hem bir hukukçu hem bir mutasavvıf hem de bir filozof olarak anılan Şeyh Bedreddin Simâvî'nin din anlayışı masaya yatırıldı. Zaman zaman tartışmalı sayılabilecek metafiziğe dair düşünceleriyle de tepkileri üzerine çeken bir isim olarak Şeyh Bedreddin'in Tanrı tasavvuru, varlık anlayışı, hatta yeniden diriliş, cennet ve cehennem gibi meselelerdeki yaklaşımı, yaygın İslam düşüncesindeki çizgiden farklı anlamlar taşıdığı olmuştur.

Bu çalışmada Şeyh Bedreddin'in özellikle Vahdet-i Vücûd çerçevesinde geliştirdiği Tanrı anlayışına, uhrevi konulara yaklaşımına ve temel bazı dini kavramlara dair görüşlerine odaklanmaya çalışıldı. Bunların arkasında yatan fikri ve mistik arka plan hem onun kendi eserlerinden hem de onu anlamaya çalışan diğer kaynaklardan okunmaya gayret edildi. Ayrıca Bedreddin'in döneminde ve sonrasında karşılaştığı eleştirilere, özellikle kelamcıların ve fakihlerin yönelttiği tenkitlere de değinildi. Amacımız onu sadece tarihin bir köşesinde kalmış bir "hukukçu" ya da bir "isyancı" olarak görmek değil; kendi içinde bütünlüklü bir düşünce sistemi kurmaya çalışan bir düşünür olarak değerlendirmeye çalışmaktır. Özellikle *Vâridât* adlı eseri, onun bu yönünü ortaya koymak açısından oldukça önemli bir eserdir.

Bu çalışma hem Bedreddin'in daha çok göz ardı edilen tefekkürî kimliğine dikkat çekmekte hem de İslam düşüncesi içinde şekillenmiş farklı inanç ve anlam arayışlarını görünür kılmaktadır. Zira bu çeşitlilik, yalnızca Bedreddin'e değil, tüm İslam düşünce geleneğine daha geniş bir bakışla yaklaşmamıza imkân tanımaktadır.

## 2. PROBLEMİN ELE ALINIŞI

Bu araştırma, nitel bir çalışma olarak kurgulandı ve temelde literatür taraması yöntemi esas alındı. Çalışmanın temel amacı, Şeyh Bedreddin Simâvî'nin düşüncelerinin din felsefesi bağlamında anlaşılmasına çalışılması ve bu fikirlerin klasik İslam düşüncesindeki yerinin yorumlanmasıdır. Bu doğrultuda hem Bedreddin'in kendi kaleme aldığı metinlere hem de onun hakkında yazılmış çağdaş akademik kaynaklara başvuruldu.

Çalışmada kullanılan temel veri toplama yöntemi, doküman analizidir. Özellikle Bedreddin'in en çok bilinen eseri olan *Vâridât*, dikkatle irdelenmiş ve onun düşünce yapısını yansıtan pasajlar üzerine odaklanılmıştır. Bunun yanında, konu ile ilgili olarak yapılmış yüksek lisans ve doktora tezleri, akademik makaleler, ansiklopedi maddeleri ve biyografik çalışmalar gibi ikincil kaynaklar da araştırmanın önemli kaynaklarını oluşturmuştur. Söz konusu kaynaklar aracılığıyla Şeyh Bedreddin Simâvî'in Tanrı tasavvuru, Vahdet-i Vücûd anlayışı, ahiret inancı, cennet ve cehennem kavramları ile bedensel diriliş gibi temel meselelerdeki yaklaşımları daha net biçimde ortaya konmaya çalışılmıştır.

Dahası bu tez çalışması, yorumlayıcı ve analitik nitelikte bir inceleme olarak ortaya çıktı. Amaç, Bedreddin'in sadece ne dediğini değil, neden böyle düşündüğünü ve bu düşüncelerin klasik anlayıştan nasıl ayrıldığını anlamaya çalışmaktır. Çalışmanın her bölümünde ilgili kaynaklar kullanıldı ve mümkün olduğunca konuyla ilgili değerlendirmelere de yer verildi.

Şeyh Bedreddin Simâvî hem ilmî yönüyle hem de siyasi kimliğiyle Osmanlı düşünce tarihinde çok yönlü ve zaman zaman tartışmalı bir şahsiyet olarak karşımıza çıkar. Onun hakkında bugüne kadar yapılan çalışmalar genel olarak iki ana eksen etrafında şekillenmiştir. Bir yanda Bedreddin'i bir halk hareketi önderi olarak tarihsel bağlamda değerlendiren yorumlar; diğer yanda onun mistik ve felsefi yönlerini inceleyen akademik ve düşünsel araştırmalar yer almaktadır. Bu yönüyle Bedreddin, farklı çevreler tarafından hem bir fikir adamı hem de bir direniş kahramanı olarak anılmıştır.

## 2.1.Tarihî ve Siyasi Yaklaşımlar

Cumhuriyet döneminin ilk yıllarından itibaren Bedreddin'e dair kaleme alınan birçok çalışma, özellikle 1416'daki isyan hareketi etrafında yoğunlaşmıştır. Bu metinlerde Bedreddin çoğu zaman, "ilk halkçı bilge" ya da "sosyalist düşüncenin öncüsü" gibi modern yorumlarla ele alınmış; özellikle de Bahadır Tokmak ve Nâzım Hikmet'in sesinden anlatılan *Şeyh Bedreddin Destanı* isimli ses kasetleri onun bu yönünü ön plana çıkararak, onu bir anlamda halk kahramanı olarak ifade etmiştir. Ancak bu tarz yorumlar, Bedreddin'i sadece bir isyancı ve siyasal şahsiyet olarak sunar, dinî görüşlerine ya hiç yer verilmez ya da bu tarz görüşleri tali derecede ele alınır.

Benzer şekilde Hikmet Kıvılcımlı'nın *Tarih Devrim Sosyalizm: Şeyh Bedreddin* adlı eseri Bedreddin'i Marksist tarih anlayışı çerçevesinde yorumlar. Onu "ilk sosyalist din adamı" gibi bir isimle tanımlar. Metinde Bedreddin'in fikhî veya tasavvufî yönleri neredeyse hiç tartışılmaz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı *Osmanlı Tarihi* adlı eserinde her ne kadar akademik bir tarih çalışması olsa da Bedreddin'i burada daha çok bir siyasi isyanın baş aktörü olarak ele alır. Burada da onun dinî düşüncesi, eserleri ve entelektüel yönü üzerinde durulmaz. Bu bakımdan bu tarz eserlerde Bedreddin'in ilmi ve entelektüel derinliği çoğu zaman geri planda kalmış ya da bütünüyle göz ardı edilmiştir.

## 2.2.Akademik ve Düşünsel Çalışmalar

Son yıllarda yapılan akademik çalışmalar, Bedreddin'in yalnızca bir isyancı olmadığını; aynı zamanda Osmanlı ilim ve düşünce geleneği içinde kendine has bir yer edindiğini ortaya koymuştur. Özellikle yüksek lisans ve doktora tezlerinde, onun İslam hukuku, kelam, tasavvuf ve metafizik gibi alanlardaki fikirleri ele alınmakta; *Vâridât* adlı eseri üzerinden Vahdet-i Vücûd, Tanrı tasavvuru, ahiret inancı gibi temalar sistematik biçimde incelenmektedir.

Bu alandaki dikkat çekici çalışmalardan bazıları, Cemil Yener'in "*Şeyh Bedreddin Vâridâtı*", Şerafeddin Yaltkaya'nın "*Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*", Osman Türer'in "*Vâridât'a Göre Şeyh Bedreddin'in Varlık ve Bilgi Anlayışı*", H. Rahmi Yananlı'nın "*Şeyh Bedreddin Vâridât Tercümesi ve Şerhi*", Mehmet Şerafeddin'in "*Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin*" ve Yaşar Baki Altınok'un "*Şeyh Bedreddin ve Vâridât*" adlı kitapları; Mehmet Tabakoğlu'nun "*Nûreddinzâde'nin Bedreddin Simâvî'nin Vâridât'ına Yönelttiği Eleştiriler*", Ali Kozan'ın "*İdeolojik Okumalardan*

*Bilimsel Zemîne: Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin İsyanı” ve Süleyman Çam’ın “Şeyh Bedreddin Simâvî’nin Vâridât Adlı Eseri Bağlamında Kelâmî Görüşleri” isimli makaleleri ile Rabia Sümeyra Yaraşır’ın “Şeyh Bedreddin Simâvî’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı” ve Muhammed Akif Koç’un “Osmanlı’dan Cumhuriyete: Şeyh Bedreddin ve Vâridât – Kimlik, Edebiyat ve Tasavvufî Deneyim” başlıklı tez çalışmaları Bedreddin’in siyasi, felsefi, tasavvufi kimliğini farklı yönlerden ele almış özgün ve ön plana çıkan çalışmalardandır.*

### **2.3.Literatürdeki Konumu Üzerine Genel Bir Değerlendirme**

Her ne kadar son yıllarda Bedreddin üzerine yapılan akademik çalışmalar artsa da onun din felsefesi bağlamındaki görüşlerine odaklanan araştırmalar hâlâ oldukça sınırlı görünmektedir. Mevcut literatür çoğunlukla Bedreddin’i ya tarihsel bir mütefekkir olarak ya da yalnızca tasavvufi boyutuyla ele almakta; bu da onun epistemoloji, ontoloji ve metafizik konusundaki düşüncelerinin yeterince incelenmemesine yol açmaktadır. Bu eksiklik, Bedreddin’in literatürde daha çok “tartışmalı” bir karakter olarak anılmasına sebep olmaktadır.

Bu bakımdan bu çalışma bu dar çerçevenin biraz dışına çıkarak Bedreddin’i düşünür kimliğiyle merkeze almakta; onun Tanrı anlayışı, ahiret tasavvuru, cennet ve cehennem inancı, cismanî diriliş gibi temel dini konulara dair görüşlerini din felsefesi perspektifiyle değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Böylelikle hem onun düşünsel zenginliğini daha görünür kılmak hem de literatürdeki konumunu daha bütüncül bir yaklaşımla yeniden yorumlamak hedeflenmektedir.

## BÖLÜM 1: BEDREDDİN SİMÂVÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Şeyh Bedreddin Simâvî 1359 yılında, zamanında Osmanlı topraklarında bulunan ancak bugün Yunanistan sınırlarında, Simavna'da dünyaya gelmiş ve 1420 yılında Serez'de idam edilmiştir. Osmanlı'nın Fetret Devri gibi hem siyasi hem de toplumsal bakımdan çalkantılı bir dönemde yaşamış; ilmi birikimi, tasavvufi yönü, kadılık görevi ve sonrasında bir isyan lideri oluşuyla çok yönlü bir şahsiyet olarak tarihe geçmiş isimlerden biridir. Onun hayatı, dönemin siyasi karmaşası, fikrî arayışları ve manevî eğilimleriyle iç içe geçmiş, kimi zaman örtüşen kimi zaman da çelişen pek çok unsurun bir araya geldiği çok katmanlı bir hikâye sunar.

### 1.1.BEDREDDİN SİMÂVÎ'NİN HAYATI

Asıl adı, Bedreddîn Mahmûd b. İsrâîl b. Abdülazîz olan Şeyh Bedreddin, 760/1359 yılında babasının komutanlık ve kadılık yaptığı Edirne civârındaki Simavna kalesinde doğmuştur.<sup>1</sup> Babası, dönemin saygın kadılarından Simavna Kadısı İsrail, annesi ise Hristiyan kökenli bir aileden gelip sonradan Müslüman olan Melek Hatun'dur.<sup>2</sup> Torunu Hafız Halil tarafından kaleme alınan *Menâkıbnâme*'de, Bedreddin'in soyunun Selçuklu Sultanı Alaeddin'e dayandığı iddia edilmektedir.<sup>3</sup> Bu çok kültürlü aile yapısı, Bedreddin'in ilerideki düşünsel çeşitliliğinin köklerini de içinde barındırır. Küçük yaşlardan itibaren zekâsıyla dikkat çekmiş; ilk eğitimini babasından almış, ardından Bursa ve Konya gibi dönemin önemli ilim merkezlerinde öğrenimini sürdürmüştür. Burada yalnızca dinî ilimlerle sınırlı kalmayıp, mantık, felsefe, matematik gibi aklî bilimlerde de ciddi bir altyapı edinmiştir. Bu çok yönlü eğitim, ileride onun kendine has düşünce dünyasının zeminini oluşturacaktır.<sup>4</sup>

Bedreddin'in ilim hayatı, doğduğu andan itibaren şekillenmeye başlar dense yanlış olmaz. Babası Simavna Kadısı Gazi İsrail'in konumu sayesinde, daha çocuk yaşlarda ilim ehli bir çevrede bulunmuş, *Menâkıbnâme*'de yer alan bazı bilgiler de onun Selçuklu döneminden izler taşıyan, Mevlevî gelenekle iç içe bir aileden geldiğini gösterir.

<sup>1</sup> Ayhan Hira, "Şeyh Bedreddin'in Câmiu'l-Fusûleyn Adlı Eserinin Hanefî Fıkıh Literatürüne Katkısı: İbn Âbidin Örneği", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2012), 227.

<sup>2</sup> Bilal Dindar, "Bedreddin Simâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/331.

<sup>3</sup> Müfid Yüksel, "Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin", *Tezkire Dergisi* 7/8 (1994), 59.

<sup>4</sup> Şeyh Bedreddin, *Varidat Tercümesi ve Şerhi*, çev. Cemil Yener (İstanbul: Milenyum Yayınları, 2008), 10.

Sadece Kur'an'ı ezberlemekle kalmamış, dinî ilimlerin yanı sıra aklî ilimlere olan merakı da daha genç yaşlarında ortaya çıkmıştır. Şeyh Bedreddin Simâvî, özellikle fıkıh ve tasavvuf alanlarında derinleşmiş, bu iki alandaki birikimiyle öne çıkmış bir âlimdir. Kendi kaleme aldığı eserler kadar, hakkında yazılmış kaynaklar da onun sadece bilgi aktaran biri değil; zamanının ötesine geçen bir yorumcu, hatta bazılarına göre müçtehit derecesinde bir fıkıh otoritesi olduğunu gösterir. Yine de Bedreddin'in asıl tanınması, sadece ilmî yönüyle değil; düşünsel cesareti, tasavvufî bakışı ve siyasî tutumlarıyla olmuştur.

Bedreddin'in ilmî serüveni, Edirne'de Kaplıca Medresesi'nde başlamış ve farklı coğrafyalarda sürmüştür. Konya, Bursa, Kahire, Kudüs, Kazvin ve Tebriz, onun eğitim serüveninin önemli duraklarından<sup>5</sup>. Edirne'de başlayan bu ilk eğitim, zamanla Anadolu'daki önemli ilim merkezlerine doğru yaptığı seyahatlerle derinleşir. Bursa'da gökbilimci Musa Çelebi ile tanışması, kelam ve mantıkla daha yakından ilgilenmesine vesile olur. Konya'da, Teftazânî'nin talebesi sayılan Molla Feyzullah'tan astronomi ve mantık dersleri alması da ona entelektüel bir zemin kazandırır.<sup>6</sup> Konya dönemi, onun zâhir ilimlere olan ilgisinin geliştiği ve Arapça, fıkıh, mantık gibi temel ilimleri öğrendiği bir dönemdir.<sup>7</sup> Bu dönemde özellikle rasyonel bilimlere yönelmiş olması, onun düşünce yapısını anlamak açısından önemlidir.

Konya'dan sonra Şeyh Bedreddin'in hayatındaki önemli dönüm noktalarından biri, ilmin ve entelektüel canlılığın merkezi olan Kahire'ye yaptığı uzun süreli seyahattir. Kahire, o yıllarda sadece siyasî değil, aynı zamanda ilmî hareketliliğiyle de dikkat çeken bir merkezdir. Bedreddin burada Mübarek Şah'tan mantık, ilahiyat ve felsefe dersleri almış; bu süreçte aldığı eğitimle yüksek öğrenimini tamamlamıştır. Burada Memlûk sarayında dersler vermiş, tanınmış âlim ve şeyhlerle temas kurmuş, özellikle fıkıh alanındaki yetkinliğiyle saygı kazanmıştır. Bu süreçte, Molla Fenârî gibi isimlerin de ilgisini çekmiştir.<sup>8</sup> Kahire'deki bu yoğun ilim hayatı sırasında, Bedreddin, düşünce dünyası açısından çok önemli olan tasavvufî ile tanışır. Şeyh Hüseyin-i Ahlâtî ile kurduğu yakınlık ve ona bağlanması, onu zâhiri ilimlerden bâtını derinliklere yönelten bir yola

<sup>5</sup> Süleyman Çam, "Şeyh Bedreddin Simâvî'nin Vâridât Adlı Eseri Bağlamında Kelâmî Görüşleri", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/19 (Haziran 2021), 229.

<sup>6</sup> Yüksel, "Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin", 59.

<sup>7</sup> Yüksel, "Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin", 59.

<sup>8</sup> Dindar, "Bedreddin Simâvî", 5/332.

sokar. Bu dönemde Vahdet-i Vücûd düşüncesine dair anlayışını derinleştirir ve kendi yorumunu inşa eder. Kahire’de geçirdiği yıllar, onu yalnızca bir âlim değil; aynı zamanda ruhani önder kimliğiyle de öne çıkarmaya başlar.<sup>9</sup>

Ahlâtî ile tanışma, onun hayatında bir dönüm noktası olur. Başlangıçta sûfilere karşı mesafeli, hatta eleştirel bir tavır içerisindeyken; Ahlatî’nin sakinliği, derinliği ve manevî bakışı karşısında yavaş yavaş yumuşar.<sup>10</sup> Bu yolculuk, sufi kimliğinin belirginleşmesine de neden olmuştur.<sup>11</sup> Bedreddin, Ahlâtî’nin Memlûk sultanı Berkuk nezdindeki itibarı sayesinde Ferec’e Hoca olarak tayin edilmiştir. Bu dönemde fıkıh alanındaki eserlerini yazmaya başlamış; 1397’de Ahlâtî’nin vefatı üzerine onun yerine şeyh olarak kabul edilmiştir. Kısa bir süre sonra da Anadolu’ya dönerek irşat faaliyetlerine başlamış, dolaştığı yerlerde hem ilim hem de tasavvuf anlayışını yaymıştır.<sup>12</sup>

Simâvî, zikir, riyâzet ve mücâhede gibi tasavvufî uygulamalara özel bir önem vermiş; Mısır’da tasavvufa yöneldikten sonra bu yolu şahsen de benimseyip hayatına tatbik etmiştir. Onun için tasavvuf sadece bir fikir değil, yaşanması gereken bir hakikatti. *Vâridât* adlı eserinde, hakiki keşfin ancak samimi bir yönelişle, kalbin arınmasıyla ve peygamberlerin izinden gitmekle mümkün olabileceğini vurgular. Bu yaklaşım, onun iç dünyasındaki derinliği ve manevî arayışının ciddiyetini yansıtır.<sup>13</sup>

Şeyh Bedreddin, bağlı olduğu şeyhinden öğrendiklerini hem kendi hayatında yaşamak hem de başkalarına anlatmak istiyordu. Üstelik sadece Müslümanlara değil, Hristiyanlara da hitap ediyordu. Anadolu’ya döndüğünde artık sadece bir din bilgini değil, aynı zamanda halkı irşad eden, yol gösteren bir mürşid olarak tanınmaya başladı. Gittiği yerlerde yaptığı sohbetler, halkla kurduğu samimi ilişkiler ve hakkında anlatılan kerametler (olağanüstü hâller), onun insanlar üzerindeki derin etkisini ortaya koyuyordu. Hatta Sakız Adası’nda bazı papazlarla tartışmalara girdiği, bazen kendisine "Mesih" benzeri benzetmeler yapıldığı bile oldu. Bu durum, onun zamanla sadece bir din büyüğü

<sup>9</sup> Gültekin Bora Onan, *Bizans ve Osmanlı İmparatorluklarında İki İsyan: Paulusçu Ayaklanma ve Şeyh Bedreddin İsyanının Karşılaştırılması* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 53.

<sup>10</sup> Yüksel, "Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin", 62.

<sup>11</sup> Şerefeddin, *Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin*, 32.

<sup>12</sup> Şeyh Bedreddin, *Varidat Tercümesi ve Şerhi*, 12.

<sup>13</sup> Dindar, "Bedreddin Simâvî", 5/333.

değil, farklı inançlardan insanlar için de ruhani bir şahsiyet olarak görülmesine neden oldu. Eğitim hayatı boyunca kaleme aldığı *Câmiu'l-Fusûleyn*, *Letâifu'l-İşârât* ve *Teshîl* gibi eserler, Bedreddin'in sadece akademik birikim sunmakla kalmadığını, aynı zamanda ilim öğretmeyi ve yaymayı dert edindiğini gösterir.

Tasavvufi yönünü en iyi yansıtan metinlerden biri olan *Vâridât* ise onun Vahdet-i Vücûd eksenli düşünce dünyasını ve içsel tecrübelerini ortaya koyar. Bu eser, klasik fıkıh kitaplarından oldukça farklı bir dille yazılmış olup, Bedreddin'in hem entelektüel cesaretini hem de manevî derinliğini açıkça ortaya koyar. Kısa notlar halinde bu eserden söz etmek gerekirse şu hususların ön plana çıktığını görürüz:

Vahdet-i Vücûd: Şeyh Bedreddin'e göre varlık yalnızca Allah'a aittir. Âlem dediğimiz şey —yani gördüğümüz, dokunduğumuz her şey— Allah'ın bir yansımasıdır ama Allah'ın kendisi değildir. Yaratılmış olan her şey, varlık yönüyle Allah'a bağlıdır ama öz itibarıyla bağımsız bir varlığa sahip değildir. Varlık “hakiki” olarak sadece Allah'a mahsustur; geri kalanlar “izafi” ve “gölgede kalan” varlıklardır.

Bu bakış açısı Bedreddin'in, İbnü'l-Arabî'nin sistematikleştirdiği Vahdet-i Vücûd düşüncesini benimsediğini ama onu halkın anlayabileceği bir düzeye indirgediğini gösteriyor. Varlıkların çokluğu sadece görünüştedir; gerçekte bütün varlık Allah'ın tecellisidir.

Varlıklar Allah'ın Suretidir, Kendisi Değildir: Bedreddin'in yaklaşımı, Allah ile mahlûkat arasında ontolojik bir özdeşlik kurmaktan bilinçli biçimde kaçındığını göstermektedir. Bu tutumu, özellikle Hallâc-ı Mansûr'un “Enel-Hak” ifadesi gibi Vahdet-i Vücûd anlayışının daha radikal yorumlarından ayrılır. Bedreddin'e göre, varlıklar Allah'ın birer sureti olarak O'ndan izler taşır; ancak bu, onların doğrudan Allah'ın zâtı olduğu anlamına gelmez. Bu ayrım, onun tasavvufî tevhid anlayışında dengeyi gözetin, temkinli ve ölçülü bir çizgi benimsediğini ortaya koymaktadır.<sup>14</sup>

Marifet - Tevhid İlişkisi: Bedreddin, Allah'ın birliğini salt aklî bir tasavvur olarak ele almaz; ona göre tevhid, yalnızca zihinsel bir kabul değil, kalple idrak edilen ve yaşantıyla içselleştirilen bir hakikattir. Bu bağlamda, gerçek bilgi “marifet”tir; yani keşf

<sup>14</sup> Şeyh Bedreddin, *Vâridât Tercümesi ve Şerhi*, çev. H. Rahmi Yananlı (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013) 54.

ve zevk yoluyla elde edilen, doğrudan tecrübe edilen ilahî bir idraktır. Bu yaklaşım, Bedreddin'in Vahdet-i Vücûd anlayışını entelektüel bir doktrinden ziyade, bireysel ve manevi bir tecrübe alanı olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Bedreddin, tasavvufî düşüncede nazarî derinliği ile amelî boyutu mezceden bir "derviş-âlim" tipinin temsilcisi olarak değerlendirilebilir.

Bütün Varlıklar Aynı Hakikatten Gelir: Metin Bedreddin'in bu vahdet anlayışının sadece metafizik düzlemde kalmadığını, toplumsal yansımalarının da olduğunu gösteriyor. Her şey Allah'ın bir tecellisi olduğuna göre, insanlar arasında da aslen bir farklılık yoktur. Bu anlayış, onun "eşitlikçi" ve hatta "toplumcu" fikirlerinin temelinde yer alır.

Ben bu çıkarımı şöyle yorumluyorum: Bedreddin'in Vahdet-i Vücûdu, sadece Allah-âlem ilişkisini değil, insan-insan ilişkisini de etkileyen bir temel ilke hâline gelmiştir.

Allah, Mahlûkatta Tecelli Eder: Son olarak, Bedreddin'e göre Allah yalnızca belli varlıklarda değil; her şeyde, her anda ve her boyutta tecelli eder. Vahdet-i vücûd, onun nazarında sadece mistik bir felsefe değil; varlığın tüm boyutlarını kuşatan bir ilke hâline gelmiştir. Bu yaklaşım, Allah'ın hem içkin (batınî) hem aşkın (zahirî) yönünü birlikte düşündüğünü gösterir.

Şeyh Bedreddin'in Vahdet-i Vücûd anlayışı hem bir metafizik ilke hem de bir ahlakî duruş önerisidir. Onun "her şey Allah'tandır, her şey O'ndandır" anlayışı, insanın varlıkla olan ilişkisini hem tevazu hem de sorumluluk temelinde şekillendirir. Bu bakış açısı günümüz insanının içsel yalnızlığına, anlam arayışına ve bencillikle kuşatılmış bireyselliğine karşı bir bütünlük idraki sunmaktadır.

Bedreddin'in düşüncesinde en etkileyici şey, bu kadar derin bir tevhid felsefesini geliştirirken Allah ile âlemi özdeşleştirmemek için gösterdiği dikkat. Bu, onun ne kadar felsefî disiplini olan bir mutasavvıf olduğunu gösterir. Her şey Allah'ın tecellisi olabilir ama hiçbir şey Allah'ın kendisi değildir diyebilmek, İbnü'l-Arabî sonrası bir sufi için kolay bir çizgi değildir.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Şeyh Bedreddin, *Vâridât Tercümesi ve Şerhi*, 53.

Bu yönüyle Bedreddin'in Vahdet-i Vücûd anlayışı "ölçülü metafizik" olarak tanımlanabilir. Bu bakımdan onun ne aşırı bir batınıliğe ne de salt bir kelâmîliğe saptığı söylenemez.

Üzerinde daha fazla durduğumuz nokta ise Bedreddin'in vahdet düşüncesinin, sadece ontolojik bir görüş değil, insanlar arası eşitlik fikrinin de temeli olarak ortaya atılmış olmasıdır. Eğer her şey bir hakikatten geliyorsa, insanlar arasında yaratılışça üstünlük iddiası da anlamsızdır. Bu bakış açısı hem sınıf farklarını hem de dünyevî ayrıcalıkları sarsan bir derinlik taşır.

Bu nedenle onun Vahdet-i Vücûd anlayışı, sadece "felsefî" değil, aynı zamanda "sosyal devrimci" bir potansiyeli de içerir. Bu düşüncüyü çağının ötesine taşıyan da budur.

Bugünün insanı, parçalanmış bir anlam dünyasında yaşıyor. Dinî sembollerle dolu ama ruhî derinlikten yoksun bir zihin dünyasında. Şeyh Bedreddin'in Vahdet-i Vücûd anlayışı bana göre, bu dağınıklığa karşı içsel bir bütünlük, yaşayan bir tevhit ve insan-evren-Tanrı arasında kurulan anlamlı bir bağ öneriyor.

Onun görüşlerine bütünüyle katılıyorum diyemem - çünkü modern düşünceyle belli sınırları vardır - ama yaklaşım tarzına, kurduğu metafizik-ahlâk-toplum üçlüsüne derin bir saygı duyuyorum.

Vahdet-i Vücûd, "O'ndan başka gerçek varlık yoktur" anlayışına dayanan bir tasavvuf görüşüdür. Bu anlayışa göre Allah'tan başka hiçbir şey gerçekten var değildir. Evren ve içindeki her şey, Allah'ın isim ve sıfatlarının yansımasıdır. Diğer varlıklar, Allah'ın mutlak varlığı yanında geçici ve gölge gibidir. Bu düşünce, akıl yoluyla değil; kalp, keşif ve dini tecrübe yoluyla anlaşılır.<sup>16</sup>

Yaratılış, Allah'ın ortaya çıkmasından (zuhûrundan) başka bir şey değildir. Gerçek anlamda var olan sadece Allah'tır. Eşyada gördüğümüz farklılıklar ve karşıtlıklar, aslında O'nun varlığının farklı derecelerde görünmesinden kaynaklanır; yani bunlar göreceli ve izafî şeylerdir. Her şey Allah'ın özünde vardır, Allah'ın özü de her şeyde tecelli eder ve O'nun varlığı her yönüyle zorunludur. Bedreddin Simâvî, kelâmcıların ve filozofların "mümkün" ve "sonradan yaratılmış" kavramlarına da eleştirel yaklaşır. Ona

<sup>16</sup> Hasan Tanrıverdi, "Vahdet-i Vücûd-Panteizm Karşılaştırması", *Dini Araştırmalar* 15/40 (Haziran 2012), 66.

göre bu kavramlar sadece birer görünüş ve hayal ürünüdür. Yani varlıkta gerçek anlamda "mümkün" olan bir şey yoktur. Allah'ın tecelli ettiği varlıklar dış görünüşte sonradan yaratılmış ve mümkün gibi görünse de özlerinde Allah'ın mutlak ve zorunlu varlığını yansıtırlar.<sup>17</sup>

Şeyh Bedreddin, Allah'ın *Rab*, *Hakk*, *Ahad*, *İlah* gibi isimlerine sıklıkla değinmekte ve onun yaratıcı yönünü sürekli olarak vurgulamaktadır. Ona göre Allah, zâtı bakımından mutlak, her şeyden münezze ve aşkın bir varlıktır. Tecellî etmesi yönüyle her şey O'nun sûretidir. Buradan hareketle Şeyh Bedreddin'in tevhid inancının, İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücûd anlayışı bağlamında şekillendiğini söylememiz mümkündür.<sup>18</sup>

Tasavvuf geleneği içinde varlığın birliğini en güçlü şekilde savunan ve bunu felsefî bir düşünce sistemi hâline getiren kişi, hiç şüphesiz Muhyiddin-i Arabî'dir. Bu yüzden onun takip ettiği yol "Vahdet-i Vücûd" olarak adlandırılmıştır.

Vahdet-i Vücûd anlayışı, Allah'tan başka hiçbir şeyin hakiki varlığı olmadığını kabul eder. Evren ve içindeki her şey, Allah'ın mutlak varlığının bir yansıması, bir görünümüdür. Bu anlayışa göre diğer varlıklar, Allah'a kıyasla aslında yok hükmündedir. Bu gerçek, akıl değil; kalp, keşif ve kişisel manevi tecrübe ile anlaşılabilir. Bu yönüyle Vahdet-i Vücûd, hem düşünsel hem de derin bir manevi yol olarak tasavvuf içinde özel bir yere sahiptir.<sup>19</sup> Şeyh Bedreddîn Vahdet-i Vücûd ile ilgili şöyle söylüyor:

Ayrılık, gizlilik ve bunların arasını birleştirmekten uzak olan vücûd yalnız Allah'tır. O ne külli ne de cüzi bir vücûda sahiptir. Çünkü küll yani çokluk ve cüz yani azlık kavramlarında birleşme ve birleşmeme durumlar yüzünden vücut ikinci derecede kalır. Mesela; insan kavramı bütün insanların birleşmesi ile oluştuğundan külli bir kavram, Ahmed ise yalnız bir insandan oluştuğundan cüz'î bir kavramdır. Gerçi ikinci dereceli bir hakikat cüz ve küll'den mahrum değilse de bu ancak hakikatin özünden çok mukaddemesine aittir. Diğer yüzlerin görülmesini engeller.<sup>20</sup>

Şeyh Bedreddin, var olanın esas itibarıyla Allah olduğunu söylüyor; yaratılmışların varlığın birliği noktasındaki yerinin tesir ve etkilenme yönüyle var olduğunu ve bunun da Hakk'ın içinde olduğunu söylüyor. Yani kul etkilenme ve tesire

<sup>17</sup> Dindar, "Bedreddin Simâvî", 5/333.

<sup>18</sup> Çam, "Şeyh Bedreddin Simâvî'nin Vâridât Adlı Eseri Bağlamında Kelâmî Görüşleri", 234.

<sup>19</sup> Aykut Küçükparmak, "Bediüzzaman'a Göre Vahdet-i Vücûd", *Muhakemat Uluslararası Risale-i Nur Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Aralık 2021), 83.

<sup>20</sup> Şerefeddin, *Şeyh Bedreddin Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin*, 49-50.

maruz kalma yönüyle Tanrı'nın varlığıyla birdir, yalnız kendi başına bir varlığı yoktur. Şu sözleriyle Şeyh Bedreddin, düşüncelerini tamamlar nitelikte bir açıklama yapmıştır:

Vücûd-u mutlak olan gerçek varlık, kendisinden bütün fiillerin ortaya çıkması ve her yüceliğin görülmesi ile Allah şeklinde adlandırılır. Fiilleri, sıfatları, varlığın özüne ait şanları ve yücelikleri yalnız ortaya çıkmalarındaki yansımaları ile fark edilebilir. Bu yüceliklerin hepsinin oluşmasıyla tamamlanır. Kendisinden yansıyan her varlık da görünümünün çeşitliliği ile farklı nesneler ortaya çıkar. Bunlarda ilahi belirme bir olduğu halde bu belirmenin oluş biçimi çeşitlenir. Yalnız bütün bu oluşumlarda Allah tecelli eder, yani adını duyurur. Bu cisimlerin her biri şekil itibariyle birbirinden farklı olmakla beraber hakikat itibariyle birbirinin aynı şeylerdir. Bu cisimlerde her ayrı oluşumdan özel bir anlam ortaya çıkar ki bu da gerçekte birdir.<sup>21</sup>

Şeyh burada oluşumların birliğe asla zarar vermediğini söylerken aslında her şeyin bir şeyde, bir şeyin de her şeyde olduğunu şu açıklamalarıyla belirtiyor:

Kül küldedir. Yani, varlığın hepsi her şeyde hatta her zerrededir. Görünmez mi ki, bir ağacın tamamı çekirdektedir. O ağacın her parçasında ise tamamıyla çekirdek kendini gösterir. Çünkü büyüme, çekirdeğin ağacın her zerresine etki etmesi ile sağlanır. Ağacın her parçasında çekirdek vardır. Mutlak suretle çekirdeğin her parçasında da ağaç bulunur. Bundan dolayı çekirdek ağacın parçalarında görülür.

Bunun gibi alemlerin, cümlesi aslında bir ve gerçek olup çoklukta alemlerin her birinde de aynıdır. Bu sebeple alemin külü küldedir hatta her zerresinde vardır.”<sup>22</sup>

Vahdet-i Vücûd'da eşya, bizzat Tanrı'nın kendisi değildir; hakikatini Tanrı'da bulan gölge varlıktır.<sup>23</sup> Şeyh Bedreddin alemdeki tüm mahlukatın müstakil olarak bir varlığı söz konusu olmadığını, Tanrı'nın da bu mümkün varlıklarda zatının değil onun varlığında bulunan suretler olduğunu düşünür. Vahdet-i Vücûd'da Tanrı mutlak varlık olması (zat) itibariyle aşkın, sıfat ve isimleri itibariyle içkindir.<sup>24</sup>

Sonuç olarak Şeyhin tasavvufî düşüncelerinin ele alındığı *Vâridât'ın* temel konusu Vahdet-i Vücûd'dur. Müellif eserin çeşitli yerlerinde ulûhiyyet anlayışını açıklarken mutlak ve biricik varlığın Hak'tan ibaret bulunduğunu, zâtının gereği olarak ve muhabbet sâikiyle Hakk'ın zuhura meylettğini, mümkün varlıkların bu zuhur sebebiyle ve Hakk'ın isim ve sıfatları vasıtasıyla varlık kazandığını, Hakk'ın zâtının her

<sup>21</sup> Şerefeddin, *Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin*, 53.

<sup>22</sup> Şerefeddin, *Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin*, 54.

<sup>23</sup> Tanrıverdi, “Vahdet-i Vücûd-Panteizm Karşılaştırması”, 73.

<sup>24</sup> Tanrıverdi, “Vahdet-i Vücûd-Panteizm Karşılaştırması”, 70.

şeyden münezzeh olmakla birlikte her şeye varlık vermesi itibariyle eşyanın “ayn”ı olduğunu, varlıkta göreceli ikilik ve mutlak birlik bulunduğunu, Vahdet-i Vücûd’u en kâmil tarzda insân-ı kâmilin yansıttığını kabul eder.<sup>25</sup>

Şeyh Bedreddin’in eğitim serüveni sadece klasik ilimlerin öğrenilmesinden ibaret kalmamış; onun düşünce dünyasını ve manevî yönünü de derinden etkilemiştir. Anadolu’dan Mısır’a, Konya’dan Sakız Adası’na kadar uzanan bu uzun yolculuk, Bedreddin’in farklı alanlarda gelişmesine vesile olmuş, zamanla onu hem ilmiyle hem de duruşuyla dikkat çeken, çok yönlü bir şahsiyet hâline getirmiştir. Bu yönleriyle, Osmanlı ilim geleneği içinde kendine has bir yer edinmiştir.<sup>26</sup>

1402’deki Ankara Savaşı ve ardından gelen Timur istilası, Osmanlı’da büyük bir dağınıklığa yol açmıştır. Fetret Devri olarak anılan bu dönemde Bedreddin, Osmanlı şehzadelerinden Musa Çelebi’nin hizmetine girmiştir. Düşünsel birikimi ve etkileyici kişiliğiyle, Musa Çelebi üzerinde etkili olur ve bu sayede kazaskerlik görevine getirilmiştir.<sup>27</sup> Kazaskerlik, Bedreddin’e sadece bir devlet makamı sunmaz; aynı zamanda halkla daha güçlü iletişim kurabileceği bir alan da açar. Bu dönemde adalet anlayışıyla öne çıktığı, bazı kaynaklara göre halkın talepleri doğrultusunda Musa Çelebi’yi etkilemeye çalıştığı ifade edilir.

Ancak 1413’te Musa Çelebi’nin Çelebi Mehmed karşısında mağlup edilip öldürülmesiyle Bedreddin’in siyasi kariyeri sona ermiştir. Yeni yönetim onu doğrudan idam etmez; fakat etkisinden çekinildiği için İznik’e sürgün edilmiş olup, bu sürgün, onun geri çekildiği değil; aksine, fikirlerini daha derinleştirdiği bir dönem olmuştur.<sup>28</sup> Bu dönem, onun fikirlerinin artık merkezden uzaklaşarak çevrede daha özgürce yayılacağı bir süreci de başlatmıştır.<sup>29</sup>

İznik’teki sürgün günleri, Bedreddin için bir inziva kadar bir iç inşa dönemidir. Bu süreçte, çevresinde yeniden müritler birikmeye başlar. Özellikle toprak düzeninden memnun olmayan köylüler, yoksul halk kesimleri ve derviş zümreleri, Bedreddin’in

<sup>25</sup> Ceyhan, “Vâridât”, 42/521.

<sup>26</sup> Dindar, “Bedreddin Simavi”, 5/332.

<sup>27</sup> Onan, *Bizans ve Osmanlı İmparatorluklarında İki İsyan: Paulusçu Ayaklanma ve Şeyh Bedreddin İsyanının Karşılaştırılması*, 54.

<sup>28</sup> Murat Kacıroğlu, “Tarihin Nesnesinden Kurmacanın Öznesine Şeyh Bedreddin yahut Tarihsel Bir Kimliğin Yeniden İnşası Üzerine”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 30 (2011), 253.

<sup>29</sup> Yüksel, “Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin”, 69.

adalet ve eşitlik temelli söylemine kulak verir. Onun fikirleri, yalnızca mistik değil; aynı zamanda toplumsal bir karşılık bulur.

Bedreddin'in düşünceleri o kadar etkili olmuştur ki, onun adına halkın içinden insanlar da harekete dahil olmuştur. Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal gibi isimler onun fikirlerini halkla buluşturmuş; kendilerince malın ortak olduğu ve din ayrımı yapılmayan bir düzen hayali ile taraftar bulmaya çalışmışlardır. Bedreddin'in düşüncelerini hayata geçirmeye ilk cesaret eden kişi Börklüce Mustafa oldu. Karaburun'da kurduğu topluluk, zengin-fakir ayrımı olmadan, herkesin eşit olduğu bir düzen kurmayı hayal ediyordu. İnsanlar dinlerine bakılmaksızın bir araya geliyor, birlikte çalışıyor, birlikte geçiniyordu. Hristiyan köylüler bile bu topluluğun bir parçasıydı. Bu durum, o dönemin Osmanlı yönetimi için sadece sosyal düzeni değil, dinî otoriteyi de tehdit eder hale getirmekteydi.<sup>30</sup>

1415 yılı sonlarında, Karaburun Yarımadası'nda Börklüce Mustafa önderliğinde bir hareket baş gösterir. Bu hareketin içinde sadece Müslümanlar değil, Hristiyanlar da vardır. Bu yönüyle Börklüce'nin kurduğu topluluk, din ayrımı yapmayan, eşitlikçi bir yapıya olmuştur. Toplumun her kesiminden, özellikle yoksullardan büyük destek görmüş olup kullanılan slogan da şu şekildedir: “Mal mülk ortak olacak, kimse kimseye zulmetmeyecek.”<sup>31</sup> Bu slogana bakılınca akıllara sanki Osman devleti halkına dininden, statüsünden, görünümünden veya inancından ötürü zulmediyor. Eğer bu düşünce hakimse bu düşünceye katılmak olanaklı gözükmemektedir. Belki de bu, isyanın destekçileri arasında bir tür güç toplama yöntemi idi, bunu bilemeyiz.

Börklüce Mustafa'nın isyanı, sadece bir kalkışma değil, aynı zamanda bir fikir hareketi olduğu ortadadır. Mal ortaklığı, din kardeşliği ve eşitlik gibi fikirler, isyancı zümreye göre dönemin toplumsal yapısına büyük bir meydan okuma olmuştur. Bu yüzden sadece bir “köylü ayaklanması” olarak görülmesi eksik olacaktır.<sup>32</sup>

Ancak bu düşünceler ve hareket tarzı, Osmanlı yönetimi açısından kabul edilemez olup, devletin düzeni için tehlikeli sayılır niteliktedir. Dolayısıyla kısa sürede

<sup>30</sup> Onan, *Bizans ve Osmanlı İmparatorluklarında İki İsyan: Paulusçu Ayaklanma ve Şeyh Bedreddin İsyanının Karşılaştırılması*, 41–46.

<sup>31</sup> Kemal Ramazan Haykıran, “Şeyh Bedreddin ve İsyanı Üzerine Bazı Düşünceler II”, *Yeni Fikir Dergisi* 9/19 (2017), 303.

<sup>32</sup> Haykıran, “Şeyh Bedreddin ve İsyanı Üzerine Bazı Düşünceler II”, 303.

Karaburun'daki bu halk hareketi, bir süre sonra devlet güçleri tarafından kuşatılıp, Börklüce Mustafa yakalanarak infaz edilmiştir.

Bu isyanın bastırılmasının ardından, Şeyh Bedreddin'in bu hareketle doğrudan ilişkisi olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Bir görüşe göre Bedreddin bu harekete dahil olmuştur.<sup>33</sup> Ancak çalışmada dikkat çekildiği gibi, bu konuda kesin deliller yoktur. Bedreddin'in isyan sırasında İznik'te olması, doğrudan müdahalesinin zor olduğunu düşündürür. Fakat fikirsel etkisinin güçlü olduğu da açıktır.

Bedreddin'in kazaskerlik gibi yüksek bir resmî makamda bulunmuş olması, isyanın merkezî otorite nezdinde sıradan bir kalkışmadan öteye algılanmasına neden olmuş ve bu durum onun idamıyla sonuçlanan yargı sürecini şekillendirmiştir.

Şeyh Bedreddin bu isyanlara bizzat katılmasa da onun düşüncelerinin bu hareketlerde etkili olduğu açıktır. Yukarıda da belirtildiği gibi, Bedreddin'in fikirleri bu kalkışmaların hem ruhunu hem de yönünü şekillendirmiştir. O, eline kılıç alıp isyancıların başına geçmemiş olabilir ancak düşünceleriyle bu olayların zeminini hazırlamış bir fikir önderi gibi durmaktadır.<sup>34</sup>

İsyan başarılı bir şekilde bastırılmış olup, Börklüce Mustafa çatışmada hayatını kaybetmiş, Torlak Kemal ise yakalanarak idam edilmiştir. Şeyh Bedreddin tutuklanıp Serez'e götürülmüştür. Yargılamada Bedreddin kendini savunmuş, delillerini sunmuş ve oldukça etkileyici konuşmalar yapmıştır. Ancak bu çabalar sonuç vermemiştir.<sup>35</sup>

Ne olursa olsun Bedreddin'in ortadan kaldırılmasını isteyen yönetim, verilen örfe dayalı fetvayı kabul etmiş ve böylece Şeyh Bedreddin, 18 Aralık 1416'da idam edilmiştir.<sup>36</sup>

Serez halkı, idam haberini duyduğunda şehirde yoğun bir korku ve hüznün atmosferi hâkim olur. Bedreddin, zindandan çıkarıldığında fiziksel olarak yorgun, yıpranmış ve yaralı bir hâlde olmasına rağmen duruşunu bozmamış, kendinden emin bir tavır sergilemiştir. Yürüyüşü sırasında çevresindekilere hitaben, "Ey insanlar! Benzimin

<sup>33</sup> Şeyh Bedreddin, *Vâridât Tercümesi ve Şerhi*, 27.

<sup>34</sup> Onan, *Bizans ve Osmanlı İmparatorluklarında İki İsyan: Paulusçu Ayaklanma ve Şeyh Bedreddin İsyanının Karşılaştırılması*, 41–46.

<sup>35</sup> Baki Yaşa Altınok, *Şeyh Bedreddin ve Vâridât* (Ankara: Sistem Ofset Yayınları, 2013), 30.

<sup>36</sup> Altınok, *Şeyh Bedreddin ve Vâridât*, 30.

sararmasına bakıp da korktuğumu sanmayın," şeklinde bir ifade kullanmış, ardından ellerindeki kan izleriyle yüzünü silmiştir.

İdam öncesinde Bedreddin, infazı gerçekleştirecek görevlilere "Bana biraz zaman verin, abdest alıp iki rekât namaz kılayım" diyerek ibadetini yerine getirmek üzere izin ister. Namazını kıldıktan sonra üzerindeki giysiler çıkarılır ve çıplak hâlde Serez çarşısında bulunan bir kiraz ağacının altına götürülür. İnfaz işlemi burada gerçekleştirilir.<sup>37</sup>

Bedeni gece boyunca darağacında asılı kalır. Ertesi sabah kuşluk vaktinde indirilir, yıkanır ve vasiyeti üzerine müritlerinin satın aldığı bir nalbant dükkânının içine defnedilir. Daha sonra buraya büyük bir türbe yapılır. Bedreddin'in kabri, Rumeli elden çıkana kadar halk tarafından sıkça ziyaret edilen bir mekân olmuştur.<sup>38</sup>

Sonuç olarak, Osmanlı'nın fetret devrinde yaşamış, sadece ilmiyle değil fikirleriyle de dikkat çekmiş olan Şeyh Bedreddin, Torlak Kemal ve Börklüce Mustafa'nın başını çektiği isyanla ilişkili görüldüğü için 1416 yılında Serez'de idam edilmiş ve oraya defnedilmiştir.<sup>39</sup>

Özetle Şeyh Bedreddin isyanı, ne yalnızca bir isyan girişimi ne de modern anlamda bir sosyalist devrimdir. Aksine, dönemin siyasî koşulları, merkezi otorite ile bölgesel güçler arasındaki çekişme ve tasavvufî düşünceyle harmanlanmış halkçı söylemler bir araya gelerek bu hareketi doğurmuştur. Bedreddin'in ilmi ve sosyal itibarı, hareketin etkisini artırmış; fakat neticede isyan, Osmanlı devletinin güçlü ve hızlı müdahalesiyle bastırılmıştır.

Bununla birlikte Bedreddin'in adı, yalnız bu isyanla değil, isyanın arkasındaki fikirlerle de anılır olmuştur. Bedreddin, kendisinin eşitlik, adalet ve kardeşlik gibi kavramları savunmasının ardında, dönemin düzeninde aradığı şeylerin olmadığını isyan ile ortaya koyduğunu düşünmektedir. Ancak bu durum dönemin bazılarına göre, onu

<sup>37</sup> Altınok, *Şeyh Bedreddin ve Vâridât*, 30.

<sup>38</sup> Altınok, *Şeyh Bedreddin ve Vâridât*, 30.

<sup>39</sup> Çam, "Şeyh Bedreddin Simâvî'nin Vâridât Adlı Eseri Bağlamında Kelâmî Görüşleri", 230.

halkın gözünde değersiz kılmamış aksine sözlerinin yüzyıllar boyunca hatırlanmasına da vesile olmuştur.<sup>40</sup>

Başka bir açıdan bu isyan, doğrudan bir “halk ayaklanması” ya da yoksulların başkaldırısı değil, daha çok bürokrasinin dışına atılmış, etkisini ve yerini kaybetmiş birinin, içine düştüğü yalnızlıkla çırpınışıdır. Bu nedenle, içinde hem kırınglık hem de yeniden kendini ispatlama isteği oluşan Bedreddin, isyan ile bu duyguları dışa vurmanın bir yolunu bulmuştur diyebiliriz.

Diğer taraftan Şeyh Bedreddin’in *Vâridât* adlı eserinde dile getirdiği “Vahdet-i Vücûd” anlayışı, onun din görüşünü dönemin sıradan din âlimlerinden ayırıyor. Ama bu fikirler, doğrudan isyana yol açabilecek şeyler değildir. Asıl etkili olan, bu düşüncelerin halk üzerindeki etkisi, bağlılarının bu fikirleri nasıl yorumladığı ve özellikle de onu tehlike olarak görenlerin bu görüşleri kötü niyetle fitne olarak göstermesidir.

Bedreddin’in düşüncelerinin “sosyalist” ya da “kolektivist” gibi kavramlarla tanımlanması ise pek yerinde olmayan bir tanımlama gibi durmaktadır. Çünkü Bedreddin’in yaşadığı dönem Orta çağdı ve onun dili tasavvuf diliydi. 20. yüzyılın ideolojileriyle onu değerlendirmek, geçmiş bugünün gözüyle okumak olur ki bu da tarihî bir yanılgıdır.

Osmanlı kaynaklarının bir kısmı Şeyh Bedreddin’i isyancı olarak görürken, bazı müellifler onun iftiraya uğradığını savunmuş ve bu görüş günümüz araştırmacıları tarafından da kabul edilmiştir.<sup>41</sup> Bedreddin genellikle “isyan” ile anılsa da, isyanın doğası ve sebepleri belirsiz kalmıştır. Bazıları onu halk kahramanı, bazıları ise sapkın bir isyancı olarak tanımlamıştır. Onu anlamak için sadece yazdıklarına ya da tarihçilerin görüşlerine bakmak yeterli olmayıp, dönemin sosyal, siyasal ve dini koşullarının da dikkate alınması gerekir. 14. ve 15. yüzyıl başlarındaki Osmanlı’nın iç karışıklıklar ve taht kavgalarıyla mücadele ettiği bu dönemde, Bedreddin’in eşitlik ve adalet temelli düşünceleri bazıları için umut, bazıları için tehdit olarak algılanmıştır. Bedreddin’in gerçek niyeti ise o dönemde tam olarak anlaşılamamıştır.

<sup>40</sup> Onan, *Bizans ve Osmanlı İmparatorluklarında İki İsyan: Paulusçu Ayaklanma ve Şeyh Bedreddin İsyanının Karşılaştırılması*, 41–46.

<sup>41</sup> Hira, “Şeyh Bedreddin’in Câmîu’l-Fusûleyn Adlı Eserinin Haneî Fıkıh Literatürüne Katkısı: İbn Âbidin Örneği”, 227.

Nazım Hikmet'ten başlayarak sol çevrelerin Bedreddin'i bir halk devrimcisi olarak sunması, onun tarihî kişiliğinden çok ideolojik bir sembole dönüştürülmesiyle ilgilidir. Aynı şekilde bazı muhafazakâr çevrelerin onu Batınî, Rafizî ve sapkın olarak eleştirmesi de yine dönemin kendi ideolojik korkularının tarihî inanışlar üzerinden yansıtılmasıdır. Burada bilim insanının tavrı, Bedreddin'i yüceltmek ya da karalamaktan çok, onun çağındaki sosyal, siyasal ve düşünsel ortamı anlamaya çalışmak olmalıdır. Çünkü Bedreddin'in ne bir "kıvılcık devrimci" ne bir "dinsiz bozguncu" ne de "masum şeyh" olduğunu söylemek tarihî gerçekliğe zarar verir.

## 1.2.BEDREDDİN SİMÂVÎ'NİN ESERLERİ

Bir düşünce insanını sadece yazdığı kitaplardan tanımak her zaman kolay değildir. Bedreddin'in elimizdeki eserleri de çoğunlukla dinî konulara dairdir; bu nedenle onun gerçek kimliğini bu metinlerde bulmak pek mümkün görünmeyebilir. Zira dinî metinlerde yazar, çoğu zaman kendi kişiliğini arka planda tutabilmektedir. Ancak kaleme alınan metinler de mutlaka yazarından bir izler taşımaktadır. Bu açıdan Bedreddin'in metinleri de dikkatle okunduğunda onun iç dünyasına dair izlere rastlamak mümkündür. Bu noktada Şeyh Bedreddin'in bazı önemli eserleri hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır:

**Letâifü'l- İşarat:** Bedreddin'in fıkıh alanındaki bu eseri, Arapça kaleme alınmış ve Hanefî mezhebi çerçevesinde yazılmış ilk çalışmasıdır. Kitabında, kendisi şu sözlere yer verir:

Bu kitap; kendi sahasında ayrıntılı olarak kaleme alınmış, geniş anlatımlı kitapları aratmayacak nitelikte bir eserdir. Onu, gelen rivayetleri hatırlatması yönünden, ifadeleri en veciz olabilecek şekilde az olup yetersiz, çok olup gereksiz olmasından kaçınarak, usûl ve furû' meselelerden derleyerek, ihtilaflı konulara delâlet eden kaideleri içinde barındıran bir eser olarak telif ettim ve ona 'Letâifü'l- İşârât' adını verdim.<sup>42</sup>

Kâtip Çelebî, Taşkoprizâde ve Ziriklî'ye göre, Şeyh Bedreddin bu eserini İznik'te göz hapsindeyken kaleme almıştır. Buna karşılık, Uzunçarşılı farklı bir görüş dile getirir;

<sup>42</sup> Yüksel Özsoy, *Câmiu 'l-Fusûleyn Işığında Bedreddin Simâvî'nin İslâm Aile Hukukuna Dair Görüşleri* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 12.

ona göre eser, Bedreddin'in Mısır'da Sultan Melik ez-Zâhir Berkûk'un sarayında bulunduğu sırada, sultanın oğlu Ferec'e hocalık yaptığı dönemde yazılmıştır.<sup>43</sup>

**Câmiu'l-Fusûleyn:** Câmiu'l-fusûleyn, Osmanlı dönemi fıkıh literatüründe en fazla müracaat edilen kaynaklardan biri olmuştur.<sup>44</sup> Şeyh Bedreddin'in Edirne'de Musa Çelebi'nin kazaskeri olarak görev yaptığı dönemde kaleme aldığı bir eserdir. Bu kitap, Ebü'l-Feth b. Ebûbekir el-Merginânî'nin *Fusûlü'l-İmâdîsi* ile Muhammed b. Mahmûd el-Üstrûşenî'nin *Fusûlü'l-Üstrûşenî* adlı eserlerinin muhtasar tarzda bir derlemesi olup, muamelat ve muhakeme usulüne dair konuları ihtiva etmektedir.<sup>45</sup>

Bu eser, müellifin Edirne'de kazaskerlik görevine getirildikten sonra kaleme aldığı, özellikle yargı ve mahkeme işleriyle ilgili konuların ön planda olduğu bir fıkıh kitabıdır. Hem Türkiye'de hem de yurtdışındaki kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan bu eser, 1300 (1882) yılında Kahire'de basılmıştır.<sup>46</sup>

Hem muamelât (günlük hukukî işlemler) hem de yargılama hukukuna dair önemli konulara yer veren Câmi'u'l-Fuşûleyn, özellikle kazâ (yargı) ve fetva meselelerini ele alması nedeniyle uzun yıllar boyunca müftüler ve kadılar için başvuru kaynağı olmuştur. Hatta bu eser, daha sonra hazırlanan Mecelle'nin temel kaynakları arasında da sayılmıştır.<sup>47</sup>

**Vâridât:** Şeyh Bedreddin'e nisbet edilen dört tasavvuf kitabından biridir.<sup>48</sup> Vâridât adlı eserin temel konusu *Vahdet-i Vücûd* anlayışıdır. Bedreddin, eserin çeşitli bölümlerinde ilahî varlık anlayışını açıklarken, mutlak ve gerçek varlığın yalnızca Hak olduğunu ifade eder. Ona göre, Hak, zâtının bir gereği olarak ve bir nevi muhabbetle ortaya çıkmak istemiş; bu zuhur sürecinde mümkün varlıklar, O'nun isim ve sıfatları aracılığıyla varlık kazanmıştır.

<sup>43</sup> Özsoy, *Câmiu'l-Fusûleyn Işığında Bedreddin Simâvî'nin İslâm Aile Hukukuna Dair Görüşleri*, 12.

<sup>44</sup> Hira, "Şeyh Bedreddin'in Câmiu'l-Fusûleyn Adlı Eserinin Hanefî Fıkıh Literatürüne Katkısı: İbn Âbidin Örneği", 223.

<sup>45</sup> Hira, "Şeyh Bedreddin'in Câmiu'l-Fusûleyn Adlı Eserinin Hanefî Fıkıh Literatürüne Katkısı: İbn Âbidin Örneği", 228.

<sup>46</sup> Dindar, "Bedreddin Simâvî", 5/334.

<sup>47</sup> Ali Bardakoğlu, "Câmiu'l-Fusûleyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/109.

<sup>48</sup> Semih Ceyhan, "Vâridât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/520.

Bedreddin'e göre Hak, zâtı bakımından her şeyden uzak ve aşkın bir varlıktır; ama aynı zamanda her şeye varlık veren yönüyle, var olan her şeyde bir şekilde mevcuttur. Yani görünüşte çokluk olsa da aslında her şeyde tek bir hakikatin yansımaları vardır. Bu çokluk, gerçekte birliğin örtüsüdür; var gibi görünen ayrılıklar, aslında birliğin farklı yüzleridir. Ve bu birliğin en açık şekilde görüldüğü yer, insân-ı kâmilidir. Bedreddin'e göre, Vahdet-i Vücûd anlayışının özü ve en tam yansıması, olgunlaşmış insanda kendini belli eder.<sup>49</sup>

Bu eser Bedreddin'in en tanınmış eseri olup birçok kişi tarafından şerhi ve Türkçe tercümesi yapılmıştır. Bu kitap hakkında Mehmet Şerefeddin, *Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin* adlı kitabında şu hikâye anlatılır.

Alaeddin Ali el-Arabi bir yaz mevsiminde Manisa dışında oturuyordu. Civar köylerden birinin imamı kendini ziyarete geldi. Ali el-Arabi bu ziyaretçiden fena bir koku yayıldığını söyledi. Ziyaretçi kalkıp elbisesini kontrol etti. Bir şey göremeyince tekrar oturduğunda cebinden bir risale yere düştü. Ali el-Arabi, Varidât adlı bu risaleye bakıp, icmaya ters bilgilerini görmekle fena kokunun bu kitaptan yayıldığını söyleyerek imama bu risaleyi yakmasını teklif etti. İmam bu teklifi kabul etmedi. Bu sırada uzaktan bir yangın görüldü. Bu risaleyi yakmayı kabul etmeyen İmanın evi yanıyordu.<sup>50</sup>

Bu kitap hakkında Cevdet Paşa da şu bilgiyi veriyor:

“Tasavvuf ilminden bahseden *Vâridât* adlı eseri meşhurdur. Fakat İstanbul'da eserin nüshası yoktur. Çağımız Şeyhülislamlarından meşhur Arif Hikmet Beyefendi, bu kitabı nerede bulursa ucuz pahalı demeyip alır, yakıp imha ederdi. Eserin İstanbul'da nüshasının bulunmamasının sebebi budur. Ben bu kitabı Bedreddin'in bir taraftarında bulup incelemiştım. Bu kitap konuların mahiyetine göre düzenlenmiş bir risaledir.”<sup>51</sup>

Cemil Yener “*Şeyh Bedreddin Varidat*” adlı çeviri eserinde Varidat'la ilgili şöyle izahatta bulunmaktadır: “Abdülbaki Gölpınarlı, “*Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*” adlı incelemesinde, *Vâridât* hakkında şu düşünceleri ileri sürüyor: “*Vâridât*, âdeta birbiriyle ilgili olmayan ve birçok meclislerde sorulan sorulara verilen cevapların yahut sohbetlerde herhangi bir münasebetle girişilen izahların, hatta söz arasında akla gelen bazı

<sup>49</sup> Ceyhan, “*Vâridât*”, 521.

<sup>50</sup> Şerefeddin, *Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin*, 122.

<sup>51</sup> Ahmet Cevdet Paşa, *Kıssı Enbiya ve Tevârih-i Hulefâ*, haz. Ali Arslan (İstanbul: Arslan Yayınları 1981), 2/607.

olayların, bazı müşahedelerin nakillerinin toplanmasından meydana gelen bir kitaba benziyor...”<sup>52</sup>

*Vâridât* şerhleri:

I. Kitabu Hakikatü'l-Hakaik fi Şerbi Keşfi Esrari'd-Dekaik (*Vâridât* şerhi), Şerheden İskilipli Yavsî Muhammed Muhyiddin İmadî.

a) Süleymaniye Kütüphanesi 1. Erez Bölümü, No: 1103.

b) Yenikapı Mevlevihanesi, No: 1234.

c) Topkapı Saray Kütüphanesi Hazine Bölümü, No: 01733, Müstensih: Musa Kadiri 1751, Talik Yazı, 197s.

II. Keşfu'l *Vâridât* li Talibi'l-Kemalât, Şerh: M. İlahî:

a) Millet Kütüphanesi Ali Emirî Bölümü, No: 1055.

b) İstanbul Üniversitesi Arapça Yazmalar Bölümü, No: 231.

III. Letâifü't-Tahkikat fi Şerhi'l-*Vâridât*, Şerh: Sofyalı Bali Efendi.

a) İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Yazmalar Bölümü, No: 103.

b) Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Bölümü, No: 02338, Nesih Yazı, 96 s.

IV. Nureddinzade Şerhi, Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye Bölümü, No: 645.

V. *Vâridât* Şerhi: Seyyid Muhammed Nur, Hazırlayanlar. Mahmud Sadettin Bilginer & H. Mustafa Varlı, Esmâ Yayınları, İstanbul 1994, 159 s.<sup>53</sup>

*Vâridât* tercümeleri:

I. İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, No: 00231, Terc.: Muhammed b. Ahmed Yazma, Osmanlıca.

II. Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Bölümü, No: 002661, Osmanlıca, 17 s. Aynı yerde No: 00197, Osmanlıca, 49-73 s. Aynı yerde No: 00113, Osmanlıca, 27 s. Aynı yerde No: 00564, Terc.: Musa Kazım, Rika Yazı, 1x96. İstinsah tarihi: 1959.

<sup>52</sup> Şeyh Bedreddin, *Varidat Tercümesi ve Şerhi*, 41.

<sup>53</sup> Altınok, *Şeyh Bedreddin ve Vâridât*, 184.

III. Millet Kütüphanesi Şerhiye Bölümü, No: 981, Terc.: Musa Kazım, Osmanlıca, Talik Yazı.

IV. Baki Yaşa Altınok Özel Arşivi, Varidât Terc. Osmanlıca Yazma.

V. Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Bölümü, No: 02771, Müstensih: Muhammed Vasfî 1357, Nesih Yazı, 44 s. Aynı yerde No: 02557, Nesih Yazı, 44 s. Aynı yerde No: 02727, Yazı Rika, 42 s.<sup>54</sup>

**El- Teshil fî Şerhi Letâifü'l-İşârât:** Bu kitap Letâifü'l-İşârât'ın şerhidir. Eserle ilgili Şeyh şu ifadelerle yer vermiştir:

Bu kitapta kendi fikrî gayretim ve şahsî düşüncemle ürettiğim yaklaşık bin nükte bulunmaktadır. Kitapta 'Ben derim ki' ifadesiyle başlayan her cümle bana aittir. Ancak onun, benim sözüm olmadığını gösterir bir karîne varsa, o müstesnadır. Aynı şekilde - kuşaktan kuşağa- rivayet edilmesiyle bize kadar ulaşan ve istikrar bulmuş olan bir (söze) nadiren de olsa nispet etmedim. Zeki kişiyi ahmak kişiden ayıran şey özgün düşünce üretebilme özelliğidir." Eser 2019 yılında 3 cilt şeklinde basılmıştır.<sup>55</sup>

**Hâşiyetü Matla'î Husûsî'l-Kilem fî Meânî Fusûsî'l-Hikem:** Bu eser, tasavvuf alanında kaleme alınmış olmakla birlikte, bugüne kadar basılmamıştır. Şerafeddin Yaltkaya, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin* adlı eserinde bu metnin, Süleymaniye Kütüphanesi Halis Efendi koleksiyonunda 2985 numarada kayıtlı olduğunu belirtir. Ayrıca, Ali Kozan ve Ayhan Hira'nın doktora çalışmalarında, bu eserin *Fusûsu'l-Hikem*'e yazılmış bir haşiye (açıklama) olduğu ifade edilir. Her iki çalışmada da metnin tasavvufî bir içeriğe sahip olduğu vurgulanmaktadır.<sup>56</sup>

**Ukûdü'l-Cevâhir:** Sarf ve nahiv ilmine dair el-Maksût'un şerhi olan bir eserdir. Eser Arapça grameri olarak yazılmış olup basılmamış ve kaybolmuştur.<sup>57</sup>

**Meserretü'l-Kulup:** Tasavvufa dair bir eserdir, basılmamış ve kaybolmuştur.

**Nûru'l-Kulûb:** Tefsir konusunda yazılan eser basılmamış ve kaybolmuştur.<sup>58</sup>

<sup>54</sup> Altınok, *Şeyh Bedreddin ve Vâridât*, 185.

<sup>55</sup> Özsoy, *Câmiu'l-Fusûleyn Işığında Bedreddin Simâvî'nin İslâm Aile Hukukuna Dair Görüşleri*, 13.

<sup>56</sup> Mustafa Ayyıldız, *Şeyh Bedreddin Simavi ve Tefsirdeki Metodu* (Uşak: Uşak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 35.

<sup>57</sup> Özsoy, *Câmiu'l-Fusûleyn Işığında Bedreddin Simâvî'nin İslâm Aile Hukukuna Dair Görüşleri*, 13.

<sup>58</sup> Özsoy, *Câmiu'l-Fusûleyn Işığında Bedreddin Simâvî'nin İslâm Aile Hukukuna Dair Görüşleri*, 13.

**Çırâğu'l-Fütûh:** Arapça grameri olarak yazılmış, basılmamış ve kaybolmuştur.<sup>59</sup>

**Câmiu'l-Fetâvâ:** Fıkıh alanına ait eseridir, fazla gündemde tutunamamış ve kaybolmuştur.

**Şerhü'l-Mecma:** Fıkıh alanında yazdığı eseridir, halen Şehzade Camii Kütüphanesinde bulunmaktadır.<sup>60</sup>



<sup>59</sup> Şerefeddin, *Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin*, 123.

<sup>60</sup> Özsoy, *Câmiu'l-Fusûleyn Işığında Bedreddin Simâvî'nin İslâm Aile Hukukuna Dair Görüşleri*, 14.

## BÖLÜM 2: BEDREDDİN SİMÂVÎ'NİN DİN TASAVVURU

Şeyh Bedreddin'in din anlayışı, klasik İslam düşüncesine nazaran daha farklı bakış açısına sahip olup, tasavvufi tecrübeyle felsefi düşünceyi harmanlayan özgün bir yapıya sahiptir. O, dini sadece bir inanç ve ibadetler bütünü olarak görmez; aynı zamanda insanın varlıkla -özellikle de ilâhî olanla- kurduğu içsel bir ilişki olarak değerlendirir. Bedreddin'e göre din, ahlâk, adalet, bilgi ve hakikat gibi temel ilkeler üzerine kurulmuş bir inanç sistemidir. Bu bakış açısıyla o, sadece bir sûfi değil; aynı zamanda yaşadığı çağ için farklı düşünen, cesur bir fikir adamıdır.

Bedreddin'in yaşadığı 14. ve 15. yüzyıllar, Osmanlı tarihinde hem siyâsî karmaşaların hem de düşünsel kırılmaların yaşandığı bir dönemdir. Devlet, kuruluşunun ardından yeni bir düzen arayışına girmiştir. Toplumda hem dış dünyayla ilgili meseleler hem de içsel, manevi arayışlar yoğun bir şekilde hissedilmektedir. Bedreddin'in fikirleri de bu ortamda şekillenmiştir. O, özellikle adaletsizlik, eşitsizlik ve cehalet gibi sorunlarla yüzleşen halk için bir ses olmaya çalışmıştır. Din anlayışını da bu meseleleri dikkate alarak kurmuştur. Onun için din, sadece uhrevî kurtuluşla ilgili değil; bu dünyada da adaletin ve düzenin sağlanmasına rehberlik etmesi gereken bir disiplindir.

Bedreddin'e göre din, sadece dıştan gelen bir itaat meselesi değildir; daha çok, insanın içine doğru yaptığı bir marifet yolculuğudur. Asıl amaç, insanın kendini tanıması, Rabbi'ni bilmesi ve hakikate ulaşabilmesidir. Bu yolculukta ibadetler de sadece belli şekillerin tekrarından ibaret değildir; insanın içini arındıran, nefsin arzularından kurtaran manevî birer araç gibidir. Bedreddin'in bu bakışı, onu dönemin zahirî ulemasından ayırır ve daha çok bir sufînin derinlikli hikmet yoluna yaklaştırır.<sup>61</sup>

Bedreddin'e göre dinin özü “birlik” düşüncesine dayanır. Bu bakış açısı, tasavvuf geleneğinde yer alan Vahdet-i Vücûd anlayışına oldukça yakındır. O, Allah ile kâinat arasındaki ilişkiyi kesin bir ayrılık üzerinden değil; iç içelik, yakınlık ve bir tür temas üzerinden değerlendirir. Bu yüzden Bedreddin'in din anlayışında, göklerde uzak bir Tanrı'dan ziyade, varlığın içinde yankılanan mutlak bir hakikat fikri öne çıkar.<sup>62</sup>

<sup>61</sup> Şeyh Bedreddin, *Varidat Tercümesi ve Şerhi*, 62.

<sup>62</sup> Yaraşır, *Şeyh Bedreddin Simâvî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 66.

Bedreddin'e göre din, sadece kişinin iç âlemiyle ilgili değildir; toplumun birliği, eşitliği ve adaletiyle de yakından ilgilidir. Ona göre din, sadece dua etmekle sınırlı kalmaz; haksızlığa karşı durmayı, adaleti ayakta tutmayı da gerektirir. Bu yüzden onun anlayışında din hem kalple hem de toplumla ilgilidir.

Şeyh Bedreddin'in din anlayışı, derin bir ruh hâlini, metafizik bir bakışı ve topluma karşı sorumluluğu bir arada taşır. O, dinin sadece kurallar ve ibadetlerden ibaret olmadığını; aynı zamanda bilgiye, ahlâka ve hakikate dayanması gerektiğini savunur. Bu yönüyle, insanı hem kendine hem de etrafına karşı duyarlı olmaya çağırır.

Tasavvuf konusunda da açık bir duruşu vardır: Ona göre, manevî keşifler öyle kolay kolay olmaz. Bu ancak Allah'a yönelmekle, kalbi temizlemekle ve peygamberlerin izinden gitmekle mümkün olur.

Bedreddin, Vahdet-i Vücûd yani "varlığın birliği" anlayışını benimsemiştir. O der ki: Gerçek ve mutlak varlık yalnızca Allah'tır. Allah hiçbir şeye benzemez, O'nu "parça" ya da "bütün" gibi kavramlarla anlatmak doğru değildir. Çünkü bu tür kavramlar, Allah'ın eksik ya da bir şeye bağlı olduğu gibi yanlış düşüncelere yol açar. O, her türlü benzetmeden uzak, aşkın bir varlıktır.<sup>63</sup> Bu noktadan itibaren Bedreddin'in din anlayışının yansıması olan *Vâridat* adlı eserin ışığında onun dini tasavvurunu ortaya koyan konuları başlıklandırarak anlamaya çalışacağız.

## 2.1.TANRI'NIN VARLIĞI

Bedreddin'e göre Allah, bütün işlerin O'ndan meydana geldiği ve her türlü eksiklikten uzak, en yüce sıfatlarla donanmış bir varlıktır.<sup>64</sup> Yani Allah mutlak olandır; her şey O'ndan gelir, her şey O'nunladır. Ona göre Allah hem her şeyin içindedir hem de her şeyin üstündedir. Her ne kadar varlık âleminde her şeyi görsek de aslında bütün bunlar Allah'ın varlığının bir yansımasıdır.<sup>65</sup>

O, yaratılmış olan her şeyin gerçekte Allah'tan başka bir şey olmadığını söyler. Yani gözle gördüğümüz, elle tuttuğumuz her şey aslında Allah'ın kudretinin bir görüntüsüdür. İnsan da bu görüntülerden biridir. Bedreddin, insanın yaratılışını da

<sup>63</sup> Dindar, "Bedreddin Simâvî", 333.

<sup>64</sup> Çam, "Şeyh Bedreddin Simâvî'nin Vâridât Adlı Eseri Bağlamında Kelâmî Görüşleri", 230.

<sup>65</sup> Şeyh Bedreddin, *Varidat Tercümesi ve Şerhi*, 77.

Allah'ın kendini tanıtmaya arzusu olarak görür ve meşhur kenz-i mahvî hadis-i kutsisini işaret eder: “Gizli bir hazineydim, bilinmek istedim; bu yüzden varlıkları yarattım.”<sup>66</sup>

Ona göre varlık dediğimiz şey iki yönlüdür: Bir yönüyle yaratandır, yani Allah'tır; bir diğer yönüyle yaratılmıştır, yani kuldur. Allah hem içimizde hem dışımızda vardır ama aynı zamanda hiçbir şeye benzemez. Ne parça parça düşünülebilir ne de bütün olarak tarif edilebilir. Çünkü Allah, bunların çok ötesindedir.<sup>67</sup>

Şeyh Bedreddin'in varlık hakkında düşüncesini *Vâridât*'ta şu şekilde geçmektedir: “Bilesin ki: salt varlık olan Hakk'ın kendisi, bütün aşamalarda iki yönlüdür: Biri eylem ve etken yönü, ikincisi edilgen ve oluş yönü. Birinci yönü ile ona İlâh ve Tanrı denir; ikincisiyle evrendir, yaratıktır, sonradan var olmuştur. Salt ve öz varlık bağımsızlıktan, bağımlılıktan ve bunlar arasında bulunmaktan uzak olan yüce Hak'tır; ne bütün ile ne de cüz ile ilgisi vardır. Bütün olması, cüz olması ikinci yönüyledir. O, gerçeğin kendisi olduğu için, evrene girmesi ya da girmemesi izafidir. Çünkü varlığı bunlardan öncedir. İzafî olması dolayısıyla da bunların hiçbirinin dışında kalmaz.

İkincisi: Sözü ettiğimiz her şeyden arınmış olan salt varlık, üstünde hiçbir aşama bulunmayan bir ululuktur. Bu ululuk, her şeyin üstündedir, her şey O'ndandır, her şey O'dur. Bu durumun başı ve sonu, açıklığı-gizliliği yoktur.”<sup>68</sup>

## 2.2.RU'YETULLAH

Şeyh Bedreddin, ru'yetullah konusunda şunları söylemektedir:

“Ebû Bekir Sıddîk; “Hiçbir şey görmedim ki, onda Allah'ı görmemiş olayım” demiş. Onun varlığı Allah'ın belirttiği yerlerden biridir. O, gördüğü her şeyden önce kendi varlığını görür. Böylece Allah'ı her şeyden önce gördüğü kanıtlanır. Çünkü Allah'ın tüm yetenekleri gerçekleşir. Gözü Hak'tır. Hz. Osman da “Hiçbir şey görmedim ki arkasından Allah'ı görmeyeyim” demiştir.”

Bu ifadelerden hareketle, Şeyh Bedreddin'e göre ârif kimselere Allah'ın temessül yoluyla görülmesi mümkündür.<sup>69</sup>

<sup>66</sup> Şeyh Bedreddin, *Varidat Tercümesi ve Şerhi* 78.

<sup>67</sup> Çam, “Şeyh Bedreddin Simâvî'nin Vâridât Adlı Eseri Bağlamında Kelâmî Görüşleri”, 231.

<sup>68</sup> Şeyh Bedreddin, *Varidat Tercümesi ve Şerhi*, 80.

<sup>69</sup> Çam, “Şeyh Bedreddin Simâvî'nin Vâridât Adlı Eseri Bağlamında Kelâmî Görüşleri”, 233.

Şeyh Bedreddin, Allah'tan başka bir yaratıcı olmadığını her fırsatta vurgular. Ona göre ibadet edilmesi gereken, saygı duyulması gereken tek varlık Allah'tır. Bu yüzden insanların paraya, mala, mülke ya da şöhrete taparcasına bağlanmalarını eleştirir. Böyle kişileri uyarır, çünkü bu tür bağlanmalar insanı hakikatten uzaklaştırır.

### 2.3.ZÂHİR VE BÂTİN

Bedreddin'e göre Allah'ın işitme, görme, irade ve kudret gibi sıfatları vardır ve bunlar gerçektir. Ama bu sıfatların asıl mahiyetini herkes anlayamaz. Özellikle sıradan insanlar, yani halk, bu derin hakikatleri kavramakta zorlanır. Kur'an'da geçen ahiretle ilgili birçok ayetin de asıl anlamlarını sadece Allah'a yakın olan kullar, yani velîler kavrayabilir. Bedreddin bunu birçok yerde açıkça söyler.

Bu yüzden onun düşünce yapısında içsel, derin ve bâtinî bir yön ağır basar. Yani sadece görünenle değil, görünmeyenle de ilgilenir. Ona göre Allah, zatı bakımından hiçbir varlığa benzemez, her şeyin üstündedir. Ama tecellî ettiğinde, yani kudretini gösterdiğinde, her şeyde O'nun bir izi, bir yansıması vardır. Bu anlayış, İbn Arabî'nin "Vahdet-i Vücûd" yani "varlığın birliği" görüşüyle örtüşür. Bedreddin de Allah'ın hem aşkın hem içkin oluşunu böyle anlatır.

Bedreddin'e göre, dışarıdan bakınca sanki Allah ve yaratılmışlar iki ayrı şey gibi görünür ama aslında bu, bizim bakışımıza göre bir ayrılıktır. Gerçekteyse mutlak bir birlik vardır. Bu birliği en güzel şekilde yansıtan ise "insân-ı kâmil" dediğimiz, olgun ve kemâle ermiş insandır.<sup>70</sup>

### 2.4.TANRI'NIN İRADESİ VE KUL

Bedreddin'e göre Allah, bir şeyi dilerken onun gerçekleşip gerçekleşemeyeceğine, yani yaratılıştan o şeye uygun bir yapısı olup olmadığına da bakar. Yaratılmaya elverişli olmayan bir şeyi Allah dilemez. Çünkü her varlığın kendine özgü bir yeteneği, bir yönelimi vardır; Allah'ın iradesi de bu doğal eğilimlere uygun şekilde ortaya çıkar.<sup>71</sup>

<sup>70</sup> Ceyhan, "Vâridât", 42/521.

<sup>71</sup> Altınok, *Şeyh Bedreddin ve Vâridât*, 126.

Şeyh Bedreddin'e göre insanın iradesi, yani kendi başına karar verip bir işi yapma gücü neredeyse yok gibidir. İnsanı, rüzgâr önünde savrulan kuru bir yaprağa benzetir. Bir insan bir işe niyet ettiğinde, o işi aslında yapan da olduran da dileyen de Allah'tır. Ama kişi çoğu zaman bunu kendisinin yaptığını sanır. Bedreddin bu durumu fark edemeyen insanların boş bir gurura kapıldığını, hakikatin farkında olmadıklarını söyler.

Ona göre bütün fiiller, bütün işler aslında Allah'a aittir. İnsan sadece bir surettir, yani bir görüntüdür. Allah, dilediğinde kul suretinde işler yapar ama insan çoğu zaman bunun farkında değildir. Bu yüzden Bedreddin, insanın kendi içinde Allah'tan bağımsız bir iradesi, gücü, fiili olmadığını vurgular.

İrade dediğimiz şeyin anlamı da Bedreddin'e göre şöyle açıklanır: “İstedığimi yaparım, istemedığimi yapmam” demek değildir. Asıl irade, yapılan işi gerçekte kimin yaptığını bilmek ve bunu kabul etmektir.

Şeyh Bedreddin'e göre Allah, bir şeyi yaratmadan önce o şeyin yaratılmaya uygun olup olmadığına bakar. Yani her varlığın yaratılıştan gelen bir yapısı, bir yeteneği vardır. Allah da neyi yaratacağına, o varlığın bu yapısına göre karar verir. Rastgele bir şeyi dileyip yaratmaz; her şeyin doğasına uygun olanı diler ve yaratır.

Kur'an'daki “Allah dilediğini yapar” sözü, Allah'ın her şeyi canı istediği gibi yaptığı anlamına gelmez. Şeyh Bedreddin'e göre Allah, insanları rastgele kâfir, Müslüman, zalim ya da adil yapmaz. Her insanın yaratılıştan gelen bir eğilimi, bir yönelimi vardır. Allah da o kişiyi, bu doğal eğilimine uygun şekilde yönlendirir. Yani Allah diler ama sadece mümkün olan, doğasına uygun olan şeyleri diler ve yaratır.

Bedreddin'e göre Allah'ın bu şekilde dilemesi, onun varlığının gereğidir. Fakat bu inceliği herkes anlayamaz; bunu ancak derin tefekkür sahibi ârifler kavrayabilir.<sup>72</sup>

Bedreddin'e göre Allah'ın iradesi, yani neyi yapacağı ya da yaratacağı, her şeyin kendi yapısına, uygunluğuna göre şekillenir. Bu durum, evrendeki en küçük zerreden en büyüğüne kadar her şey için geçerlidir. İlahi irade, yani Allah'ın kudreti ve isteği, eşyanın bu yatkınlıklarına uygun olarak işler. Başka türlü olması da mümkün değildir.

<sup>72</sup> Çam, “Şeyh Bedreddin Simâvî'nin Vâridât Adlı Eseri Bağlamında Kelâmî Görüşleri”, 234.

Allah elbette dilediğini yapar. Ama neyi yapacağını, her şeyin fitratına göre belirler. Çünkü evrende görünen her şey, aslında Allah'ın bir yansımasıdır. Varlıkların sahip olduğu bütün kabiliyetler de O'nun kudretinin fitrata yansıyan izleridir.<sup>73</sup>

İnsanda irade vardır, yani insan kendi seçimlerini yapabilir. Bu, İslam düşüncesinde hem “cüz’î irade” dediğimiz kişisel iradeyi hem de “külli irade” dediğimiz Allah’ın genel iradesini kapsar.

Her ne kadar insanın yaptığı her iş Allah’ın bilgisi ve iradesiyle meydana gelse de Allah insana tercih yapma gücü vermiştir. Yani insan kendi iradesiyle bir şeyi seçer, o seçimi yapar ve yaptığı şeyden de sorumlu olur. Kendi iradesini kullanarak iyiyi de seçebilir, kötüyü de. Bu yüzden insanın yaptığı davranışların hesabı da ona aittir.<sup>74</sup>

Şeyh Bedreddin’in düşünce sistemine bakıldığında, onun Allah’ın mutlak iradesi karşısında hiçbir varlığın bağımsız bir etkiye sahip olamayacağını savunduğu görülmektedir. Bu bağlamda insanın, fiilleri üzerinde tam anlamıyla belirleyici bir güce sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Bedreddin’e göre insan, kendi fiillerinin asli yaratıcısı değildir; bütün fiillerin gerçek faili Allah’tır. Bu anlayış, onu insan iradesi ve sorumluluğu konusunda daha farklı bir çizgiye yerleştirerek, klasik İslam düşüncesinden önemli ölçüde ayırmaktadır.

Çünkü klasik islam düşüncesine göre Allah, insana cüz’î bir irade vermiştir ve insan yaptığı işlerden sorumludur. Bedreddin’in bu görüşü ise daha çok “cebrî” anlayışa, yani insanın kader karşısında iradesiz olduğunu savunan bir düşünceye yakındır.<sup>75</sup>

Nüreddinzâde, Simâvî’nin insan hürriyetini ortadan kaldırdığını ve cebir anlayışına sahip olduğunu düşünmekte ve onu birçok noktadan eleştirmektedir. Nüreddinzâde’nin Simâvî’ye tenkit yönelttiği yerlerden biri şöyledir:

Musannif şöyle demiştir: ‘Hakk’tan, zıd şeyler zuhur eder; bâzısına râzı olur, bâzısına ise olmaz. Bunların meydana gelmesi, zâtın ve mertebelerin muktezâsıdır ve zarurîdir; bunların düzene uyanları, anlayışa yaklaşanları, olgunluklar elde edilmesi gibi bir kısmı, rızasına uyar; bir kısmı ise uymayabilir. Bu durum bir adamın sakinken yapmayı istemediği bir işi kızınca yapmasına benzer. Allah’ın dilemesi zatî iktizâ manasınadır.

<sup>73</sup> Şerefeddin, *Şeyh Bedreddin Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin*, 57.

<sup>74</sup> Çam, “Şeyh Bedreddin Simâvî’nin Vâridât Adlı Eseri Bağlamında Kelâmî Görüşleri”, 233.

<sup>75</sup> Çam, “Şeyh Bedreddin Simâvî’nin Vâridât Adlı Eseri Bağlamında Kelâmî Görüşleri”, 233.

Nûreddinzâde'ye göre “Simâvî'nin rıza ve gazapla ilgili bir bilgisi yoktur. Hatta Rabbini kendisine kıyas etmiştir. Hak Teâla bundan yüce ve uludur. Musannifin “Hakk'tan, zıd şeyler zuhur eder.” sözü mahza yalandır. Cehalletten başka bir şey değildir. Allah Teâlâ'ya iftirâdır. “Yalan söyleyerek Allah'a iftira edenden daha zalim kim vardır?” Çünkü Hakk'ın rızası veya rızasızlığı mükelleflerin fiilleriyle ilgilidir; yoksa (Hakk'ın) yaptıklarıyla ilgili bir konu değildir.”<sup>76</sup>

Bedreddin'in irade anlayışının eleştiriden muaf tutulabileceğini söylemek pek mümkün değildir. Zira insanı, hiçbir eyleminde söz sahibi olmayan pasif bir varlık olarak görmek, İslam düşüncesindeki temel irade ve sorumluluk anlayışıyla örtüşmemektedir. Nitekim klasik İslam düşüncesinde, Allah'ın insana akıl ve irade verdiği, onu iyi ile kötü arasında seçim yapma konusunda serbest bıraktığı kabul edilir. Her ne kadar tüm olup bitenler Allah'ın bilgisi dâhilinde gerçekleşse de bu durum insanın özgür iradesiyle kararlar aldığı gerçeğini ortadan kaldırmaz. Bir fiilden sorumlu tutulabilmenin ön koşulu, o fiilin bireyin kendi iradesi ve tercihiyle gerçekleşmiş olmasıdır. Aksi hâlde, insanın yaptığı bir davranıştan dolayı sorgulanması ya da cezalandırılması adalet ilkesiyle bağdaşmaz.

## 2.5.TANRI, EVREN VE DÜZEN

*Vâridât*'ta anlatıldığına göre, evrenin düzeni rastgele değil, belli bir dengeye dayanır. Göklerdeki varlıkların birbirine olan uzaklıkları ve yerle olan mesafeleri tam bir ölçüyle ayarlanmıştır. Eğer bu dengede bir kayma, bir bozulma olursa, kâinatın düzeni de bozulur. Yani her şey yerli yerindedir, her şeyin yeri ve mesafesi hesaplıdır.<sup>77</sup>

Bedreddin'e göre kâinat, kendine özgü yapısı, formu ve varlığıyla ezelidir; yani zaman açısından sonradan var olmuş değildir. Burada mesele zamansal bir başlangıç değil, varlığın mahiyetine dair bir öz sorunudur. Ona göre her şey gibi zıtlıklar da Allah'tan kaynaklanır. Ancak Allah, bu zıtlıklar arasında bir ayırım yapar; bazılarını sever, bazılarına ise yalnızca rıza gösterir, yani onların gerçekleşmesine izin verir ancak onları sevmez. Bununla birlikte, bu karşıtlıkların ortaya çıkması kaçınılmazdır; çünkü varlık düzeni, bu zıtlıklar üzerinden işler ve âlemin düzeni bu yapısal zorunluluğa dayanır.

<sup>76</sup> Mehmet Tabakoğlu, “Nûreddinzâde'nin Bedreddin Simâvî'nin Vâridât'ına Yönelttiği Eleştiriler”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 10/20 (Temmuz 2016), 127.

<sup>77</sup> Şeyh Bedreddin, *Varidat Tercümesi ve Şerhi*, 53.

Allah, kendisine yaklaştıran, insanı bilgiye, doğruya, olgunluğa götüren hallere razı olur. Ama insanı hakikatten uzaklaştıran, onu yozlaştıran, geriye götüren şeylere razı değildir. Allah her şeye aynı şekilde razı olmaz.<sup>78</sup>

Şeyh Bedreddin'e göre âlem, yani evren, sonradan ortaya çıkmış bir şey değildir. Ona göre varlıklar zamanla oluşmuş gibi görünse de aslında bu ortaya çıkış zamanla ilgili değil, özle ilgilidir. Yani âlem, Allah'ın zatıyla birlikte öteden beri vardır ama varlığını yine de Allah'tan alır. Başka bir deyişle, her şeyin kökü Allah'a dayanır; ama bu var oluş, zaman içinde olan bir şey değil, Allah'ın özünden doğan bir haldir. Âlem zamanla sonradan oluşmuş gibi dursa da asıl gerçekliği Allah'ın varlığından gelir.<sup>79</sup>

Halbuki İslam'a göre bu kâinat, gökler, yer ve içindekiler Allah tarafından sonradan yaratılmıştır. Yani ezelden beri var olan bir şey değildir. Her şeyin bir başlangıcı vardır, çünkü ancak Allah ezelîdir.

Mâturîdî'ye göre, Allah ezelden beri "yaratıcı" sıfatına sahiptir; ama bu, yaratılan şeylerin de ezelden beri var olduğu anlamına gelmez. Mâturîdî der ki: *Allah ezelde yaratıcıydı, fakat yaratılanlar ezelde yoktu. Onları daha sonra var etti.* Bu, onun *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde açıkça geçer. Ona göre, yaratılmış olan her şey bir başlangıca sahiptir; çünkü sonradan yaratılmıştır (hâdis'tir).<sup>80</sup>

Eş'arî ekolünde de benzer bir görüş hâkimdir. İmam Eş'arî ve onu takip eden âlimler, evrenin yoktan (lâ mevcûd) yaratıldığını söyler. Onlara göre Allah'ın "kûn = ol" emriyle varlıklar yaratılmıştır. Bu da onların zamanla bir başlangıç noktasına sahip olduğunu gösterir. el-Bâkîllânî, Eş'arî geleneğinde bu görüşü şöyle ifade eder:

"Kâinat ezelî değildir. Allah dilemiş, yoktan var etmiştir."<sup>81</sup>

Bu görüşlerin temel dayanağı Kur'an'dır. Örnek olarak:

"O, gökleri ve yeri yoktan var edendir..." (el-En'âm 6/101); "Gökleri, yeri ve bu ikisi arasında bulunanları altı günde yaratan O'dur." (el-Furkân 25/59). Bu ayetler de gösteriyor ki, evren ezelî değildir; Allah onu yoktan yaratmıştır.

<sup>78</sup> Altınok, *Şeyh Bedreddin ve Vâridât*, 121.

<sup>79</sup> Şerefeddin, *Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin*, 55.

<sup>80</sup> Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 117–119.

<sup>81</sup> el-Bâkîllânî, *el-İnşâf fî mâ yecibu i'tikâduh* (Beyrut: Darü'l-Meşrik, 1973), 46–47.

## 2.6.TANRI VE YARATMA

Şeyh Bedreddin'e göre Allah'ın özünde görünme isteği vardır ve bu yüzden evreni, insanı, her şeyi yaratmıştır. Yani Allah kendini göstermek istemiştir. Ancak bu düşünce doğru görünmüyor. Çünkü İslam düşüncesinde Allah, her yönüyle mükemmeldir; hiçbir şeye ihtiyacı yoktur ne görünmeye ne bilinmeye ne de bir şeye yönelmeye... Çünkü istemek, yönelmek, beklemek gibi duygular biz insanlar için geçerlidir. Allah ise eksikliklerden uzaktır. O'nun yaratması bir ihtiyaçtan değil, mutlak kudretinin ve iradesinin gereğidir. Bu yüzden “görünmek için yarattı” demek, Allah'a yakışmaz; bu, onun yüceliğine gölge düşürür.

Allah hiçbir şeye muhtaç değildir. Yaratması, iradesiyle olur; görünmek gibi bir ihtiyacı yoktur. Allah mahlûkâtı bir hikmetle yaratmıştır; ama bu hikmet, O'nun bir şeye olan ihtiyacından değil, kudretinden kaynaklanır.

Âlemin mahiyeti konusunda Şeyh Bedreddin şöyle der: “Yüce Allah, “Yaratılmanız da tekrar diriltilmeniz de tek kişinin yaratılması ve diriltilmesi gibidir.”<sup>82</sup> demiştir. Bu ayet, âlemin yücresi, aşağısı, görünmeyeni, görüneni bakımından bir tek şahsa benzediğine işaret eder. Demek ki eşyanın sayılı oluşu, a'zânın sayılı oluşu gibidir. A'zânın çok olması, sayılı bulunması, nasıl şahsın da çok ve sayılı olmasını icap etmezse, eşyanın çok ve sayılı oluşu da âlemin birliğine zarar vermez ki, o da Hakk'ın suretinden ibarettir.”<sup>83</sup>

Şeyh Bedreddin'e göre, varlık dediğimiz şey aslında tektir. O, “Vahdet-i Vücûd” yani “varlığın birliği” anlayışına inanır. Bu görüşe göre, Allah'tan başka gerçek bir varlık yoktur.<sup>84</sup> Yarattığı her şey de O'nun bir yansımasıdır. Bu yüzden Bedreddin, yaratılmış olan varlıkların da Hakk'ın bir gölgesi olduğunu söyler.

Ama burada bir ayrım yapar: Allah'ın kudret ve yaratma yönü etken (faal) bir yönken, insan ve diğer yaratıklar edilgen yani pasif taraftır. Yani insan, Allah'ın varlığında “kul” yönünde bir yer tutar. Gerçek anlamda varlık Allah'a aittir; biz sadece O'nun tecellisiyiz.

<sup>82</sup> El-Lokmân 31/28.

<sup>83</sup> Ayyıldız, *Şeyh Bedreddin Simavi ve Tefsirdeki Metodu*, 131.

<sup>84</sup> Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, çev. Cengiz Ketene (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 41.

Bedreddin alem anlayışıyla ilgili şöyle demiştir: “Allah, bütün işlerin kendisinden zuhur etmesi ve bütün kemal sıfatlarıyla mevsuf olması dolayısıyla Mutlak Varlıktır. Bundan dolayı da O’na Allah denmiştir. İşler, sıfatlar, meydana gelen şeyler ve olgunluklar mazharlar vasıtasıyla zâhir olur. Mazharların tümü, kemallerin tümünü meydana getirir, tamamlar. Her mazharda mazharların ayrılığı, aykırılığı yüzünden çeşitli, ayrı ve aykırı şeyler zâhir olur O’ndan. Çokluk mazharlardadır. Noksan sıfatlardan arı ve yüce olan Hak ise birdir; bütün mazharlardan tecelli eder. Mazharların her biri, suret bakımından öbüründen ayrı ve ona aykırıdır; fakat o, gerçek siyah bakımından o mazharların varlığıdır. Mazharların her birinden, suret bakımından ona has olan şeylerle zahir olur; fakat her şey gerçek bakımından Allah’tır. Şu hâlde onlardan her biri, “Ben Allah’ım” dese, gerçek bakımından doğrudur. Çünkü her şey ondan sadır olmaktadır. Bu bakımdan mazharların çokluğu, sayıya sığması yüzünden, onun çok olması, sayıya sığması lazım gelmez. Nitekim geçmiştir bu bahis. Çünkü hepsinde zâhir olan birdir. Onların her biri “Ben Hakk’ım” dese de gerçek bakımından doğrudur; her şeyde varlık vardır ve hiçbir şeyle mukayyet olmaksızın “Hak” denmiştir o varlığa. O şeyden ister tüm şeyler zuhur etsin ister bazı şeyler, isterse de hiçbir şey zuhur etmesin, bu böyledir. İster bir sıfatla muttasıf olsun ister olmasın, gene aynıdır. Ama suret bakımından mazharlardan bir şey sadır olmadığından, her biri de Hak’tan ayrıdır; Hak değildir, demek de doğrudur. Gerçekte her şey birdir. Sözgelisi “yaratıcı” demek doğru olduğu gibi, “rıзык verici” demek de doğrudur ya; “kul” ve “Hak” demeyi de buna göre kıyasla. Buna göre zat bakımından çokluk ve aykırılık yoktur. Çokluk hep anlayış ve itibar bakımındandır. Hâsılı çokluk, burada ancak hayalden, vehimden ibarettir. “Allah vardı, onunla beraber hiçbir şey yoktu; o nasılsa gene öyledir” hadisi ve “Her şey helak olur, ancak onun hakikati kalır (el-Kasas 28/88)” ayeti buna işarettir.”<sup>85</sup>

## 2.7.TANRI VE KÖTÜLÜKLER

Kötülük problemi, tarih boyunca din felsefesi ve kelâmın en temel ve belki de en çetin meselelerinden biri olmuştur. İnsanlık, varoluşsal acılarla yüzleştiği her dönemde bu temel soruyu sormaktan geri durmamıştır: "Mutlak hayır olan Tanrı, neden kötülöklere izin verir?" Bu soru, basit bir merakın ötesinde, inanç sistemlerinin temelini sarsabilecek, sorgulatici bir güce sahiptir. Bu nedenle, sadece Batı felsefesinin Hristiyan teodise

<sup>85</sup> Ayyıldız, *Şeyh Bedreddin Simavi ve Tefsirdeki Metodu*, 132-133.

geleneğinde değil, İslam düşüncesinin kelâm ve felsefe sahasında da ciddi anlamda üzerinde durulan, yıllardır tartışılan konulardandır.

İslam kelâmcıları, bu soruya yanıt arayışlarında farklı ekoller ve argümanlar geliştirmişlerdir. Örneğin, Mutezile gibi bazı kelâm ekolleri, Tanrı'nın mutlak adaleti ve hikmetine vurgu yaparak, kötülüğün kaynağını insanın özgür iradesine bağlamıştır. Onlara göre, eğer insan özgür olmasaydı, iyilik ve kötülük arasındaki seçim de anlamsız olurdu ve dolayısıyla sorumluluk kavramı da ortadan kalkardı. Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise Allah'ın mutlak kudretini ve her şeyin yaratıcısı olduğunu vurgulayarak, kötülüğün varlığını hikmetli bir imtihan düzeninin parçası olarak açıklamışlardır. Bu bakış açısına göre, dünyadaki zorluklar ve acılar, insanın ahiret hayatı için birer sına ve olgunlaşma vesilesidir. Kötülükler aracılığıyla sabır, şükür, tevekkül gibi erdemler ortaya çıkar ve insanın manevi gelişimi sağlanır.

Tasavvuf geleneğinde ise mesele, genellikle ontolojik bütünlük ve ilâhî hikmet zaviyesinden çok daha içsel ve mistik bir yaklaşımla değerlendirilmiştir. Tasavvuf ehli için varoluş, tek bir mutlak varlığın, yani Allah'ın farklı tecellilerinden ibarettir. Bu perspektiften bakıldığında, görünen kötülükler dahi, ilahi güzellik ve iyiliğin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilir. Tasavvufun "Vahdet-i Vücûd" ilkesi gereği, evrendeki her şey ilahi bir bütünün parçasıdır ve hiçbir şey bu bütünün dışına çıkamaz. Dolayısıyla, kötülük olarak algılanan şeyler bile, sınırlı insan idrakinin algılayamadığı ilahi bir hikmetin ve düzenin parçası olarak görülür. Bu yaklaşım, kötülüğün varlığını inkâr etmek yerine, onun mutlak iyilikle olan ilişkisini ve kozmik düzendeki yerini farklı bir boyutta ele alarak aşkın bir teodise sunar.

Şeyh Bedreddin Simâvî, kötülük problemini klasik kelâmî tartışmaların rasyonel ve dogmatik çerçevesinden farklı bir düzleme taşıyarak, onu kendine özgü bir biçimde, Vahdet-i Vücûd nazariyesine dayalı bir bakış açısıyla ele alır. Bu yaklaşım, onun felsefi ve mistik derinliğini yansıtır. Bedreddin'e göre, kâinatta meydana gelen her şey, bir ve tek olan mutlak varlığın, yani Hakk'ın (Allah'ın) farklı zuhurları, tecellileri ve yansımalarıdır. Bu ontolojik birlik ilkesi gereği, varlık alanında bağımsız ve mutlak anlamda kötü olan hiçbir şeyin bulunmadığı sonucuna varır.

Bedreddin için kötülük, ayrı bir varlık ya da Tanrı'nın iradesine aykırı bir güç değildir. Aksine, kötülük olarak algılanan durumlar, sınırlı insan idrakinin, ilahi varlığın

sonsuz tecellilerini tam olarak kavrayamamasından kaynaklanan bir bakış açısı farkından ibarettir. Bunları ancak alimlerin bildiğini vurgular.<sup>86</sup> Mutlak varlık hem güzelliği hem de zıtlıkları barındıran bir bütündür ve bu bütünlük içinde her şeyin bir hikmeti ve yeri vardır. Dolayısıyla, insanın "kötü" olarak etiketlediği olaylar ya da durumlar, aslında daha büyük bir ilahi düzenin, hikmetin veya mükemmelliğin bir parçası olabilir. Bu perspektif, kötülüğü, mutlak iyiliğin bir gölgesi, nispi bir eksiklik ya da daha yüce bir amaca hizmet eden bir araç olarak konumlandırır. Şeyh Bedreddin'in bu yorumu, kötülüğün varlığını inkâr etmekten ziyade, onun mutlak varlık içindeki yerini ve anlamını yeniden tanımlayarak, kozmik ahengi ve ilahi hikmeti vurgular. Böylece, görünüşteki çelişkiyi, Vahdet-i Vücûd'un kuşatıcı hakikatinde çözüme kavuşturur.

### 2.7.1. Varlığın Birliği ve Kötülük

Kâinata gördüğümüz çeşitlilik, Allah'ın farklı isim ve sıfatlarının dışı durumundan ibarettir; Bir aynadaki sayısız görüntü gibi, her biri tek bir hakikati aksettirir. Vahdet-i Vücûd ilkesi, kötülüğün konumu hakkında da köklü bir değerlendirme sunar. Eğer evrendeki her şey, tek bir hakikatin farklı görünüşleri ve ilahi varlığın tecellileri ise, o zaman mutlak anlamda kötü olarak nitelendirilebilecek bağımsız bir varlık alanı ya da ilahi iradeye tamamen zıt bir güç mevcut değildir. Bedreddin'e göre, bizim "kötü" olarak algıladığımız durumlar veya olaylar ya varlık mertebelerindeki nispi eksikliklerdendir ya da sınırlı insan idrakimizin, ilahi hikmetin ve kozmik düzenin tamamını kavrayamamasından kaynaklanan birer yanılsamadır. Tıpkı bir ressamın tablosundaki koyu renklerin, resmin genel ahengini ve güzelliğini tamamlaması gibi, kötülük olarak addedilenler de mutlak varlığın kusursuz bütünlüğü içinde bir yer ve anlam taşır. Bu perspektif, kötülüğü, varoluşsal bir hata veya kusur olmaktan çıkarıp, daha büyük bir ilahi planın ve aşkın bir hikmetin parçası olarak konumlandırır. Bu sayede Şeyh Bedreddin, ilahi kemal ile dünyevi kötülük arasındaki görünürdeki çelişkiyi, Vahdet-i Vücûd'un kuşatıcı hakikatinde eritmeyi başarır.

“Âlemde her ne varsa, O'nun eseridir; O'ndan gelen şeyde fenalık olmaz.”<sup>87</sup>

<sup>86</sup> Esat Korkmaz, *Şeyh Bedreddin ve Varidat* (İstanbul: Anahtar Kitaplar, 2015), 97.

<sup>87</sup> Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, haz. H. Namık Orkun (Ankara: TTK Yayınları, 2005), 23.

### 2.7.2. Şer, Mutlak Değil, İzafi Bir Niteliktir

Şeyh Bedreddin Simâvî'nin kötülük problemine getirdiği çözümlemeler, Vahdet-i Vücûd anlayışının doğal bir uzantısı olarak, şerrin (kötülüğün) mutlak bir varlık olmadığını, aksine izafi (göreceli) bir mahiyete sahip olduğunu vurgular. Bedreddin'e göre, bir şeyin "kötü" veya "zararlı" olarak nitelendirilmesi, onun özsel doğasından değil, insan algısına ve belirli bir duruma göre değişen etkilerine dayanır.<sup>88</sup>

Bu demektir ki, bir şeyin kötülüğü veya iyiliği, ona bakanın, ondan etkilenenin ve içinde bulunduğu koşulların bir sonucudur. Örneğin, aşırı sıcak bir çöl iklimi, bir insan için dayanılmaz bir eziyet ve zarar kaynağı olabilirken, çöl bitkileri için hayati bir yaşam ortamı sunar. Yırtıcı bir hayvanın avını yakalaması, avlanan hayvan için bir sonu ifade ederken, yırtıcı için yaşamın devamlılığı ve doğanın dengesi açısından elzemdir. Bu tür örnekler, aynı olayın veya varlığın farklı perspektiflerden bakıldığında tamamen zıt sonuçlar doğurabileceğini gösterir.

Bedreddin bu yaklaşımla, şerrin zâtî (özel) bir varlık veya ilahi iradeye karşıt bir güç olmadığını, sadece nisbî (göreceli) bir nitelik taşıdığını ifade eder. Yani kötülük, varlığın kendisinden değil, varlıkların birbirleriyle olan ilişkilerinden ve insan idrakinin bu ilişkileri değerlendirme biçiminden kaynaklanır. Bu, evrendeki her şeyin nihai olarak ilahi bir hikmet ve düzen içinde yer aldığını, ancak bizim sınırlı bakış açımızla bunu her zaman tam olarak kavrayamayabileceğimizi öne sürer. Böylece Şeyh Bedreddin, ilahi adaleti ve mutlak iyiliği, dünyadaki acıların varlığına rağmen korur.

### 2.7.3. Kötülük Anlayışında Hikmet Kavramının Yeri

Ona göre, bir şeyin "kötü" olarak algılanması, insanın sınırlı, dar ve eksik bakış açısından kaynaklanır. İnsan, olayları ve varlıkları kendi algı süzgecinden, kendi çıkarları, beklentileri ve anlayış kapasitesiyle değerlendirir. Bu sınırlı perspektif, çoğu zaman bir bütünün sadece küçük bir parçasını görmemize ve dolayısıyla tam resmi kaçırmamıza neden olur. Kendi kısa vadeli acı veya menfaatlerimize odaklandığımızda, olayın veya durumun daha geniş kozmik düzendeki yerini ve amacını gözden kaçırabiliriz.

Oysa Tanrı'nın, yani mutlak varlığın bakış açısından her şey, sonsuz ve kapsayıcı bir hikmete mebnîdir. İlahi bakış açısı, tek tek parçaları değil, tüm evreni ve zamanı

<sup>88</sup> Korkmaz, *Şeyh Bedreddin ve Varidat*, 113.

kapsayan bir bütünü görür. Bu bütünsel bakış açısında, insan algısında "kötü" olarak görünen şeyler bile, daha büyük bir ilahi planın, mükemmel bir dengenin veya daha yüce bir amacın vazgeçilmez bir parçası olabilir.<sup>89</sup> İlahi hikmet, her şeyin nihai sonucunu ve diğer tüm varlıklarla olan ilişkisini bilir. Bu nedenle, Tanrı katında "gereksiz" veya "amaçsız" hiçbir şey yoktur; her varoluşun ve her olayın kendi içinde bir anlamı ve işlevi bulunur.

Bu düşünce, Bedreddin'in etkilendiği, Vahdet-i Vücûd geleneğinin büyük temsilcisi İbn Arabî'nin “yaratılan hiçbir şey hakikatte kötü değildir; şer, sadece bizim bakışımızdan öyledir” anlayışıyla mükemmel bir şekilde örtüşmektedir. İbn Arabî gibi Bedreddin de kötülüğü ontolojik bir gerçeklikten ziyade, algısal bir durum olarak konumlandırır. Varlık alanında mutlak bir kötülüğün olmadığını, kötülüğün sadece insanın kendi sınırlı idrakiyle varlık ve olaylara yüklediği bir etiket olduğunu savunur. Bu yaklaşım, evrenin ve içindeki her şeyin ilahi bir güzelliğin ve iyiliğin tezahürü olduğu temel inancını korurken, aynı zamanda dünyadaki acı ve zorlukların varlığını da anlamlandırmaya çalışır. Şer, bu perspektifte, nihai ilahi düzenin ve sonsuz hikmetin bir parçasıdır; sadece perdenin arkasındaki tüm resmi göremediğimiz için bize "kötü" görünür.

“Kötü bildiklerimiz dahi, ilâhî nizâmın bir parçasıdır. Onlar hayrı doğurur; rahmetin suret değiştirmiş şekilleridir.”<sup>90</sup>

Bu bağlamda, Bedreddin'e göre şer, zatında değil sonuçlarında değerlendirilmelidir. Nice musibetler ve zorluklar, daha büyük bir hayrın doğmasına zemin hazırlayabilir. Bu anlayış, Kur'an'daki şu ayetle uyumludur:

“Olur ki, hoşunuza gitmeyen bir şey hakkınızda hayırlı olur; olur ki, sevdiğiniz bir şey de sizin için şerli olur. Allah bilir, siz bilmezsiniz (Bakara 2/216)”.

#### 2.7.4. Tanrı'nın Şerle İlişkisi

Allah'ın mutlak iyiliği, adaleti ve kudreti gibi sıfatlarının, dünyadaki acı ve kötülüğün varlığıyla nasıl bağdaştırılacağı merkezinde dönen bu meseleyle alakalı iki büyük kelâm ekolü, Eş'arîler ve Mu'tezilîler, farklı yaklaşımlar sergilemiştir.

<sup>89</sup> Korkmaz, *Şeyh Bedreddin ve Varidat*, 77.

<sup>90</sup> Koç, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şeyh Bedreddin ve Vâridât: Kimlik, Literatür ve Sufi Tecrübe*, 115.

Eş'arîler, Allah'ın mutlak kudretini ve her şeyin yegâne yaratıcısı olduğu ilkesini merkeze alır. Onlara göre, evrende var olan her şey, iyilik de kötülük de, doğrudan Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir. Bu nedenle, şerri de Allah'ın yarattığını savunurlar. Ancak bu, Allah'ın kötü bir fiil işlediği anlamına gelmez; aksine, O'nun yaratmasındaki hikmetin ve düzenin bir parçasıdır. Eş'arîler, Allah'ın fiillerinin bizim aklımızla kavrayabileceğimiz iyi-kötü ölçütleriyle sınırlanamayacağını, O'nun mutlak irade sahibi olduğunu ve fiillerinden sorgulanamayacağını belirtirler. Onlar için, kötülüğün yaratılması bir hikmete dayanır ve nihayetinde Allah'ın kudretini ve hikmetini gösterir. İnsan, kendi fiillerinden sorumludur, ancak bu fiilleri gerçekleştirmesi için gereken gücü ve yaratmayı Allah sağlar.

Öte yandan, Mu'tezilîler, Allah'ın mutlak adaletini ve hikmetini ön plana çıkarırlar. Onlar, Allah'tan şer sadır olamayacağını, çünkü kötü bir fiilin ilahi adalete ve iyiliğe aykırı olacağını savunurlar. Bu prensipten hareketle Mu'tezilîler, insanın sorumlu olduğu fiillerin, yani iyiliklerin ve kötülüklerin bizzat insan tarafından yaratıldığını iddia ederler. Onlara göre, eğer insan kendi fiillerini yaratmasaydı, yaptıklarından sorumlu tutulması anlamsız olurdu ve bu durum ilahi adalete ters düşerdi. Mu'tezilîler, insana fiillerini yaratma gücünün Allah tarafından verildiğini, ancak bu gücün kullanımının insanın iradesine bağlı olduğunu vurgularlar. Bu yaklaşım, kötülüğün kaynağını doğrudan insana atfederek Tanrı'nın mutlak iyiliğini ve adaletini korumayı amaçlar.

Bu iki farklı görüş, Tanrı'nın evrenle ve insan fiilleriyle olan ilişkisi üzerine kelâmî düşüncenin tartışmalara sahne olduğunu açıkça göstermektedir.

Şeyh Bedreddin Simâvî ise, klasik kelâm ekollerinin Tanrı'nın şerle ilişkisi üzerine yürüttüğü tartışmaya, kendine özgü, tasavvufî bir perspektiften yaklaşır. O, Eş'arîler gibi her şeyin Allah'tan geldiğini kabul eder; ancak bu noktada tasavvufî bir incelik getirir: Ona göre Allah'tan gelen her şey, kendi zâtında (özünde) mutlak bir hayırdır. Bu, ilahi yaratılışın özünde kusur veya eksiklik barındırmadığına dair temel bir inancı yansıtır.

Kötülük nasıl ortaya çıkar? İnsanın içindeki iyilik çağrılarını melek, kötülük çağrılarını ise şeytan veya iblis denir. Ancak bu melek ya da şeytanlar dış dünyada somut varlıklar değildir; insanın iç dünyasında, zihinsel bir şekilde ortaya çıkarlar. İnsan, bu

işsel yönlendirmeleri sanki gerçek bir kişilikmiş gibi algılar. Onları, gövdeleri varmış gibi düşler; çünkü zihni öyle tasarlar.<sup>91</sup>

Bedreddin'e göre, insanlar bu ilahi kaynaklı ve özünde hayır olan şeyleri bazen kendi sınırlı algıları, beklentileri veya içinde bulundukları durumlar nedeniyle şer olarak tecrübe edebilirler. Sorun, yaratılanın özünde değil, onu algılayan ve yorumlayan insanın bilincindedir. Bu, bir olayın farklı insanlar tarafından farklı, hatta zıt şekillerde algılanması gibidir. Bir durum bir kişi için acı verici ve yıkıcıyken, başka bir kişi için olgunlaşma, ders çıkarma veya yeni bir başlangıç vesilesi olabilir.

Dolayısıyla Bedreddin, Allah'ın şerri yaratmasını doğrudan inkâr etmez, çünkü her şeyin yaratıcısı Allah'tır. Ancak, Eş'arîlerden farklı olarak, şerri ontolojik (varlıksal) bir mahiyet olarak değil, yani kendi başına var olan bağımsız bir kötülük ilkesi olarak görmez. Bunun yerine, şerri insana yansıyan izafî (göreceli) bir sonuç olarak değerlendirir. Kötülük, Allah'ın mutlak iyi olan yaratımının bir parçasıdır, fakat insan algısının getirdiği sınırlılıklar nedeniyle "kötü" olarak etiketlenir. Bu yaklaşım, ilahi mutlak iyiliği ve her şeyin ilahi kaynaktan geldiği inancını korurken, dünyadaki görünürdeki kötülüklerin varlığını da anlamlandırmaya çalışır. Şeyh Bedreddin, bu sayede hem kelâmî birikimden yararlanır hem de tasavvufun Vahdet-i Vücûd anlayışıyla kendine özgü bir sentez sunar.<sup>92</sup>

Diğer taraftan evrende var olan her şey, nihayetinde Allah'ın mutlak iyi ve hikmetli yaratışının bir parçasıdır. Eğer bir şey varsa ve varlığı Allah'tan geliyorsa, özünde kötü olamaz. Kötü olarak algıladığımız durumlar, şeylerin kendi içindeki bir kusurdan değil, tamamen bizim sınırlı algımızın ve bakış açımızın bir sonucudur. Tıpkı aynı manzarayı iki farklı kişinin bambaşka duygularla yorumlaması gibi; "şer" de özünde hayır olanın bize yansıyan göreceli bir tecrübesidir. Bu, kötülüğün ontolojik (varlıksal) bir gerçeklikten ziyade, daha çok algısal bir mesele olabileceği fikrini çok güçlü bir şekilde destekliyor. Sonuçta biz insanlar hem iyiye hem de kötüye aynı derecede yakınız; neyi "kötü" olarak tecrübe edeceğimiz bizim kendi algı ve yorumumuza bağlıdır.

Bu düşünce bizi, bir yönüyle, Eş'arî kelamcılarının "her şeyi Allah yaratır, şerri de O yaratır" anlayışına yaklaştırır. Zira Şeyh Bedreddin'e göre de insan, kendi fiillerinin

<sup>91</sup> Korkmaz, *Şeyh Bedreddin ve Varidat*, 135.

<sup>92</sup> Yaraşır, *Şeyh Bedreddin Simâvî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 57-59.

asıl yaratıcısı değildir; her şeyin faili Allah'tır. Bir fiilin gerçekleşebilmesi için gereken varlık ve kudret, doğrudan Allah tarafından yaratılır. Dolayısıyla evrendeki tüm varlıklar gibi hem hayır hem de şer, yaratılış itibarıyla Allah'tan kaynaklanır. Ancak burada önemli bir ayrım söz konusudur: Allah, şerri yaratmakla birlikte, onu hiçbir insana zorla dayatmaz ya da onu tercih etmeye mecbur bırakmaz. Bedreddin'e göre insan, kendisine verilen irade ve seçim kabiliyetiyle şerri kendi isteğiyle tercih eder. Allah ise bu tercihi mümkün kılan zemini, yani insanın hem hayra hem de şerre yönelme kapasitesini yaratmıştır. Bu şekilde hem Allah'ın mutlak yaratıcı oluşu korunur, hem de insanın fiillerinden sorumlu tutulabilmesinin zemini açıklanmış olur. Kötülük, ilahi yaratımın bir yönü olarak mevcut olmakla birlikte, Bedreddin'in sisteminde insanın özgür iradesiyle yaptığı bir tercih olarak anlam kazanır.

### 2.7.5. İnsan İradesi ve Sorumluluk

İnsan iradesinin özgürlüğü ve fiillerinden doğan sorumluluğu meselesi, felsefe ve din bilimleri tarihinde daima merkezi bir konumda yer almıştır. Antik çağlardan itibaren düşünürler, bireyin kaderi üzerindeki etkisini sorgulamışlardır. Özellikle teistik dinlerde, Tanrı'nın mutlak kudreti ve bilgisi karşısında insanın özgür seçimlerinin alanı, çetrefilli tartışmalara yol açmıştır.

İslam düşüncesinde bu tartışma, erken dönemlerden itibaren Kelâm ilminin en temel meselelerinden biri olmuştur. Başlıca iki büyük ekolün farklı görüşleri, meselenin karmaşıklığını gözler önüne serer:

- **Mu'tezile:** Bu ekol, Allah'ın mutlak adaletini merkeze alarak, insanın kendi fiillerinin bizzat yaratıcısı olduğunu savunur. Onlara göre, eğer insan kendi fiillerini yaratmasaydı, iyilik ve kötülükten sorumlu tutulması anlamsız olurdu ve bu ilahi adalet aykırı düşerdi. Mu'tezilîler, Allah'ın insana verdiği hür irade gücüyle insanın fiillerini kendisinin ortaya koyduğunu ve dolayısıyla tam sorumlu olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>93</sup>

- **Eş'arîlik:** Mu'tezile'nin aksine, Eş'arîler Allah'ın mutlak kudretini ve her şeyin yegâne yaratıcısı olduğunu vurgularlar. Onlara göre, fiiller de dahil olmak üzere evrendeki her şeyi Allah yaratır. İnsan, fiillerini yaratmaz; ancak Allah'ın yarattığı fiile

<sup>93</sup> Hamdi Gündoğar, "Mutezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 209.

yönelerek ve onu "kesbederek" (kazanarak) ondan sorumlu olur. Bu, insanın bir fiili yapma yönünde bir iradeye sahip olduğu, ancak fiilin varlığa gelmesinin Allah'ın yaratmasına bağlı olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla, fiil kula ait olmakla birlikte, yaratılışı Allah'tandır.<sup>94</sup>

Şeyh Bedreddin Simâvî, işte bu klasik kelâm tartışmalarındaki keskin ayrımların ötesine geçerek, kendine özgü bir denge sunar. Bedreddin, insana iradesine ve fiillerine belli bir özgürlük atfeder. Bu özgürlük, insanın mutlak bir yaratıcı olduğu anlamına gelmez; aksine, insan, Allah'ın evrende yarattığı sayısız seçenek arasında bir tercih yapma yetisine sahiptir. Hayatın her anı, bu seçenekler arasından birini seçme anıdır. Ancak Bedreddin'e göre, insanın yaptığı bu tercihlerin sonuçları dahi, nihayetinde ilâhî hikmetle ve Allah'ın geniş kozmik düzeniyle sıkı bir şekilde bağlantılıdır. Bu, bireysel iradenin, daha büyük bir ilahi iradenin ve düzenin içinde yer aldığını gösterir.

Bu yaklaşımdan hareketle, Bedreddin'in ne tam bir cebriyeci olduğunu, yani insanın tamamen kaderin veya ilahi zorlamanın esiri olduğunu savunduğunu, ne de tam bir kaderci (mutlak özgür iradeci) olduğunu, yani insanın fiillerinde Allah'tan tamamen bağımsız olduğunu iddia ettiğini söylemek mümkündür. O, bu iki aşırı ucu dengeleyen, kendine özgü bir orta yol benimser.

Bu dengenin temelinde, insanın yaptığı fiilden sorumlu olduğu ilkesi yatar; çünkü insana bir irade verilmiştir ve bu irade onu diğer varlıklardan ayırır. Ancak, insanın yaptığı her fiil, Allah'ın yaratmasıyla varlık kazanır. Yani insan, bir eylemi seçer, ona yönelir, fakat o eylemin varlığa gelmesi için gerekli olan gücü ve imkânı Allah yaratır.<sup>95</sup>

Bu denge, klasik "kesb" teorisine önemli ölçüde benzese de Bedreddin'in düşüncesi daha çok tasavvufî bir sorumluluk bilinci üzerine kuruludur. Kesb teorisi, genellikle teolojik ve felsefî bir açıklama sunarken, Bedreddin'in vurgusu, kulun fiilleri karşısındaki manevi duruşudur. Ona göre, kulun asıl görevi, fiilinin ardındaki ilahi hikmeti kavramaya çalışmak ve bu süreçte Allah'a yönelmektir. Bu, sadece rasyonel bir anlayış değil, aynı zamanda manevi bir teslimiyet ve idrak arayışıdır. İnsan, bu anlayışla

<sup>94</sup> Bayram Çınar, "İslam Kelam Ekollerinde İnsan Fiilleri ve İnsanın Sorumluluğu İlişkisi", *Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/21 (Ekim 2020), 36.

<sup>95</sup> Çınar, "İslam Kelam Ekollerinde İnsan Fiilleri ve İnsanın Sorumluluğu İlişkisi", 37.

hem iradesini kullanır hem de nihai olarak her şeyin Allah'tan geldiğini idrak ederek derin bir teslimiyet ve sorumluluk duygusu geliştirir.

Bedreddin'in yaklaşımı ise, bu iki uç arasında zarif bir köprü kuruyor. Ona göre insan, Allah'ın yarattığı seçenekler arasında özgürce tercih yapar. Bu, bizim fiillerimizin tamamen pasif bir şekilde önceden belirlendiği anlamına gelmiyor. Aksine, bir irademiz var ve bu irade bizi sorumlu kılıyor. Ancak bu tercihlerimizin sonuçları ve hatta fiilin varlığa gelmesi için gereken güç, ilâhî hikmet ve Allah'ın yaratmasıyla bağlantılıdır. Yani, bir fiili yapmaya niyetleniriz, ona yöneliriz ama o fiilin gerçekleşmesi için gerekli olan ortamı ve imkânı Allah sağlar. Bu, insan için hem Allah'ın her şeye gücünün yettiği inancını pekiştirir hem de onun kendi sorumluluğundan kaçınmamasını sağlar.

Daha da önemlisi, Bedreddin'in bu dengeyi tasavvufî bir sorumluluk bilinciyle birleştirmesidir. Fiillerin sadece mekanik bir yaratılış süreci olmadığını, aynı zamanda kulun Allah'a yönelerek o fiilin ardındaki ilahi hikmeti kavramaya çalışması gerektiğini vurgulaması, meseleye derin bir manevi boyut katar. Bu, sadece doğruyu ve yanlış ayırt etme çabası değil, aynı zamanda her eylemde ilahi bir anlam arayışı demektir.

Sonuç olarak, benim için irade hem ilahi bir ihsan hem de büyük bir sorumluluktur. Kötülüğün algısal bir mesele olabileceği düşüncesiyle birleştiğinde, bu yaklaşım, dünyadaki zorluklara karşı hem aktif bir duruş sergilememe hem de her durumda ilahi hikmete teslim olmaya yardımcı oluyor. Hayat, bana göre, bu ince dengede anlam buluyor.

## **2.8.KÖTÜLÜĞÜN EĞİTİCİ VE TERBİYE EDİCİ BOYUTU**

Şeyh Bedreddin Simâvî'nin düşüncesinde şer olarak görünen olaylar ve hadiseler, aslında insanın nefsini terbiye eden, onu olgunlaştıran derin bir boyuta sahiptir. Karşılaşılan her sıkıntı, her musibet ve yaşanan her acı, basit bir talihsizlikten ibaret değildir; bilakis, insanı Hakikate ulaştıran birer araca, birer basamağa dönüşebilir. Bu bakış açısı, tasavvuf geleneğinin özüyle birebir örtüşür; zira tasavvuf, yalnızca görünen âlemle yetinmeyip, zahirdeki her şeyin ardındaki bâtını anlamı ve ilahi hikmeti aramayı esas alır. Bu nedenle, Bedreddin için şer, sıradan bir olumsuzluk değil, doğrudan ilâhî terbiyenin bir tezahürü ve insanı manevi olarak yücelten bir süreç olarak görülmelidir.

Bu anlayışı pekiştiren ve Bedreddin'in düşüncesinin özünü yansıtan ifade şöyledir: "Kahrında da lütuf vardır. Sıkıntılar, Hakk'ın celâl sıfatının rahmetle perdelenmiş şeklidir." Bu söz, Yüce Yaratıcı'nın mutlak kudretini ve celâl (ululuk, heybet) sıfatının tecellilerini bile, aslında sonsuz bir rahmetin (lütuf) örtüsü altında barındırdığını vurgular. Yani, bize kahredici veya zorlayıcı gelen durumlar, aslında ilahi rahmetin farklı bir surette belirmesi, belki de doğrudan kavrayamadığımız daha yüce bir iyiliğe hizmet etmesi demektir. Bu, görünüşteki katılık veya zorlukların ardında daima gizli bir iyilik ve hikmetin bulunduğu dair sarsılmaz bir inancı ortaya koyar. İnsan bu perspektifle, yaşadığı her türlü olumsuzlukta dahi ilahi bir lütfu, bir öğrenme fırsatını ve bir tekâmül imkanını görmeye davet edilir.<sup>96</sup>

Şeyh Bedreddin'in bakış açısıyla ortaya çıkan teodiseleri şu başlıklar altında toplamak mümkündür:

#### **“Kötülük Bir Sınav Değil, Bir Öğretmendir”**

Hayattaki zorluklar, sadece birer test aracı olmaktan çok, insana önemli dersler veren, içsel dönüşümünü sağlayan ve varoluşun daha derin katmanlarını anlamasına yardımcı olan birer eğiticiidir.

#### **“Acı, İlahi Rahmetin Farklı Bir Tecellisidir”**

Görünüşte acı verici durumlar bile, nihayetinde bireyin manevi gelişimine ve olgunlaşmasına hizmet eden, ilahi bir lütfu ve inceliği içinde barındırabilir.

#### **“Tanrı'nın Yarattığı Her Şeyde Nihai Bir Hayır ve Amaç Vardır”**

Evrende rastgele veya anlamsız hiçbir varoluş ya da olay yoktur; her şey, mutlak bir ilahi düzene ve hikmete göre vuku bulur.

#### **“İnsan, Şerri Anlamlandırmaya Çalışırken Kendini de Tanımaya Başlar”**

Kötülükle yüzleşmek, kişinin kendi sınırlarını, dayanıklılığını, zaafalarını ve içsel potansiyelini keşfetmesine olanak tanır. Bu süreç, bir nefis terbiyesi ve benlik bilinci yolculuğudur. Bu düşünce, modern "kötülük problemi" tartışmaları karşısında İslam düşüncesinin sunduğu özgün bir tasavvufî cevaptır.

---

<sup>96</sup> Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 31.

### 2.8.1. İlahi İrade ve Kötülüğün Nisbîliği

Şeyh Bedreddin Simâvî, kötülük, çirkinlik ve herhangi bir olumsuz durumu Tanrı'ya asla atfetmez ve O'nun bunları kendi istediği için yarattığı fikrini kabul etmez. Bunun temel nedeni, Tanrı'nın mutlak mükemmellik (kemâl) sıfatıyla bu tür niteliklerin bağdaşmadığına olan inancıdır. Mutlak kemal sahibi bir varlığın özünde eksiklik veya olumsuzluk olamaz.

Bedreddin'e göre, kötü ve çirkin olan her şey, "mümkünlerin sebebinden" veya "kendiliğinden" oluşur. Buradaki "kendiliğinden" ifadesi, Tanrı'dan bağımsız bir yaratıcı güç anlamına gelmez; aksine, varlık mertebelerindeki doğal eksiklikler, belirli şartların bir araya gelmesi ya da insanın kendi iradi tercihlerinin sonuçları gibi sebeplere işaret eder. Tersine, iyi, güzel ve olumlu olan her şey ise Tanrı istediği için oluşur ve meydana gelir. Bu ayrım, Tanrı'nın doğrudan iradesi ve yaratımının daima iyilik ve güzellikle özdeş olduğunu net bir şekilde ortaya koyar.

Meydana gelen kötülüklerin oluşumunda Tanrı'nın rolü, Bedreddin'e göre, ancak mümkünlerin o işe azmettiği ve istediği takdirde o durumu dilemesi ve oluşmasına izin vermesi şeklindedir. Yani, ilahi irade, zaten varoluşsal bir olasılık haline gelmiş olana yönelir. Ancak kesin olan şudur ki, Tanrı'nın özünde asla kötü bir şeyi isteme yoktur; O daima güzeli ve iyiyi arzular. Bu, ilahi iradenin temel niteliğinin daima hayır olduğu yönünde güçlü bir vurgudur.

Şeyh Bedreddin'in *Varidât* adlı eseri, Kur'an'ın ve genel din adamlarının yaygın kabul gören, "Evrende güzel-çirkin, iyi-kötü ne varsa ve ne olursa, Tanrı dileği ile vardır ve Tanrı dileği ile olur" hükmünü doğrudan kabul etmez. Bedreddin, kötüyü ve çirkinini yaratmayı tanrılık sıfatıyla bağdaştıramaz. Ona göre, kötü ve çirkin, belirli şartlar altında "kendiliğinden" meydana gelir ve Tanrı, ancak olabilecek şeyleri dileyebilir. *Varidât* bu bakış açısıyla, Tanrı'yı adeta tabiatın temel kanunu veya varoluşun içsel düzeni gözüyle bakar; O'nun iradesini, varoluşun doğasına içkin bir düzen olarak yorumlar. Ancak kitabın sonunda, Tanrı'nın dilediğini iyi yola, dilediğini de kötü yola götürdüğünü, birtakım benzetmelerle açıklayarak biter. Bu son kısım, Bedreddin'in de nihai kaderde ilahi iradenin bir rolünü yine de kabul ettiğini gösteren bir incelik; belki de bu, insanın

seçimlerinin dahi daha büyük bir ilahi planın parçası olabileceği yönündeki bir ipucudur.<sup>97</sup>

### 2.8.2. Şeyh Bedreddin'e Göre Kötülüğün eşitleri ve Kaynağı

Şeyh Bedreddin kötülüğü ahlaki kötülük ve doğal kötülük olmak üzere iki kısma ayırır. AŞağıda her iki kötülük türünün özellikleri analiz edilmektedir:

#### 2.8.2.1. *Ahlaki Kötülük*

Ahlaki kötülük, doğrudan insanın kendi iradesiyle gerçekleştirdiği eylemler neticesinde ortaya çıkan zarar, zulüm ve günah türü kötülüklerdir. Bu tür kötülükler, doğal afetler veya hastalıklar gibi insan kontrolü dışındaki acılardan temelden ayrılır çünkü kaynakları beşer eylemlerdir. Şeyh Bedreddin Simâvî, bu ayrımı derinlemesine yaparak, insanın iradesini asla inkâr etmez ve dolayısıyla ahlaki sorumluluğunu kesinlikle kabul eder. Onun felsefesinde insan, eylemlerinin sonuçlarından mesuldür.

Bedreddin'e göre insan, Allah tarafından bahşedilen tercih yeteneğiyle donatılmıştır. Bu yetenek, bireye iyi ile kötü, doğru ile yanlış arasında seçim yapma kudretini verir. Bu kudret, insanı pasif bir varlık olmaktan çıkarıp, kendi kaderini şekillendirme gücüne sahip kılan temel bir özelliktir. Tıpkı bir yol ayrımında hangi yoldan gideceğimize kendimizin karar vermesi gibi, ahlaki alandaki tercihlerimiz de bize aittir ve bu tercihlerle birlikte sorumluluk da gelir.

Dolayısıyla, ahlaki kötülüklerin varlığı, doğrudan insanın bu zgr tercihleriyle ilişkilidir. Bir kişi zulmetmeyi, zarar vermeyi veya günah işlemeyi seçtiğinde, bu eylemin kaynağı ilahi bir zorlama veya bir kadere teslimiyet değil, bizzat kendi iradesidir. Bedreddin bu yaklaşımla, Tanrı'nın mutlak iyiliği ve adaleti ile dünyadaki ahlaki kötülüğün varlığı arasındaki görünürdeki çelişkiyi, insanın zgr seçimine dayandırarak açıklamaya çalışır. Bu, aynı zamanda insanın fiillerinden neden sorumlu tutulduğunun da temelini oluşturur; zira seçim özgürlüğü olmadan, sorumluluktan bahsetmek anlamsız olurdu. Bu bağlamda, ahlaki kötülükler, insanın ilahi lütuf olarak kendisine verilen iradeyi yanlış kullanmasının bir sonucu olarak ortaya çıkar ve bireyin manevi yolculuğunda önemli bir sorumluluk alanını temsil eder.

<sup>97</sup> Şeyh Bedreddin, *Varidat Tercümesi ve şerhi*, 43.

“Her ne kadar fiiller Allah’ın yaratmasıyla var olur ise de kulun ihtiyarı ile meydana gelir.”<sup>98</sup>

Bu yaklaşım, klasik “kesb” anlayışına benzemekle birlikte, tasavvufî anlamda daha çok nefsin terbiyesi ve iradenin ilâhî iradeye ram olması gerekliliği üzerinde durur. Ahlakî kötülükler, nefsin dizginlenmemesi ve ilâhî nizama başkaldırının ürünüdür.

Bedreddin’in bu konudaki yaklaşımı, insanı sorumluluk sahibi bir özne olarak kabul eder. Ahlakî kötülükler, sadece bireysel günahlar değil, toplumsal adaletsizliklerin de kaynağıdır. Bu nedenle Bedreddin’in düşüncesi, sosyal adalet ve kul hakkı bilinciyle doğrudan ilişkilidir.

#### **2.8.2.2. Doğal Kötülük**

Doğal kötülük, insanın iradesi dışında gelişen, doğrudan tabiat kaynaklı kötülüklere işaret eder. Depremler, hastalıklar, yangınlar, kuraklıklar gibi afetler bu kategoriye girer. Bu tür olaylar, tarih boyunca din felsefesinde sıklıkla "Tanrı neden acı çektiriyor?" sorusunun merkezinde yer alarak, ilahi adalet ve iyilikle çelişiyor gibi görünmüştür. İnsanlık, bu denetim dışı yıkımlarla yüzleşirken, sınırlı anlayışıyla bunların ardındaki sebebi kavramakta güçlük çekmiş, çoğu zaman bir cezalandırma veya anlamsız bir ıstırap olarak yorumlamıştır.

Şeyh Bedreddin Simâvî, bu tür doğal şerlere kendine özgü, tasavvufî bir perspektiften yaklaşır. Ona göre doğal şerler, sadece rastgele meydana gelen yıkımlar değil, ilâhî nizâmın ayrılmaz bir parçası ve hikmetle donatılmış birer sınaama aracıdır. Bedreddin, bu tür olayların yüzeyde, yani insanın sınırlı ve eksik bakış açısıyla "şer" gibi görünse de aslında daha büyük hayırların ve nihai güzelliklerin sebebi olabileceğine inanır. Bu, kozmik düzendeki her şeyin birbiriyle bağlantılı olduğu ve ilahi bir amaca hizmet ettiği Vahdet-i Vücûd anlayışının doğal bir uzantısıdır. Örneğin, bir kuraklık dönemi, suyu ve nimeti takdir etmemizi sağlarken, bir hastalık insanı kendi acizliğini idrak etmeye ve Yaradan'a daha fazla yönelmeye sevk edebilir. Bu tür "kötülükler", bireysel ve toplumsal uyanışlar için birer katalizör görevi görebilir; insanı daha derin düşünmeye, şükretmeye, sabretmeye ve dayanışma ruhunu geliştirmeye itebilir.

<sup>98</sup> Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 25.

Dolayısıyla, Bedreddin için doğal afetler, ilahi iradenin bir tecellisi olarak, insanın manevi olgunlaşma yolculuğunda birer araç, birer uyarı ve birer ders niteliğindedir.

“Her zahmet, bir rahmetin perdesidir; her felaket, bir hikmetin habercisidir.”<sup>99</sup>

Bedreddin, tabiatı da Allah’ın bir tecellisi olarak gördüğünden, doğal olayları Tanrı’nın celâl sıfatlarının tezahürü olarak yorumlar. Bu olaylar, insanı tevhide ve kulluğa yönlendirme vasıtalarıdır.

Bu düşünce, günümüz afet teolojisi bağlamında da değerlendirilebilir. Bedreddin, doğal kötülükleri Tanrı’nın gazabı değil, ilâhî terbiyenin bir yönü olarak okur. Böylece insan, başına gelen musibetlerde isyan değil, ibret ve iç muhasebe ile hareket etmelidir.

## 2.9.İNSAN İRADESİ İLE İLÂHÎ KUDRET ARASINDAKİ DENGİ

Şeyh Bedreddin’in düşüncesinde insanın fiilleri, Allah’ın yaratmasıyla meydana gelir; ancak tercih, kulun sorumluluğundadır. Bu anlayış ne Mu'tezile'nin tam özgürlükçü görüşünü ne de Cebriyye'nin determinist anlayışını benimser. Bedreddin, bu iki uç arasında denge kurar:

“Fiil Allah’tan, yöneliş kuldandır; tercihte bulunan, mesuldür.”<sup>100</sup>

İnsan, yaratılmıştır ama sorumludur. Allah, insana doğru ile yanlış seçebilecek fitrat ve akıl vermiştir. Bu anlamda Bedreddin, insanın kendi iradesiyle ortaya koyduğu zulüm, günah ve isyan gibi şerleri, onun nefsaniyetinden ve gafletinden kaynaklandığını söyler. Fiilin yaratılması Allah’a, tercihin yönü ise kula aittir.

Bu anlayış hem adalet hem de kader tartışmalarında dengeli bir zemin sunar. Bedreddin’e göre insanın sorumluluğu vardır ama bu sorumluluk, ilâhî takdirle çatışmaz. İrade, kulun yükümlülüğünü ifade eder; yaratma ise Allah’a aittir. Bu yaklaşım, insanı edilgen değil, aktif bir varlık olarak tanımlar.

Sonuç olarak, Şeyh Bedreddin kötülüğü tek boyutlu değil, ontolojik, ahlaki ve kozmik düzeylerde ele alır. Kötülüğü mutlak bir varlık olarak görmez; onu izafî, sınırlı ve hikmete bağlı bir gerçeklik olarak yorumlar. Bu bakış açısı, insanı hem sorumluluk

<sup>99</sup> Yaraşır, *Şeyh Bedreddin Simâvî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 60.

<sup>100</sup> Koç, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şeyh Bedreddin ve Vâridât: Kimlik, Literatür ve Sufî Tecrübe*, 117.

sahibi bir özne olarak tanımlar hem de başına gelen her şeyin ardında ilâhî bir anlam aramaya teşvik eder.

Allah, insanın eylemleri için gerekli olan gücü ve imkânları yaratır; yani bir fiilin varlık kazanmasını sağlayan O'dur. Ancak fiili seçme ve ona yönelme, insanın kendi iradesine aittir. Bir insan zulmetmeyi seçtiğinde, bu seçimi Allah'ın zorlamasıyla yapmaz. Allah, iyiliği sever ve emrederken, kötülüğü yasaklar. Ama insana bahşettiği irade özgürlüğü sayesinde, kişinin bu yasağa uymama seçeneği de vardır. Bu nedenle, ahlaki kötülüklerin temel sebebi, insanın kendisine verilen özgür iradeyi yanlış yönde kullanmasıdır. İşte bu da insanın yaptığı fiillerden neden sorumlu olduğunu net bir şekilde ortaya koyar. Kendi seçimlerimizin neticesinde ortaya çıkan kötülüklerden bizzat biz sorumluyuz. Allah'ın her şeyi yaratması, O'nun aynı zamanda kötülüğün "kaynağı" olduğu anlamına gelmez; bilakis, O'nun varoluşun tüm dinamiklerini kuşatan sonsuz bir kudret ve hikmet sahibi olduğunu gösterir.

Genel olarak, kötülüklerin benim için bir algı meselesi olduğunu düşünüyorum. Gözlemlediğimiz "şer" durumları, çoğu zaman bizim sınırlı bakış açımızdan kaynaklanır. Evrenin ve hayatın bütününe göremeyen, yalnızca anlık tecrübelerle odaklanan insan, bazı şeyleri kötü olarak etiketleyebilir. Oysa daha geniş bir perspektiften bakıldığında, aynı şeyin içinde bir hikmet, bir hayır ya da bir denge olduğu ortaya çıkabilir. Allah'ın mükemmel sıfatları göz önüne alındığında, O'nun özünden kötülük sâdır olması, yani kötülüğün O'nun bir niteliği olması mümkün değildir.

Allah daima iyiyi ve güzeli ister. Kötülüklerin ortaya çıkışı ya varoluşun doğal dinamiklerinden ya mümkünlerin kendi doğalarından ya da insan iradesinin seçimlerinden kaynaklanır. Allah, bunların var olmasına ve tezahür etmesine izin verir, ancak bu bir "istemek"ten ziyade, kurduğu düzendeki dengenin ve özgürlüğün bir sonucudur. Bu bağlamda kötülükler, ilahi rahmetin ve hikmetin farklı bir surette tecellisi olarak görülebilir; insanı olgunlaştıran, düşündüren ve nihayetinde Hakikate yönelten araçlardır.

## 2.10. BA'S ANLAYIŞI

Ba's, Allah'ın, insanların öldükten sonra bedenleri çürüyüp toprağa karışsa bile, onları hem bedenleriyle hem de ruhlarıyla yeniden diriltmesidir. Bu inanç, kelâm ve felsefe literatüründe cismanî haşir olarak da adlandırılır. İslam inancının temel

esaslarından biri de öldükten sonra dirilişe olan imandır. Kur'an ve hadislerde bu dirilişin (ba's) mutlaka gerçekleşeceği, açık ve kesin ifadelerle bildirilmiştir. Şeyh Bedreddin, kıyamet günü dirilecek bedeninin, dünyada çürüyen cesetle birebir aynı olmayacağını; aralarında doğrudan bir maddî bağ bulunmadığını ifade eder.<sup>101</sup>

Simâvî haşirle ilgili şunları söylemiştir: “Bu beden bâkî kalmayacağı gibi ölümden (fenâ) sonra parçaları da bir araya gelmeyecektir. Ölüyü diriltmekten maksat da bu değildir. Sen neredesin a gafil!”<sup>102</sup>

Ona göre ba's, insanın ölümünden sonra ruhunun bedenden ayrılması ve dirilişin de bu ruh üzerinden gerçekleşmesidir. Beden ise önceki hâliyle yeniden var olmaz. Simâvî, *Vâridât*'ın başka bir yerinde haşirle ilgili şöyle demiştir: “Cesetlerin haşredilmesi de halkın iddia ettiği gibi değildir, ama mümkündür, bir zaman gelir de insan nev'inden hiçbir fert kalmaz; sonra gene topraktan, babasız-anasız bir insan doğar, evlenme yoluyla çoğalır.”<sup>103</sup>

Burada da birçok konuda olduğu gibi, Şeyh Bedreddin klasik İslam anlayışından farklı bir görüş benimsemiştir. İslam inancına göre ba's, zamanı geldiğinde Allah Teâlâ, ilk insanı nasıl yoktan yaratıp bedenine ruh vermişse, diriliş anında da çürümüş bedenleri aynı şekilde yeniden yaratacak ve ruhlarıyla buluşturacaktır. Oysa Bedreddin, bu konuda farklı bir görüş ortaya koyar ve cismanî ba's anlayışını reddeder. Ona göre, diriliş sırasında insanın ruhu aynen kalmakla birlikte bedeni farklı bir yapıya bürünür. İslam âlimleri ise bu görüşe karşı çıkar; çünkü onların anlayışına göre Allah, geceyi ortadan kaldırıp yerine gündüzü, gündüzü de kaldırıp yerine geceyi yarattığı gibi, öldürdüğü bir varlığı da eksiksiz biçimde yeniden yaratma kudretine sahiptir.<sup>104</sup>

Toparlamak gerekirse İslam âlimleri, yeniden dirilişin (ba's) mutlaka gerçekleşeceği konusunda genel bir görüş birliği içindedir. Ancak bu dirilişin nasıl olacağı meselesi, farklı yorumlara açık bir alan olmuştur. Özellikle kelâmcılar ile filozoflar arasında bu konuda önemli tartışmalar yaşanmıştır. Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi bazı İslam filozofları haşrin yalnızca ruhânî olacağını savunurken, islam alimlerinin çoğunluğu haşrin hem bedenlen hem de ruhen gerçekleşeceğini kabul

<sup>101</sup> Altınok, *Şeyh Bedreddin ve Vâridât*, 150.

<sup>102</sup> Tabakoğlu, “Nûreddinzâde'nin Bedreddin Simâvî'nin Vâridât'ına Yönelttiği Eleştiriler”, 121.

<sup>103</sup> Tabakoğlu, “Nûreddinzâde'nin Bedreddin Simâvî'nin Vâridât'ına Yönelttiği Eleştiriler”, 121.

<sup>104</sup> Çam, “Şeyh Bedreddin Simâvî'nin Vâridât Adlı Eseri Bağlamında Kelâmî Görüşleri”, 246.

eder. Bu bağlamda Şeyh Bedreddin de çürüyüp toprağa karışan bedenlerin yeniden diriltileceği inancına karşı çıkmaktadır. Cesetlerin haşri konusundaki bu olumsuz yaklaşımı, Ehl-i Sünnet inancıyla örtüşmediği için başta Aziz Mahmûd Hüdâyî, Nûreddinzâde ve Sofyalı Bâlî (ö. 960/1553) olmak üzere pek çok isim tarafından eleştirilmiştir.<sup>105</sup>

### 2.10.1.Klasik Ba's İnancı ile Bedreddin'in Yorumu

İslam inancında ba's, insanın öldükten sonra hem ruhuyla hem de bedeniyle yeniden diriltip hesaba çekileceği anlamına gelir. Bu inanç, İslam'da cismanî diriliş esasına dayanır. Ancak Şeyh Bedreddin'in *Vâridât* adlı eserinde geçen bazı ifadeler, onun bu meseleye geleneksel çizgiden biraz daha farklı yaklaştığını göstermektedir.<sup>106</sup>

Bedreddin'e göre ba's, sadece bedensel bir dirilişten ibaret değildir; asıl anlamı, insanın hakikatin farkına varması, yani derin bir içsel uyanış yaşamasıdır. Ona göre, dünyada hakikate ulaşabilmiş biri için ölüm ve sonrasındaki diriliş bir azap değil, Allah'a kavuşmanın bir vesilesidir. Ancak hayatını gaflet içinde geçiren biri için ba's, acı ve sarsıcı bir uyanış olacaktır. Bu bakış açısı, dirilişi daha çok bilinç düzeyinde yaşanan bir yeniden doğuş olarak yorumlar.<sup>107</sup>

### 2.10.2.Ruh-Beden İlişkisi Bağlamında Ba's

Şeyh Bedreddin'in tasavvufî düşünce dünyasında ruh, bedenın ötesinde bir varlığa sahiptir ve ezeli bilgiyle ilişkilendirilir. Bu yüzden ba's, onun bakışında ruhun aslına dönüşü, yani ezeli hakikate yeniden ulaşması anlamına gelir. Bedense, bu dünyada ruhun içine girdiği geçici ve sınırlı bir kalıptan ibarettir. Bedreddin'in bu yaklaşımı, Vahdet-i Vücûd düşüncesini benimseyen sûfîlerin sıkça dile getirdiği "ölmeden önce ölüünüz" anlayışıyla büyük ölçüde örtüşmektedir.<sup>108</sup>

Bedreddin'e göre hakikate ulaşan bir ruh, ölümden sonra değil, daha bu dünyadayken dirilmiş sayılır. Bu anlamda ba's, manevî bir farkındalığın ortaya çıkışıdır.

<sup>105</sup> Çam, "Şeyh Bedreddin Simâvî'nin Vâridât Adlı Eseri Bağlamında Kelâmî Görüşleri", 246.

<sup>106</sup> Yaraşır, *Şeyh Bedreddin Simâvî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 67–68.

<sup>107</sup> Koç, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şeyh Bedreddin ve Vâridât: Kimlik, Literatür ve Sufî Tecrübe*, 215.

<sup>108</sup> Koç, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şeyh Bedreddin ve Vâridât: Kimlik, Literatür ve Sufî Tecrübe*, 218.

Ona göre gerçek diriliş, zaman ya da mekâna bağlı değil; idrak, marifet ve hakikatle kurulan içsel temasla mümkün hâle gelir.<sup>109</sup>

Bedreddin'in ba's konusundaki görüşleri, onun klasik İslam anlayışından ayrıldığını açık biçimde gösteriyor. Zaten genel olarak din anlayışında da farklı düşündüğü birçok nokta var. Burada da cismanî dirilişi reddederek daha çok ruhsal bir dönüşüme vurgu yapıyor. Bu da onun klasik çizgiden ne kadar farklı bir yerde durduğunu bir kez daha ortaya koyuyor.

### 2.10.3.Şer'i Tartışmalar ve Bedreddin'in Konumu

Bedreddin'in bu yaklaşımı, yaşadığı dönemdeki klasik kelimciler tarafından pek de olumlu karşılanmamış; hatta bazı çevrelerde onun âhiret inancını tamamen reddettiği bile ileri sürülmüştür. Ancak metinlerine dikkatlice bakıldığında, Bedreddin'in diriliş fikrini tümünden inkâr etmediği görülür. Aslında o, bu meseleyi halkın genel anlayışından ziyade, daha çok ariflerin derin kavrayışına göre yorumlamıştır.<sup>110</sup>

Bedreddin'in bu yorumu, onu klasik ulemeden ayırmış olsa da dönemin fikir çeşitliliği içinde kendine has bir konum kazandırmıştır. O, ölüm sonrası diriliş herkesin anladığı biçimiyle, yani bedensel bir diriliş olarak değil; daha çok insanın içsel hakikate uyanması şeklinde yorumlayanlar arasındadır.<sup>111</sup>

Bedreddin, bu inancı tamamen reddetmiyor. Ama onu çoğu âlimin anlattığı gibi, herkesin mezarından kalkıp bedeniyle dirileceği bir olay olarak da görmüyor.<sup>112</sup> Ona göre ba's, ruhun aslî kaynağına, yani hakikate geri dönmesidir. Bu yüzden düşünceleri klasik kelimcilerin değil de daha çok İbnü'l-Arabî gibi Vahdet-i Vücûd görüşüne sahip mutasavvıfların çizgisine yakındır.

Bedreddin'in ba's anlayışı felsefî bir diriliş olarak görülmektedir. Onun için dirilmek, kıyamet günü ayağa kalkmak değil; insanın iç dünyasında bir uyanış yaşamasıdır. Bu farklı bakış açısı, zamanında onu birçok âlimin gözünde şüpheli bir isim hâline getirmiştir. Çünkü bu tarz derin ama net olmayan yorumlar, özellikle halk arasında yanlış anlaşılmaya açık olmaktadır.

<sup>109</sup> Yaraşır, *Şeyh Bedreddin Simâvî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 70.

<sup>110</sup> Şerefeddin, *Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin*, 60.

<sup>111</sup> Koç, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şeyh Bedreddin ve Vâridât: Kimlik, Literatür ve Sufî Tecrübe*, 217.

<sup>112</sup> Şeyh Bedreddin, *Varidat*, haz. Mehmet Kanar (İstanbul: Tekin Yayınevi, 2015), 41.

Bedreddin'in yazılarına bakıldığında şu mesaj akıllara hitap ediyor: "Eğer dirilmekten korkuyorsan, aslında daha bu dünyadayken uyanman gerekiyor." Yani onun gözünde ba's, ceza veya ödül değil; insanın kendisiyle ve hakikatle yüzleşmesidir. Kişi dünyadayken kendini tanıyamamışsa, ahirette bunu fark ettiğinde bu durum onun için oldukça sarsıcı olacaktır.

Bu bakış açısı derin bir anlam içermektedir. Çünkü Bedreddin'e göre ba's, sadece kıyamet sonrası yaşanacak bir olay değil, insanın bu hayatta da deneyimleyebileceği bir hakikat anıdır. Bu yüzden onun bu anlayışı bir çeşit yaşam felsefesi olarak da görülmekte: Hakikate gözünü açmak, dünyadayken uyanmak ve ruhunu diri tutmak. Ancak bu yorum, inanç açısından tereddüt içerebilmektedir. Halk arasında "bu adam ba'sı inkâr ediyor" gibi de anlaşılabilir. fakat felsefî yönden baktığımızda Bedreddin'in yaklaşımı oldukça derin ve düşündürücüdür. O aslında "Diriliş sadece sonra değil, şimdi de olabilir" mesajı veriyor. Bu da bize sadece ölümden sonrasını değil, hayatın kendisini de sorgulamayı öğütlemektedir.

Kısaca Bedreddin'in ba's anlayışı, cismanî dirilişi tamamen reddetmeyen ama ona başka bir boyut ekleyen bir yaklaşım olarak görülmekte olup, klasik İslam inanç çizgisini biraz zorlasa da içinde ciddi bir tasavvufî düşünce olduğu hissedilmektedir. Bedreddin'in ba's anlayışında dış resim olarak İslam inancından belirgin bir sapma olduğu fevkalade aşikardır. Dirilişi sadece ruhsal bir farkındalık gibi anlaması, Kur'an ve sünnette geçen cismanî haşir inancıyla ters düşmesi bunu kanıtlar niteliktedir.<sup>113</sup> İslam inancına göre Allah insanı nasıl bedeniyle yaratmışsa, ahirette de aynı şekilde bedenle diriltecektir. Yani ba's, sadece içsel bir uyanış değil; gerçek bir dirilme olayıdır. Bedreddin'in bu düşüncesi, onu belki tasavvufî düşünce içinde farklı bir noktaya koyuyor ama halkı inanç noktasında ciddi şekilde tereddütte bırakan bir düşünce olmaktan da alıkoyamamıştır. Çünkü bu tarz mecazlı ya da felsefî yorumlar zamanla yanlış anlaşılmalara yol açabilmekte olup, özellikle imanla ilgili konularda bu tür esnek yaklaşımlar halk içinde kafa karıştırabilmektedir. Bu yüzden, her ne kadar içinde derinlik olsa da Bedreddin'in bu yorumu İslam inancına pek uygun sayılmaz.

<sup>113</sup> Şeyh Bedreddin, *Varidat-ı Bedreddin*, çev. Musa Kazım Efendi (İstanbul: Mvt Yayıncılık, 2010), 10.

## 2.11. CENNET- CEHENNEM

Müslüman düşüncesinde âlimler, cennet ve cehennemin sadece ruhani mi yoksa cismanî mi olduğu konusunda farklı görüşler ortaya koymuştur. Bazı âlimler, haşrde olduğu gibi bu yerlerin sadece ruhsal olduğunu savunurken, bazıları ise hem ruhen hem de bedenlen gerçekleşeceğini söylemiştir.

Bedreddin, hayra vesile olanlara cennet ismi verirken şerre vesile olanlara ise cehennem demiştir.<sup>114</sup>

Şeyh Bedreddin ise, daha önce ba's ve haşr konusunda da görüldüğü gibi, âhiret hayatını tamamen ruhani olarak yorumlamış ve bu yönüyle klasik İslam anlayışından ayrılmıştır. Ona göre insan öldüğünde beden işi bitmiştir ve bir daha dirilmeyecektir. Ancak, yeryüzündeki bütün mahlûkat öldükten ve her şey toprak olduktan sonra, Allah isterse Hz. Âdem'i nasıl topraktan yarattıysa, aynı şekilde insanı tekrar yaratabilir.

Şeyh Bedreddin'in cennet ve cehennem anlayışı, onun genel din ve varlık düşüncesiyle bağlantılıdır. Ona göre cennet ve cehennem sadece ahirette gidilecek fiziksel yerler değildir; aynı zamanda insanın bu dünyada yaşadığı ruh hâlinin birer yansımasıdır. En önemli eseri olan *Vâridât*'ta bu konudaki düşüncelerini açıkça dile getirir. Orada cenneti, hakikatin farkına varmak ve onu seyretmek olarak tanımlar. Cehennem ise Allah'tan uzak kalmak, hakikatten kopmak anlamına gelir. Bedreddin'e göre insan, hakikate ne kadar yaklaşırsa cenneti yaşar ne kadar uzaklaşırsa cehennemin sıkıntısını hisseder.<sup>115</sup>

Bu bakış açısı, alışıldık anlamda cennet ve cehennemi birer yer olarak görmekten çok, insanın içinde yaşadığı ruhsal bir hâl olarak değerlendirilir.<sup>116</sup>

Şeyh Bedreddin'in bu düşüncesi, İbn Arabî'nin "cennet vuslattır, cehennem ayrılıktır" sözünü hatırlatıyor. Yani, hakikati bilen ve Allah'a yaklaşan biri içsel bir huzur yaşarken; nefesine yenik düşen, bilgisizlik ve gaflet içinde kalan biri bu uzaklığın sıkıntısını çeker. Bu yüzden Bedreddin'e göre cennet ve cehennem sadece öldükten sonra gidilecek yerler değil, insanın bu dünyada da yaşayabileceği ruh hâlleridir.<sup>117</sup>

<sup>114</sup> Şeyh Bedreddin, *Varidat*, 42.

<sup>115</sup> Şeyh Bedreddin, *Varidat*, 48.

<sup>116</sup> Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 49-51.

<sup>117</sup> Şerefeddin, *Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin*, 67.

Bu bakış açısı, cennet ve cehennemi zamana ve mekâna bağlı olmaktan çıkarıyor. Cennet, ruhun doyuma ulaşması ve Allah’a kavuşmasıdır; cehennem ise bu kavuşmadan uzak kalmanın kalpte bıraktığı sıkıntıdır. Bedreddin’in bu anlayışı hem kişisel tecrübeye hem de tasavvufî düşünceye dayalı derin bir yorum sunuyor. *Vâridât*’ta yer alan bazı rüya anlatımları ve mecazlı ifadeler de onun bu sembolik bakışını yansıtır niteliktedir.<sup>118</sup>

Geleneksel kelam âlimleri cennet ve cehennemi genelde daha çok bedensel ve duyuşsal yönleriyle anlatırken, Bedreddin bu kavramları ruhsal ve metafizik bir şekilde yorumlamıştır.<sup>119</sup> Bu da onun hem felsefeye hem de tasavvufa yakın bir düşünce yapısına sahip olduğunu gösteriyor. Dini meseleleri sadece zahiri anlamda değil, iç dünyayla ilgili yönleriyle de ele alıyor. Zaten Kur’an’da geçen “manevî nimet” ya da “kalbî azap” gibi ifadeler de Bedreddin’in bu anlayışıyla uyumlu görünüyor.<sup>120</sup>

Bazı yazarlar, Bedreddin’in bu yorumlarının şer’î metinlerle uyuşmadığını söylemişlerdir. Ama tasavvuf geleneğinde böyle sembolik anlamlar vermek aslında oldukça yaygındır. Özellikle Allah’a ulaşmayı amaç edinen tasavvuf anlayışlarında cennet bir ödülünden çok bir ruh hâli, cehennem ise Allah’tan uzak düşmenin acısı olarak yorumlanmıştır.

Sonuç olarak, Şeyh Bedreddin’in cennet ve cehennem anlayışı klasik İslam düşüncesinden farklı bir yorum sunar. Bu kavramları daha çok ahlâkî, ruhsal ve varoluşsal yönleriyle ele alır. Onun bu yaklaşımı hem tasavvufun içsel bilgeliğini hem de derin metafizik düşünceyi bir araya getiren kendine özgü bir din anlayışının parçasıdır.

Şeyh Bedreddin, cennetin sekiz, cehennemin yedi kapısı olduğunu şu hadis-i şerife dayanarak söyler: “Cennetin sekiz, cehennemin yedi kapısı vardır.”<sup>121</sup>

Bedreddin’in cennet- cehennemle alakadar olan bazı söylemleri *Vâridât* adlı eserinde şöyle geçmektedir:

Bilesin ki: Ahret işleri cahillerin düşündüğü gibi değildir. Çünkü bu işler, avamın sandığı gibi, görünen âlemden değil, ruhlar âlemindendirler. Peygamberlerle seçkin ermişler, sözleriyle bunun böyle olduğunu doğrulamışlardır ama iş, söylediklerini anlamakta.

<sup>118</sup> Koç, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Şeyh Bedreddin ve Vâridât: Kimlik, Literatür ve Sufî Tecrübe*, 135.

<sup>119</sup> Şeyh Bedreddin, *Vâridât Tercümesi ve Şerhi*, 62.

<sup>120</sup> Şerefeddin, *Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin*, 68.

<sup>121</sup> Altınok, *Şeyh Bedreddin ve Vâridât*, 146.

Bilesin ve şüphe etmeyesin ki: Kitaplarda gelen ve ağızlarda dolaşan cennet, huri, köşkler, ağaçlar, meyveler, ırmaklar, işkence, ateş... ve benzerlerinin anlamları, açık anlamlarından ibaret değildir. Bunların, ancak seçkin evliyalar tarafından bilinen başka anlamları da vardır.<sup>122</sup>

Şeyh Bedreddin'e göre cennet ve cehennem sadece fiziki birer mekân değildir; bu kavramları tamamen gerçek sananları da cahillikle itham eder. Onun bu konudaki temel düşüncelerinden biri, dünyada yaşanan her iyi hâlin cenneti, her kötü hâlin ise cehennemi temsil ettiğidir.<sup>123</sup> Şeyhin bir diğer açıklaması şöyledir:

Bil ki gerek dünya ve gerekse ahiret yönüyle iyi olan her hal ve mevkiinin cennetle kıyaslanması doğru olduğu gibi: Ateş, yılan, akrep, zakkum gibi aşağı olan şeylerin de cehennemle kıyaslanması doğrudur. Kitaplarda tarif ve açıklaması yapıldığı, ağızdan ağıza işitildiği gibi huriler, köşkler gibi diğer şeyler söylediğimizin suretleridir. Nitekim kendisini rüyada güzel bir bahçede ya da yüksek bir köşkte gören kişi iyilik ve güzelliklere ulaşacağının suretini bu şekilde görmüş olur. Uykudaki rüya suretleri ahirete ait müşahedelere benzer.<sup>124</sup>

Görüldüğü üzere ona göre köşkler, huriler, yüksek mevkiiler vb. iyi şeyler hayalden veya dünya hayatında yaşanan güzel şeylerden ibarettir.

Ehl-i Sünnet inancına göre cennet ile ilgili bilgiler semâîdir. Tecrübe yoluyla elde edilen bilgiler değildir. Ancak sahih haberlerle öğrenilmektedir. Vahyin dışında başka bir bilgi kaynağı da bulunmamaktadır.

Şeyh Bedreddin'e göre kitaplarda ve avam arasında dilden dile dolaşan cennet, huri, köşkler, ağaçlar, yiyecekler, ırmaklar, işkence, ateş gibi kavramların anlamları açık ve net değildir. Çünkü bunların gerçek anlamları dışında farklı manaları vardır. Ancak bunların hakiki anlamlarını peygamberler ve âlimler bilebilirler.<sup>125</sup>

Bedreddin, cennet ve cehennemin daha çok batını yönünün olduğunu ve bunu zahiri yönü gibi herkesin anlayamayacağını, bunun gerçek manasının idrakına ancak peygamberler ve ermişler varacağını söyler ve cennet- cehennemin batını yönüne şu şekilde değinir: "Kim Allah'tan başka ilahın olmadığına inanır ve bunu tasdik ederse onun yeri hurilerle, köşklerle ve benzerleriyle süslenmiş olan cennettir. Kelime-i şehadet getiren kimse; bu sözünü kendisine, malına ve ailesine kötülüklere karşı kalkan olmuş

<sup>122</sup> Şeyh Bedreddin, *Varidat Tercümesi ve Şerhi*, 61-62.

<sup>123</sup> Şeyh Bedreddin, *Varidat*, 7.

<sup>124</sup> Şerefeddin, *Şeyh Bedreddin Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin*, 66.

<sup>125</sup> Çam, "Şeyh Bedreddin Simâvî'nin Vâridât Adlı Eseri Bağlamında Kelâmî Görüşleri", 247.

ve cennete girmiş demektir. Bil ki ister dünyaya ister âhirete ait olsun her yüce mertebeye ve durağa cennet denir. Allah'tan başka varlık tanımayan, hakiki varlığa ulaşır. Allah'ın varlığında yok olan bâkî varlığa ulaşır. İşte bunların hepsine birden cennet denir. Rüyada görülen sûretler, âhirete ait sûretlerin cinsindendir; çünkü uyku küçük ölümdür, uyananın gördükleri de âhirette görülenin cinsindendir. Artık uyan da cennet, cehennem, ateş, huriler, köşkler nelerdir anla.<sup>126</sup>

Özellikle ahiret hakkındaki görüşleri sebebiyle, Şeyh Bedreddin İslam ulemasının bir kısmı tarafından sert şekilde eleştirilmiştir. Sûfiler arasında *Vâridât*'a en ciddi eleştiriye Halvetî şeyhlerinden Nûreddinzâde Muslihuddin Efendi yapmıştır. Muslihuddin Efendi, *er-Red 'ale'l-Vâridât* adlı eserinde Bedreddin'i dört ana konuda eleştirir: nasların yorumlanması, ahiret anlayışı, melekler ve soyut varlıklar, bir de genel varlık tasavvuru.

Ona göre Şeyh Bedreddin, Gazzâlî'nin zamanında eleştirdiği tarzda bâtînî (aşırı içsel) bir yorum çizgisine kaymıştır. *Vâridât*'ın başında geçen "Kur'an'ın zahiri vardır, bâtını vardır" hadisini temel alarak, peygamberlerin bâtın anlamı gizlediğini söylemesi Nûreddinzâde'ye göre kabul edilemez bir iddiadır. Çünkü bir nas (ayet ya da hadis) açıkça bir anlam veriyorsa, onunla çelişen gizli bir anlam üretmek, Allah'ın muradını yanlış anlamaktır. Ayrıca Nûreddinzâde, Bedreddin'in ahiret anlayışında büyük bir kavram karmaşası yaşadığını, insanların ahiret inancını zedeleyip bu dünyadaki ahlâkî ve dinî sorumluluklara karşı ilgisizlik doğurabileceğini savunur.<sup>127</sup>

Ahiret hayatının ruhani olduğuna dair görüşüyle alakalı Şeyh Bedreddin'i ve onun şarihlerini Nûreddinzâde şu şekilde eleştiriye tabi tutar:

Bu açıklamalarla musannifin ve şarihlerinin, ahiret işlerinin sadece hayal âleminde gerçekleştiğine dair bozuk tahayyülleri ortaya çıkmıştır. Bu sözlerin aslı ve şerhleri fasit temellere dayanmaktadır. Bunlara söz fayda vermez. Sûfilere göre hayal âlemi, dünya ve ahiret arasında bir berzaktır. Cennetin başka bir âlemde olması tasavvur edilemez." Ve yine aynı şekilde huriler, köşkler (bu dünyadaki belli) amellerin karşılığıdır. Kadîm olmaları düşünülemez. İslam ehli bir kişi, cennet ve cehennem (dekiler)in bu âlemde olduklarını kabul edemez. Bu azgın, cahil ve ahmak olduğunu kabul etmektir. Bütün müminler, ahiretin dünyadan sonra gelen bir yurt olduğunu bilmektedir. Mümin, şeriattaki sabit tertip üzere,

<sup>126</sup> Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, haz. Vecihi Timuroğlu (Ankara: Türkiye Yazıları Yayınları, 1979), 119.

<sup>127</sup> Ceyhan, "Vâridât", 42/521.

insanın ölümle bu dünyadan ahirete intikal ettiğini bilir. Bununla imanı tam olur. Bu durum (ahiretin) hissedilenin dışında bir gayb olmasını gerektirmez.<sup>128</sup>

Bu bağlamda konuyla ilgili şeyhin görüşlerine bakarsak Şeyh Bedreddin'in cennet ve cehennemle ilgili yorumları daha çok içe dönük, sembolik bir bakış açısını yansıtır. Ama Ehl-i Sünnet inancına göre cennet ve cehennem sadece birer ruh hâli değil; gerçekten var olan ve ahirette ruhla beraber beden de içinde bulunacağı mekânlardır. Kur'an'da ve hadislerde bu yerlerin nasıl olduğu açık açık anlatılmıştır. Yani cennet nimetleri de cehennem azapları da hem gerçek hem de hissedilecek şeylerdir.

Tabii ki insan dünyadayken de bazen iç huzur yaşar, bazen de büyük sıkıntılar çeker. Ama bu hâller, ahiretteki cennet ve cehennemin yerini tutmaz. Dindeki kurallar sadece sembolik şeyler değildir, aynı zamanda Allah'ın bizden beklediği açık emirlerdir.

Bedreddin'in bakış açısında bir derinlik olabilir ama ayet ve hadisleri tamamen mecazlı şekilde yorumlamak doğru bir yol olmayabilir. Çünkü Kur'an'ın hem açık hem de derin anlamları olsa da bu yorumlar birbirini boşa çıkaracak şekilde yapılmamalıdır. Ehl-i Sünnet anlayışı hem kalbi hem de amelleri önemseyen bir dengeyi gözetir. Sonuç olarak, cennet ve cehennemi sadece iç dünyayla ilgili hâller gibi görmek eksik bir yaklaşımdır. Doğru olan, hem dünyada iyi bir insan olmaya çalışmak hem de Allah'ın haber verdiği ahiret hayatına inanmak ve ona hazırlanmak olmalıdır. Çünkü ahiret, sadece bir ruh hâli değil, Allah'ın dilemesiyle gerçekten yaşanacak yeni bir hayattır.

## 2.12. NÜBÜVVET

Şeyh Bedreddin'e göre peygamberlerin getirdiği esaslar gerçektir. Ancak bu sözlerin, zahiri anlamlarının ötesinde, daha derin ve gizli manalar taşıdığını ifade eder. Bu noktada, zâhir ile bâtın arasındaki ilişkiye dikkat çeker ve kendisi gibi tasavvuf ehlinin bu derin anlamlara ulaşabildiğini belirtir. Dolayısıyla, peygamberlik anlayışı bakımından da içinde bulunduğu tasavvufi ekolle örtüşen bir düşünce yapısına sahip olduğu görülür.<sup>129</sup> Şeyh Bedreddin'e göre peygamberlik gerekli bir kurumdur. Allah, her dönemde insanlara peygamberler göndermiştir.<sup>130</sup>

<sup>128</sup> Tabakoğlu, "Nûreddinzâde'nin Bedreddin Sımâvî'nin Vâridât'ına Yöneltilmiş Eleştiriler", 123.

<sup>129</sup> Ali Kozan, "İdeolojik Okumalardan Bilimsel Zemîne: Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin İsyanı", *İstem* 13 (2009), 141.

<sup>130</sup> Çam, "Şeyh Bedreddin Sımâvî'nin Vâridât Adlı Eseri Bağlamında Kelâmî Görüşleri", 236.

Şeyh Bedreddin'e göre zamanla birlikte peygamberlerin getirdiği şariatlar da değişmiştir. Her biri kendi döneminin ihtiyaçlarına göre farklı kurallar getirmiş olsa da hepsi temelde aynı hakikati anlatmıştır. Ona göre peygamberlerin söyledikleri doğrudur, yolları haktır ve kimse onları bu yönden eleştiremez. Aralarındaki bazı farklılıklar ise onların kişisel tercihlerinden değil, yaşadıkları çağların farklı olmasından kaynaklanır.<sup>131</sup>

Genel olarak bakıldığında, Şeyh Bedreddin'in peygamberlik anlayışı, oldukça derin ve dikkat çekici bir bakış açısı sunar. Ona göre peygamberler sadece kanun koyan ya da geçmişte yaşamış tarihî kişiler değildir. Her biri kendi zamanının insanlarına yol göstermiş, hakikati onların anlayabileceği bir dille anlatmış rehberlerdir. Bedreddin, peygamberlerin getirdiği şariatların zamanla değişmesini bir sorun olarak görmez. Ona göre bu değişim gayet doğaldır; çünkü her toplumun yaşadığı çağın şartları, ihtiyaçları ve anlayış düzeyi farklıdır. Ancak bu farklılıklar, hakikatin özüne zarar vermez. Asıl anlatılmak istenen hakikat her zaman yerli yerindedir, değişmez.

Ayrıca Bedreddin, peygamberlerin söylediklerine sadece yüzeyden bakmakla yetinilmemesi gerektiğini savunur. O sözlerin ardında daha derin, daha içsel anlamlar olduğunu düşünür. Bu yaklaşımı, onun tasavvufî olan bağını ve hakikatin sadece görünende değil, derinlerde de aranması gerektiğine olan inancını gösterir. Kısacası Bedreddin'in peygamberlik anlayışı hem akla hem kalbe hitap eden bir dengededir. O, peygamberleri yalnızca geçmişin değil, her çağın insanına seslenen birer hakikat elçisi olarak görür.

### 2.13. HZ. İSA'NIN DURUMU

Şeyh Bedreddin Simavî, Hz. İsa'nın bedenlen öldüğüne ama ruhen yaşamaya devam ettiğine inanır. Ona göre, İsa'nın bedeni canlı kalamazdı; çünkü bu mümkün değildi. Bu görüşünü de gördüğü bir rüyayla destekler. Rüyasında yeşil giysili iki kişi görür. Bunlardan biri, elinde Hz. İsa'nın cesedini tutmaktadır ve sanki Bedreddin'e, "İsa bedenlen ölmüştür, bak işte" demektedir. Bedreddin de bu rüyayla Hz. İsa'nın ölümünü teyit ettiğini söyler ve sonunda "En doğrusunu Allah bilir" diyerek sözü bağlar.<sup>132</sup>

<sup>131</sup> Çam, "Şeyh Bedreddin Sımâvî'nin Vâridât Adlı Eseri Bağlamında Kelâmî Görüşleri", 236.

<sup>132</sup> Şeyh Bedreddin, *Vâridât Tercümesi ve Şerhi*, 61.

Ama Kur'an'a inanan bir Müslüman, peygamberlerin mucizelerine de inanmak zorundadır. Kur'an'da açıkça Hz. İsa'nın babasız dünyaya geldiği anlatılıyor. Bu mucizeye inanıyorsak, onun öldürülmediğine dair ayetlere de aynı şekilde inanmamız gerekmez mi? Nitekim Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyruluyor:

Allah elçisi Meryem oğlu İsa Mesih'i öldürdük" demeleri yüzünden... Hâlbuki onu ne öldürdüler ne de çarmıha gerdiler; (başkası ona benzer kılındığı için) şüphe içine düşürüldüler. Onun hakkında ihtilâfa düşenler bu konuda tam bir kararsızlık içindedirler. Bu hususta zanna uyma dışında hiçbir bilgileri yoktur ve kesin olarak onu öldürmemişlerdir (en-Nisâ 4/157).

Bedreddin ise İsa'nın bedeninin canlı kalmasının mümkün olmadığını söyler. Ona göre ruhlar, bedenlerinden ayrılır ve daha yüksek bir âleme geçer. Rüyasında da iki kişinin ona Hz. İsa'nın cesedini gösterdiğini ve onun bedenlen öldüğünü ima ettiğini anlatır. Bu da onun, kendi rüyasını delil olarak gösterdiğini ortaya koyar.<sup>133</sup>

Bazıları Bedreddin'in bu rüyasını "keşfi delil" diye savunur ve sûfilerin bazen rüyaları aklî delilden bile daha üstün gördüğünü söyler. Ama buna karşı çıkanlar da olmuştur. Mesela Nûreddinzâde gibi âlimler, "Rüya ile şer'î delil çelişirse, esas olan Kur'an ve sünnettir" diyerek Bedreddin'in bu görüşüne açıkça karşı çıkmışlardır. Çünkü rüya kişiseldir, dinin kaynağı olamaz.<sup>134</sup>

Dolayısıyla Bedreddin'in Hz. İsa'nın ölümüyle ilgili görüşü, Kur'an'daki açık ayetlerle, klasik tefsir geleneğiyle ve kelâm âlimlerinin ortaya koyduğu temel prensiplerle tam olarak örtüşmemektedir. Onun bu meseledeki yaklaşımı daha çok kişisel keşif ve sezgiye dayanıyor gibi görünmektedir. Ancak İslam düşüncesinde, özellikle inanç esasları söz konusu olduğunda, bu tür keşfe dayalı yorumların sınırları vardır.

Bir konuda Kur'an'da açık bir ifade varsa ve bu ifade, âlimler tarafından da uzun bir süre boyunca benzer şekilde yorumlanmışsa, o zaman bu görüşlerin dışına çıkarken çok dikkatli olmak gerekir. Çünkü kişisel tecrübeler veya rüya gibi sübjektif kaynaklar, her zaman güvenilir ve bağlayıcı kabul edilmez. Sonuçta dinin temel ölçüsü, bireysel sezgiler değil; vahiy, akıl ve sahih bilgiye dayalı usullerdir. Dolayısıyla, bu görüş ne kadar samimi bir arayışın ürünü olsa da dinî bakımdan kesin hakikat olarak sunulamaz.

<sup>133</sup> Şeyh Bedreddin, *Varîdat*, 41.

<sup>134</sup> Çam, "Şeyh Bedreddin Simâvî'nin Vâridât Adlı Eseri Bağlamında Kelâmî Görüşleri", 238.

## SONUÇ

Bu çalışmada, Osmanlı'nın siyasi anlamda en çalkantılı dönemlerinde yaşamış hem bilgisiyle hem duruşuyla öne çıkan Şeyh Bedreddin'in hayatına, düşüncelerine ve özellikle *Vâridât* adlı kitabına yakından bakmaya çalıştık. Amacımız, onu ne idealize ederek yüceltmek ne de toptan reddederek değersizleştirmektir. Sadece onu kendi zamanının şartlarına göre değerlendirmeye, ne demek istediğini anlamaya gayret ettik.

Çünkü Bedreddin ne sadece bir din adamı ne yalnızca siyasetle uğraşan biri ne de spekülâtif felsefe yapan bir düşünür. O, yaşadığı toplumun derdine kafa yoran, adaletsizliğe karşı sesini yükselten, inancını da aklını da halktan yana kullanan çok yönlü bir insan. Onun hikâyesini anlamaya çalışmak, aslında o dönemin ruhunu ve halkın neler yaşadığını da anlamak demek.

Onun ismi çoğu zaman “isyancı” diye anılır. Ama biz gördük ki, bu tek başına yeterli bir tanım değil. Çünkü o isyan, sadece bir kalkışma değil; aynı zamanda bir fikrin, bir arayışın, bir sesin yeryüzüne yansımaysıydı. Bedreddin'in yazdıkları, özellikle de *Vâridât*, onun tefekkür düzeyinin yüksekliğini, dinî meseleleri sıradan kalıpların dışına taşıyarak nasıl yorumladığını ortaya koyuyor.

*Vâridât*, Şeyh Bedreddin'in iç dünyasını, inancını ve hakikati bulma yolculuğunu anlatan bir eserdir. Bedreddin bu eserde dinî sadece namazla, oruçla sınırlı görmez. Ona göre din, önce insanın içinde başlar; sonra da çevresine, insanlarla olan ilişkilerine yansır. Cennet de cehennem de bir yere gitmeyi beklediğimiz yerler değildir onun anlayışında. Eğer bir bireyde merhamet, adalet anlayışı ve ahlaki duyarlılık mevcutsa, bu kişi zaten içsel huzuru ve manevi selameti kendi benliğinde taşımaktadır. Ama eğer kalbini kin, zulüm, bencillik kaplamışsa, o zaman cehennem dediğimiz şey çok da uzaklarda değildir; insanın tam içindedir aslında.

Bedreddin peygamberliği de herkesin alıştığı gibi yorumlamaz. Ona göre nübüvvet, yalnızca tarihsel süreçte belirli şahsiyetlere verilmiş bir misyonla sınırlı değildir; bilakis hakikatin her çağda, farklı biçimlerde tezahür etmesini ifade eden süreklilik arz eden bir olgudur. Yani o, doğru sözün ve hakikat arayışının zamana, kişiye bağlı kalmadan her çağda var olabileceğine inanır. Söz konusu perspektif, onun düşüncesine metafizik ve tarih-ötesi bir boyut kazandırmakta; böylece Bedreddin'i

yalnızca kendi çağıyla sınırlı olmayan, zamanını aşan bir fikir adamı konumuna yerleştirmektedir.

Tez boyunca anladık ki, Bedreddin'in bu derin tasavvuf anlayışı, dönemin fakir halkı için de bir umut kapısı olmuş. Çünkü o, sadece Allah'ı anlatmamış; kulun da kuldan zulüm görmemesini savunmuş. "Mülkiyet ortaklaşa paylaşılacak ve bireyler arasında karşılıklı adalet tesis edilerek her türlü haksızlık ve baskı önlenecektir." ifadesiyle yalnızca manevi bir temenni veya çağrıda bulunmakla kalmamış; aynı zamanda sosyal adalete dayalı ideal bir toplumsal düzen tasavvur etmiştir. İşte bu yönüyle Bedreddin, halkla arasında sadece fikrî değil, gönül köprüsü kurmuş.

Elbette bu fikirler herkesin hoşuna gitmemiş. Özellikle devletin merkezinde oturanlar, onun bu yaklaşımlarını tehdit olarak görmüş. Çünkü Bedreddin'in adaleti sadece ahiret için değil, bu dünya için de istemesi, düzenin sorgulanmasına yol açmış. Bunun sonucunda da hem fikirleri hem etrafında oluşan halk hareketleri bastırılmış; kendisi de idam edilmiştir. Ancak unutmamak gerekir ki, fikirler bazen kılıçtan güçlüdür. Bedreddin'in hayatı ve fikirleri bastırılmış olabilir, ama sesi susmamış; yüzyıllar boyunca farklı biçimlerde duyulmaya devam etmiştir. Nazım Hikmet'in onu bir destana dönüştürmesi de bunun bir örneğidir. Ancak her ideolojik okuma gibi bu da Bedreddin'in gerçek kişiliğinin sadece bir yönünü yansıtır. Onu sadece bir "devrimci" ya da sadece bir "sapkın" olarak görmek doğru değildir. O hem âlim hem derviş hem arayıcı hem de direnişçidir. Bir yönüyle halkın sesi, diğer yönüyle bireyin vicdanıdır.

Bu tezde vardığımız sonuç şudur: Şeyh Bedreddin'i anlamak için onu ne sadece siyasî bir olayın içine hapsetmek gerekir, ne de sadece mistik bir düşünür olarak görmek. O, yaşadığı çağda olup biten her şeyin ortasında duran, düşündüklerini hem kalemiyle hem sözüyle hem de duruşuyla dile getiren bir fikir adamıdır. *Vâridât* adlı eseri de bunu açıkça ortaya koyar. Bu eser, sadece bir tasavvuf kitabı değil; aynı zamanda Osmanlı düşünce dünyasında farklı bir ses, başka bir bakış, yepyeni bir duruş olarak karşımıza çıkar. Oradaki her kelime hem bir içsel yolculuğun hem de toplumsal sorumluluğun izlerini taşır. Kısacası, Şeyh Bedreddin bize şunu hatırlatır: Din, sadece geçmişe ait değildir; hakikat, sadece bir sınıfa ait değildir; adalet, sadece sözde değil, yaşantıda anlam bulmalıdır. O yüzden Bedreddin'in mirası, sadece tarih kitaplarında kalmamalı; bugün de onun gibi düşünen, sorgulayan, vicdanla yaşayan insanlar için ilham kaynağı olmalıdır.

## KAYNAKÇA

- Ahmet Cevdet Paşa. *Kıyası Enbiya ve Tevârih-i Hulefâ*. haz. Ali Arslan. İstanbul: Arslan Yayınları 1981.
- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fatih Devri Kânunnâmeleri*. İstanbul: Fey Vakfı, 1990.
- Altınok, Baki Yaşa. *Şeyh Bedreddin ve Vâridât*. Ankara: Sistem Ofset Yayınları, 2013.
- Ayyıldız, Mustafa. *Şeyh Bedreddin Simavi ve Tefsirdeki Metodu*. Uşak: Uşak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Bardakoğlu, Ali. “Câmiu’l-Fusûleyn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ceyhan, Semih. “Vâridât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/520-522. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çam, Süleyman. “Şeyh Bedreddin Simâvî’nin Vâridât Adlı Eseri Bağlamında Kelâmî Görüşleri”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/19 (Haziran 2021), 225-254.
- Çınar, Bayram. “İslam Kelam Ekollerinde İnsan Fiilleri ve İnsanın Sorumluluğu İlişkisi”. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 10/21 (Ekim 2020), 31-44.
- Dindar, Bilal. “Bedreddin Simâvî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 5/331-332. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- el-Bâkılânî, Ebû Bekir. *el-İnşâf fî mâ yecibu i’tikâduh*. Beyrut: Darü'l-Meşrik, 1973.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- Gündoğar, Hamdi. “Mutezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 205-218.
- Haykıran, Kemal Ramazan. “Şeyh Bedreddin ve İsyanı Üzerine Bazı Düşünceler II”. *Yeni Fikir Dergisi* 9/19 (2017), 299-308.

- Hira, Ayhan. “Şeyh Bedreddin’in Câmîu’l-Fusûleyn Adlı Eserinin Hanefî Fıkıh Literatürüne Katkısı: İbn Âbidin Örneği”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2012), 221-243.
- Kacıroğlu, Murat. “Tarihin Nesnesinden Kurmacanın Öznesine Şeyh Bedreddin yahut Tarihsel Bir Kimliğin Yeniden İnşası Üzerine”. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 30 (2011), 239-274.
- Koç, Muhammed Akif. *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Şeyh Bedreddin ve Vâridât: Kimlik, Literatür ve Sufî Tecrübe*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Korkmaz, Esat. *Şeyh Bedreddin ve Varidat*. İstanbul: Anahtar Kitaplar, 2015.
- Kozan, Ali. “İdeolojik Okumalardan Bilimsel Zemîne: Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin İsyanı”. *İstem* 13 (2009), 181-198.
- Kurşunoğlu, Mustafa Said. “Nureddin Topçu’nun İsyan Ahlakı Perpektifinden Vahdet-i Vücûd’çu Bir İsyan Örneği: Şeyh Bedrettin ve Varidatı”. *Temâşâ Felsefe Dergisi* 7 (Temmuz 2017), 19-60.
- Küçükparmak, Aykut. “Bediüzzaman’a Göre Vahdet-i Vücûd”. *Muhakemat Uluslararası Risale-i Nur Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Aralık 2021), 78-99.
- Onan, Gültekin Bora. *Bizans ve Osmanlı İmparatorluklarında İki İsyan: Paulusçu Ayaklanma ve Şeyh Bedreddin İsyanının Karşılaştırılması*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Özsoy, Yüksel. *Câmîu’l-Fusûleyn Işığında Bedreddin Simâvî’nin İslâm Aile Hukukuna Dair Görüşleri*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Simâvî, Şeyh Bedreddin. *Vâridât Tercümesi ve Şerhi*. çev. Cemil Yener. İstanbul: Milenyum Yayınları, 2008.
- Simâvî, Şeyh Bedreddin. *Vâridât Tercümesi ve Şerhi*. çev. H. Rahmi Yananlı. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013.
- Simâvî, Şeyh Bedreddin. *Vâridât*. çev. Cengiz Ketene. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

- Simâvî, Şeyh Bedreddin. *Vâridât*. haz. H. Namık Orkun. Ankara: TTK Yayınları, 2005.
- Simâvî, Şeyh Bedreddin. *Vâridât*. haz. Mehmed Ali Aynî. İstanbul: DİB Yayınları, 2006.
- Simâvî, Şeyh Bedreddin. *Vâridât*. haz. Mehmet Kanar. İstanbul: Tekin Yayınevi, 2015.
- Simâvî, Şeyh Bedreddin. *Vâridât*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- Simâvî, Şeyh Bedreddin. *Vâridât*. haz. Vecihi Timuroğlu. Ankara: Türkiye Yazıları Yayınları, 1979.
- Simâvî, Şeyh Bedreddin. *Varidat-ı Bedreddin*. çev. Musa Kazım Efendi. İstanbul: Mvt Yayıncılık, 2010.
- Şerefeddin, Mehmet. *Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin*. Ankara: Dorlion Yayınları, 2021.
- Tabakoğlu, Mehmet. “Nûreddinzâde’nin Bedreddin Simâvî’nin Vâridât’ına Yönelttiği Eleştiriler”. *Toplum Bilimleri Dergisi* 10/20 (Temmuz 2016), 117-134.
- Tanrıverdi, Hasan. “Vahdet-i Vücûd - Panteizm Karşılaştırması”. *Dini Araştırmalar* 15/40 (Haziran 2012), 65-89.
- Türer, Osman. “Vâridât’a Göre Şeyh Bedreddin’in Varlık ve Bilgi Anlayışı”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2003), 1-22.
- Yaltkaya, M. Şerafeddin. *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*. İstanbul: Kitabevi, 2000.
- Yaraşır, Rabia Sümeyra. *Şeyh Bedreddin Simâvî’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Yüksel, Müfid. “Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin”, *Tezkire Dergisi* 7/8 (1994), 57-101.

