

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

# **ŞEYH BEDREDDİN'DE EKBERİ ETKİSİ**

**YÜKSEK LİSANS PROJESİ**

**Volkan ÇAĞAN**

**Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe**

**Proje Danışmanı: Prof. Dr. Rahmi KARAKUŞ**

**OCAK – 2015**

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ




ŞEYH BEDREDDİN'DE EKBERİ ETKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Volkan ÇAĞAN

Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe

Bu tez ..../..../201<sup>5</sup> tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Prof. Dr. Rahmi Korakus	Başarılı	
Doç. Dr. Muammer İSKENDERİLLİ	Başarılı	
Yrd. Doç. Dr. Gufan GÖTOK	Başarılı	

## **BEYAN**

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygu olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

**Volkan ÇAĞAN**

**23.01.2015**

## ÖNSÖZ

Bu tezin yazılması aşamasında, çalışmamı sahiplenerek titizlikle takip eden danışmanım Prof. Dr. Rahmi Karakuş'a değerli katkı ve emekleri için içten teşekkürlerimi ve saygılarımı sunarım. Yrd. Doç. Dr. Ali Vasfi Kurt bütün tez süreci boyunca her anlamda yanımda olmuş, desteğini ve katkılarını esirgememiştir, kendisine şükranlarımı sunarım. Bu vesileyle tüm hocalarıma ve tezimin bu aşamaya gelmesinde yardımlarını esirgemeyen Hamim Bayrami ve Arş. Gör. Ender Büyüközkara'ya teşekkürlerimi borç bilirim. Son olarak çalışmam boyunca manevi desteklerini aldığım, üzerimdeki emeklerini hiçbir zaman ödeyemeyeceğim aileme ve eşime şükranlarımı sunarım.

**Volkan ÇAĞAN**

**23.01.2015**

# İÇİNDEKİLER

<b>ÖZET</b> .....	<b>ii</b>
<b>SUMMARY</b> .....	<b>iii</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>BÖLÜM 1: ŞEYH BEDREDDİN'DE VARLIK DÜŞÜNCESİ</b> .....	<b>12</b>
1.1. Varlıktaki Birlik.....	12
1.2. Âlem ve Âlemin Ezeliliği.....	14
1.3. Varlığın Kavranması.....	16
1.4. Çokluğun Birliği .....	19
1.5. Yaratılıştaki Süreklilik ve A'yân-ı sâbite.....	26
<b>BÖLÜM 2: ŞEYH BEDREDDİN'DE BİLGİ DÜŞÜNCESİ</b> .....	<b>31</b>
2.1 Bilginin Tekliği .....	35
2.2 Bilmenin Araçları.....	36
2.3. Tenzih ve Teşbih.....	38
2.4. Bilgi ve Yakîn.....	40
<b>3. ŞEYH BEDREDDİN'DE İNSAN DÜŞÜNCESİ</b> .....	<b>43</b>
3.1 Toplayıcı Varlık Olarak İnsan .....	45
3.2 Varlığın Temsili Olarak İnsan .....	48
3.3. Kötü ve Kötülük Sorunu .....	49
3.4. İnsanın Özgürlüğü.....	54
3.5. İnsanın Yolu .....	55
<b>SONUÇ</b> .....	<b>57</b>
<b>KAYNAKÇA</b> .....	<b>60</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ</b> .....	<b>66</b>

**Tezin Başlığı:** Şeyh Bedreddin’de Ekberi Etkisi

**Tezin Yazarı:** Volkan ÇAĞAN

**Danışman:** Prof. Dr. Rahmi KARAKUŞ

**Kabul Tarihi:** 23 Ocak 2015

**Sayfa Sayısı:** iii (ön kısım) + 66 (tez)

**Anabilimdalı:** Felsefe

**Bilimdalı:** Felsefe

İbnü’l-Arabî ile anılan vahdet-i vücûd düşüncesi hiç şüphesiz İslam tasavvufunun önemli damarlarından birisidir. Bu damar, İbnü’l-Arabî’nin kendisinden önce İslam Coğrafyasında birikmiş bilgiyi ve hikmeti uzun yolculuklar neticesinde benliğinde devşirmesi ve bunu da Anadolu’da açığa vurmasıyla ortaya çıkmıştır. Yaşadığı dönemde, düşünceleriyle birçok tartışmaya sebep olan, takipçisi kadar eleştireni de bulunan İbnü’l-Arabî’nin ismi ve eserleri, kıymetli öğrencileri tarafından gelecek nesillere taşınmış, Şeyh-i Ekber’in eserlerine yapılan şerhler, düşüncelerini açıklayan kitaplar aracılığıyla İslam tasavvufunun önemli bir kolu oluşmuş, bir gelenek meydana getirilmiştir.

İşte bu geleneğin etkisinde kaldığı düşünülen isimlerden birisi de Şeyh Bedreddin’dir. Siyasi ve tarihi yönleriyle değerlendirilmeye alışılmış olan Şeyh Bedreddin, mutasavvıf kimliğiyle de bilinir. Kendisine atfedilen, en azından konuşmalarının onu dinleyenler tarafından kaleme alınmasıyla oluştuğu konusunda hemfikir olunan Vâridat isimli eseriyle olsun, Davud el-Kayseri’nin Fusûs şerhinin mukaddematına düştüğü taliklerle olsun anlıyoruz ki Şeyh Bedreddin’in mutasavvıf yanının Ekberi gelenekten bir hayli beslendiği ortadadır. Bu çalışma Şeyh Bedreddin ile Ekberi gelenek arasındaki bağı ortaya koymayı amaçlamıştır.

Bu çalışmanın kapsamı, sözü edilen amaç doğrultusunda, Şeyh Bedreddin’in varlık, bilgi ve insan kavramları üzerine ortaya koyduğu felsefi düşünceleridir. Çalışma, bu düşünceler üzerinden Ekberi gelenekle Şeyh Bedreddin arasında bağ kurar. Söz konusu üç kavramın altında varlığın birliği, insanın özgürlüğü, bilginin tekliği gibi başlıklar ele alınarak Şeyh Bedreddin’in felsefi düşünceleri ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Bilhassa Varidât’ında üzerinde çok durduğu ve fakat felsefi cihette değerlendirilmesi mümkün gözükmeyen birtakım kavramlar üzerine olan düşünceleri bir kenara bırakıldığında Şeyh Bedreddin’in düşüncelerini incelediğimiz bu çalışma göstermiştir ki Şeyh Bedreddin, İbnü’l-Arabî ve geleneğinden etkilenmiş, düşüncelerinin büyük bir kısmı bu gelenek mayasıyla yoğrulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** İbnü’l-Arabî, Ekberi Gelenek, Varlık, Şeyh Bedreddin

<b>Title of the Thesis:</b> Ekberi Effect in Sheikh Bedreddin	
<b>Author:</b> Volkan ÇAĞAN	<b>Supervisor:</b> Prof. Dr. Rahmi KARAKUŞ
<b>Date:</b> 23 January 2015	<b>Nu. of pages:</b> iii (pre text) + 66 (main body)
<b>Department:</b> Philosophy	<b>Subfield:</b> Philosophy
<p>The notion of Vahdet-i vücûd, mentioned with İbnü'l-Arabî, is without doubt one of the important veins of Islamic sufism. This vein came out with İbnü'l-Arabî's gathering knowledge and wisdom in his individuality collected in Islamic Geography before him as a result of long journeys and exposing them in Anatolia. The name and works of İbnü'l-Arabî, who gave rise to many discussions with his thoughts in his era and who were criticised as well as followed, were transferred to the following generations by his valuable students and an important branch of Islam sufism was established and a tradition was constituted by means of comments made on works of Sheikh-i Ekber and books explaining his thoughts.</p> <p>One of the names who were thought to be influenced by this tradition is Sheikh Bedrettin. Sheikh Bedrettin, who was accustomed to be appraised by his political and historical sides, is also known for his sufi identity. . We clearly understand from his work Vâridat, which is agreed to have been written by his listeners involving his speeches, and from Davud el-Kayseri's adjournments for mukaddemat of Fusûs annotation that the sufi side of Sheikh Bedrettin was nourished from Ekberi tradition. In this study, we aimed to reveal the connection between Sheikh Bedrettin and Ekberi tradition.</p> <p>The scope of this study, in line with the mentioned goal, is Sheikh Bedrettin's philosophical thoughts which he presented on existence, knowledge and human notions. In the study, a correlation is established between Sheikh Bedrettin and Ekberi tradition over these thoughts. Under the three concepts in question, Sheikh Bedrettin's philosophical thoughts were studied comprehensively handling the topics such as unity of existence, human freedom and uniqueness of knowledge. Apart from his thoughts on certain notions which he specifically emphasised in his Varidât but do not seem likely to assess in philosophical point of view, this study in which we studied Sheikh Bedrettin's thoughts showed that Sheikh Bedrettin was influenced by İbnü'l-Arabî and his tradition, and maor part of his thoughts were processed with the yeast of this tradition.</p>	
<b>Keywords:</b> İbnü'l-Arabî, Ekberi Tradition, Being, Sheikh Bedreddin	

## GİRİŞ

İslam dünyasının sosyo-kültürel açıdan olduğu gibi zihin faaliyeti açısından da en hareketli ve verimli dönemlerinden birisi hiç şüphesiz 10. ve 13. yüzyıllar arasında geçen zaman dilimidir. Nispeten genç bir dinin imbiğinden damlayan coşkunun, toplumların yaşantılarını etkilediği oranda kültürel ve düşünsel etkinliklerini de çepeçevre kuşattığını söyleyebileceğimiz bu dönem sadece İslam tarihi açısından değil aynı zamanda düşünce tarihi açısından da incelenmeye değer özellikler barındırır. Farklı inanışlara sahip birçok toplumun aynı an ve coğrafyada İslam şemsiyesi altına girmesi sosyal ve kültürel sahada etkileşimi artırdığı nispete düşünsel aktivitenin de önünü açmıştır. Hindistan'dan İspanya'ya, Türkmenistan'dan Cezayir'e kadar uzanan her açıdan verimli bir coğrafya içerisinde kadim inançların yepyeni ve kuşatıcı bir inançla karşılaşması, bilim ve felsefenin anavatanı sayılacak toprakların yeni inanışın getirdiği taze bir düşünce biçimiyle kaynaşması içleri su dolu testilerin birbirlerine çarpması kadar etkileyici ve mümbit sonuçlar doğurdu. Bu durum siyasi ve genel tarihin konusunu teşkil edecek sosyal ve kültürel sıkıntılara yol açtığı gibi bizlerin ilgisini çekecek ölçüde düşüncenin ve bilimin önünü açmıştır. Adlarını burada tek tek yazamayacağımız çok sayıda âlim, filozof, sufi, mutasavvıf, mütekellim ve fakihin sözünü ettiğimiz zaman diliminde birbirinden kıymetli eserler verdiğini biliyor olmak hem bu dönem içerisindeki zihin faaliyetinin hem de coğrafyadaki düşünsel etkinliğin ne denli büyük bir verime ulaştığını göstermesi açısından yeterlidir.

İşte sözünü ettiğimiz bu verimli dönemin tam da ortalarında sahneye çıkan İbnü'l-Arabî, bahsi geçen coğrafyanın İran ve doğusunu dışarıda bırakmak kaydıyla neredeyse tamamını arşınlamış, tüm bu topraklar içerisinde kadim zamanlardan kendi çağına kadar birikmiş düşünsel ve irfani özü toplama gayreti içerisinde girmiş ve bu hâsılayı doğduğu ve yetiştiği Endülüs topraklarının mümbitliğiyle birleştirerek eşine az rastlanır bir hikmet külliyyatını ortaya koymuştur. Gezdiği topraklar ve buralarda tanıştığı alim, veli, sufi ve hakimlerle kurduğu ünsiyet, yaratılışından gelen sezgi ve irfan gücüyle birleştiğinde İbnü'l-Arabî'nin henüz yaşarken döneminin en önemli fikir adamlarından birisi olarak kabul edilmesini kaçınılmaz kılmıştır. Bugünden bakarak yorumlamaya çabaladığımızda İbnü'l-Arabî'nin ortaya koyduğu düşünce ve eserlerin toplayıcılığı ve



kuşatıcılığı bakımından, yetiştirdiği öğrencilerin doktrinini oluşturması ve ilerletmesi açısından ve çağını aşan büyük etkisiyle İslam dünyasında yetişmiş en önemli mütefekkirlerden birisi olduğunu söyleyebiliriz. İbnü'l-Arabî'nin önemini tasavvuf doktrinlerini formüle edip açıkça ortaya koyması yönünden yorumlayan ve İslam düşüncesinde başından beri var olan ve fakat belli bir şekle İbnü'l-Arabî ile kavuşan varlığın aşkın birliği (Vahdet'ül-Vücut) ve insan-ı kâmil gibi formulasyonları da bu cihetten vurgulayan Seyyid Hüseyin Nasr, İslam'ın Bâtını boyutunun kendisini İbnü'l-Arabî ile ifade ettiğini, teorik boyutunun ise yine Arabî tarafından tefekkür sahibi herkese metafizik teorileri bir ölçüde kavrayabileceği bir Yol içerisinden aktarıldığını da belirterek ekler: “Muhyiddin'le birlikte, kendi zamanına değin çeşitli şeyhlerin sözlerinde gizli gizli ifadesini bulan Sufî doktrinler açıkça formüle edildi. Böylece o İslam irfanının en üst düzeydeki açıklayıcısı oldu.”<sup>1</sup>

İbnü'l-Arabî'nin İslam düşüncesi içerisinde önemi su götürmez: tıpkı İslam düşüncesi gibi İbnü'l-Arabî'nin de adım adım arşınladığı topraklardaki kadim kültür ve medeniyet unsurlarını özünde yoğurduğunu, bu topraklarda yaşadığı döneme kadar taşınmış olan bilgi ve birikimi kendinde barındırdığı cevherle harmanladığını ve ortaya özgün bir eser ve düşünce koymayı başardığını söyleyebiliriz. Bu özgünlükle “Yunan tarzındaki filozofların felsefesi, skolastiklerin Kelâm'ı, ilk dindar sûflerin çilesi, bütün bunlar nazari bir metafiziğin ve şimdiye kadar görülmemiş bir keşf gücünün seli içinde akıp gitmişlerdi.”<sup>2</sup>

İbnü'l-Arabî'nin Şeyhü'l-Ekber olarak anılmasının ardında özgünlüğü kadar etki alanının genişliği ve sistemleştirme yeteneği bulunmaktadır. Eserlerinde değindiği düşüncelerin çeşitliliği hayret verici olduğu kadar bu düşünceleri kendi sistemi içerisinde toplayabilmek adına başvurduğu anlatım tekniklerinin fazlalığı onu benzersiz kılar. Çok büyük bir coğrafyaya yayılan zihin faaliyeti geleneğini etkileyen İbnü'l-Arabî'nin eser ve düşünceleri kendisinden sonra öğrenci ve şarihleri (Konevi, Cili, Kaşani, Cami, ilh.) tarafından daha da düzenlenerek yaygınlaştırılmış, felsefi bir

---

<sup>1</sup> S.Hüseyin Nasr, **Üç Müslüman Bilge**, çev: Ali Ünal, İstanbul: İnsan Yay., 1985, s. 102.

<sup>2</sup> Henry Corbin, **İslâm Felsefesi Tarihi**, Cilt 2, çev: Prof.Dr.Ahmet Arslan, İstanbul: İletişim Yay. 2008, s. 78-79.

sistemin içine oturtulan düşüncelerinin etkisi zamanının çok ötesine ulaşmıştır. “Fakat bu etkinin derinlik noktasındaki nüfuzunu anlamak daha da önemlidir: Ekberi irfanın damgası sadece ‘entelektüel’ tasavvuf üzerinde bulunmakla kalmamakta, en farklı toplumsal tabaka ve kültür seviyelerini...”<sup>3</sup> de içine almaktadır.

Şeyhü'l-Ekber'in kendisine ve düşüncesine bağlı birçok takipçi edinmesini sağladığı gibi eleştirilmesi hatta din dışı bulunmasını -benzer yaklaşım Şeyh Bedreddin için de sergilenecektir- da sağlayan düşüncelerini böylesine mütevazı bir çalışmada ele almak mümkün olmayacağı gibi hem İbnü'l-Arabî'ye hem de Ekberi geleneğin kendisi ve temsilcilerine büyük saygısızlık olacaktır. Bu nedenle çalışmamızın ana temasını oluşturan Şeyh Bedreddin'in düşünce evrenini ve bu evren içerisinde Ekberi geleneğin etkisini anlamamız açısından kat edeceğimiz yolu açması adına küçük dokunuşlarla Şeyh'in eğitim hayatını ve tasavvufa yönelişini ele alacağız, ardından Şeyh Bedreddin'in etkisi altında kaldığı İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin atardamarlarını göstermeye çalışacağız:

Şeyh Bedreddin'in, soylu bir Selçuklu ailesinden gelen babası İsrail'in fethedilen Simavna'nın kadılığına getirildiğini biliyoruz. Savaşçı olduğu kadar fıkıh eğitimi almış bir insan olarak da öne çıkan İsrail, fethedilen kalenin komutanının kızı ile evlenir. Müslüman olup Melek adını alan bu kız 1359 senesinde Bedreddin Mahmud'u dünyaya getirecektir.<sup>4</sup> Ailesinden gelen bir fıkıh eğitimi geleneği olan Şeyh Bedreddin genç yaşta başladığı eğitim hayatını devam ettirmek üzere Bursa, Konya ve Kahire'ye gider. Bu şehirlerde önemli isimlerden fıkıh, kelim, matematik alanlarında dersler alır. Bu isimlerden birisi Konya'da kendisine astronomi dersi veren Fazlullah-ı Hurûfî'nin öğrencilerinden Mevlana Feyzullah'tır ki bu bilgi bize Şeyh'in henüz yirmili yaşlarının başında Hurûfîlik'le ilk temasını kurduğunu göstermesi açısından önemlidir.<sup>5</sup> Osmanlı Devleti'nin kuruluş aşamasının sancılarının devam ettiği ve Anadolu'da siyasi birlikten uzak bir görüntünün olduğu karmaşa ortamında Şeyh Bedreddin, dönemin birçok ilim sevdalısı gibi Kahire'ye ulaşmış ve burada da önemli isimlere talebe olduğu gibi gizemli kişiliğiyle öne çıkan Şeyh Hüseyin Ahlati'nin de müridi olmuştur. Memluk

<sup>3</sup> Michel Chodkiewicz, **Sahilsiz Bir Umman**, çev: Atila Ataman, İstanbul: Gelenek Yay., 2003, s. 18-19.

<sup>4</sup> Ahmet Yaşar Ocak, **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay. 2013, s.170.

<sup>5</sup> Ocak, s. 172

Sultanı Berkuk, sohbet meclislerinde bilgi ve hitabetine hayran kaldığı Şeyh Bedreddin'i oğlu Ferec'in hocalığına getirir. Bununla birlikte Şeyh Bedreddin'in hayatının kırılma anlarından birisi tasavvuf yolunda mürşid kabul edeceği Ahlati ile tanışması olduğu gibi Sultan Berkuk'un Ahlati ve Bedreddin'e sunduğu iki cariye Ahlati'nin eşi olan Mariye ile tasavvuf üzerine yaptıkları konuşmalardır, sık sık bir araya gelerek tasavvuf üzerine sohbet eden ikilinin bir görüşmesinin ardından:

“... Bedreddin vecde gelir, sufilerin yoluna katılmaya karar verir ve neyzenlerin de bulunduğu bir semâya katıldıktan sonra Ahlâtî'nin müridi olur. Böylece o zamana kadar dervişlere karşıyken, Mevlana'nın müridi olan büyükbabasının mistik aidiyetiyle bağlantı kurmuş olur. Artık dervişlerin kıl abasını giyer, mallarını yoksullara dağıtır ve başka bir ilim sınıfına geçişini simgeleyen bir hareketle kitaplarını Nil'e atar.”<sup>6</sup>

Bu dönemden sonra mistik bir yaşantı içine giren Bedreddin'in yoğun bir tasavvufi eğilim ve düşünce dünyasına girdiğini söylemek kaçınılmazdır. Şeyh'in siyasi ve tarihi kişiliğini bir yana bırakarak yaşantısındaki önemli noktaları işaret edecek olursak bu tarihten sonra Ahlâtî tarafından Tebriz'e irşada gönderildiğini<sup>7</sup>, burada o dönem bulunan Timur'un sohbetlerine katıldığını ve bilgi birikimiyle büyük hükümdarın iltifatına mazhar olduğunu, yeniden Kahire'ye dönüp vefat eden Şeyh'inin yerine geçtiğini ve çok kısa bir süre sonra burayı terk ederek Anadolu'ya, önce Konya, Aydın ve Bursa'ya, ardından baba ocağı olan Edirne'ye gittiğini söyleyebiliriz. Edirne'de uzun bir süre inzivaya çekilen Bedreddin'in Musa Çelebi'nin isteği üzerine onun kadıaskerliğini yaptığını ve bu tarihle birlikte idamına kadar geçecek zaman içerisindeki siyasi yolculuğunu tarihi kaynaklar not eder.

İbnü'l Arabî varlık, bilgi ve insan görüşlerini ahlak temelli bir yaklaşımla bütüncül bir sistem olarak sunar. Bu bütüncül sisteme göre varlık (vücut, mutlak vücut, hak) ezeli

---

<sup>6</sup> Michel Balivet, *Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İsyân*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay. 2011, s.48-49.

<sup>7</sup> Muhammed Şerafeddin Yalıtıkaya, *Muhammed Şerafeddine Göre Şeyh Bedreddin* (Erciyes Üni. Şeyh Bedreddin Kongresi Tebliğleri içinde) Kayseri: Erciyes Üni. Matbaası, 1996, s.97.

ve ebedi olduğu kadar bölünmesi ve çoğaltılması mümkün olmayan birdir. Her gerçekliğin kaynağı olan ve bilinemeyen Mutlak Vücut aynı zamanda herhangi bir kategoriye sokulamaz, tasnif edilemez ve tanımlanamaz. Mutlak Vücut, bilinemeyip, tasnif edilemediği bu anda -ki bu hal ahadiyyet, Mutlak Vücut'un ahadiyyet yönü olarak da anılır- ne somut bir görünüme sahiptir ne de soyut bir var olarak düşünülüp tahayyül edilebilir. Sufilerce Mutlak Vücut'un gayblar gaybı, nur, iyi olarak dillendirildiği bu aşamada ne çokluk vardır ne zıtlıklar ne de bir meydana geliş (taayyün). Mutlak Vücut'un bir başka yönü de vardır ki vahidiyyet olarak anılan bu yönde Allah şeylerin yaratılmasının failidir. Yaratma ile birlikte çokluk, zıtlık ve sıfatlar gerçekleşir, birlik bozulur. Birliğin bozuluşu ve çokluğun meydana gelmesi fikri de aldaticıdır. Zira bir olan Mutlak Vücut'un zatı sıfatları aracılığıyla zuhur eder. Mutlak Vücut'un birliği hiçbir zaman bozulmaz. Bu nedenle, Mutlak Vücut olan hakikate, onun özü (Zatı) açısından bakılırsa Hak, sıfatları açısından bakılırsa Halk denir. Yaratma ediminin özü ise a'yan-ı sabite olarak adlandırılan arketipler aracılığıyla ilm-i ilahide, Mutlak Vücut'ta mevcut ve saklıdır. Kendi kendinde saklı olan Hak bilinmeyi arzu edip sevince bu sevgi ve aşkla yaratılışın esası oldu. Böylece Hak'kın zuhuru mertebeler silsilesi halinde insana kadar ulaştı ve kemale erdi.<sup>8</sup> Bu nedenle insan Hak'kın parçası olarak bütün bir âlemin özü, çekirdeği gibi değerlendirilir. İşte âlemin özü olan insanın, âlemi, varlığı ve doğal olarak Hak'kı bilmesi ise yine kendisi ve Hak ile olan ilişkisine bağlıdır. İnsan ya duyularıyla ya da aklıyla bilebilir. Fakat bu iki bilme yetisi de İbnü'l Arabî için Hak'kı bilme yolunda, dolayısıyla insanın kendisini bilmesi yolunda yeterli değildir. İnsan duyuları ve aklıyla olduğu kadar, hatta bu iki yetiden daha fazla düzeyde bir bilgiye ihtiyaç duyar ki bu da vahiy aracılığıyla edinilen bilgidir. Allah'ın en mükemmel zuhuru olan insanın hakikatin sırrına ermesi ancak insan-ı kâmil mertebesine ulaşmasıyla mümkündür. Bu nedenle insan önce kendini bilecek, ardından rabbini bilecektir. Marifetü'n nefis yoluyla marifetullaha ulaşacaktır. Bu süreç öyle işler ki öncelik ve sonralık gibi bir sıra kabul etmez, insan kendini bilirken aslında rabbini de biliyordur. Bu bilme sürecinin sonunda varlığın gayesi olan insan Allah'ın ahlakıyla ahlaklanır.

---

<sup>8</sup> Mutlak Vücut ve yaratılış süreci hakkında detaylı bilgi için bkz. Prof. Dr. Mahmut Erol Kılıç, **Şeyh-i Ekber**, İstanbul: Sufi Kitap, 2013, s. 17-18.

Kısaca açıklamaya çalıştığımız bu düşünceler zaman içerisinde bir gelenek oluşturacak, çağını da aşip çağları kucaklayacak, “Şeyh-i Ekber’in vefatını takip eden asırlar boyunca Ekberi irfan sürekli yayılacak, genellikle birbirinden müstakil silsilelerle ve sessiz sedasız nakledilecek, en uzak ülkelere kadar ulaşarak Meşrik ve Mağrib’i kaplayacaktır.”<sup>9</sup>

İşte bu çalışmada çağını aşan bu irfan geleneğinden etkilendiği düşünülen bir ismin, Şeyh Bedreddin’in düşüncelerinin Ekberi gelenekle olan bağının izlerini sürmeye gayret edeceğiz. Bu çalışma içerisinde Şeyh Bedreddin’i siyasi ve tarihi kişiliğiyle değil mutasavvıf yönüyle ele alıp değerlendirmeye çalışacağız.

Bu nedenle Şeyh Bedreddin’i “Musî yanında kadı-asker-iken Simavna kadısıoğlu tîmâr alıvirdüğü adamlar yanına cem’ oldılar. Ammâ bu varan halklar bakaturdılar kim bunun işinde hiç hayır yok. Heman-dem Simavna Kadısıoğlu’nı tutdılar.”<sup>10</sup> diyerek siyasi yönüyle değerlendiren kaynakların yanı sıra Şeyh Bedreddin ve isyanı üzerine en temel eserler olarak gösterilen Dukas Kroniği ve Şeyh Bedreddin’in torunu Hafız Halil’in menakıbı gibi önemli kaynakları da bu çerçevede ele almayacağız. Yine konuyu siyasi açıdan değerlendiren ve “Şeyh Bedreddin, reformcu devlet anlayışını toplumun geniş kesimine ulaştıramadan yaşamdan ayrıldı.”<sup>11</sup> diyen Babinger ile dikkatini konunun siyasi ve toplumsal yönüne çevirerek “Şeyh Bedrettin, Hıristiyanların din değiştirmeye zorlanmasını ya da onlara şiddetli bir baskı uygulanmasını değil, diğer şeylerin yanı sıra farklı inançların ütopyacı bir sentezini savunmaktaydı...”<sup>12</sup> diyen Cemal Kafadar gibi önemli isimleri de Şeyh Bedreddin’in mutasavvıf yönünü ele alacağımız bu çalışma içerisinde değerlendirmeyeceğiz. Tam da Kafadar’dan yaptığımız alıntı üzerine bu tezin esasını oluşturan “Şeyh Bedreddin’in mutasavvıf yönü” ifadesiyle ne demek istediğimizi biraz daha açalım: Şeyh Bedreddin’i filozof ve sufi yönleriyle ele alan

---

<sup>9</sup> Claude Addas, **Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer’in Peşinde**, çev: Atila Ataman, İstanbul: Sufi Kitap 2010, s. 369.

<sup>10</sup> Aşık Paşazade, **Osmanoğulları’nın Tarihi**, haz. Kemal Yavuz, M.A. Yekta Saraç, İstanbul: K Kitaplığı, 2003, s. 427-428.

<sup>11</sup> Franz Babinger, **Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin**, çev. İlhami Yazgan, Ankara: La Kitap Yay. 2014, s. 84.

<sup>12</sup> Cemal Kafadar, **İki Cihan Âresinde Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu**, Ankara: Birleşik Yay. 2010, s. 239.

Ahmet Yaşar Ocak, Şeyh'i, Vâridat'taki düşüncelerinden hareketle "İslâm'ın bazı temel inanç esaslarını, bu arada Ahiret ve ona bağlı kavramları tam anlamıyla akılcı, hattâ bir ölçüde maddeci bir görüşle yorumlayan 'materyalist feylesof Bedreddin' ve "Sık sık cezbeye giren, gayba ait birtakım durumlara vakıf olduğuna, hiçbir aracı olmadan Allah'ın doğrudan hitabını işittiğine, ölü hayvanları diriltebilme gücüne sahip olduğuna, kısaca kendi keşif ve kerametlerine samimi olarak inanan koyu 'sûfi Bedreddin' olarak tanımlar.<sup>13</sup> Şeyh Bedreddin'le ilgili son dönemde yapılmış en kapsamlı ve yetkin çalışmalardan bir olan Zındıklar ve Mülhidler isimli kitabının yanı sıra diğer eserlerinde de Şeyh Bedreddin'e ve İsyanına değinen Ahmet Yaşar Ocak, Şeyh'in Vâridat'ını kendisine konu edinerek irdeler. Tüm bunlarla birlikte Ocak, Şeyh Bedreddin'in filozof ve sufi yönlerinin yanı sıra âlim ve 'ihtilalci' yönlerini de irdeler lakin İbnü'l-Arabî ve Ekberi gelenekle olan bağı ayrıntılı bir şekilde irdelemez. Şeyh Bedreddin'i İbnü'l-Arabî ile olan bağı üzerinden ele alan bir başka önemli isim olan Michel Balivet ise Şeyh'i yine Ocak'ın sıraladığı âlim, filozof, sufi ve ihtilalci yönleriyle değerlendirir fakat o da Şeyh ile Ekberi gelenek arasındaki bağı ayrıntılı bir şekilde irdelemez. Yapılan bu çalışmalar genellikle Şeyh Bedreddin'i ve isyanını hazırlayan sebepler içerisinde Şeyh ile İbnü'l-Arabî arasında bağ kurar niteliktedir.<sup>14</sup> Aradaki bağın felsefi cihetten ayrıntılı bir şekilde işlenmediği bu çalışmalarda Şeyh Bedreddin, çoğunlukla İslam heterodoksisinin farklı kollarıyla ve Hıristiyanlığın farklı mezhepleriyle ilişkilendirilmiş<sup>15</sup>, düşüncesini oluşturan unsurlar ile sözü geçen gruplar arasında bağ kurulmuş ve İbnü'l-Arabî ve Ekberi gelenekle olan ilişkisi sadece onun düşünce dünyasının gelişim aşamaları içerisinde irdelenmiştir. Bu nedenlerle bizim bu çalışmada vurguladığımız Şeyh Bedreddin'in mutasavvıf yönü ifadesi, salt felsefi ve tasavvufi alanları ve bu alanlarda Şeyh Bedreddin'in düşünceleri ile bu düşüncelerin Ekberi gelenekle bağına kasteder. Mutasavvıf Şeyh Bedreddin, elbette Hurufilik, Bektaşilik ve Kalenderilik gibi farklı cihetlerle ilişkilendirilebilir, sözü geçen değerli akademisyen ve araştırmacıların vurguladığı gibi Şeyh Bedreddin bulunduğu coğrafyalardan eklektik bir bakış açısıyla kendisine uygun bir düşünce dizgesi devşirmiş ve bunu yayarak isyana kalkışmış da olabilir, Şeyh Bedreddin'in sekretik bir düşünce dairesi içinde olduğunu vurgulayan bu çalışmaların sonucu doğru veya yanlış olabilir ve fakat biz bu çalışmada

---

<sup>13</sup> Ocak, s.232.

<sup>14</sup> Balivet, s.33.

<sup>15</sup> Ocak, s.215

Şeyh'in düşüncelerini sözü geçen cihetler içerisinde değil İbnü'l-Arabî ve Ekberi gelenek çizgisi üzerinden ele alacağız.

Şeyh Bedreddin'i İslam dışı kaynaklarla birlikte değerlendiren eserler kaleme önemli isimler de Şeyh'le ilgili bilimsel araştırmalar bütününe faydalı kaynaklar sunmuştur. Bu isimlerden birisi olan Mine G. Kırıkkanat, Şeyh Bedreddin'i sufi kimliğiyle ve siyasi yanıyla ele alarak Şeyh Bedreddin düşüncesini bir mezhep olarak niteler ve Şeyh'in düşünceleriyle Mesihçi hüviyetteki Bogomilizm ve Katharizm gibi iki Hıristiyan mezhebi arasında bağ kurar. 12. Yüzyıldan itibaren Ege ve Batı Anadolu ile Balkanlar'da yayılan ve geniş bir kitleyi etkileyen Bogomilizm ve Katharizm ile "Şeyh Bedreddin yandaşlarının ilk olarak örgütlendiği Aydın Beyliği, Kathar doktrinin aynı bölgede baş verdiği Alaşehir (Philadelphia) odağının yansıma alanı içerisinde."16 Katharizmi; Manikeizm'den esinlenen ve yayıldığı coğrafi bölgelere göre Bogomilizm ve Patarinizm diye anılan, iyi ve kötü arasında denge esasına dayalı bir Hıristiyanlık/Budizm sentezi olarak tanımlayan Kırıkkanat, bu sentezin özel mülkiyete karşı olan, doğanın işlenmesi sonucu elde edilecek zenginliğin eşit dağıtılmasını savunan, emeği ve emek ürününü önemseyen, cennete ve cehenneme inanmayan, kıyamet ve son yargı gibi kavramları önemsemeyen, insanın ölümden sonra dirileceği inancını dışlayan, bilime dayanmayan tüm din hegemonyalarına karşı çıkıp gerek din adamlarınca gerekse devlet egemenliğince konulan kurallar aracılığıyla halka baskı yapıp koşul koyan kurumları reddeden yapısı ile "Bedreddin mezhebi" arasında benzerlikler bulur. Şeyh Bedreddin'in düşüncelerinde de Katharizm'in yukarıda belirtilen yapısına uygunluklar bulan ve bu nedenle iki düşünceyi birbirinin aynı değilse de devamı olarak gören Kırıkkanat, Şeyh Bedreddin'in düşünceleriyle Kathar öğretisi arasındaki bağı şu sözlerle açıklar: "Katharların iyi ve kötünün eşit karşıtlığına dönük, Manes kaynaklı çifte dünya görüşlerini ve bedene tutuklu olan ruh anlayışlarını ölçüye vuracak olursak, Şeyh Bedreddin'in Kathar öğretisinin eksikliklerini giderip fazlalıklarını atan, zamanından önce 'çağdaş' ve Marksist bir yorumcusu olduğunu söyleyebiliriz."17 Tıpkı İbnü'l-Arabî gibi Şeyh Bedreddin'in de tasavvufi düşüncelerinin birçok farklı mecrayı işaret edebileceğini ve farklı yorumlanmaya müsait bir hüviyet çizdiğini düşünebiliriz. Bu nedenlerle biz Şeyh Bedreddin'in siyasi ve tarihi yanlarının

<sup>16</sup> Mine G.Kırıkkanat, **Gülün Öteki Adı**, İstanbul: Literatür Yay. 2008, s. 13.

<sup>17</sup> Kırıkkanat, s.34

gölgesinde kalmış bulunan mutasavvıf yönünü irdelemek istedik ve Şeyh'in İslam dışı kaynaklarla olan ilintisini yalnızca mutasavvıf yönünü anlamamız açısından değerlendirdik. Bu sebepten "Bedreddin, Kathar ya da Bogomil öğretilerinin Manikeizm ve Hıristiyanlık yorumlarından kaynaklanan safça yanlarını atıp, ekonomi ve özgürlük eşitliğine dayalı temelinden yola çıkarak, öğretiye kendi geliştirdiği bir yorum getirmiş; dinsel bir biçim vermiştir."<sup>18</sup> diyen Kırıkkanat'ın bu önemli çalışmasını istemeyerek de olsa değerlendirmeye alamadığımız gibi yine aynı nedenlerle Şeyh Bedreddin'i işleyen edebi çalışmaları da kullanamadık.

Şeyh Bedreddin'de Ekberi geleneğin izlerini sürdürdüğümüz en önemli merci Şeyh'in eserleriydi. Kendisine ait olup olmadığı bugün bile tartışma konusu olsa da araştırmacıların çoğu tarafından yaptığı konuşmaların çevresindekilerce kaleme alınması sonucu ortaya çıktığı fikrinde birleşilen Varidat, Şeyh Bedreddin'in mutasavvıf yönünün incelenebileceği en önemli eseridir. Yapılan birçok baskısını incelediğimiz Varidat'ın Abdülbaki Gölpınarlı tarafından yayına hazırlanan baskısını kullanmayı tercih ettik. Zira Gölpınarlı'nın Varidat'taki tasavvufi ve felsefi kavramları en anlaşılabilir, sade ve tarafsız bir şekilde tercüme ettiğini gördük ki bu durum eserin muhtevasında barındırdığı kavram karışıklıklarına yol açabilecek yapıyı en aza indiriyor. Karşılaştırdığımız diğer çevirilere nazaran Gölpınarlı çevirisi Varidat'ı Şeyh Bedreddin'in siyasi ve tarihi kişiliğinden etkilenmeden, eserde kullanılan felsefi deyim ve kalıpları günün koşullarına ve değer yargılarına göre değiştirmeden yapılan bir çeviri olduğu için bu çeviriyi kullanmayı doğru bulduk. Şeyh'in bir başka önemli tasavvufi eseri olarak değerlendirebileceğimiz ürünü ise Davud-i Kayseri'nin Fusûs Şerhi'nin Mukaddematı'na talikleridir ki Şeyh Bedreddin'in düşüncelerini Varidat'a göre daha derli toplu ifade ettiği bu çalışmayı Yrd. Doç. Dr. Ali Vasfi Kurt'un Türkçeye çevirmesiyle okuma imkânı bulduk. Şeyh'in tasavvufi kitaplarından biri olarak kaynaklarda sözü edilen Nesru'l-Kulûb (Meserretü'l-Kulûb) isimli eserini ise soruşturmamıza rağmen bulamadık. Çalışma boyunca görülebileceği gibi İbnü'l-Arabî ve geleneğiyle ilgili olarak birbirinden kıymetli birçok kaynak bulunurken Şeyh Bedreddin'in siyasi, tarihi ve edebi yönlerinin dışında mutasavvıf kimliğiyle değerlendirildiği bir eser bulmak neredeyse mümkün değildi. Şeyh Bedreddin'i

---

<sup>18</sup> Kırıkkanat, s.25



kendisine konu edinen çalışmaların birçoğu onun düşüncelerinden çok, düşüncelerinin siyasi ve tarihi sonuçlarını<sup>19</sup> ele almak hususuna yoğunlaşmış olduğundan ikincil kaynak konusunda zorlandığımızı itiraf edebiliriz.

Önemle belirtmekte fayda var; çalışma boyunca Şeyh Bedreddin'in düşüncelerinin açık bir şekilde anlaşılabilmesi ve metnin Şeyh Bedreddin'le olan bağının daha kolay kavranması için İbnü'l-Arabî ve Ekberi geleneğin temsilcilerinin düşüncelerini mümkün olduğu kadar dipnotlar aracılığıyla vermeye çalıştık. Konu ve kavramlarla ilgili olarak Şeyh Bedreddin'in fikirlerini metin içinde yalın bir şekilde sunup aynı hususlar üzerine İbnü'l-Arabî ve geleneğinin fikirlerini dipnotlar aracılığıyla ele almanın hem Şeyh Bedreddin'in düşüncelerini hem de bu düşüncelerin Ekberi gelenekle olan bağını çok daha anlaşılır kılacağını düşündük.

Bu tez çalışmasıyla hakkında özellikle siyasi ve tarihi açıdan birçok tartışma yapılmış ve yapılan Şeyh Bedreddin'in mutasavvıf kimliğini ele almayı ve mutasavvıf Şeyh Bedreddin'in İbnü'l-Arabî'yle ortaya çıkan Ekberi gelenekle bağını araştırmayı amaçladık.

Bu amaç doğrultusunda yaptığımız çalışmanın önemi ise amacında gizlidir. Kültürel hayatımızı etkilediği kadar düşünce dünyamıza da damgasını vurmuş Ekberi geleneğin etkilerinin ne denli derin ve kalıcı olduğunu İbnü'l-Arabî'nin ölümünden yaklaşık yüz yirmi sene sonra doğmuş Şeyh Bedreddin'de görmek önemlidir. Bu önem Ekberi gelenekle beslenen düşünce çizgisinin günümüze aktarılmasıyla daha da artmaktadır.

Çalışma sırasında kullanmaya çalıştığımız yöntem özetle şöyledir: Şeyh Bedreddin'in düşüncelerini varlık, bilgi ve insan başlıkları altında topladık ve Ekberi geleneğin Şeyh üzerindeki etkilerini bu başlıklar üzerinden ele aldık. Zira bu başlıklar İbnü'l-Arabî ve geleneğinin Şeyh Bedreddin'deki izlerini sürebildiğimiz başlıklardı. İbnü'l-Arabî

---

<sup>19</sup> Ahmet Cevdet Paşa. *Kıyas-ı Enbiya*, İstanbul: Bedir Yay. 2011. Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, İstanbul: Yapı Kredi Yay. 2010. Ziya Nur Aksun, *Osmanlı Tarihi, Cilt: 1*, İstanbul: Ötüken Yay. 1994., Irene Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin, İstanbul: Demos Yay. 2011.

düşüncesi kısaca özetlenmeye çalışılsa ihtimalen sözü geçen bu üç başlığın birbiriyle iç içe olduğu tek bir düşünce olarak açıklanabilir. Kendisinden başka hiçbir şeyin var olmadığı, var olan her şeyin onun yansıması olduğu tek ve mutlak varlık düşüncesini ortaya koyduktan sonra bu düşüncenin bilgi temelini sergilemek ve bu unsurları da insanla birleştirmek esaslarında özetleyebileceğimiz vahdet-i vücûd düşüncesinden bir hayli etkilendiği gözlenen Şeyh Bedreddin'in düşüncelerini bu başlıklar altında incelemek hem onu daha iyi anlayabilmemizi hem de düşüncelerindeki inanç temelli ve siyasi cihetten suiistimal edilen unsurları ayıklamamız sağladı. Şeyh Bedreddin'in eserlerini okuyup değerlendirdikten sonra düşüncelerini bu başlıklar altında toplamaya karar verdik, zira İbnü'l-Arabî'den etkilenen Şeyh için de her şeyi var eden temel sebep varlıktı ve varlık kavramını başa koymadan söz söylemeye başlamak bazı noktaları izah etmemizi güçleştirecekti. Birbiriyle iç içe olan ve fakat ayırım noktasında öncelik sonralık sırasına tabi tutmak zorunda kaldığımız başlıklardan bilgiyi ikinci sırada ve insanı da sonrasında seçmemiz yine varlığın bilgisinin elde edilmesi ve bu bilgiyle insana, akabinde de varlığa ulaşmamızı ön gören düşünce açısındandır. Ayrıca bu üç başlık Şeyh Bedreddin'in felsefi ve tasavvufi düşüncelerini toplayabilme özelliğine de sahipti, bu nedenle kötülük sorunu gibi bir başlığı insan bölümünün içerisinde ele alabildik. Bu yaklaşımla özellikle Varidat'taki birbirinden kopuk anlatımların oluşturduğu dağınıklığı bertaraf etmek istedik ve Şeyh Bedreddin'le Ekberi gelenek arasında bağı daha açık ve derli toplu bir şekilde vermek istedik.

## BÖLÜM 1. ŞEYH BEDREDDİN'DE VARLIK DÜŞÜNCESİ

İslam felsefesinin üzerinde en çok durulan konularından biri olan varlık düşüncesi Allah-insan, âlem-insan, varlık-varoluş-insan gibi başlıklar altında birçok sufi, filozof ve kelamcının üzerinde fikir yürüttüğü büyük bir mecra olmuştur. Şeyh Bedreddin'de gerek Varidât'ında gerekse Dâvûd el-Kayseri'nin Fusûsu'l-Hikem şerhinin Mukaddemat kısmına düştüğü taliklerde bu büyük mecraya dair fikirlerini ortaya koymuştur. Şeyh Bedreddin'in varlık düşüncesine dair ortaya koyduklarını Allah\*, yaratılış, zuhur, vahdet-i vücud ve âlem/âlemin ezeliği kavramlarıyla birlikte ele almak Şeyh Bedreddin'in varlık düşüncesini kuşatıcı bir yorumla değerlendirmeyi mümkün kılar. Öyle ki sözü geçen kavramların hiçbiri varlık düşüncesinden ayrı düşünülemez gibi herhangi birisinin eksikliği Şeyh'in varlık düşüncesine dair ortaya koyduklarını sakilleştirecektir.

### 1.1. Varlıktaki Birlik

Şeyh Bedreddin, Varlık'ın bir ve tek olduğunu, her şeyin içinde olduğu gibi aynı zamanda dışında da olduğunu düşünür. Çokluğa yer olmayan bu düşünce içerisinde her şeyin üstünde yer alan hakikati Hak olarak tanımlayan Şeyh Bedreddin, Ekberi geleneğin varlık mertebelerinden sayılan vahidiyet mertebesine<sup>20</sup> göre bu düşüncesini dillendirir gözükmektedir.<sup>21</sup>

---

\* Önemle belirtmekte fayda var: Allah kavramı Şeyh Bedreddin'in düşünce evreni içerisinde ele alındığında Mutlak Varlık/Hak'kın Allah mertebesine nüzul etmiş hali olarak anlaşılmalıdır. İleride de değineceğimiz üzere Şeyh Bedreddin'in kullandığı Allah kavramı çoğu kez olduğu gibi Hak veya Mutlak Varlık kavramlarıyla karıştırılmamalıdır.

<sup>20</sup> Mutlak Varlık doğası gereği görünüp zuhur ederken bu durum sonsuz sayıda mertebelerle ifade edilir. Sayılamayacak kadar çok olan bu mertebeler sufiler tarafından çoğunlukla üçlü, beşli ve yedili olarak tasnif edilmiştir. Aslında zamandan, tasniften ve sınırlandırmadan bağımsız olarak gerçekleşen bu zuhur insan tarafından çaresizce açıklanmaya ve isimlendirilmeye çalışılmıştır. Mertebeler, Hazarat-ı hamse denilen beşli tasnife göre şöyledir: 1. Lâ-taayyün, ahadiyyet, 2. Vahidiyyet, 3. Ervah, 4. Misal, 5. Şehadet ve İnsan-ı kâmil.

Konuyla ilgili ayrıca bak. Ahmed Avni Konuk, **Muhyiddin İbnu'l Arabi Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Cilt 1, İstanbul: M.Ü.İlahiyat Fakültesi Yay. 2010, s. 10.

<sup>21</sup> Bu noktada Affî'nin Vücûd-ı Hakk'ın ilk iki mertebesini izahı yolumuzu açar: " Vücûd-ı Hakk'ın zat ve amâ mertebesi olan, Mutlak ahadiyyet (la-taayyün) mertebesi; Bu mertebede, zat-ı ilahi hakkında hiçbir şey bilemeyiz ve O'nu mutlak vücuddan başka bir şeyle tasnif edemeyiz. Çünkü zat, bu mertebede her türlü isim, sıfat ve izafetten münezzehtir. İkincisi, mertebe-i vâhidiyyettir. Bu mertebe, zatın esma ve sıfat mazharlarında tecelli ettiği, dini ifadeyle

Varlık'ın bir olduğu konusunda ısrarlı olan Şeyh Bedreddin, bu Varlık'ı Hak olarak tanımlar:

“Bil ki var olan, Hak'tır<sup>22</sup>, başka şey değil; maksad da ancak odur. Ya maksud ya mevcut dedikleri de buna işarettir ya. Bütün varlıklar, birbirine zıd bile olsa, tümünden varlığa dâhildir; aykırılık, ancak mertebeler dolayısıyladır; Hak'sa bunlarda bulunmakla beraber onlardan münezzehtir de.”<sup>23</sup>

Şeyh Bedreddin, Hak'kı<sup>24</sup> hem tikelde hem de tümelde bulunan, var olan her şeyi kapsadığı gibi var olanların özü de olan, bir başka anlatımla tek var olan olarak tasarlar ve bu düşüncesini şu sözlerle açıklar:

“Tümün tümde oluşunda şüpheyi, işkili meydana getirecek bir şey yoktur. Bütün varlıklar, her şeyde, hatta her zerrede mevcuttur. Görmüyor musun? Tohumda bütün ağaç mevcûd olduğu ve bütün ağaç o tohumdan vücûd bulduğu gibi ağacın parça-buçuklarından her cüzünde de tohum mevcuttur; tohumdan ağaç meydana geldiği gibi ağaçtan da tohum vücûd bulmaktadır. İşte bütün âlemler de, aslında gerçekleşmekte, bu asılda, tümüyle âlemlerden her biriyle gerçeğe ulaşmaktadır; bütün âlemler, bir zerrede mevcuttur.”<sup>25</sup>

Bu sözlerden hareketle Şeyh Bedreddin'in Mutlak Varlık'ın zuhurunun suretlerinden

---

de, Hak ve Allah mertebesidir. Fakat esma ve sıfat bir taraftan zatın "ayn"ı olurken bir taraftan da Mu'tezile'nin dediği gibi harici âlemin aynıdır. Çünkü harici âlem, zat-ı ilahi'nin sonsuz suretlerle tecelli mazhar ve meclaların toplamından başka bir şey değildir. Harici âlem Allah'ın sıfatlarının toplamıdır.”

Ebu'l-Ala Affî, **Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat**, çev: Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yay. 2009, s.170-171.

<sup>22</sup> “Hak bütün eşyanın suretlerinde tecelli eder. Çünkü eşya Hak ile zuhur etmiştir. Bu nedenle arif bilir ki: Gördüğü her şey Haktır.” İbnü'l-Arabî, **Fütûhat-ı Mekkiyye**, cilt 4, çev: Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yay. 2006, s.184.

<sup>23</sup> Şeyh Bedreddin, **Varidât**, çev: Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: Milenyum Yay., 2008, s. 135.

<sup>24</sup> “Vücûd ne ise odur, yani herhangi bir şarta bağlı değildir ve mutlaklık ve sınırlılıkla kayıtlı olmaktan da uzaktır. O ne tümel, ne tikel; ne genel, ne özel; ne zâtına ilave bir birlikle bir ve ne de çoktur... O, zâtında ve hakikatinde bir değişme olmaksızın mutlak, mukayyed, tümel, tikel, genel, özel, tek ve çok olur.” Dâvûd el-Kayseri, **Mukaddemât Fusûsu'l-Hikem'e Giriş**, çev: T.Koç, M.Çetinkaya, İstanbul: İnsan Yay., 2011, s. 25.

<sup>25</sup> Şeyh Bedreddin, s.133.

ibaret olan âlemi tabii olarak Mutlak Varlık'tan ayrı düşünmediğini ve varlık düşüncesini birlik üzerinden inşa ettiğini söyleyebiliriz. Bu yanıla Şeyh Bedreddin'in Ekberi gelenek içerisindeki diğer mutasavvıflardan ayrılan bir mecraya girmediğini görüyoruz. O da tıpkı takip ettiği geleneğin vurguladığı gibi varlığın birliği düşüncesinden hareketle varlık düşüncesini örmektedir.

## 1.2. Âlem ve Âlemin Ezeliliği

Her şeyin “asıldan” meydana geldiğini ve âlemin bir zerrede gizli olduğunu ifade eden Şeyh Bedreddin bir başka önemli sorun olan âlemin yaratılışını da Hak'la<sup>26</sup> gayelendirir. Bu gaye Şeyh Bedreddin'e göre birçok sufinin de atıfta bulunduğu ünlü hadiste gizlidir:

“Bil ki Hak'da, zuhura zâti bir meyl vardır; bu da ancak Hakk'ın cüz'i şeylerde taayyüniyle tahakkuk eder; mahabbet de bu meyilden ve zâti iktizâdan ibârettir. Yüce Tanrının, ‘Ben gizli bir defneydim, bilinmeyi diledim, sevdim; halkı, beni bilsin diye yarattım’<sup>27</sup> sözünde buna işaret vardır. Yani, tahakkuk da yoktu, taayyün de; öyle olduğu halde ben halkı yarattım, halkla tahakkuk ve taayyün ederek onları ızhâr ettim demektir.”<sup>28</sup>

Şeyh Bedreddin'in muhabbet (sevgi, aşk) kavramı ile kenz-i mahfî ve dolayısıyla yaratma edimi arasında bir bağ kurduğu açıktır. Aşk; tabii, ruhani ve ilahi aşk olarak ayırıp ilahi aşkı da diğer aşkları kapsayan ve Bir'in asli aşkı olarak niteleyen İbnü'l-Arabî'nin de aşk ile yaratma edimi arasında bağ kurduğunu Affifi'nin sözleriyle açıklayalım:

“ Herhangi bir tezahüre bürünmeden önce Bir, yüce ‘ferdiyet’ ve basitliği içinde

---

<sup>26</sup> İbnü'l-Arabî'de birçok eserinde âlemin yaratılışını Hak'la gayelendirir: “Hak, sayısız güzel isimleri bakımından emrin tümünü içeren ‘kuşatıcı bir varlıkta’ isimlerini tek tek görmek ve o varlık vasıtasıyla kendi sırrının kendisine görünmesini istedi.” İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, çev: Ekrem Demirli, İstanbul: Kabcacı Yay, 2008, s. 25.

<sup>27</sup> Aliyu'l-Kârî, el-Esrâru'l-Merfû'a fi'l-Ahbârî'l-Medû'a, thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1986, s. 269, h. 359; el-Masnû' fi Ma'rifeti'l-Hadîsi'l-Mevdû', thk. Abdu'l-Fettâh Ebû Gudde, Mektebu'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, Beyrut, 1994, s. 141-142, h. 232.

<sup>28</sup> Şeyh Bedreddin, s. 135.

Kendisini nefsi için ve nefsinde sevdi ve bilinmek ve tezahür etmekten hoşlandı. İşte yaratmanın sebebi bu idi. Bir, kendisini sevmekle, Zat'ında gizli olan şeylerin bütün a'yânını da sevdi. Bu şeyler, böylece, çeşitli şekillerde ortaya koydukları aşkla yüklenirler.”<sup>29</sup>

Şeyh Bedreddin'in Hak'kın zuhura zati meyli olduğu ve muhabbetin de bu meyilden ibaret olduğunu söyleyerek açıkladığı yaratma edimi, İbnü'l-Arabî'nin ilahi aşk düşüncesi çerçevesinde açıkladığı yaratma edimiyle benzerlikler taşımaktadır.

Şeyh Bedreddin, Allah'ın bilinmeyi istemesi neticesinde ortaya çıkardığı âlemin ezeliyeti<sup>30</sup> konusunda da tartışmalara yol açacak düşüncelere sahiptir. Zira Şeyh'in kimi sözleri Allah'ın varlığını hudûs deliliyle kanıtlamayı benimseyen, hudusun zıttı olan ve âlemin kadîm olduğunu savunan düşünceleri tasvip etmeyen kelimeleri kızırdıracak cinsten olup kimi sözleri de mümkün varlığın sonradan olduğunu açıklar niteliktedir. Şeyh Bedreddin, bir yandan “Âlem, cinsi, nev'i, zatı bakımından mutlak olarak kadimdir; önüne ön yoktur; sonradan meydana gelişi zâtidir; zaman bakımından değildir.”<sup>31</sup>, “ Bil ki var oluş ve bozuluş âlemlerinin ikisi de ezeldir, ebedidir...”<sup>32</sup> gibi cümlelerle âlemin kadîmliğini vurgularken diğer bir yandan şunları dile getirir: “Mümkün olan şeyin varlığı, hakıkat ve varlık bakımından Hak'tır”<sup>33</sup>, sûret bakımından

<sup>29</sup> Ebu'l-Ala Affîfi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, çev: Prof.Dr. Mehmet Dağ, İstanbul: Kırkambar Yay. 1998, s. 165

<sup>30</sup> Affîfi, İbnü'l-Arabî'nin âlemin ezeliyeti hususundaki görüşlerini Futûhat ve Fusûs'a atıfta bulunarak şöyle açıklar: “ Onca âlem hiçbir zaman yok iken var olmuş bir şey değildir. Tersine âlem ezeli, sonsuz ve ebedidir; çünkü o, ezeli, sonsuz ve ebedi olan Bir'in dış ifadesidir. İbnü'l-Arabî'nin öteki dünya (el-ahiret) tabiri, daimi teşekkül halinde olan demektir. İbnü'l-Arabî diyor ki: ‘Âlemin sonunun idraki imkânsızdır; ne de âlemin bir gayesi vardır. Sözü edilen Öteki Dünya devamlı teşekkül halinde bir şeydir.’ (Futûhât, I, 338) Halkın bu ve öteki dünya dedikleri, İbnü'l-Arabî'nin sürekli yok olma ve yeniden yaratılmadan ibaret olan, sürekli yenilenen yaratılış (el-halk el cedîd) dediği şeye karşılık olan sırf isimlerdir. ‘Şeyler (sûretleri) yok olunca, öteki dünyaya nakledilirler. Başka bir surette göründüklerinde, bu dünyaya (Görülen Âleme) gelirler. Bir sûretin yok olması sırasındaki geçen an, başka bir suretin onun yerini alması sırasında geçen anla zamandadır ve bu böylece sonsuzca sürüp gider. Zamanda asla bir aralık (fasıla) bulunmaz ve hiçbir zaman da bundan başka bir yaratılış süreci olmamıştır. Bir şeyin olmadığını, daha sonra (sümme) ise olduğunu hiçbir şekilde söyleyemeyiz. ‘Sonra’ (sümme) bir zaman aralığı demek olmayıp, sebebin esere mantıkî önceliğini işaret eder.’ (Fusûs,300)” Affîfi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 51.

Ayrıca konuyla ilgili bak. İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, s. 29-32.

<sup>31</sup> Şeyh Bedreddin, s. 137.

<sup>32</sup> Şeyh Bedreddin, s. 156.

<sup>33</sup> Hak'kı Zorunlu Varlık, âlemi ise mümkün varlık olarak tanımladığını söyleyebileceğimiz İbnü'l-Arabî, her ikisi arasındaki ilişkiyle birlikte Tanrı-âlem ilişkisini de şöyle ele alır: “ Zorunlu Varlık sonradan var olanı özü gereği

mümkündür, sonradan olmadır, yaratılmıştır.”<sup>34</sup> Şeyh Bedreddin aynı konuda farklı açıklamalar yapıyor gibi gözükse de bu farklılık onun İbnü’l-Arabî’nin de düşüncelerinde ortaya koyduğu şekliyle Hak’kı değerlendiriş biçimiyle alakalıdır. Şeyh Bedreddin’e göre Hak, varolmaması düşünilemeyen zorunlu varlıktır ve âlem bu Zorunlu Varlık’ın isim ve sıfatlarının tezahürü niteliğindedir. Bu nedenle âlem Zorunlu Varlık’ın sureti konumundadır ve sonradan kazanılmış bir zorunluluğa sahiptir. Fakat bu zorunluluk kendisinden değil Zorunlu Varlık’ın zatından kaynaklanmaktadır. Böylece âlem, bir yanıyla Zorunlu Varlık’ın sureti olması bakımından mümkün ve sonradan var olmuş bir hüviyeti temsil ederken diğer yanıyla kendisinden ortaya çıktığı Hak’ka, Zorunlu Varlık’a dayandığından ezeli bir yapıya sahip olur.

### 1.3. Varlığın Kavranması

Şeyh Bedreddin varlığın kavranmasına yönelik olarak iki farklı ontolojik yol açar: İlkinde Varlık, tıpkı Farabi ve İbn Sina’nın varlık felsefelerinde olduğu gibi zorunlu ve mümkün olarak değerlendirilir.<sup>35</sup> Bu ayırmda zorunlu varlık; herhangi bir tanımla açıklanamaz, üzerine söz söylenemez ve fenomen/oluş dünyasından uzak varlıktır. Mümkün varlıksa belli noktalarda tanımlanabilen, üzerine söz söylenebilen ve birtakım özellikleriyle fenomen/oluş dünyasına adım atmış varlıktır ki mümkün varlığa aynı zamanda, var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duyan da denilebilir. Şeyh’e göre varlığın bu iki hali varlıktaki tekliği bozmaz, bu ikilik birbirine karışmadan ve tekliği koruyarak devam eder:

“Tanrı’nın zâtı, her şeyden münezzehtir, fakat her şey de ondadır; o da her şey

---

gerekirmiştir [onu var etmiştir]. Bu durumda sonradan var olan da Zorunlu Varlık nedeniyle zorunluluk kazanmıştır. Sonradan var olan, kendisinden ortaya çıktığı varlığa dayandığına göre, zatından kaynaklanan zorunluluğun dışında isim ve nitelik gibi kendisine ait her şey de O’nun suretine göre olmalıdır. Zattan kaynaklanan zorunluluk ise sonradan olanda bulunamaz. Sonradan olan [sebebi nedeniyle] ‘zorunlu varlık’ olsa bile, onun zorunluluğu kendisinden değil, başkasından kaynaklanır.” İbnü’l-Arabî, *Füsûsu’l-Hikem*, s. 29.

<sup>34</sup> Şeyh Bedreddin, s. 144.

<sup>35</sup> “Varlık kazanan şeyler, aklen iki kısma bölünebilirler. İlki, zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayandır. Onun varlığı imkânsız da değildir, yoksa var olamazdı. Bu şey, imkân sahasındadır. İkincisi, zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu olandır. Deriz ki: Varlığı, zâtı gereği zorunlu olanın illeti yoktur. Varlığı, zâtı gereği mümkün olanın ise, illeti vardır...” İbn Sina, *Metafizik*, Cilt 1, çev: Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2004, s. 35.

de. Vâcibdir, her tavırda vâcib oluş, ayrılmaz ondan. İmkân suret bakımından hayalidir; sonradan oluş, önüne ön bulunmayı, suretlerde birbirinin ardınca geledurur. Oysa suretten münezzehe olmakla beraber surettedir de... Noksan sıfatlardan arıdır ‘iki denizi birbirine salan; aralarına bir berzah koyan, birbirine karıştırmayan’ (Furkân, 25/53) Ne mümkün Hak olur ne de Hak mümkün olur. Ama itibari olarak ikisi de birdir, gerçek bakımından haktır, başka bir varlığın varlığı yoktur, ayrı oluş ancak itibaridir.”<sup>36</sup>

Şeyh Bedreddin’in varlığın kavranmasına yönelik olarak açtığı diğer bir düşünce yolu Hak ve Halk<sup>37</sup> ayırımından geçmektedir. Varlığın etkinlik ve edilginlik hallerine göre ayrımlanan bu düşünce de varlıktaki birliği vurgular ve çokluğun, varlıktaki birliği kavrayamayanlarca onu anlamlandırmak adına ortaya konan boş bir düşünce olduğunu işaret eder:

“Bil ki Mutlak Varlık olan Hakk’ın, her mertebede iki yönü vardır: Biri te’sir edıştır ki o, faâldir; öbürü te’sir altında kalıştır ki bu da münfail oluştur. İlk bakımdan Allahdır, ikinci bakımdan âlemdir, yaratılmıştır, sonradan olmuştur; anlayıver. Mutlak Varlık, mutlak oluştan da, mukayyed bulunuştan da mutlak olan varlıktır ki o, yüce Hak’tır. Ne küllidir, ne cüz’i; çünkü külli oluş, mutlak bulunuş itibariyledir; cüz’i oluş da mukayyed bulunuş itibariyle. Yani kendisi bütün varlıkları kaplaması ve her şeyin onunla zuhuru bakımından küllidir denebilir; bir mazharla zuhuru bakımından da cüz’i adı verilebilir. Hâlbuki onun varlığı, zatı itibariyle külli ve cüz’i oluştan öncedir... Bu anılan şeylerin hepsinden de mutlak olan, üstünde hiçbir mertebe bulunmayan varlık, Mutlak Varlıktır. O her mertebenin üstündedir; tüm eşya ondan var olmuştur; o her şeydir; her şey de odur.”<sup>38</sup>

Görülüyor ki Şeyh Bedreddin’in varlığın kavranmasına dair olan her iki düşüncesinde

---

<sup>36</sup> Şeyh Bedreddin, s. 144.

<sup>37</sup> İbnü’l- Arabî, düşüncesinin en önemli kavram çiftlerinden birisi olan Hak ve Halk kavramları üzerine şöyle demektedir: “Varlıktaki her şey Hak’tır. Görülen her şey halktır.”, İbnü’l- Arabî, *Fütûhât*, cilt 3: s.306. Ayrıca Âdem’in hak ve halk oluşuyla ilgili olarak bak. İbnü’l- Arabî, *Fusûsu’l- Hikem*, s.31.

<sup>38</sup> Şeyh Bedreddin, s.147.



de ortak mecralar vardır. Zorunlu ve Mümkün olarak ayrımlanan varlık anlayışında da, Hak ve Halk olarak ayrımlanan varlık anlayışında da varlığın Zorunlu ve Hak olarak tanımlanan halleri Mutlak Varlık'ı işaret eder ve Mutlak Varlık tanımlanamaz, belirlenemez, şekle ve sıraya konulamaz. Mümkün ve Halk olarak tanımlanan varlık hali ise belirlenebilir, şekle ve sıraya konulabilir. İşte Şeyh Bedreddin varlığın bu sıraya konulabilir halini de İslam felsefesinin en temel açıklamalarından biriyle düzene sokarak varlığın merteye merteye seyrini açıklar:

“Bil ki akıl, nefis, rûh, kalb, hepsi de tecelli mertebeleri bakımından varlıktan ibarettir. Bu mertebeler dolayısıyla bir kere felek suretinde zuhur eder; bir kere melek. Bir kere unsurlar olur, bir kere madenler, bitkiler, hayvanlar ve insan; derken aşağılıkların en aşağısına varır; yüceliklerin en yücesine açar. Unsurlar suretini giyinen, sonra ondan soyunup madenler kisvesine giren, ondan da soyunup bitki suretine bürünen, sonra hayvan, sonra insan suretinde görünen hep odur; bütün suretlerin sahibi, o varlıktır ki Hak'tır.<sup>39</sup> Hatta suretlerin kalmadığı düşünülse, yine ancak Mutlak Varlık kalır.”<sup>40</sup>

Şeyh Bedreddin'in tecelli mertebeleri bakımından varlıktan ibaret gördüğü akıl, nefis, ruh ve kalp kavramları İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminin yapıtaşları arasında sayılabilir. İbnü'l-Arabî'nin birçok eserinde üzerinde durduğu bu kavramlar Varlık'ın kavranmasında anahtar vazifesi görürler. İnsanın duygusal yönünü değil farkındalığın ve zekânın merkezini tanımlayan “ Kalp, Allah'ın tecellilerini içine alabilecek insani melekedir. Yalnız kalp, İbnü'l Arabî'nin kavramlarıyla Allah'ı ve hakikatleri birleştirerek akli ve keşfi kapsayacak bir şekilde bilebilir.”<sup>41</sup> Nasıl ki kalp akli ve keşfi de kapsayarak bilme edimi içerisinde önemli bir unsur haline geliyorsa nefis ve ruh da yine kalp ve akilla bağlantılı olarak hem Varlık'ın kavranmasında hem de bilme edimi içerisinde önemli unsurlar olarak öne çıkarlar. İbnü'l-Arabî nefis konusunda Aristoteles

---

<sup>39</sup> “O tek hakikattir. O'nda çokluk yoktur. O'nun zuhûrunun ve görünme biçimlerinin çokluğu, Zât bakımından birliğine, kendisine ek bir taayyünle de zâtıyla belirginleşip taayyün etmesine halel getirmez. Bu tek hakikatin taayyünü ve belirginlik kazanması, Zâtı iledir; Zâtına ilave bir taayyünle değildir. Çünkü varoluşta (vucûd) bir yerde O'nunla birleşecek ve başka bir yerde O'ndan ayrılacak şekilde kendisine ters düşecek bir şey yoktur.” Kayseri, s. 29.

<sup>40</sup> Şeyh Bedreddin, s. 174.

<sup>41</sup> William C.Chittick, **İbn Arabî Giriş Kitabı**, çev: Kadir Filiz, İstanbul: Nefes Yay., 2014, s. 26.

çizgisini ana hatlarıyla izler gözükmektedir. Nefsi bitkisel, hayvani ve aklî olarak üçe ayıran İbnü'l-Arabî aklî nefsi akılla aynı saymamakla Aristoteles'ten ayrılır. Ona göre, çekme, tutma, özümseme ve atma gibi dört yetiye sahip olan bitkisel nefis ile insan ve bütün hayvanlarda bulunup maddi bir nitelik taşıyan, aynı zamanda kalpteki ince bir buhar gibi olan hayvani nefis bedenine ta kendisidir, bedenle iş görür, varlıklarını bedenle sürdürürler. Akli nefsi kavrayıcı bir ruh olarak gören İbnü'l-Arabî bu nefsin yok olmadığını, ezeli ve ebedi olduğunu belirtir. Aklî nefsin akılla ve bedenle aynılığı söz konusu değildir İbnü'l-Arabî için, akıl aklî nefsin parçalarından biridir sadece, bedense varlığını sürdürdüğü müddetçe uğradığı bir duraktır zira akli nefis, bedenle bütünleşmeden önce de var olan ve bedenden sonra da varlığını devam ettirecek ruhtur. İbnü'l-Arabî'nin ruh anlayışı, ruhu maddi bir unsur olarak değerlendirmeyen Plotinus'un anlayışıyla benzerlikler taşır: İbnü'l-Arabî için ruh canlı ve faal olandır, anlama, ayırt etme, tefekkür, hafıza gibi faaliyetleri gerçekleştirebilen kapsayıcı bir özdür. Üç nefsin de üstünde bulunan ruh, her türlü bilgiyi edinme kabiliyetine sahiptir. Görülüyor ki İbnü'l-Arabî için tüm bu unsurlar hem insanın bir olarak yaşamını sürdürmesini sağlar hem de bilgi edinmesini ve bu bilgi aracılığıyla Varlık'ı kavramasını gerçekleştirir. İbnü'l-Arabî, Şeyh Bedreddin'in tecelli mertebeleri bakımından varlıktan ibaret gördüğü kalp, akıl, nefis ve ruh gibi unsurları insanın Varlık'ın bilgisini edinmesi yolunda en önemli araçları olarak görür, Varlık bu araçlar eşliğinde kavranabilir.

#### **1.4. Çokluğun Birliği**

Buraya kadar anlattıklarımızdan çıkarılacak sonuçların en önemlisi Şeyh Bedreddin'in, İlah merkezli varlık anlayışıyla ve varlıktaki birliği temele alan düşünce sistemine uygun bir şekilde fikirlerini ortaya koyduğudur. Çokluğun, bir olanın yansımalarından ibaret olan bir hayal olduğunu ısrarla vurgulayan Şeyh Bedreddin'e göre her şeye nüfuz etmiş Allah tek gerçektir:

“Allah bütün işlerin kendisinden zuhur etmesi ve bütün kemal sıfatlarıyla mevsuf olması dolayısıyla Mutlak Varlıktır; bundan dolayı da Allah denmiştir ona. İşler, sıfatlar, meydana gelen şeyler ve olgunluklar mazharlar vasıtasıyla

zahir olur. Mazharların tümü, kemallerin tümünü meydana getirir, tamamlar; her mazharda mazharların ayrılığı, aykırılığı yüzünden çeşitli, ayrı ve aykırı şeyler zahir olur ondan; çokluk, mazharlardadır; noksan sıfatlardan arı ve yüce olan Haksa birdir; bütün mazharlardan tecelli eder; mazharların her biri, suret bakımından öbüründen ayrı ve ona aykırıdır; fakat o, gerçek bakımından o mazharların varlığıdır. Mazharların her birinden, suret bakımından ona has olan şeylerle zahir olur; fakat her şey, gerçek bakımından Allah'tır."<sup>42</sup>

Olan biten her şeyin, Şeyh Bedreddin'in tabiriyle işler, sıfatlar, meydana gelen şeyler ve olgunlukların en yüce olarak kabul edilen Mutlak Varlık'tan ibaret olduğunu söyleyen Ekberi düşünce ile Şeyh Bedreddin'in bu alıntıdaki düşünceleri arasında Varlık'ın tekliği konusunda benzerlik vardır. Mutlak Varlık kendisinden zuhur bütün şeylerin, isim ve sıfatların bilgisine sahip olduğu gibi tüm bu şeyler O'na bağlıdır ve O'dur.<sup>43</sup> Bu yaklaşım Mutlak Varlık'ın tekliğini ve kuşatıcılığını vurgular. O'ndan ayrı düşünilemeyecek her şeyin O'nun tarafından kuşatıldığı ve olduğu bir varlık düşüncesi içerisinde Mutlak Varlık, varlığın ve yokluğun da menşei olmak durumundadır.<sup>44</sup>

Olabildiğince basit bir açıklamayla Allah dışında bir varlığın olmadığını, Allahın bir ve tek olduğunu, çokluk olarak görünen şeylerin Allah'ın kendisini açması sonucu varlık verilmiş parçalar olduğunu ve tüm bu parçaların kendilerine has özel yönle (vech-i has)<sup>45</sup> Bir'e bağlı olduğunu vurgulayan bir düşünce olan vahdet-i vücûd, her şeye

---

<sup>42</sup> Şeyh Bedreddin, s. 142.

<sup>43</sup> "Hak, bir olan mutlak vücûdun sahibidir; O'ndan sadece vücûd zuhûr eder. Hakkın kudretinin, nefsinde/ayn vücûdu olmayan şeye ilişip de, o şeyin kendiliğinde mevcut olması mümkün değildir. Çünkü Allah'ın malûmu olan her şey, böyledir; başka bir ifadeyle onların kendiliklerinde vücûdu yoktur, aksine onlar, kendilerini icat edenin ilminde mevcuttur." Sadreddin Konevî, **Tasavvuf Metafizigi**, çev: Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay. 2009, s. 43.

<sup>44</sup> "Özü gereği Yüce, bütün varlık durumlarını ve yokluk nispetlerini kuşatmasını sağlayan yetkinliğin sahibidir. Öyle ki hiçbir şey O'nun dışında kalmaz. Bunlar örf, akıl veya şeriat bakımından sayılabilecek şeyler olabileceği gibi kötülenmiş şeyler de olabilir. Böyle bir yetkinlik, özel anlamda Allah denilen Zât'ındır. Allah denilen Zât'ın dışındakiler ise ya O'nun bir tecelligâhı ya da O'ndaki bir surettir." İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, s. 77.

<sup>45</sup> "Özel yön (vech-i has) İbnü'l-Arabî'de belirli ve belirsiz geçer. Belirli olarak: Tanrı'dan mümkünlere ulaşan varlık ve bilgi yardımı her an devam eder. Bu ilahi yardım a) Tanrı ve kul arasındaki sebepler vasıtasıyla, başka bir anlatımla dolaylı gerçekleşir b) Tanrı'dan kula doğrudan ulaşır. Yardımın doğrudan ulaşması özel yön diye isimlendirilir. Çünkü her mümkünün veya kulun Tanrı ile arasında özel bir yönü vardır, varlık ve bilgi yardımı kendisine söz konusu yönden ulaşır. Bu yön ve yardım meçhuldür ve hiç kimse niteliğini bilemez: Çünkü bu durumda Tanrı ile kulu arasında ne bir insan ne de bir melek vardır. 'Nefs bilmediğini öğrendi, meleklerden sahip olmadığı bilgileri aldı. Nefs, takip ettiğinde her şeyin kaynağı Allah'tan doğrudan bilgi alacağı bir yol ve Tanrı ile arasında

rağmen insan aklının kavramakta zorlandığı açıklamalara sahiptir. Bu durum Ekberi geleneği benimseyen mutasavvıfların birçoğunda konuyu etraflıca açıklama isteği uyandırdığı gibi Şeyh Bedreddin’de de benzer isteklere yol açmıştır. Bu istek kimi zaman Şeyh Bedreddin’i öyle noktaya getirir ki Kuran-ı Kerim’i, hadisleri ve sufileri düşüncelerini desteklemek için şahitlik yapmaya çağırır:

“Gerçekte her şey birdir... 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 yine de öyledir’ hadisi ve ‘Her şey helak olur ancak onun hakıykatı kalır,’(Kasas,28/88) ayeti buna işarettir.”<sup>46</sup>

Eğer bir varlık bilgisine sahipsek ve bu varlığın menşesini düşünerek varlıktaki çokluğu araştırırsak hem Ekberi geleneğe hem de Şeyh Bedreddin’e göre bu araştırmanın sonucu varlığın tekliği üzerinedir. Zat olarak Mutlak Varlık tektir, O’nun dışında kalanlar tıpkı bir dairenin merkezinden çevresine açılan doğrular gibidir. Nokta tektir, daire o noktadan çıkan doğrulardan oluşur, dolayısıyla tüm bir daire noktanın ta kendisidir.<sup>47</sup> Varlık düşüncesine bu mecradan yaklaşıldığında Şeyh Bedreddin’in alıntıladığı söz daha önemli hale gelir: zira hiçbir şey yok iken var olan Mutlak Varlık’tan zuhur eden isim ve sıfatlar yine O’nu işaret etmekte ve varlıktaki çokluğun hayali olduğunu göstermektedir, bu durum her an yenilenerek devam eder, her an Mutlak Varlık vardır ve O’nun dışında başka bir şey yoktur.<sup>48</sup>

---

kendisine özgü özel bir kapı olduğunu bilmiyordu.’(Fütühât, III:176) ” Suad El-Hakîm, **İbnü’l Arabî Sözlüğü**, çev: Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yay. 2005, s. 513.

<sup>46</sup> Şeyh Bedreddin, s. 143.

<sup>47</sup> “Hiçbir şey onun dışına çıkamaz; her şey, ondan meydana gelmiş ve yine ona varacaktır. Dairenin çevresi, Hakk’ın isimleri, merkez nokta, zâttır. Hak sayıca birdir ve bir-çoktur.” İbnü’l-Arabî, **Fütühât**, cilt 3, s. 451. Ayrıca bir ve çok ilişkisi için bak. Sadreddin Konevî, **Vahdet-i Vücûd ve Esasları**, Dokuzuncu Nas, çev: Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay. 2012, s.33-39.

<sup>48</sup> “Şimdi de O, olduğu gibidir.” Hadise eklenen bu ziyade Hz. Ali’ye (r.) nisbet edilir: “Allah vardı. Hiçbir mekân yoktu. Şu anda da daha önce olduğu gibidir.” Abdu’l-Kâhîr el-Bağdâdî, el-Fark beyne’l-Firak, thk. Muhsin Abdu’l-Hamîd, s. 333. İmam Gazzâlî bu ibâreyi hiçbir kimseye nisbet etmeden zikretmektedir. Gazzâlî, İhyâ, Kâhîre, ts. I/89; Zebîdî, İthâfu’s-Sâdeti’l-Müttekîn, Muessesetu’t-Târîhi’l-Arabî, Beyrut, 1994, II/25. Benzer bir ifade, İmam Ebû Hanîfe’den ve İmam Şafî’den de aktarılmaktadır. İmam Ebu Hanîfe şöyle der: “Allah vardı ve mahlûkatı yaratmadan önce hiçbir mekan da yoktu. Allah vardı, ne nerede vardı, ne mahlûkat vardı ve ne de bir şey vardı. O her şeyin yaratıcısıdır.” Ebû Hanîfe, el-Fıkhü’l-Ebsat, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s. 613; el-Beyâzîzâde er-Rûmî el-Bosnevî, İşârâtu’l-Merâm min İbârâti’l-İmâm Ebî Hanîfeti’n-Nu’mân fi

İnsan bedeninin birçok üyeden oluşmasına rağmen “bir”<sup>49</sup> olması gibi Allah da birdir. Elbette bu benzetmeyle insanın parçaların bir araya gelmesiyle oluşan bir bütün olması ile parçaların kendisinden zuhur ettiği bir olan Allah fikri birbirine karıştırılmamalıdır. İsim ve sıfatlarıyla zuhur eden Zat görüntüdeki çokluğun kaynağıdır ve fakat Varlık birdir. İnsan ise parçaların bir araya gelmesiyle oluşmuş bir birliktir, insan parçaların kaynağı değildir. Mutlak Varlık ise çokluktaki her şeyin menşei, nedenlerin nedeni olan bir hüviyete sahiptir. Bu bağlamda görülen, duyulan ve olan biten her şey onun parçası olmaktan öteye geçemez. Her şey O’nun<sup>50</sup> parçası olarak görüntüdeki çokluğu oluşturur fakat çokluk birlikten ayrı değildir, çokluğu oluşturduğu sanılan her bir parça aslında Bir’e aittir, ondandır. Bu nedenle çokluk “bir”dir. İzutsu çokluğun bir olduğunu, Mutlak Varlık’ın farklı görünüşleri içinde tezahür etse de tüm görünüşlerin aslında Mutlak Varlık’a ait olduğunu belirterek çokluktaki birliği açıklar:

“Mutlak ya da saf ‘Varlık’, kendi içinde salt birlikten ibarettir. Mutlak, ne kadar farklı görünüşleri altında kendini açıp tezahür ederse etsin fark etmeksizin kendi orijinal birliğini korur. Kesret dünyası bu anlamda özü itibarıyla Mutlak ile aynı mahiyettedir; hatta denilebilir ki o, Mutlak’ın kendisidir. Fakat insan bilincinin sonluluğu nedeniyle, Mutlak’ın orijinal birliği bu bilince, farklılaşmış ve sayısız sonlu varlıklar haline gelmiş olarak görünür. Fenomenler dünyası, insanın epistemolojik yetilerinde bulunan sınırlılıkların neden olduğu zâhiri formların altında şekilsiz olan gerçek formunu gizleyen Mutlak’tan başka bir şey değildir.”<sup>51</sup>

---

Usûli’-d-Dîn, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2007, s. 165. “İmam Şafii şöyle der: “Allah vardı, mekan yoktu. O ezeli sıfatıyla iken mekanı yarattı. Şimdi de mekanı yaratmadan önceki gibidir. Onun zatında değişim olmadığı gibi, sıfatlarında da bir dönüşüm caiz değildir.” Zebîdî, İthâfu’s-Sâdeti’l-Müttekîn, II/24. Ayrıca bak: Bikâî, Nazmu’d-Durer, XXII/370, 373. Aslında İbnu’l-Arabî hadîse eklenen bu ziyadenin müdrec olduğunu, yani sonradan rusûm ulemasından kelamcılarının ve dilcilerin eklediğini söylemektedir. Bak: Fütûhât, I/41, 61, 65, 119, 704, 735, II/56, 458, 591, 692, IV/345, 370, 413.

<sup>49</sup> “Ey insan! Sen birsin ve yine sen çoksun.” İbnu’l-Arabî, **Fütûhât**, cilt 2, s. 414.

<sup>50</sup> “Varlıkta Allah’tan başka bir şey yoktur. Hakikat, müşahedede çoğalsa bile, varlıkta birdir.” İbnu’l-Arabî, **Fütûhât**, cilt 4, s. 357.

<sup>51</sup> Toshihiko İzutsu, **İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler**, çev: Ramazan Ertürk, İstanbul: Ağaç Yay. 2010, s.42-43.

Şeyh Bedreddin çokluğun Bir'den kaynaklandığını, çok gibi görünenin Bir olduğunu ve fenomen/oluş dünyasındaki görünenlerin Bir'in parçası olarak zuhur ettiklerini düşünür ve insan (zeyd) örneği vererek açıklamalarını devam ettirir:

"Allah, benzetmek gibi olmasın, Zeyd'in nefsinin Zeyd'in bütün a'zasını, her yüzden kapladığı gibi kaplamıştır. Zeyd'in a'zasından hiçbir uzuv yoktur ki hareket etsin, bir iş işlesin de o hareketi o işi Zeyd yapmamış olsun. Bu a'za, Zeyd'in mazharlarıdır. Zeyd, her uzuvda, o uzvun istida'dına göre zuhur eder. Mesela elde tutup kavramak, ayakta yol yürüyüp gitmek, dilde söylemek, kulakta duymak gibi hani. Bu bakımdan söz söyleyen, duyandır, yürüyendir, tutup kavrayandır. Bir de Zeyd, her uzuvda bu işleri tümüyle işler, ayrı-ayrı, bölünerek değil, çünkü Zeyd, bölünmeyi kabul etmez... Şimdi a'zasından hepsi de konuşsa yahut dövse, yahut duysa, işitse yahut da yürüyüp gitse, yine de bütün hareketler, bu işler bir tek varlığa, Zeyd'e isnâd edilir. A'zasından bütün uzuvlar, ben Zeyd'im deseler, dili gibi hani, bundan Zeyd'in çoğalması gerekmez. Anılışı ululansın, Allah da bunun gibidir; çünkü benzetmek gibi olmasın, beden her yönden nasıl Zeyd'in suretiyse âlem de Allahın suretidir<sup>52</sup>; her iş, bu i'tibarla ona isnad edilir. Ondan başka söyleyen de yoktur, hareket eden de, iş gören de."<sup>53</sup>

Mutlak Varlık, Hak ve Halk olarak ayrımlanınca var olan her şey doğal olarak Mutlak Varlık'tan (Allah'tan) ayrı düşünülemez. İnsan, âlemdeki nesnelere kendilerine özgü bir varlıkları olduğunu düşündüğü müddetçe yanılığdan kurtulamaz. Zira âlem de âlemdeki her bir nesne de Mutlak Varlık'ın (Allah'ın) kendilerine varlık verdiği ölçüde vardır. Daha farklı bir anlatımla şöyle söyleyebiliriz: Mutlak Varlık'ın, Bir olanın dışındaki her bir nesne Mutlak Varlık'ın zuhurunu anlayamayan insanın yanılığısındır

---

<sup>52</sup> "...suretlerin hepsi, söz gelişi, Zeyd'in uzuvları gibidir. Zeyd'in şahsiyet olarak tek bir hakikat olduğu bilinir. Onun eli, ayağı veya başı veya gözü veya kaşları değildir. Bu yönüyle Zeyd, bir ve çoktur: Suretleri itibariyle çok, hakikati itibariyle ise birdir. Başka bir örnek insanlıktır; çünkü biz Ömer'in Halit veya Câfer veya başka bir insan olmadığından kuşku duymayız. Bu tek hakikatin [insanlık] şahısları, varlık itibariyle sonsuzdur. Bundan dolayı bu [tümel] hakikat, hakikati itibariyle bir, [onun tekileri olan] suretleri ve şahısları itibariyle ise çoktur." İbnu'l-Arabî, **Fusûsu'l- Hikem**, s. 202.

<sup>53</sup> Şeyh Bedreddin, s. 164.

Ayrıca benzer bir örnek için bak: İbnu'l-Arabî, **Fütûhât**, cilt 2, s. 151.

çünkü var olan tek şey Mutlak Varlık'tır ve geriye kalanlar onun yansımalarıdır. "Bir"den çıkan ve gerçekte "Bir" olan her iş ve mevcut, çokluk içerisinde şekilden şekle girse de yine "Bir"dir. Var olan her şey aynı cevherin yansımaları olarak belirlenmiş bir oluş içerisinde O'na doğru seyretmektedir.

"Mesela bir keçiyi insan yese keçi insan olur. Tümde tedbir ıssı olan odur, tümün nefsi, zâtı odur; varlığıyla tedbirden tedbire geçer durur. Artık kalanını da sen kıyasla, bütün mazharlar göre yürüt bu kıyaslamayı. Allah yüzünü yüceltsin, Alî'den rivayet edilmiştir; 'Kalem benim, levh benim, arş benim, kürsi benim.' gibi sözler söylemiştir ya; bu yüzdendir işte."<sup>54</sup>

Bu durum eylem sahasında da aynı düzen içerisinde seyrederek: Her şey Allah'ın yansımasıysa olan bitenler de Allah'ın isteği dairesindedir, zira yansımalar Allah'ın araçları olmaktan öteye gidemez.

"Hak, te'sir bakımından Tanrıdır; tapılacak varlıktır; yaratıcıdır. Te'sir altında kalmak bakımındansa kuldur; yaratılmıştır; hükm altındadır; kahra uğramıştır. Bu yüzden bütün işler, Hakk'ındır, sûretlerse onun aletleridir; kul sûretinde, Hak'tan başka bir şey yoktur. Fakat kul, bundan gaflet eder de, kendisinde, kendisine aid ve Hak'tan gayri bir ihtiyar vardır, bir iş vardır, bir varlık vardır; işte bu gaflet, kötü bir şeydir. Hani bir şey yapan da, kendisinin bir varlığı var, aletin de bir varlığı var sanır; oysaki iş yaparken aletin varlığı, kendi varlığından meydana gelmektedir."<sup>55</sup>

Şeyh Bedreddin varlığın birliğinin duyu, akıl ve duygularla bir noktaya kadar anlaşılabilirliğini düşünür. Aslolan birliği her şeyden arınıp gönlünü Allah'a açanlar, Bir ile bir olanlar anlayabilecektir ki bu teorik tanımlardan çok uzak bir kavrayışla varılacak bir menzildir. Allah ile bir olunan bu menzil Hallac-ı Mansur gibi sufilerin düşünce evrenine kadar uzanır ki Şeyh Bedreddin de "Ben Allah'ım" önermesini bu bağlam içerisinde açıklamak istemiştir:

---

<sup>54</sup> Şeyh Bedreddin, s. 174.

<sup>55</sup> Şeyh Bedreddin, s. 136.

“Şu duygulardan göz yumar, tecellilere bakmazsak Hakk’ın zatını gözle görmeye imkân yoktur fakat yüce Tanrı’nın sevgisiyle kendinden geçmiş kişiye Tanrı, bu sûrete bürünüp görünebilir; yalnız bu iş, az olur; bu hususta esas, gönlün arınmasıyla Hakk’ın anlaşılmasıdır çünkü gönül arındı mı, Hak, o gönül sahibine, anlayışı derecesinde tecelli eder; özel ve duyguyla bilinir, anlaşılır bir sûretle değil; böylece iş açılır, şüphe de geçer gider. Ağacın, ‘Ben Allahım’ demesi, bu sözü bir insan söylerse de caiz görülmesini hatta daha doğru ve yerinde olarak kabul edilmesini anlatmak içindir. Değil mi ki âlem, onun sûretidir, ben oyum diyen herkesin sözü doğrudur. Çünkü bu söz, âlemin sûretinin sahibi olan Tanrı’ya aiddir; söz söyleyen cüz’e ait değildir. Nitekim Zeyd’in dili, söze gelse de ben Zeyd’im dese, bu söz, Zeyd’in zâtına işaret olduğundan doğrudur; fakat bir et parçasından ibaret olan ve hareket ederek sözü ızhar eden dile nispetle doğru değildir; zaten bu söz söyleyen de Zeyd’in kendisidir, dili değil. İşte ağaç da böyledir, insan da böyle; çünkü dil, ben Allahım derse doğrudur; diyen dil değil, insandır. Böylece her zerrenin, bu i’tibarla Allahım demesi doğru olamaz. Nitekim dil de ben Zeyd’im derse doğrudur da, bir başkasının ben Zeyd’im demesi yahut bir başkasına sen Zeyd’sin demesi doğru olamaz.”<sup>56</sup>

Şeyh Bedreddin “Ben Allah’ım” önermesiyle her şeyden önce varlıktaki birliği açıklamaya yönelmiştir. Zira Hakk’ın sureti konumundaki her bir insan “ben-sen” ayrımını ortadan kaldırarak Hakk’ın bizatihi kendisi olduğunu kavrayabildiği noktada varlıktaki birliği de anlamaya yaklaşmış olacaktır. Bir’den çıkanın yine Bir’e döndüğü dairesel bir hareket üzerine konumlandırılan varlık düşüncesi içerisinde varlık verilen her nesne Bir olan Mutlak Varlık’ın zuhurudur ve bu haliyle o nesne Mutlak Varlık’tan ayrı, farklı bir mazhar taşımaz. Şeyh Bedreddin bir başka yerde dile getirdiği şu düşüncesiyle de “Ben Allah’ım” önermesi üzerinden varlıktaki birliği açıklamaya devam eder:

“Onlardan biri, ben Allah’ım dese, gerçek bakımından doğrudur; çünkü her şey

---

<sup>56</sup> Şeyh Bedreddin, s. 156.



ondan sâdır olmaktadır. Bu bakımdan, mazharların çokluğu, sayıya sığması yüzünden, onun çok olması, sayıya sığması lazım gelmez; 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; ister bir sıfatla muttasıf olsun, ister olmasın yine aynıdır. Ama sûret bakımından mazharlardan bir şey sâdır olmadığından her biri de Hak'tan ayrıdır, Hak değildir demek de doğrudur. ”<sup>57</sup>

Bu alıntıdan hareketle Şeyh Bedreddin'in bütünü parçayı kapsadığını, tanımladığını ve ifade ettiğini düşündüğü fikrine varabiliriz. Aynı şekilde parçanın her zaman ve şartta bütünü ifade etmediğini de anlayabiliriz. Zira Hak'tan zuhur eden isim ve sıfatların bilgisine ve mahiyetine sahip olan Hak iken, isim ve sıfatlar ondan zuhur edenler olarak, onun suretinde zuhur edenler olarak Hak'kın bilgisine sahip değildirler. Bu ayrım insana bir noktaya kadar “Ben Allah'ım” deme hakkı verir ki insan Hak'kın suretinden zuhur ettiğinden bu hakka sahiptir ve fakat insan Hak'tan zuhur eden sonsuz sayıdaki isim ve sıfattan biri olarak Hak değildir ve Hak'kın bilgisine sahip olamaz, bu nedenle “Ben Allah'ım” demesi doğru değildir.

### 1.5. Yaratılıştaki Süreklilik ve A'yân-ı sâbite<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> Şeyh Bedreddin, s. 143.

<sup>58</sup> “İbnu'l-Arabî'ye göre somut varlık haline girmeden önce, Görülen Âlemdeki şeyler, Allah'ın ilâhi Zât'ında kuvve halinde idi ve O'nun gelecekteki 'varlığının' ideleri (düşünceleri) olarak kendisi hakkındaki bilgisiyle aynı olan ezeli bilgisinin muhtevası idi. Allah kendisini herhangi bir anda değil, kendi öz bilincinde, İbnu'l-Arabî'nin İlk Ta'ayyun (belirlenme) dediği şeyde, kendisine açar. Bu durumda O, kendisinde ve kendisi için kendi Zât'ının belirlenmiş sûretleri olarak bu a'yan'ın sonsuzluğunu görür. Bu sûretler O'nun kendileri hakkındaki ezeli idelerini yansıtır ve onlara her bakımdan uygun düşer. İşte bu sûretlerdir ki, İbnu'l-Arabî el-a'yân es-sâbita adını veriyor. Böylece biz onları, hem zihinde hem de Allah'ın Zât'ında, O'nun gelecekteki 'varlığının' gizli halleri olarak tanımlayabiliriz. Bu haller ancak ilâhi isimler ve aralarında var olan bütün bu münasebetler şeklinde ifade edilebilir. Bu a'yan'ın çift mahiyeti, başka bir deyişle, bir yandan onların Allah'ın zihnindeki akıl edilir ideler ya da kavramlar olması, öte yandan da ilâhi Zât'ın belirli 'halleri' olması, İbnu'l-Arabî ve ekolünün mahiyet ve hüviyet sözlerini ayn sâbita sözüyle aynı şekilde kullanmasıyla izah edilir. Birincisi (mahiyet) ayn'ın birinci manzarasını, başka bir deyişle onun bir ide ya da bir kavram olmasını, diğeri onun ikinci manzarasını yani onun zâti bir 'hal' olmasını izah eder.” Affifi, **Muhyiddin İbnû'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi**, s. 65. Ayrıca konuyla ilgili bak. İzutsu, s.108-109. Ayrıca Bak. Kılıç, s. 316-319. Ayrıca Bak. Kayseri, s. 53-62.

Şeyh Bedreddin'in vahdet-i vücûd düşüncesiyle olan bağı bu düşüncenin önemli kavramlarından biri olan a'yân-ı sâbite fikri üzerine ortaya koyduklarıyla da devam eder. İbnü'l Arabî'nin varlık düşüncesinin ayırt edici unsurlarından birisi olarak feyz (taşmak) kavramı, Mutlak Varlık'ın her durum ve anda soyut ve somut bir bulunuş olarak zuhur etmesine işaret eder. Böylece Mutlak Varlık feyzle âleme varlık verir ve bu kesintisiz olarak devam eder. Feyzin kesintisizliği varoluşun da kesintisiz ve aracısız olarak devam ettiğini gösterir. Yaratılıştaki süreklilik hali Eş'arilerin cevher-araz görüşleriyle de bağlantılı olan bir kavramı anımsatır: tecdid-i halk. "Fakat tecdid-i halk görüşünü Eş'arilerin görüşünden ayırt eden şey, 'teceddüd bi'l- emsal'(benzerlerle yenilenme) ve bu terimin bağlı olduğu a'yân-ı sâbite fikridir. Her şey yeniden yaratılırken sürekliliği sağlayan şey İbnü'l Arabî ve takipçilerine göre yaratmanın, teceddüd bi'l- emsal yoluyla gerçekleşmesidir. Teceddüd bi'l-emsal fikrini İbnü'l Arabî ve takipçilerine mahsus kılan şey bu düşüncenin kendisinden çıktığı a'yân-ı sâbite anlayışıdır. A'yân-ı sâbite, İbnü'l Arabî'nin yaratılış düşüncesinin dayandığı ikinci önemli kavramdır ve her şeyin ilahi ilimde sabit olan hakikati demektir. Esas itibariyle yaratılış, Tanrı'nın sürekli bu a'yân-ı sâbiteye tecelli etmesinden ibarettir."<sup>59</sup> Tecdid-i halk kavramı ile a'yân-ı sâbite arasındaki bağ, İbnü'l Arabî'nin ontolojik olarak ezeli ve ebedi yaratılış düşüncesinin bir sonucudur ve Tanrı'nın varlık verme halinin sonsuz olduğunu ve yaratılışın her an yenilendiğini belirtir. Bu düşüncenin sonucu olarak belli bir anda sonsuz sayıda şeye ve mahiyete varlık verilir, bunun hemen akabinde varlık verilenler başka sonsuz sayıdaki şey ve mahiyetle yer değiştirir. İlahi feyzin doğal bir sonucu olan yeniden yaratılma süresiz bir şekilde devam eder. Her an varoluş ve yok oluşun gerçekleştiğini imleyen bu yaratılış süreci öylesine hızlı gerçekleşmektedir ki insana sabit görünen her şey sonsuz bir hareketle ve düzenli bir şekilde değişmekte, yenilenmektedir.

Yaratılışın her an ve kesintisiz olarak devam ettiği düşüncesinden hareketle uğrayacağımız en önemli durak a'yân-ı sâbite'dir. Zaman zaman Platon'un idelerine de atıflar yapılarak açıklanan a'yân-ı sâbite, " Eflatun'un 'İdeler'ine benzese de, onlarla aynı değildir...onların ilâhî Zat'ta bulunan cüz'i 'haller' ve aynı zamanda ilâhî bilinçte bulunan akıl edilir suretler olması, onları Eflatun'un 'ideler'inden açıkça ayırmaktadır."<sup>60</sup> A'yân-ı

<sup>59</sup> Ekrem Demirli, *İbnü'l Arabî Metafizigi*, İstanbul: Sufi Kitap, 2013, s.76.

<sup>60</sup> Affifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 68.

sâbite bilgi düzeyinde var olmakla birlikte yaratılmamış, Mutlak Varlık'ın bilincinde ezeli ve ebedi olarak var olan, şeylerin fenomen/oluş şekline bürünmezden önceki bilkuvve halleri olarak da tanımlanır.

“Bildiğimize göre, İbnü'l-Arabî, ‘sabit örnekler’ ya da ‘şeylerin gizli hakikatleri’ şeklinde tercüme edilebilecek olan el-a'yân es-sâbita deyimini az çok belirli bir anlamda ilk olarak kullanan ve ona metafizik bir sistemde üstün bir yer veren kimsedir. Onun el-a'yân es-sâbita nazariyesi Eflatuncu ideler nazariyesi, İshrâklerin zihni varlık öğretisi ve Kelamcılarının cevher ve sıfatları bir ve aynı sayan öğretisinin garip bir karışımıdır.”<sup>61</sup>

Mutlak Varlık ile Şehadet Âlemi arasında bulunan ve İbnü'l Arabî'nin kabil olarak tanımladığı a'yân-ı sâbite, Mutlak Varlık'tan kendilerine gelecek varlığı kabul edecek şekilde var edilmişlerdir. A'yân-ı sâbite iki yönlü olarak düşünülmelidir, zira edilgin yönüyle a'yân-ı sâbite Mutlak Varlık'ın kendisini açarak varlık vermesini sağlarken etken yönüyle de Mutlak Varlık tarafından kendisine varlık verilen her şey a'yân-ı sâbitede bulunan özünün gereği olarak var olur ve ortaya çıkar. Kesintisiz bir şekilde devam eden ilahi feyz<sup>62</sup>; feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes olarak isimlendirilir. Feyz-i akdes, a'yân-ı sâbitenin varlık kazandığı ve arada bulunduğu bilkuvve hali temsil ederken, feyz-i mukaddes, yalnız akıl yoluyla kavranabilecek durumda olan a'yân-ı sâbitenin bu durumunu terk ederek hislerle de kavranabilecek duruma gelmesi, bilfiil hale dönüşmesi olarak açıklanır. İbnü'l Arabî'nin varlık düşüncesinin farklı bir yere konmasındaki en önemli sebeplerden birisi olan yaratılıştaki süreklilik düşüncesinin iki önemli unsuru olan feyz ve a'yân-ı sâbite kavramları özetle bu şekilde açıklanabilir.

Şeyh Bedreddin a'yân-ı sâbite kavramıyla ilgili şunları söyler:

“Mutlak vücûd, sıfat ve fiil isimleriyle isimlendirilemez. Ancak kemâli itibarıyla,

---

<sup>61</sup> Affifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 64-65.

<sup>62</sup> "İlahi feyz, feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes olmak üzere ikiye ayrılır. Birincisiyle a'yân-ı sâbite ve bunların temel istidatları bilgide (Allah'ın bilgisi) meydana gelir; ikincisiyle de bunlar levâzım ve tevâbii (içerim ve uzantıları) ile birlikte dışarıda oluşurlar." Kayseri, s. 53.

kemâlâtın tümüyle tecelliyi kabul ettiği takdirde, her türlü kâbiliyet itibarıyla, herhangi bir sıfat ve fiil ismiyle isimlendirilebilir. Buna göre Hak Te'alâ ilmiyle tecelli edip, tüm kemâlâtıyla ilmi kuşattığında, bu kemâlât ile kendisinde ilmî suretler meydana gelmiş, yani kemâlin her türüyle vücûdun zuhûru gerçekleşmiştir. Bu itibarla vücûd çoğalmış ve bu vücûdlara a'yân-ı sâbite ismi verilmiştir. A'yân-ı sâbite böylece, ilâhî isimlere ilmî zuhur mahalleri olmuştur. Bununla birlikte, kabiliyet itibarıyla çeşitli vücûdlara da a'yân-ı sâbite ismi verilebilir. Bu durumda vücûd, ilâhî isimlerin eş anlamlısı, ilmî suretler de a'yân-ı sâbite'nin zuhur mahalleri olmuş olur ki, ıstılahta tartışma olmaz!<sup>63</sup>

Şeyh Bedreddin bu sözleriyle Mutlak Varlık ile bilgi arasındaki bağı vurgulamaktadır. Bu bağ çerçevesinde a'yân-ı sâbite'yi ele alan Şeyh Bedreddin, Mutlak Varlık'ın zuhurunu bilme edimi ve a'yân-ı sâbite ile ilişki kurarak açıklamaktadır. Geçmişte ve gelecekte her şeyin bilgisine sahip olan Mutlak Varlık kendilerine varlık vermeden önce de a'yân-ı sâbite birer şey olarak mevcutlardı. Mutlak Varlık'ın onları bilmesiyle şeyler ayan olmuş, a'yân-ı sâbite ismini almışlar ve a'yân-ı mevcûde kılınmışlardır. Bir başka deyişle Mutlak Varlık tarafından bilindikleri için ayan olan şeyler aynı zamanda a'yân-ı mevcude vasfını da kazanmış olurlar. A'yân-ı sâbite Mutlak Varlık tarafından bilindikleri ölçüde Vücûd'tan pay alarak mevcut olurlar. Şeyh Bedreddin'in yukarıdaki alıntıda ifade ettiği kemâlin her türüyle zuhur eden vücûdun çoğalması ve bu vücûdlara a'yân-ı sâbite ismi verilerek bunların ilâhî isimlere ilmî zuhur mahalleri olması durumu, kendilerine varlık verilmeden önce de var olan şeylerin Mutlak Varlık tarafından bilinerek, bilgi nesnesi kılınarak a'yân-ı sâbite'ye ve bu yolla da a'yân mevcude'ye dönüşmesini açıklar. Şeyh Bedreddin'in bilgi edimi temelinden kalkarak açıkladığı bu durum ile İbnü'l-Arabî'nin kabil olarak tanımladığı ve Mutlak Varlık'tan kendilerine gelecek varlığı kabul edecek şekilde var edilen a'yân-ı sâbite düşüncesi arasında bağ vardır. İbnü'l-Arabî iki yönlü olarak düşündüğü a'yân-ı sâbite'yi; edilgin yönüyle Mutlak Varlık'ın kendisini açarak varlık vermesini sağlayan bir unsur olarak değerlendirir. A'yân-ı sâbite'nin bir de etken yönü vardır ki bu yön sayesinde Mutlak Varlık tarafından kendisine varlık verilen her şey a'yân-ı sâbite'de bulunan özünün gereği olarak var olur ve ortaya çıkar. Şeyh Bedreddin

---

<sup>63</sup> Şeyh Bedreddin, *Şeyh Bedreddin'in Davud-i Kayseri'nin Füsûs Şerhi'nin Mukaddemat'ına Talikleri*, Varak 11b, Çev. Yrd.Doç.Dr. Ali Vasfi Kurt, İ.Ü. El Yazma Eserler Kütüphanesi. 2013

ise bu durumu Mutlak Varlık tarafından bilinmeleriyle ayan olan şeylerin a'yan-ı sâbite olarak isimlendirilmesi ve Mutlak Varlık tarafından varlık verilen her şeyin a'yan-ı sâbite üzerinden mevcudiyet kazanması, a'yan-ı mevcude olması şeklinde açıklar.

## BÖLÜM 2. ŞEYH BEDREDDİN'DE BİLGİ DÜŞÜNCESİ

Şeyh Bedreddin'in bilgi düşüncesi varlık ve insan görüşleriyle bir arada değerlendirildiğinde daha açık bir şekilde anlaşılır. Bilgi düşüncesinin temelini oluşturan mecralar, varlık ve insan düşünceleriyle sıkı sıkıya bağlıdır. Bu nedenle Şeyh Bedreddin'in bilgi düşüncesini incelerken tabii olarak varlık ve insan görüşleriyle de bağlar kurmamız kaçınılmazdır.

Şeyh Bedreddin'in bilgi düşüncesini ele almak istediğimizde Şeyh'in bilgi düşüncesinin temelini iki önemli sözü koyduğu aşikârdır: “Ben gizli bir hazineydim, bilinmeyi istedim; beni bilsinler diye var olanları yarattım.” ve “Nefsini bilen, Rabbini bilir.”<sup>64</sup>

İnsanın nefisini bilmesi konusu her zaman tartışmalı bir alan olmuştur. Zuhurun her an yenilendiğinin düşünüldüğü bir ontoloji içerisinde en önemli iki unsur olan Allah ve insanın da kendi içlerinde zıt özelliklere sahip olduğu kabul edildiğinde tüm bu değişim ve zıtlıkların içerisinde insan kendisini nasıl bilecektir? Hangi halini bilecektir ki Rabbini de bilebilir? Bu konuda Şeyh Bedreddin'in yaklaşımına geçmeden önce İbnü'l-Arabî'nin konuyla ilgili düşüncelerini bir kez de Ekrem Demirli'nin sözleriyle aktarmakta fayda var:

“Bu hususta İbnü'l-Arabî'de iki yaklaşım görmekteyiz: Birincisi, insanın kendini hiçbir zaman bilemeyeceğidir. Bu yaklaşıma göre insan, aşkın ve zıt niteliklere sahip bir varlıktır ve kendini bilebilmesi mümkün değildir. Üstelik sadece insan değil, gerçekte âlemdaki herhangi bir şey tam olarak bilinemez. Buradan çıkan sonuç, insanın Tanrı'yı hiçbir zaman bilemeyeceğidir. Çünkü Tanrı –tıpkı insan gibi- birbirine karşıt niteliklerin toplamıdır. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde karşıt niteliklerin toplamı olmak, sadece insan ve Tanrı için

---

<sup>64</sup> “İnsanın kendisini bilmesi, Rabbini bilmesini önceler. Zira insanın Rabbini bilmesi, kendisini bilmesinin bir sonucudur. Bunun için Hz.Peygamber, ‘Kendi nefsinin bilen, Rabbini bilir’ buyurdu. Bu hadisten Allah'ı bilmenin imkânsız sayıldığı ve [Hakkın bilgisine] ulaşamayacağı sonucunu çıkartabilirsin; çünkü bu sonuç, hadisten çıkartılabilir. Hadiste Hakkın bilinebileceğinin dile getirildiği sonucu da çıkartılabilir.” İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 235.

kullanılan bir niteleme ve ayrıcalıktır. Tanrı'nın en büyük ismi olan Allah, ism-i cami (toplayıcı isim) iken insan için en çok kullanılan niteleme de 'kevn-i cami', yani zıt özellikleri barındıran varlıktır... Bu özelliğiyle insan Tanrı'yı gerçek anlamda bilebilecek yegâne varlıktır ve ancak bu sayede Tanrı'nın bilinme arzusu gerçekleşebilir.”<sup>65</sup>

Bu sözlerden hareketle konuyla ilgili olarak İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini yorumlamaya kalkarsak Şeyh-i Ekber'in insanın nefsini bilebileceğini büsbütün reddetmediğini söyleyebiliriz. Zira bu sözlerden insanın zıt özellikleri kendinde barındıran varlık olma sıfatıyla Tanrı'yı bilebileceği anlamını çıkarabiliriz ki bu da insanın kendisini bilmesinin öncülüdür. Belirtmekte yarar var ki bu yorumu İbnü'l-Arabî'nin sadece bu alıntıdaki düşünceleri üzerine yapıyoruz, bilindiği gibi İbnü'l-Arabî birçok eserinde de insanın kendini bilemeyeceğini, Hak'kı bilmesininse mümkün olmadığını belirtir. Aynı hususta Şeyh Bedreddin ise Vâridât'ının iki farklı yerinde alıntılacağı ayet aracılığıyla düşüncelerini belirtir. Şeyh Bedreddin bir yerde “Yüce Allah, ‘Gaybı ancak Allah bilir’ dedi...bilen ancak o bir olan ve her şeyi kahredendir.”<sup>66</sup> diyerek bilme edimini yalnızca Allah'a mal eder. Burada sözlük anlamıyla gizli olan, görünmeyen, hislerle veya akıl ile bilinmeyen şey manası taşıyan gayb kelimesinin kullanıldığı bir ayeti kendisine referans olarak seçmesi Şeyh Bedreddin'in bilgi veya bilmek ile insan kabiliyetinin dışında bir sahayı kabul ettiğini gösterir. Böylece Şeyh Bedreddin'in insanın bilme edimini sınırlı gördüğü sonucuna ulaşabiliriz. Bu sınırlılık içerisindeki insanın gaybı olduğu gibi Tanrı'yı da bilemeyeceğini dolayısıyla kendisini de bilemeyeceğini düşünmemiz yersiz olmaz. Şeyh Bedreddin Vâridât'ının bir başka yerinde ise aynı ayet üzerinden şunları söyler: “ ‘Gaybı ancak Allah bilir.’ Mazharların en kâmiline sâhib olan ârif de gayba âid şeyleri bilebilir; çünkü o yüce Allah'ın mazharıdır ve bu mazhâr oluş da bu sözün doğruluğunu anlatır.”<sup>67</sup> Şeyh Bedreddin'in bu sözleriyle insanın bilme edimini sınırlı olarak gördüğü bir önceki alıntı arasında tezat var gibi gözükmemektedir. Fakat bilinmelidir ki insanın sınırlar içerisine hapsolmuş ve yetersiz bir yanı olduğunu kabul eden Ekberi gelenek, bir başka taraftan insanın eşyanın bilgisine ulaşabilen bir yanı olduğunu vurgulamaktadır. Bu düşünceyi keşf ve müşahede

---

<sup>65</sup> Demirli, s.183-184.

<sup>66</sup> Şeyh Bedreddin, s. 132.

<sup>67</sup> Şeyh Bedreddin, s. 174-175.

kavramlarıyla açıklayabiliriz. Kayserî keşfi şöyle açıklar: “ Keşf, perde arkasında olan gaybî mânâlara ve gerçek durumlara vucûd (varlık) veya şuhûd (bilgi) açısından muttâli olmaktır. Bu anlamda keşf, manevi (öz ve mânâ ile ilgili) ve sûverî (biçimle ilgili) olur.”<sup>68</sup> Yine gelenek içerisinde görülenin bilinmesine ulaştıran yol olarak belirtilen müşahede ise halkın Hak’ta müşahedesini işaret ettiği gibi Hak’kın halkta müşahede edilmesini de işaret etmektedir. Keşf ve müşahede yoluyla bu ilimleri kendinde barındıran kişi eşyanın bilgisine aracısız bir şekilde ulaşabilir ki bu kişilerden biri de Şeyh Bedreddin’in de vurguladığı ariftir. Buraya kadar aktardıklarımız ışığında yorumlayacak olursak Şeyh Bedreddin’in de tıpkı İbnü’l-Arabî gibi bilme ediminin Mutlak Varlık’a mahsus bir durum olduğunu düşündüğünü söyleyebiliriz. Bununla birlikte belli istidatlara sahip insanların sınırlı kabiliyetlere sahip olan insanlardan ayrılarak bilme edimini gerçekleştireceğini vurgulayan Şeyh Bedreddin’in bu yaklaşımı da İbnü’l-Arabî ile benzerlik göstermektedir. Buna göre birtakım insanlar keşf ve müşahede yoluyla eşyanın bilgisine vakıf olabilir. Eşya ise her şeyi kuşatan Mutlak Varlık’ın tezahürlerinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla insan tezahürlerin bilgisine ulaşabilir ancak tezahürlerin kaynağının bilgisine ulaşamaz, Zât’ın bilgisini elde edemez. İnsanın eşyayı, yani görüntüleri, suretleri, hayalleri kendisine bilgi nesnesi kılabilir. Tüm bu eşyanın içinde kendisi de bulunduğundan insan kendisini de bilebilir. Bilen özne durumundayken bilinen nesne durumunu yaşayan insan eşyanın her an yenilendiği bir mekan içerisinde kendisini/nefsini bilme gayretinin de her an yenileneceğini ve bilme eyleminin sonsuz bir döngü içerisinde durmadan devam edeceğini de anlar. Böylece insanın kendisini/nefsini bilmesi durumu aslında Mutlak Varlık’tan zuhur eden eşyanın ve bu eşyanın içerisinde yer alan insanın bilinmesidir. İnsanın bildiği ancak zuhur edenlerden ibarettir. Aksi halde insan hiçbir zaman lâtaayyün mertebesindeki Mutlak Varlık’ın bilgisine erişemez. Yukarıdaki alıntılarda da görüldüğü üzere hem İbnü’l-Arabî hem de Şeyh Bedreddin’in vurgulamak istediği mecra burasıdır: insan yalnızca Mutlak Varlık’ın belirlenmiş, zuhur etmiş, surete bürünmüş halini bilebilir. Bu bilgi içerisinden kendisini ve Rabbini yorumlar ki bunun nasıl olduğunu da hemen yukarıda belirttik.

Kendisini büyük bir sevgiyle açıp yaratılmışlara varlık veren Mutlak Varlık’ın zuhuru

---

<sup>68</sup> Kayserî, s. 87.



insanda kemale erer. Kemal sahibi bir var olan olarak insan hem tanrıdan parça taşıyan, akla sahip bir varlık hem de yaratılışın gayesini bilgilenerken yerine getirecek bir halifedir. Bilinmek isteyen Mutlak Varlık'ın ancak Allah olarak nüzul ettiği halini bilmeye yaklaşabilecek olan insan, yaratılmışlar içerisinde bu süreci sonlandırabilecek ve yaşamının gayesini elde edebilecek tek varlıktır. İnsanın bu süreci yaşaması için evvela kendisini (nefsini) bilmesi gerekir. Nefsini bilmek arzusu içerisindeki insan kendine, kendi dışındaki varlık verilmişlere, olan biten her şeye bakacak, inceleyecek ve nefsini bilme adına tüm bunlardan pay çıkaracaktır. Ancak bu bilme eylemi sayesinde âlemdeki yerini ve Allah ile arasındaki bağı bilecek, böylece kendisini de bilmiş olacaktır. Hatırlatmakta yarar var ki bilme eylemi ile âlemdeki yerini ve Allah ile arasındaki bağı bilecek olan insandan söz ederken bilme edimini sınırlı bir şekilde gerçekleştirebilecek kabiliyette olan insandan değil, keşf ve müşahade ile eşyanın bilgisine doğrudan ulaşma kabiliyetine sahip olan insandan söz ediyoruz.

Vahdet-i vücûd düşüncesinin aynı anda varlık, bilgi ve insan alanlarını kapsayan bir yapıya sahip olduğunun göstergesi olan bu epistemolojik yaklaşım insan yaşamını sadece ontolojik açıdan değil aynı zamanda epistemolojik açıdan da paranteze alır ve insanı olgunlaşması gereken bir bilginin konusu haline de getirir. İnsan bilgi edinerek her şeyin bilgisine sahip olan Mutlak Varlık'a ulaşamayacaktır ama çokluk içerisindeki birliğe şahitlik etmiş olacaktır. Böylece insana, her ne olursa olsun, bilgi aracılığıyla Bir'le bir olma imkânına sahip bir özne gözüyle de bakılabilir.

Şeyh Bedreddin ve Ekberi geleneğe mensup sufiler için bilgi var olanın neliğinin araştırıldığı bir alandır. Bu alan hakikat arayışı olarak da özetlenebilecek bir mahiyete sahiptir. Bir yanı sıra Aristoteles'i ve O'nun "bilgi, nedenlerin bilgisidir" anlayışını hatırlatan bu yaklaşım diğer yanı sıra da var olanlar içerisinde berzah ve toplayıcı konumda olan insana varlığın neliğini anlayarak hem kendini hem de rabbini bilme yolunu açmaktadır. Yukarıda da vurguladığımız gibi insanın varlığın neliğini bilmesi Mutlak Varlık'tan zuhur edenleri, eşyayı bilmesi demektir ki bu da insanın ancak ve ancak görüntüleri, hayalleri, suretleri bilmesi anlamına gelir. Böyle bir düşünce içerisinde insan eşya içinde bir şey olarak kendini de görecek ve kendisinin/nefsinin bilgisine Mutlak Varlık'ın ve O'nun Allah olarak nüzul halinin sonsuzluğunu kavradığı

noktada ulaşacaktır. Bu kavrayış insana sonsuz bir döngü içerisindeki yerini gösterdiği gibi bu döngünün nedenini, nedenlerin nedenini de anlama imkânı sağlayacaktır. İnsan nedenlerin nedenini/Allah'ı ancak anlayabilir, bilmesi mümkün değildir.<sup>69</sup>

## 2.1 Bilinenin Tekliği

Şeyh Bedreddin'e göre her insanın kulağı, gözü, görünen ve görünmeyen güçleri olan Allah'ın<sup>70</sup> her şeyin bilgisine sahip olması da kaçınılmazdır. Bu kaçınılmazlık insanın bilme eylemini, bir yanıyla yaratılış gayesini yerine getirme amacına sevkederken diğer bir yanıyla da kendini, daha doğrusu özünü tanımaya yönlendirir. Özünü tanıyan insan, kendisine kulağı, gözü, düşünüp düşünmedikleri kadar yakın olan, bir başka ifadeyle kendisi olan Allah'a ulaşır. İnsanın bilme eylemi kendisini ve Allah'ı bilme gayreti olduğu kadar ona sahip olduğu cevheri gösterme ihtimali olan bir yolculuktur. Sözü edilen bilgi eylemi içerisindeki bilgi tek bir bilgidir. Bu bilgi gizli hazine olan Mutlak Varlık'ın kendinde taşıdığı bilginin ta kendisidir ki insanın bilme gayreti içinde olduğu bilgi de budur. Bilginin tek değil de çok olarak düşünülmesinin sebebi mevcutta var sanılan çokluktandır. Oysa varlık bir olduğu gibi bilinen de birdir. Varlık verilenlerin çokluk sanılması gibi bilinenin çok olduğu da bir yanılsamadır. Şeyh Bedreddin bu durumu şöyle izah eder: “İlk akıl, kendi nefsinin bilir ve bu bilgiyle tüm eşyâyı da bilir. Çünkü bilgi ondan ayrılmaz. Buna göre bilen ile bilinen arasında mevcut olan ayırım,

---

<sup>69</sup> Sadreddin Konevi bilmeyi, bilmenin araçlarını ve bilginin konusunu şu şekilde açıklar: “İnsan, nazar, keşif, his veya hayal gibi idrâk araçlarının bütünüyle veya bunlardan birisiyle herhangi bir malûmu idrâk edip, nazar veya keşfi bu malûmu kapsamadığı veya his veya hayaliyle o şeyin zâtî özelliklerini ve genel lâzımlarının ardına geçmediğinde, onu tam olarak bilmiş ve hakkıyla tanımış olmaz. Bu durumda insanın idrâkinin veya mârifetinin konusu, ruhlar ve mânâları ya da sûret ve arazları itibarıyla âlem olabileceği gibi, Hak da olabilir. Nitekim Hakkın ilminde bulunan malûmları tanımlayan bir sûret ile apaçık gerçek insana açılma idi, gerçek bilginin böyle olduğunu görürdü. Çünkü Hakkı bilmesi, Hakkın mutlaklığına ve zât'ına mahsûs gerçek birliğin sırlığına ulaşmayan kimse, Allah'tan ötede bir hedef olmadığını bilemez; Hakkın zâtî mutlaklığını, hiçbir isim, resim, hüküm belirleyemez veya hiçbir vasıf onu sınırlayamaz. O, görme ile kavranamaz, akledilemez ve belirli bir durumda münhasır değildir. Bu kişi, Hakkı ilim ve müşâhade olarak ihâta etmenin imkânsızlığını; Hakkın varlığından öte sadece mevhum yokluk bulunduğunu da bilemez.” Konevi, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 20.

<sup>70</sup> Tekrara düşme pahasına da olsa belirtmekte fayda var: Şeyh Bedreddin'in Allah ile kastettiği Hak'ın (Mutlak Varlık'ın) Allah mertebesine nüzul etmiş halidir, bu halle belirtilen Allah kesinlikle Hak veya Mutlak Varlık kavramlarıyla karıştırılmamalıdır. Ayrıca Şeyh Bedreddin'in kullandığı Allah isminin, İbnü'l-Arabî'nin ‘Özel Rab’ vurgusuyla bağına da dikkat çekmek yerinde olacaktır: “Bilmelisin ki, ‘Allah’ diye isimlendirilen şey, zatı itibarıyla mutlak bir, sıfatları bakımından ‘bütün’dür. Her varlığın Allah'tan payı, kendi ‘özel rabbi’dir. Bütünün ona ait olması imkânsızdır. Fakat Hakkın mutlak birliğinde kimsenin bir payı yoktur. Bir kimse için ondan bir pay, başka bir kimse için başka bir pay [olduğu] söylenemez; çünkü mutlak birlik bölünme kabul etmez. Bundan dolayı Hakkın mutlak birliği, bilkuve bütünün toplamı demektir.” İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l- Hikem*, s. 92.

zât'ta da çeşitliliği gerektirmez. Çünkü şey de kendisini bilir.”<sup>71</sup> Kendi nitelikleriyle nitelenen ve bu durumuyla bütünden münezzehtir olan Allah'ın tek bilen olduğunu, ondan başkasının bilemeyeceğini söyleyen Şeyh Bedreddin'in bu yorumu bilginin tekliğini ve tekliğin sahibinin de Allah olduğunu vurgular niteliktedir. İnsan bilme eylemiyle tek olanın bilgisine ve kendi özünde barındırdığı cevherin farkındalığına ulaşacaktır.

## 2.2 Bilmenin Araçları

Sözü edilen bilgiye ulaşırken insan neleri dikkate alacak, hangi araçları kullanacaktır? Şeyh Bedreddin bilme eylemi içerisinde birçok unsura yer verir. Bunlardan birisi olan akıl, Şeyh için önemli olduğu kadar aldatıcıdır da. Akılın duyularla olduğu kadar hayal gücüyle de olan ilişkisini ele alan Şeyh Bedreddin, tüm bunların hakikatin bilgisine ulaşmada insanı aldatacak özelliklere sahip olduğunu düşünür. Bu aldatıcılığın insanı amaçlarından saptırabileceğini düşünen Şeyh Bedreddin'in bilme eylemiyle ulaşmak istediği nokta hakikattir.

“Bil ki akıl, görüş, düşünüş, keşif ve apaçık görüp anlayış bakımından anlamaya bir alettir. Sufilerin, akıl, ayak bağıdır ve örtüdür demelerinin anlamı, düşünce ve görüş bakımındandır. Çünkü düşünce kuvvetine hayâl ve vehim de girebilir ve akli yanılabilir; akıl da eşyayı nasılsa öylece anlayamaz. Bu yüzdendir ki akıl fikir sahibi mütekellimler, meselelerden bir meseleyi, düşünceleriyle bulmuşlar, uzun bir zaman ona kanmışlar, sonra onu değiştirmişler, yıllardan sonra bir başka şekle sokmuşlardır. Çünkü düşünce bakımından akla inanmak, dayanmak, perdedir; gönlü perdeler, gerçekten saptırır; iş nasılsa öylece anlaşılmaz.”<sup>72</sup>

Bu alıntının ardından üzerinde bilhassa durulması gereken kavramlardan birisi olarak hayâl öne çıkıyor, zira insanın en önemli bilme araçlarından biri olan akılın sufilerce “ayak bağı” olarak nitelendirmesinin müsebbiplerinden birisi olarak aktarıyor Şeyh Bedreddin hayâli. Bu noktada Chittick'in sözleriyle İbnü'l-Arabî düşüncesinde hayâli anlamaya çalışalım:

<sup>71</sup> Şeyh Bedreddin, *Şeyh Bedreddin'in Davud-i Kayseri'nin Füsûs Şerhi'nin Mukaddemat'ına Talikleri*, Varak 20a

<sup>72</sup> Şeyh Bedreddin, s. 176.

“İbn Arabî tevhidin temel anlamının, yani tüm gerçek niteliklerin vücudun yansımalarından başka bir şey olamayacağını birçok yolla, örneğin tüm âleme ‘hayal’ diyerek, ifade eder. Âlem ve içindekiler saf Hakikat ile mutlak yokluk arasındadır; hem O hem de O Değil’dir. Kavramın en dar anlamıyla hayal, şekilleri ve suretleri olan, hislerle algılanabilen şeylerle şekle ve surete sahip olmayan, bilinci bir araya getiren nefsin özel bir yeteneğini temsil eder.”<sup>73</sup>

Şeyh Bedreddin bilme ediminin amacında olduğu kadar bu amaç için gerekli araçlar konusunda da İbnü'l-Arabî ile benzer görüşlerdedir. Başlık içerisinde yaptığımız her iki alıntı da bu benzerliği ortaya koyar niteliktedir. Şöyle ki: Şeyh Bedreddin tıpkı İbnü'l-Arabî gibi insanın Mutlak Varlık'tan zuhur edenleri, eşyayı, görünenleri bilebileceğini düşünür, insan yalnızca bu sayılanların bilgisine ulaşabilir. Eşya içerisinde kendi yerini ve Allah'ın yerini görecektir insan durmadan yenilenen zuhuru ve zuhur içerisindeki yerini de anlayacak ve bilecektir. İnsanın kendisini bilmesi şeklinde yorumlanan bu sürecin sonu yoktur. Sonu olmayan bu süreç içerisinde insanın kavraması gereken en önemli şey görünenin ardında bir görünen olduğudur. İnsan görünenin ardındaki görüneni, nedenlerin nedenini sadece kavrayabilir, anlayabilir ve ondan zuhur edenleri bilebilir aksi halde nedenlerin nedeninin bilgisine erişmesi insan için imkânsızdır. Bununla birlikte bu hakikat yolculuğu içerisinde insan eşyanın bilgisine ulaşırken onu bu bilgiden uzaklaştıran unsurlardan birisi de hayaldir. Eşyanın gerçek olduğu, eşyanın kendi kendine varlığa sahip olduğunu akla düşündüren hayal ve vehimdir. Bu anlamda Şeyh Bedreddin ve İbnü'l-Arabî aklın içerisindeki hayal ve vehimi vurgulayarak hakikatin bilgisine erişmede bu iki unsurun insanı engellediğini belirtmişlerdir. Zira hem hayal hem de vehim insanın eşyayı doğrudan doğruya anlamasına mani olan unsurlardır.

---

<sup>73</sup> William Chittick, **Hayal Âlemleri**, çev: Mehmet Demirkaya, İstanbul: Kaknüs Yay. 2003, s. 77., Ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l- Hikem**, s. 106-109. Sadreddin Konevi, **Fusûsü'l-Hikem'in Sırları**, çev: Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2012, s. 40-41.

### 2.3. Tenzih ve Teşbih<sup>74</sup>

Akıl yoluyla edinilen düşünceler de tıpkı aklın bir başka aracı olan hayal gibi insanı yanıltabilir. Bu yanılgıdan kaçınılıp sahih bilgiye ulaşma yönünde adım atan Şeyh Bedreddin'in önerisine geçmeden önce aklın yanılgısını vurgulayan Şeyh Bedreddin'in Allah'ı tenzih ve teşbih yollarıyla kavrama/bilme haline de atıf yaptığını söyleyebiliriz. İslam dünyasında uzun yıllar boyunca hararetle tartışılan bu konu üzerinde Şeyh Bedreddin'in görüşlerine başvurmak aynı zamanda Şeyh'in bilgi düşüncesini derinlemesine anlamamıza da yardımcı olacaktır. Bilindiği gibi akıl yoluyla elde ettikleri, insanı, Allah'ı çok uzakta, her yerin ve her şeyin üzerinde var saymasına, O'nu tenzih etmesine götürürken hayal yoluyla elde ettikleri Allah'ı hemen yanı başında, her yerde ve her şeyin içinde var saymasına kapı aralıyor, teşbihi mümkün kılıyordu. Bu konuda Ekrem Demirli'nin sözleri tenzih ve teşbih kavramlarını olduğunu kadar İbnü'l-Arabî'nin konuya bakış açısını da anlamamızı kolaylaştırır:

“Tenzih Tanrı'nın yaratılmışlara ait özelliklerden yüceltilmesi ve takdis edilmesidir. Teşbih ise, Tanrı'yı yaratıklara benzer bir şekilde nitelemek ve O'nu bu özelliklere göre tanımlamak demektir. Bu anlamda tenzih ve teşbih, Tanrı hakkındaki yargıların iki türüdür. İnsandaki kaynağı bakımından ise tenzih ve teşbih, akıl gücüyle hayal gücüne dayanır. Akıl sürekli soyutlar ve yüceltir. Buna karşın hayal gücü –ki İbnü'l-Arabî daha çok vehim gücü kelimesini kullanır-

---

<sup>74</sup> “İbnü'l-Arabî, insanın vehim gücünün Tanrı hakkında ‘teşbih’ diye ifade edilen daima Tanrı'yı somutlaştıran ve eşyaya benzeten hükümler verdiğini belirtir. Buna karşılık, insanın akıl gücü, Tanrı'yı tenzih ve eşyadan farklı kılan hükümler verir.” Konevi, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, s. 30.

“Hak [şehvetsiz sırf akıl haline gelmiş] İdris'te münezze [bir varlık] olarak bilinmiş, böylece İdris Allah'a dair bilginin yarısını elde etmişti; çünkü akıl, bilgileri teorik araştırmasından alması bakımından soyutlanırsa, Allah'a dair bilgisi teşbih [benzetme] değil, tenzihe [farklılaştırma] dayanır. Allah akla tecelli ederek tam bilgi verdiğinde ise bilgi yetkinleşir, bir yerde tenzih eder, bir yerde teşbih eder. Böylece Hakkın doğal ve unsurlardan oluşmuş suretlere nüfuz edişini görür. Gördüğü her suretin Hakkın aynı olarak görür. Allah katından gelmiş tüm şeriatlar, bu tam bilgiyi getirdiği gibi aynı zamanda bütün hayaller de [hayal gücü] bu bilgiyi verir. Bu nedenle hayal gücü, bu yaratılıştaki akıldan daha güçlüdür; çünkü akıllı insan, akıyla son noktaya ulaşmış olsa bile, hayal gücünün etkisinden ve aklettiği şeyde bir tasavvur sahibi olmaktan yoksun kalmaz. Öyleyse hayal, insanın bedensel kâmil yaratılışındaki en büyük hükümdar olduğu gibi indirilmiş şeriatlar da onun [verisini] getirmiştir. Böylece şeriatlar [aynı anda] teşbih ve tenzih etmiştir. Şeriatlar, hayal vasıtasıyla tenzihte teşbih etmiş, teşbihte ise akıl vasıtasıyla tenzih etmiştir. Böylece hepsi hepsiyle irtibatlı oldu. Tenzihin teşbihten ayrılması ya da teşbihin tenzihten yoksun kalması mümkün değildir.” İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 200.

sürekli olarak tasvir eder ve biçimlendirir.”<sup>75</sup>

Bu çerçeveden bakıldığında tenzih ve teşbih kavramları insanın Allah hakkında vereceği kararın dolayısıyla Mutlak Varlık’tan zuhur edenlere, eşyaya olan bakış açısının belirlenmesinde önemli bir yer işgal etmektedir. Allah’ı tenzih veya teşbih ile kavrayan insanın eşyaya ve dolayısıyla kendisine olan bakışı da farklılık arz edecektir.

İbnü’l Arabî, İslam düşüncesinin önemli tartışma konularından biri olan bu durumla ilgili olarak evvela her iki bilgi aracını da (akıl ve hayal) bilgi eylemi içerisinde kullanılabilecek araçlar olarak kabul eder. Böylece hem tenzih hem de teşbih yolunu kabul eden bir düşünce içerisinde olduğunu belirtmiş olur. Saniyen İbnü’l Arabî, her iki bilgi aracının da üstünde, insanı çatışmalardan kurtaracak ve ona yol gösterecek bir başka bilgi aracına ihtiyaç duyulduğu kanaatindedir ki bu da vahiydir. Akıl aracılığıyla duyularını kullanarak, deneyerek, düşünerek ve hayal kurarak bir noktaya gelen insanın tüm bu aşamalardan sonra hakikatin bilgisine ulaşmasında kendisine araç edinmesi gereken şey vahiydir. Vahyin insanın kendini bilmesi için gerekli olan bir bilgi aracı olduğunu belirten Demirli de insanın kendisini ve Allah’ı bilmesinin yolunun vahiyden geçtiğine inanır:

“İbnü'l Arabî ve bütün sufiler için çözüm açıktır: İnsanın kendini bilmesi ona Tanrı'yı tanıtacaktır. Fakat gerçekte Tanrı'yı bilmek, O'nun kendisini tanıtmasıyla yani vahiy aracılığıyla mümkün olabilir. O halde insan kendini, evreni ve evren içindeki her şeyi gerçek anlamda ancak vahiy aracılığıyla tanıyabilir. Bir vahye bağlı olarak insan-âlem ilişkilerinde barış temin edilebilir ve bu sayede insan Allah'ı bilebilir.”<sup>76</sup>

Şeyh Bedreddin ise İbnü’l-Arabî kadar açık bir dille vahyi işaret etmez. Daha çok akıl üzerinden yaptığı yorumlarında düşüncenin akışı kendiliğinden Hak’ka yönelmeye, peygamberlere uymaya ve onların yolundan gitmeye doğru evrilir. Şeyh Bedreddin’in

---

<sup>75</sup> Ekrem Demirli, *Fusûsu'l- Hikem Şerhi*, İstanbul: Kabalıcı Yay., 2008, s. 301.

<sup>76</sup> Demirli, *İbnü'l Arabi Metafizigi*, s.160-161.

aklın iki yönüne temas ederek açıkladığı tenzih-teşbih ayrımı bu sözlerimizle ne demek istediğimizi daha açık anlatır:

“Akıl için iki yön vardır: Biri düşünceyle, görüşle anlayış; öbürü kalbi arıtmakla anlayış. Aklın keşif yoluyla anlayışı daha tamdır, doğrudur ve yanılmaktan daha uzaktır. Görüş ve düşünce yoluyla hayallerle karışır, hatası çoktur o yolun. Keşif yolu da ancak kalbi arıtmakla, Hakk’a yönelmekle, peygamberlere uymakla, onların yollarına gitmekle olur. Düşünce yolunda kalbi tasfiye olmadığından bu yol, perdedir, azgınlıktır. Gerçeği isteyene, yolculuğunda peygamberlere uyması, riyazatta, mücahedede bulunması, bozuk düşüncesine kapılıp akla uymaması gerektir. Sonunda iş açılır, görünür ve akıl, bulanıklıklardan kurtulur; gerçek de nasılsa öylece anlaşılır.”<sup>77</sup>

Görüldüğü üzere Şeyh Bedreddin açıkça vahiy yolunu göstermese de aklın düşünce ve görüşle kavrayan yönünün insanı hatalara iteceğini zira bu yönün hayallerle karıştığını söylerken aklın kalbi arıtmakla açılan keşif yolunun daha sağlıklı olduğunu düşünmektedir. Bu yol doğal olarak peygamberlere ve onların yoluna uymaya, Hak’ka yönelmeye gider. Böylece Şeyh Bedreddin bulanıklardan arınmış bir aklın sahih bilgiye ulaşmada en güvenilir yol olduğunu düşünür diyebiliriz. Aklın bulanıklıklardan arınması ise kalbin arınması ile olur. Kalbin arınması için de insan bünyesinde barındırmadığı bir bilme aracına tâbi olmalıdır ki bu araç peygamberlere uymak ve onların yollarından gitmekle olur. Sonuç itibariyle Şeyh Bedreddin İbnü’l-Arabî kadar açık bir şekilde vahiy işaret etmese de insanın kendisinde barındırmadığı bir bilme aracını işaret ederek Şeyh-i Ekber’le aynı çizgide buluşmaktadır.

#### **2.4. Bilgi ve Yakîn**

Şeyh Bedreddin gerçek bilgiye olan yolculuğun içinde farklı yöntemler olduğunu bilir ve bunları ısrarla vurgular. Elde edilen bilgileri de derecelendiren Şeyh Bedreddin bilginin kıymetini yakîn kavramıyla ele alır. Kadim Yunan felsefesinin episteme

---

<sup>77</sup> Şeyh Bedreddin, *Varidât*, s. 176-177.

anlayışının İslam coğrafyasıyla bütünleşmesi sonucu kullanılan kilit bir kavram olma özelliği taşıyan yakîn kavramı için Allah'ı bilen kişilerin ilme'l yakîn, ayne'l yakîn ve hakka'l yakîn<sup>78</sup> anlamlarına dair değişik görüşleri olduğunu belirten Şeyh Bedreddin, sözü geçen kavramlar üzerine şunları söyler:

“Cömert ve yiğit kişi, kulaktan duyulur, tevâtürle buna, görmeden inanılır; bu, ilm ül-yakıyndır. Birisi, bunu görerek anlarsa bu, ayn ül-yakıyndır. Hak kül-yakıyn ise, kendisi bu hallerle hallenmesi, bu sıfatlarla sıfatlanmasıdır. Tevhidde de böyledir bu; Hakk'ın varlığını, ondan başka bir fail bulunmadığını şüphesiz olarak delille bilirse, bu bilgi, ilm ül-yakıyndır. Görerek, hem de apaçık görerek, keşif yoluyla bilir, anlarsa bu da ayn ül-yakıyndır. Bu sözlerdeki görmek sözü, anlayışın olgunluğunu anlamak içindir; yoksa gözle görmek değil; çünkü o, eşitten, örnekten münezzehtir. Bir de insan, onun varlığından başka bir varlık olmadığını, bütün varlığın o olduğunu bilirse, işte bu, Hakk ül-yakıyndır; çünkü artık o, Hak'la tahakkuk etmiştir, kendisinde bir varlık kalmamıştır; artık bütün varlık, tevhid, yüce Hakk'ındır.”<sup>79</sup>

Görüldüğü üzere Şeyh Bedreddin bilme eyleminin nihai amaçlarından birisi olarak tevhidi kavramayı anlamaktadır. İnsanın kendisini bilmesi hali ancak Mutlak Varlık'tan başka bir varlığın olmadığını kavraması ölçüsünde olacağından keşif ve müşahede yoluyla Mutlak Varlık'tan zuhur edenleri, eşyayı bilme düzeyine erişen insanın kavrayacağı en önemli şey de bu sonsuz yenilenmenin farkına varmak ve kendisinin hiç durmadan yenilenen eşya içerisindeki yerini keşfetmektir. Bu farkına varma ve keşif süreci kulaktan duyulan bilgilerle başlar, görerek devam eder ve içinde bulunularak

---

<sup>78</sup> “İlme'l-yakîn: ‘İlme'l-yakîn nedir? Deriz ki, düşünceden kaynaklanan kuşkuşların yer almadığı delilin verdiği kesinliktir.(Fütühât, II:132)’ Ayne'l-yakîn: ‘Kendisini tanıtmaya ve zuhuruyla Hakk'ı tanıtmaya kadar hiç kimse Hakk'ı bilemez. Hak zuhur ettiğinde ise insan onu kalbinden ayne'l-yakîn olarak görür.(Teracim,20)’ Hakka'l-yakîn: ‘İlme'l-yakîn, kanıtın verdiği kesinliktir. Ayne'l-yakîn müşahedenin verdiği; hakka'l-yakîn ise bu müşahede edilen hakkında amaçlanan bilgidan meydana gelen şeydir.(İstilahat, 289)’ ‘Hakka'l-yakîn nedir? diye sorarsan deriz ki, o sebebin bilgisinden meydana gelen şeydir. Fakat bu ayne'l-yakînden sonra gerçekleşir Ayne'l-yakîn nedir diye sorarsan deriz ki, müşahede ve keşfin kendiliğinden ve bilgidan sonra verdiği şeydir. (Fütühât, II:132) ‘Nefsini bilen Rabbini bilmiştir. Aynı şekilde nefsinin müşahede eden de Rabbini müşahede etmiştir. Bu durumda insan bilgi kesinliğinden görme kesinliğine intikal eder. Onun zirvesine ulaştığında ise, görme kesinliğinden bilgi kesinliğine değil, hakke'l-yakîne ulaşmış olur. (Fütühât, III:390)’” El-Hakîm, s. 698-699.

<sup>79</sup> Şeyh Bedreddin, Varidât, s. 150-151.



sonlanır ki Bir'le bir olmak ile anlatılmak istenen budur. Aksi halde Bir'in bilgisine ulaşmak, Bir'i kendisinden ayrı bir şey olarak değerlendirip bilmek değildir. İnsanı bu duruma taşıyan bilme eylemi ile yakîn kavramı arasında bağ kuran Şeyh Bedreddin, yakîn kavramını bilme eyleminin ve sonucunun önemli bir açıklayıcısı olarak kullanmaktadır.

### BÖLÜM 3. ŞEYH BEDREDDİN'DE İNSAN<sup>80</sup> DÜŞÜNCESİ

Kenz-i Mahfi (Gizli Hazine) ifadesiyle temellendirilen yaratılış sürecinin en önemli unsurlarından birisi olan insan, vahdet-i vücûd düşüncesi içerisinde küçük âlem olarak tanımlanmaktadır. Zira insan, Mutlak Varlık'ın âlemin her yanına saçılmış bulunan tecellilerinin suretlerini kendisinde toplar. İnsan Hak'kın sureti olması sebebiyle varlık verilenler içerisinde en kıymetli olanıdır. Bu fikri detaylandırırken insanın hem varlık verilenler içerisindeki yerini hem de her bir insan tekinin neliğini değerlendirmemiz Şeyh Bedreddin'in insan düşüncesini anlamamız açısından aydınlatıcı olacaktır.

Şeyh Bedreddin'in insan düşüncesini detaylandırmaya girmeden önce İbnü'l-Arabî'nin konu hakkındaki yaklaşımını ele almak Şeyh Bedreddin'in insan düşüncesini daha geniş bir çerçevede kavramamızı sağlayacaktır. İbnü'l-Arabî'nin insan görüşünü değerlendirirken insanın iki farklı düzlemde ele alındığını bilmemiz gerekmektedir. İlkinde her bir insan teki olarak değil insanlık olarak değerlendirilen “insan”, bu düzlemde âlemin özeti, göz bebeği ve varlık verilmişlerin en kâmilidir. Âlemin özeti durumundaki bu insanın yukarıda da söylediğimiz gibi âlemin her yanına saçılmış olan

---

<sup>80</sup> “ ‘İnsan-ı kâmil için kâmil dedik, çünkü insan ismi şekilde kendisine benzeyene de verilir. Nitekim Ahmet için Ahmet insandır, Mehmet için de Mehmet insandır denilir; hâlbuki Ahmet'te ilahi hakikatler zuhur etmiş Mehmet'te etmemiştir. Bu durumda Mehmet gerçekte insan şeklinde hayvandır.’ (Fütühât, II:396)

‘Hepsi [cansızlar, bitkiler ve canlılar] keşif ehline göre hayvan-ı nâtık [ düşünen canlı], hatta hayy-ı nâtıktır [düşünen diri]. Şu var ki bu özel karışım biçimsel yönüyle insan diye isimlendirilmiştir. Böylece yaratıklar arasında üstünlük ortaya çıkmıştır. Allah şöyle buyurmuştur: ‘Her şey Rabbinin hamdini tespih eder.’ (İsrâ:44) Ayette şey kelimesi belirsizdir, ancak canlı ve neyi tespih ettiğini bilen tespih edebilir. Bir hadise göre sesinin ulaştığı yerlerdeki kuru yaş her şey müezzinin lehinde tanıklık edecektir.’ (Fütühât, I:147)

‘Hüve (O-Hak) kendisine ait kemâle göre kendisini görmek istemiştir. Böylece O'nun hakkında [bilinmezlik] hükmü ortadan kalkar. Bunun için a'yân-ı sâbıteye bakmış, sadece insan-ı kâmilin hakikatinin bu enelik [benlik] mertebesi olabileceğini görmüştür. Bunun üzerine bu mertebeyi insan- kâmilin hakikatine göre takdir etmiş ve onun karşısına yerleştirmiştir. Hakk'ın bu benlik mertebesi insan-ı kâmilin hakikatinden bir tek yönden fazla gelmiştir. Bu tek yön Hakk'ın mertebesinin kaynağının kendisi ve Hakk'ın onu kendisi nedeniyle var etmiş olmasıdır. Böylece iki suret bütün yönlerden örtüşmüştür. Bu hakikat insanın varlığından önce yaratılmış akıl, nefis, Heba, cisim, felek, unsur ve türeyenler [donuk şeyler-bitkiler ve canlılar] gibi her şeyden daha değerli olmuştur. Dolayısıyla onların içinde sadece insanın varlığı Hakk'a yetkinlik mertebesini verebilmiş, bu nedenle onu insan diye isimlendirmiştir; çünkü o kemâl mertebesiyle ünsiyet etmiştir. Böylece gördüğü şeyle arasında bir ünsiyet meydana gelmiş, onu –umran vezninde-insan diye isimlendirmiştir.’ (Fütühât, II:642-43)” El-Hakîm, s. 365-67. Ayrıca insan kavramıyla ilgili bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l- Hikem*, s. 37-38.

özellikleri kendisinde toplama niteliği bulunur.<sup>81</sup>

Bir diğer düzlemde insan denildiğinde insanlık içerisinden bir insanı, insan tekini anlamalıyız. Bu düzlemde insan tekleri arasındaki özellikler farklılaşır, mertebelenir, her insan eşit düzeyde kâmil değildir ve içlerinden bazıları insan-ı kâmil<sup>82</sup> olarak değerlendirilir.

İzutsu bu ayrımı veciz bir şekilde açıklar, ona göre birinci düzlemdeki

“...’insan’, Hakk’ın Sûreti (İmago Dei) üzerine yaratılmış olması hasebiyle, âlemdeki bütün varlıkların en kâmilidir. Bu düzeyde ‘insan’ bizatihi kâmilidir; ‘insan’ burada İnsan-ı Kâmil’dir. Bu anlamda İnsan-ı Kâmil’e: âlemin kâmil bir icmalî (yani zübdesi ya da hülasası), bütün Varlık Âlemi’nin gerçek ruhu, âlemde tecelli etmiş olan ne varsa hepsini de kendinde cem’ eden bir varlık nazarıyla bakılır. Kısacası, bu düzeyde, ‘insan’ Âlem-i Sagîr’dir (Mikrokozmos’dur). İkinci düzey göz önüne alındığında ise burada ‘insan’ bir ferdi gösterir. Bu düzeyde insanların hepsi de eşit olarak kâmil değildirler. Bu bakımdan da insanlar arasında birtakım mertebeler bulunur. Ve bunlardan ancak pek azı İnsan-ı Kâmil sıfatına layıktır... Bu iki düzeyden ilki söz konusu olduğunda ‘insan’ bütün âlemin bir hülasasıdır. Bu anlamda da kendisine ‘cem edici varlık’ (kevn-i cami’) yâni Âlem-i Sagîr (Mikrokozmos, Küçük Âlem) denir.”<sup>83</sup>

İzutsu’nun açıklamalarından sonra bu başlık üzerine düşüncelerimizi toplayacak olursak

---

<sup>81</sup> “...toplayıcı varlık, ‘insan’ ve ‘halife’ diye isimlendirildi. İnsan olması, yaratılışının genelliği ve bütün hakikatleri içermesinden kaynaklanır. Hak karşısında insan, göz için görmeyi sağlayan göz bebeği [insanü’l-ayn] gibidir. Bu nedenle ‘insan’ diye isimlendirilmiştir; çünkü Allah, onun vasıtasıyla yaratıklarına bakar ve onlara merhamet eder. Bu nedenle ‘ezeli-sonradan olmuş’ insan, ebedi-sürekli yaratılmış, toplayıcı-ayırıcı kelimedir [hakikat]. Âlemin fiili varlığı onun varlığıyla tamamlanmıştır.” İbnü’l Arabî, *Fusûsu’l- Hikem*, s. 26.

<sup>82</sup> “İnsan-ı Kâmil, gayb ve şehâdet arasında bir berzâhtır, kendisinde kulluk ve efendilik hakikatinin zuhur ettiği bir aynadır.” Sadreddin Konevi, *Fâtîha Suresi Tefsiri*, çev: Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2009, s. 40-41. “Allah, insân-ı kâmil’i rûhu, sûreti ve mertebesi itibarıyla bir bütün olarak, kendisine tam ve kâmil anlamda delâlet eden eksiksiz bir delil yapmıştır.” Konevi, *Fâtîha Suresi Tefsiri*, s. 245. Ayrıca bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafizîği*, s. 137-141.

<sup>83</sup> İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, syf. 290.

İbnü'l-Arabî'nin insanlık mertebesini yegâne gördüğünü ve bu mertebenin de insan-ı kâmilde ortaya çıktığını düşündüğünü söyleyebiliriz. Onun için insan-ı kâmil olan insan ile olmayan insan arasındaki tek benzerlik biçimdedir, şekil itibariyledir. İnsanlık mertebesindeki insan Hak'kın kendisini gördüğü bir aynadır ve bu durum onun ilahi hakikatleri varlığında barındırmasıyla mümkün olur. Bu durumda insan-ı kâmil Mutlak Varlık'tan zuhur etmiş tüm suretleri kendisinde barındırma istidatı kazanmış insandır. Bu istidat ile eşyanın içerdiği tüm anlamları kendisinde toplayabilir. Böylece insanlık mertebesindeki insan yani insan-ı kâmil varlığında barındırdığı bu hakikatler aracılığıyla Hak'la ünsiyet kurarak O'na ayna olabilir. İlahi hakikatleri varlığında barındırmayan insan ise İbnü'l-Arabî'nin tabiriyle hayvan-insandır. İnsan-ı kâmil olan benzerliği şekilden ibarettir. Belirtmekte yarar var ki çalışmamızın ilerleyen kısımlarında kullanacağımız insan kelimesiyle anlatmak istediğimiz çoğunlukla insanlık mertebesindeki insan yani insan-ı kâmildir.

### 3.1 Toplayıcı Varlık Olarak İnsan

Bu düzlemdeki insan ve İnsan-ı Kâmil anlayışına İzutsu kozmik (keveni)<sup>84</sup> ismini verir ki Şeyh Bedreddin'in de insan görüşünün bu kozmik düzlem içerisinde şekillendiğini görürüz. Şeyh'e göre insan tıpkı İbnü'l Arabî'nin tanımladığı gibi âlemde tecelli etmiş tüm suretleri kendisinde toplama özelliğine ve hakkına sahiptir. Zira insan kendisine sunulan ve kabul ettiği emanet sebebiyle âlemin özeti ve Allah'ın halifesi konumundadır.

"Yüce Allah, 'Biz emaneti arzettik...' ayetinde bütün yaratıklar arasında, her iki sûreti de kendinde toplamış olan ve ilahi sûrete sahip bulunan insana, insanın bu ilahi sûret üzere yaratılmış olduğuna, bu yüzden de yeryüzünde halifelik makamına erdiğine işaret etti."<sup>85</sup>

Şeyh Bedreddin alıntı içerisinde ifade ettiği her iki sûreti kendinde toplamış olan insan

---

<sup>84</sup> İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, syf. 289.

<sup>85</sup>Şeyh Bedreddin, *Varidât*, s. 148.

tanımıyla Hak'kın görünen ve görünmeyen sûretlerini kastetmektedir. Bu tanım tıpkı İbnü'l-Arabî gibi Şeyh Bedreddin'in de insanın âlemde tecelli etmiş tüm suretleri kendisinde toplama özelliğine sahip olduğunu işaret etmesi demektir. Şeyh Bedreddin'in bu görüşünü daha iyi anlamak adına insanın bilhassa birleştirici, cem edici niteliğini kavramak gerekir. Bunun yolu da Şeyh'in varlık düşüncesinden geçmektedir. Şeyh Bedreddin daha önce de açıkladığımız üzere Varlık'ı, Zorunlu ve mümkün olarak ayrılan bir düzen içerisinde sunar. Bu düzen mümkün varlık alanında şöyle sıralanabilir: Akl-ı Küll (mümkün varlığın aklı), Nefs-i Küll (mümkün varlığın nefsi/ruhu/canı), unsurlar (mümkün varlığın bedeni). Unsurlar da kendi içinde madenler, bitki, canlı ve insan olarak bölümlenir. Akl-ı Küll'den unsurlara doğru gidildikçe varlığın belirlenimi artar ve böylece belirlenen, tanımlanan şeyin yetkinliği de azalır. Unsurların kendi içindeyse madenden insana doğru çıkılır ve yetkinlik artar. Böylece Akl-ı Küll'den madene doğru bir iniş söz konusuysen, madenden Akl-ı Küll'e doğru bir yükseliş söz konusu olur. Bu açıklama şunu gösterir: mümkün varlığın her aşamasındaki var olanlarda kendini gösteren eğilim ve yetenek insanda bir araya gelir. İnsan akıl ve ruha sahip olmasıyla diğer unsurlardan ayrılır, aynı zamanda bir bedene sahip olmakla da unsurların içindedir. Unsurların belli bir biçimde bir araya gelmesiyle insanın beden yanı, Akl-ı Küll ve Nefs-i Küll'den pay almasıyla da akli ve ruhi yanı oluşmuştur. İnsan bu yönüyle, varlığın her iki yanını da kendisinde barındıran yegâne varlıktır. İşte insanın bu biricikliği onu, âlemin gözbebeği yaptığı gibi Allah'ın halifesi ve tecellilerin suretlerinin kendisinde toplandığı varlık haline getirir. Tüm bu özellikleriyle varlık verilmişlerin en kıymetlisi durumunda bulunan insanın düşünce ve eylem yetileri konularında da üstün olduğunu vurgulayan Şeyh Bedreddin, insanın bu üstünlüğünü onun varlık mertebeleri içerisindeki yerini ele alarak vurgular:

“İnsandaki anlayış ve tasarruflar, insandan başka bir varlıkta, mücerred varlıklarda, onlardan üstün olanlarda yoktur. Varlığa, insan mertebesinde hâsıl olan yücelikler, ululuklar, başka mertebelerde bulunmaz. Çünkü insan, onun en büyük tecellisinin mazharıdır. Bundan dolayıdır ki hakkında ‘Sen olmasaydın, gökleri yaratmazdım’ denmiştir; bundan dolayıdır ki meleklerle, ona secde etmeleri buyrulmuştur. Akl-ı küll, nefs-i küll, bunların üstündeki varlık mertebeleri, insanda görülen anlayışa sahip değildir; onlar bu anlayışı ancak

insan mertebesine gelince elde ederler.”<sup>86</sup>

Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere Şeyh Bedreddin insanı tecellilerin suretlerini kendisinde barındıran varlık olarak gördüğü gibi tüm bu suretleri, eşyayı apaçık anlama ve kavrama istidadına sahip olduğunu da vurgular. İnsan Hak’kın en büyük tecellisinin mazharı olarak eşyayı kavrar, anlar, Mutlak Varlık’tan zuhur edenlerin suretlerini varlığında toplar ve böylece Hak’kın kendisini gördüğü bir ayna hüviyeti taşır.

Şeyh Bedreddin insanın toplayıcı özelliğini her iki sureti kendinde barındıran varlık olmasını ısrarla vurgulayarak ele alır. Onun için insanın önemli özelliklerinden birisi Hak’kın görünen ve görünmeyen suretlerini kendisinde barındırmasıdır:

“Mutlak Varlık için iki itibar vardır: Biri, taayyün etmemektir, öbürü de taayyün etmek. Taayyün etmemesi, zâtı itibariyle taayyünden de münezzehe oluşu bakımından ‘ahad’dır; celal sıfatıyla mevsuftur; taayyün etmesi sıfatlarıyla zuhuru bakımından ‘vahid’ adıyla anılır; cemal sıfatıyla mevsuftur. Bu iki sıfat, ‘yedeyn-iki el’ sözüyle belirtilmiştir. Biri birine karşı olan, ‘Batın-görünmeyen, Zahir-görünen; Kaabız-tutup alan, Bâsıt-koyverip genişleten’ gibi sıfatlara da ‘yedeyn’ denir. Esenlik ona, Peygamber, ‘allah Âdem’i iki eliyle yarattı.’ hadisiyle buna işaret etmiştir. Âlemin sûretiyle Hakk’ın sûreti de böyledir. Esenlik ona, Peygamber, ‘Allah Âdem’i kendi sûreti üzere yarattı.’ demiştir; Kur’an’da da böyle geçer. Anlamı şudur: Allah, Âdemi kendi kemal sûreti üzere yarattı. Buradaki sûret, manevidir; gözle görülen sûret değil. Çünkü Hakk’ın, rab oluşu mertebesinde, Allahlık mertebesinde, görünür bir sûreti yoktur; bundan münezzehtir. Görünen sûreti, âlemin gerçeklerine aittir; manevi sûreti ise bâtınîdir. İşte bu ikisi, insanı yarattığı iki el mesâbesindedir.”<sup>87</sup>

“İki el”<sup>88</sup> metaforuyla anlatılmak istenen insanın, hem âlemin hem de Hak’kın suretini

---

<sup>86</sup> Şeyh Bedreddin, *Varidât*, s. 173.

<sup>87</sup> Şeyh Bedreddin, *Varidât*, s. 147-48.

<sup>88</sup> “Allah, kendisini cemal ve celal sahibi olarak nitelemiş, bizi de heybet ve ünsiyet özelliğinde yaratmış. Allah’ın kendisini nitelediği ve isimlendirdiği her şeyde durum böyledir. Bu iki [karşıt] niteliği ‘iki el’[Sâd:75] diye ifade etti. Bu ‘iki el’, Haktan insan-ı kâmilin yaratılışına yönelmiştir; çünkü insan-ı kâmil, âlemin hakikatlerini ve tekilerini

kendinde toplayan olarak yaratılmasıdır. Bu metafor Şeyh Bedreddin'in insan düşüncesiyle ilgili olarak önem arz ettiği kadar bilgi düşüncesi açısından da aynı kıymettedir. Zira insan bilme eyleminde Mutlak Varlık'tan zuhur edenleri, eşyayı ve eşya içerisindeki varlığını bilginin nesnesi kılıyordu. İnsanın bu bilgi nesnelere özüne vakıf olabilmesi ancak güçlü bir anlayış ve kavrama kudretiyle olacaktır. Ona bu kudreti verense iki el metaforuyla anlatılan ve kendisine verildiği söylenen, görünenin ve görünmeyenin bilgisine ulaşabilme ve bunları anlayıp kavrayabilme istidadıdır.

### 3.2 Varlığın Temsili Olarak İnsan

Âlemin gözbebeği olan insan, kendisini zalimlikten uzaklaştırıp adil kılan bilgiye ve ilahi suretleri kendisinde toplama, cem etme özelliklerine sahiptir. Bu özellikler insanı, diğer tüm varlık verilmişlerden ayrılacağı bambaşka bir konuma taşır. Bu konum, insanın (kozmetik düzlemde İnsan-ı Kamil'in) Hak ile Halk arasındaki 'berzah varlık' olmasıdır.

“...toplayıcılık özelliğinde iki durum ortaya çıkmaktadır: Birincisi Âdem Rahman'ın suretine göre var olmuştur. Bu, onun Hakkın halifesi olmasını sağlayan özelliktir; çünkü halife, kendisini halife yapanın özelliğinde olmalıdır. İkincisi ise üzerlerine halife olduğu kimselerin özelliğine de sahip olmalıdır. Bu da insanın ikinci özelliğidir. Bu yönüyle insan bir yönüyle Allah'a bir yönüyle âleme benzer. İbnü'l-Arabî, buradan hareketle insanı 'berzah varlık' diye niteler ve 'berzah' terimine düşünce dünyasında çok önemli bir yer ayırır. Berzah, iki ayrı şeyin kesiştiği ara bölge veya varlıktır. Bu ara bölge her iki şeyin özelliğini kendinde toplar ve onların birbirleriyle irtibatını sağlar. İnsan âlemin Hak ile irtibatını temin eden ve bu sayede Hakkın yardımının âleme ulaşmasını sağlayan

---

kendinde toplayandır. O halde âlem görünen, halife ise görünmeyendir. Bu nedenle hükümdar perdelenmiştir... Allah, Âdem'in [yaratılışında] iki elini yalnızca Âdem'i şereflendirmek için birleştirdi. Bu nedenle İblis'e şöyle dedi: İki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir? [Sâd:75]. İki el ile yaratılmış olmak, Âdem'in iki sureti – âlemin suretini ve Hakkın suretini- kendinde toplamasının ta kendisidir. Bu iki el, Hakkın elidir. İblis, âlemin bir parçasıdır ve bu toplayıcılık [özellığı] onun için gerçekleşmemiştir. Bu nedenle, [İblis veya başka birisi değil, bu toplayıcılığa sahip olan] Âdem halife oldu. Âdem, halife olduğu işte kendisini halife yapanın [Hak] suretine göre var olmasaydı, halife olmazdı. Halife olduğu kimselerin istekleri[ni karşılayacak şey] Âdem'de bulunmasaydı –çünkü onlar [varlık ve bekâlarında] insana dayanır, dolayısıyla insan-ı kâmil, onların muhtaç olduğu her şeyi karşılamalıdır –onların halifesi olamazdı.” İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l- Hikem*, s. 30-31.

ara varlıktır. Nitekim bu durumu İbnü'l-Arabî insanı 'Hak-halk' diye niteleyerek açıklayacaktır.<sup>89</sup>

Akl-i Küll ve Nefs-i Küll ile unsurlardan da pay alan yegâne varlık olması insanı Hak ile Halk arasında ortak nokta kabul etmemiz için yeterlidir. İnsan hem Hak'kı hem de Halk'ı kendisinde barındıran, toplayan ve her ikisinin de toplamı olan yegâne varlıktır ve tüm varlığın kendisinde temsil bulduğu kâmilidir. Bu özelliği ona hem bilinmek isteyen yolunda ilerleyerek yaratılışın gayelerinden birini hayata geçirme imkânı sunar hem de bilinmek isteyen kendisini bir ayna misali insanda görmesini sağlar. Zira önce âleme daha sonra küçük âleme varlık veren Mutlak Varlık, küçük âlemde varlık verdiği tüm diğer şeyleri seyreder. Böylece küçük âlem yani insan varlığın temsili niteliği taşır.

### 3.3. Kötü ve Kötülük Sorunu

İnsan en değerli varlık olmasına, bilgi ve bilinç sahibi kılınmasına ve orta nokta olmasına rağmen en nihayetinde kuldur ve bu kulluk hali onu seçimlerini yaparken sorumlu kılar. Şeyh Bedreddin'de bu sorumluluk fikrinin kötü-kötülük, insanın özgürlüğü ve irade gücü bağlamlarında ele alındığını görürüz.

İnsan, varlıktaki yeri dolayısıyla akla sahiptir. Bu akıl ona bilgi ve özgürlük verir. Bildikleriyle birlikte seçme özgürlüğünü de içeren bu durum insanı eylemlerinde yönlendirir. Zira iyi ve kötü insanın seçim yapmasıyla ortaya çıkan unsurlardır. Bir şeyin iyiliği veya kötülüğü izafiyet arz ederken onu iyi ve kötü kılan insanın ona yüklediği anlamlardır. İyiliğin ve kötülüğün göreceli olduğunu düşünen İbnü'l-Arabî için de kötülük sorunu insanın iradesiyle ortaya çıkan bir durumdur. Zira İbnü'l-Arabî için kötülük sorununun birkaç ayrı mecradan incelenmesi söz konusu olsa da tüm bu mecraların sonu insana ve insanın iradesine çıkmaktadır. Kötülük sorununu değerlendirdiği mecralardan birinde İbnü'l-Arabî konuyu Hak ve Halk kavramları çerçevesinde ele alır. Kötü ve kötülük kavramlarını Hak sahasında değerlendirmemizin bir anlamı olmaz zira insan bu Hak sahasıyla ilgili fikir yürütecek donanıma sahip

<sup>89</sup> Demirli, *Fusûsu'l- Hikem Şerhi*, s. 43.



değildir. Hak yani salt Mutlak Varlık'ın kendisiyle baş başa olduğu, insanın akıl yürütmekten bile aciz olduğu saha içerisinde ne iyilik ne de kötülük için bir değerlendirme yapmak söz konusudur zira bunun pratik bir karşılığı yoktur. Halk sahası içerisinde değerlendirme yapılacak olduğunda İbnü'l-Arabî iyilik ve kötülük kavramlarının varlığını kabul eder. İbnü'l-Arabî'nin Hak ve Halk kavramları üzerinden kötülük sorununu değerlendirmesini Affifi şu sözleriyle açıklar:

“İbnü'l-Arabî'nin anladığı biçimiyle, iyilik ve kötülük sorunu, çözümü için, ‘Hakikat’ ve ‘Görünüş’ (Hakk ve Halk) dediği çok daha geniş bir meseleye dayanmaktadır. Hakikat sahasında iyilik ve kötülük karşıtlığının uygulama alanı yoktur. İbnü'l-Arabî de, Eflatun gibi, bu alana Mutlak İyilik (el-Hayr el-Mahz) adını vermektedir. Halk âleminde (Görülen Âlemde), öte yandan, hem iyilik hem de kötülüğün hakikatini kabul etmektedir. Fakat şunu ilave eder ki, eğer iyilikle kötülük arasında muhakkak bir ayırım yapmamız gerekiyorsa, iyiliği daima Allah'a, kötülüğü de, gerçekte kötülüğü yapan kendisi olduğu için değil de, bazı fiillerinin kötülüğüne hükmedildiği için, İnsana iliştiirmeliyiz.”<sup>90</sup>

Mutlak Varlık'ı iyinin ve kötünün ötesinde konumlandıran İbnü'l-Arabî için iyilik ve kötülük göreceli kavramlardır. O'na göre “âlemde güzelden [ve temiz] başka bir şey yoktur.”<sup>91</sup> İyilik ve kötülükler izafidir. İnsanlar bilgi düzeylerine, alışkanlıklarına ve yaşadıkları cemiyetin âdet ve geleneklerine göre iyi ve kötü sıfatlarını kullanırlar.<sup>92</sup> Âlemde görülen her şey Allah'tan zuhur ediyor ve fiiller de O'nun fiilleri olarak değerlendiriliyorsa insan olan bitene iyi ve kötü sıfatı eklemekle yalnızca acziyetini gösterir. Zira var olan her şey, içinde kötüyü barındırdığı gibi iyi olanı da barındırmaktadır ve bugün kötü olarak değerlendirilen yarın iyi olmaya yetecek olumlu özelliklere de sahiptir.

<sup>90</sup> Affifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 152.

<sup>91</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 241.

<sup>92</sup> “Bir şey, övgüye ve kötümeye konu olması bakımından temiz ve çirkin olabilir. Hz. Peygamber sarımsak hakkında, ‘kokusunu sevmediğim bir bitki’ demiş, [ama] ‘kendisini sevmem’ dememiştir. Dolayısıyla [bir şeyde] hakikat çirkin görülmez, yalnızca ondan ortaya çıkan şey çirkin veya nahoş görülebilir. Bu nedenle çirkin ve nahoş bulmak ya doğaya ya da gayeye yatkın olmama nedeniyle alışkanlık tarafından belirlenir. Bazen kötülük, şariat bakımından bir kötülüktür ya da hedeflenen yetkinlikten eksik kalmaktan kaynaklanır. “İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 241.

“İbnü'l-Arabî'nin kötülük kategorisi altında yer aldığından daha önce söz edilmiş şeylere, cehalet, yalan, uyumsuzluk... mizaç bozukluğu vb.'yi ekleyebiliriz. Bütün bunlarda eksik olan bir şey, yani kötü dediğimiz şeylere ilave edildiklerinde, onları iyi yapacak olan müspet bir varlık veya nitelik bulunmaktadır. Hiçbir şey kötü değildir: Var olan her şey iyidir. Başka bir deyişle, kötü dediğimiz şey, objektive değil, sübjektive bir hakikattir. Fakat kötünün karşıtı olan iyi de sübjektive ve izafidir. Mutlak olan tek iyilik Sırf Varlık (Allah, iyilik)'tir. Özde kötü olan hiçbir şey yoktur. Allah da hiçbir zaman (İbnü'l-Arabî'nin anladığı manada) kötülüğü yaratmaz. Şeyler ve fiillere şu sebeplerden bir veya diğeri dolayısıyla kötü denir:

- I. Şu ya da bu din onları öyle saydığı için;
- II. Belli bir ahlakî ilkeye veya bir cemiyetin tasvip ettiği âdet ölçüsüne kıyasla;
- III. Bazı ferdî mizaçlara aykırı düştükleri için;
- IV. Ferdin bazı tabii, ahlakî ya da zihnî arzularını tatmin edemedikleri için.”<sup>93</sup>

Eylemleri insanı Hak'la birleştirmeye dönük olmalıdır. İnsan her ne kadar aklıyla iyiyi kötüden ayırabilecek durumda olsa da Allah ona kavrayacağından fazlasını vermez. Zira

“ Allah, bir şeyde o şeyin istidadı ne ise onu diler, istidadı olmayan şeyi dilemez. Çünkü dilek, istidada tabidir; kâinatın tümü, istidada göre kendisinden meydana gelmiştir. Dilek, ancak, bir şeyin istidadına uygundur, başka sûretle olamaz; olması da doğru değildir. Dileğini işler, istidadına göre de diler.”<sup>94</sup>

Bu sözler insanı eylemlerinde özgür olmayan bir yapıya büründürmediği gibi, Allah'ın istekleri doğrultusunda eyleyen ve kötülükten münezze bir nesne haline de getirmez. Bu noktada Şeyh'in kullandığı “istidat” kavramına değinmek yerinde olacaktır. İstidat kavramı yetenek olarak değerlendirilebileceği gibi sözü edilen şeyin kendinde

<sup>93</sup> Affifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 153-4.

<sup>94</sup> Şeyh Bedreddin, *Varidât*, s. 142.

barındırdığı özelliklerden kaynaklı olarak sergileme imkânına sahip olduğu yatkınlık olarak da değerlendirilebilir. Mutlak Varlık'ın varlık vermesi ile zuhur eden her bir şey varlık mertebesindeki yerine uygun istidada sahiptir ki bu her bir şeyin özünde bi'l-kuvve mevcuttur. Burada Chittick'in insan ve istidat arasındaki bağı özetleyen sözlerine kulak vermek yerinde olacaktır:

“Her bir varlığın, vücûd'un niteliklerini daha yüksek veya daha düşük düzeyde izhar etmesine imkân tanıyan belli bir ‘yatkınlık’ (isti'dâd)'ı vardır. Bir taş, kudreti belli bir edilgenlik içinde izhâr eder. Bir bitki, hayat izlerini; bilgi, irade ve etkin gücü izhâr eder. Bir hayvan ise, tüm bu nitelikleri daha büyük bir yoğunlukta gösterir. Varoluşun gözle görülür sıradüzeninin doruğunda, insanlar her bir ilâhî ismi, tezâhür ettirebilecek bir güce sahiptirler.”<sup>95</sup>

Nasıl ki unsurlar içerisinde değerlendirilen madenler kendiliklerinde bir istidada sahipse ve herhangi bir bitki özünde bir istidadı barındırıyorsa âlemin gözbebeği insan da birçok konuda istidada sahiptir. İnsan hem toplayıcı, cem edici varlık olması hasebiyle hem de Hak'kı ve Halk'ı kendisinde barındıran, her ikisinin de toplamı olan biricik varlık olarak hiçbir var olanla kıyaslanmayacak istidada sahiptir. Allah tarafından kendisine verilen bu cem edicilik özelliğiyle tüm varlığın kendisinde temsil bulduğu insan iyi ile kötüyü ayıracak bilgiyi edinmelidir. Var olan her şeyin iyi olduğu, onlara kötü sıfatını insanın yakıştırdığını düşündüğümüzde, var olan kötülüklerin kendilerine ekleneceklerle her zaman iyiye yönelebilecek kapasiteye sahip olduğunu varsaydığımızda, insanların kötü ve kötülük olarak değerlendirdiği birçok şeyin değerler ve değer yargularından beslendiğini kabul ettiğimizde insana düşen özünde var olan bilme istidatını kullanarak görünenin ardındaki görünmeyen, görünmeyen içindeki görünenin anlamını kavramaktır. İnsan karşıtlıkları ancak aklıyla ve bilgisiyle aşabilir ve bu istidat ona varlığa “ruh üfleme” suretiyle verilmiştir. İnsanın bu istidatıyla anlayacağı en önemli nokta iyinin ve kötünün kendisi tarafından belirlendiği, bu sıfatları anlamlandırmanın

---

<sup>95</sup> William Chittick, **Varolmanın Boyutları**, çev. Turan Koç, İstanbul: İnsan Yay., 2013, s. 206.

insanın özü olduğunu bilmektir.<sup>96</sup>

Tüm kâinat Hak'ın tezahürü olduğu gibi iyi ve kötü gibi karşıtlıklar da Hak'tan doğar. Hak'ı arayan, doğrudan yana olan kişi, hasta bir kişinin sağlığı araması gibidir. Hak'ı bulma yolunda önem arz eden olgunluklar sağlığa ne denli benziyorsa kötülükten yana olma, dünya malına tamah etme ve Hak'tan ayrı olma da o denli hastalığa benzer. İnsan hastalığın tedavisi yönünde hareket edebilecek akla sahip olduğundan kötülüğe çalan davranışlarından Allah'ı sorumlu tutamaz. Şeyh Bedreddin bu durumu şöyle izah eder:

“Hakk'tan zıt şeyler zuhur eder; bazısına razı olur, bazısına ise olmaz. Bunların Hakk'tan meydan gelmesi, zâtın ve mertebelerin muktezâsıdır ve zaruridir; bunların, düzene uyanları, anlayışa yaklaşanları, olgunluklar elde edilmesi gibi bir kısmı, Tanrının razılığına uyar; bir kısmı ise uymayabilir. Hani birisi, hali düzgünken kendisinden çıkmasına razı olmadığı bazı hareketleri, razı olmadığı halde kızınca yapar ya; kendisinden bu çeşit şeyler meydana gelir ya; ama bunlar, dilemediği halde meydana gelir; onun gibi işte. Tanrının dilemesi, zâti bir iktizâdır; mertebelere göre zuhur eder; yoksa işin iç yüzünü bilmeyenlerin sandıkları gibi kötü ve iğrenç şeyler de Tanrının dileğiyle meydana gelmiş değildir.”<sup>97</sup>

Şeyh Bedreddin için kendi başına nesnel bir değeri olmayan olay, eylem ve eşya ancak insanın onlara yaklaşım tarzıyla değerlendirilir. Kendi başına olumlu veya olumsuz herhangi bir anlam ifade etmeyen olay, eylem ve eşya insanın onlarla ilişki kurmasıyla, insanın dahilyle anlam ve değer kazanır. Bir şeyin iyi ve kötü olarak adlandırılabilmesi için o şeye insan dokunuşu gereklidir. Bu dokunuş da insanın özüne ait değerler aracılığıyla olur. İnsana Hak'kı, gerçek olanı işaret eden bu değerler, yine belli ilkeler doğrultusunda harekete geçer ve onun iyiyle kötü arasında tercih yapmasını sağlar. Zira olan bitene karşı iyi veya kötü demek, olanın iyilik veya kötülük barındırdığına hükmetmek insanın

---

<sup>96</sup> “Bilir ki [insan], ona iyiliği ve kötülüğü veren bizzat kendisidir. İyilik derken o kişinin gayesine uygun, doğasına ve mizacına yatkın şeyi kastettiğim gibi kötülük ile de amacına uygun olmayan, doğasına ve mizacına yatkın olmayan şeyi kastetmekteyim... Bilir ki, onda meydana gelen her şey, o şeyin kendisinden meydana gelmiştir. Nitekim daha önce bu meseleyi bilginin bilinene tabi olduğundan söz ederken belirtmiştik.” İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 126.

<sup>97</sup> Şeyh Bedreddin, *Varidât*, s. 137.

iradesindedir. Hiçbir şey yoktur ki kendiliğinde iyilik ve kötülük taşınsın. O şeyi iyi veya kötü yapan insanın ta kendisidir.<sup>98</sup>

### 3.4. İnsanın Özgürlüğü

Bu noktada karşımıza çıkan insanın özgürlüğü de yine Allah'la ilintilidir: İnsanın özgürlüğü, bir aletle iş gören bir sanatkârın elindeki aletin özgürlüğü ölçüsündedir. Alet her ne kadar işi yapıyor gözükse de o işi yapan sanatkârın ta kendisidir. Zira "...bu mertebede bu sûretten zâhir olan o iş, Hakk'a aittir."<sup>99</sup> Bu noktada insana düşen Hakk'ın bir parçası, O'nun âlemin her yanına yayılmış tecellilerinin suretlerinin toplandığı varlık olduğunu bilmek ve bu bilgiyle eyleyip iyi olana yönelmek ve Hak yolunda olgunlaşmaktır, aksini yapan insan kendini Hak'tan ayrı görecektir ve her şeyi kendisinin yaptığını sanarak kötüye çalacak, yanlış yola ve kötülüğe sapacaktır.

“Simavi'ye göre insanın özgürlüğü, irade ile değil, bilgi ile temellenmektedir. Ona göre, her işi yapanın Tanrı olduğunu, Tanrı'dan dolayı işlerin onda ortaya çıktığını bilmek, özgür olmak demektir. Esasında varlığı bir ve tek olarak ortaya koyduktan sonra bunu başka şekilde ifade etmek zor olsa gerektir.”<sup>100</sup>

Bu özgürlük anlayışı çerçevesinde insan “ her nesnenin iki yönü olduğuna şüpheyle bakma[yarak]”<sup>101</sup> iyi ve kötü olanı görmeli ve bu ikiliğe göre eylemelidir. Eyleirken de

---

<sup>98</sup> “Âlemde her şeyin yalnızca temiz olanını bilip kötüye hiç aşına olmayan bir mizaç bulunabilir mi, bulunamaz mı? Bizce böyle bir şey olmaz; çünkü âlemin kendisinden ortaya çıktığı aslında [Hak] böyle bir durum görmedik. O asıl, Haktır. Biliyoruz ki, Hak [bazı şeyleri] sever [bazı şeyleri] nahoş bulur. Kötü nahoş görülen şeyden başkası olmadığı gibi temiz [güzel] de sevilen şey demektir. Âlem Hakkın suretine göre var oldu. İnsan ise iki surete göre var oldu. Dolayısıyla her durumdan yalnızca birisini algılayan bir mizaç yoktur. Tam tersine kötü olduğunu bilmekle beraber, kötünden iyiyi [çirkinden güzeli] algılayan bir mizaç söz konusu olabilir. Bununla birlikte, [iyi diye algıladığı] o şeyin zevk bakımından kötü, zevk olmaksızın ise iyi olduğu bilinir. Böylece bir şeydeki iyiliği görmek, o şeydeki kötülüğü algılamaktan insanı alıkoyar. Böyle bir şey olabilir. Âlemden, başka bir ifadeyle oluştan kötülüğün bütünüyle kaldırılması ise mümkün olamaz. Allah'ın rahmeti, iyi kötü her şeydedir. Kötü kendiliğinde iyiyken iyi de kötüye göre kötüdür. Bundan dolayı her iyi şey, bir bakıma, herhangi bir kimsenin mizacında kötü olduğu gibi bunun tersi de doğrudur.” İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l- Hikem*, s. 242.

<sup>99</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l- Hikem*, s. 136.

<sup>100</sup> Yrd.Doç.Dr. Ahmet Kamil Cihan, *Erciyes Üni. Şeyh Bedreddin Kongresi Tebliğleri içinde Bedreddin Simavi'nin İnsan Anlayışı*, Kayseri: Erciyes Üni. Matbaası, 1997, s. 41

<sup>101</sup> Cihan, s. 42.

iyinin de kötünün de Allah'tan geldiğini, var olandaki iyiliği ve kötülüğü görmesini sağlayanın Allah olduğunu unutmadan hareket etmelidir. Şeyh Bedreddin, insanın iyi ve kötü olanla ilişkisinde Allah'ın önemini şu sözleriyle belirtir:

“Âlemde hiçbir şey yoktur ki güzel ve çirkin yönü olmasın. Allah, insana bir şey yaptırmak isterse o işin güzel yönünü gösterir, insan da o işi işler; bir şey yaptırmamak isterse de çirkin yönünü gösterir, insan da o işi bırakır, işlemez. Bu, olgunluk yollarında da böyledir; o yolların sebepleri hususunda da böyle. Allah birisini olgunluk derecesine ulaştırmayı dilerse yollarının güzel yönlerini, sebeplerini gösterir ona; o da onlarla meşgul olur; zıtlarındaki kötülükleri, çirkinlikleri gösterir; onları terk eder; derken asıl yüce maksada yükselir.”<sup>102</sup>

En nihayetinde ahlak felsefesi bağlamında değerlendirilebilecek bu sözleriyle Şeyh Bedreddin insanın âlemdeki konumu ve kıymeti gereğince davranmasını ve her bir insan tekinden eylemlerinde Hak'tan bir parça olduğunu unutmamasını, bu parçanın sorumluluğunu taşımasını beklemektedir. Bu sorumluluk anlayışıyla insanın özgürlüğü paralellik arz etmektedir. Cem edici ve berzah olma özellikleriyle donatılan insan iyi ve kötü arasındaki seçimi yapabilecek sorumluluğa ve dolayısıyla özgürlüğe sahiptir. Bu sorumluluk hali ile özgürlük durumunu beraberce yaşamak ise bilgiyle olacaktır. İnsan her iki sûretin bilgisini varlığında barındırdığından bu bilgiye sahiptir.

### 3.5. İnsanın Yolu

Sufiyane bir dille düşüncelerini dile getirdiği kimi yerlerde Şeyh Bedreddin, insanın varlıktaki birliği esas almasını, bir yanılsamadan ibaret olan çokluk içerisindeki mecazlara aldanmamasını ve gerçek varlığa yönelmesini öğütler:

“Ölmeden önce öl de ebedi olarak diril; kim dünyadan ve lezzetlerinden ölür, şehvetlerini yok ederse, ezeli, ebedi ve gerçek varlığı elde eder; artık bu çeşit bir yaşayışa ölüm gelip çatamaz; ama insanlar, dünya yaşayışını dilerler de böylesine bir yaşayışa razı olmazlar. Bu sözün bir yönü daha var: Kim ölmeden

---

102 Şeyh Bedreddin, *Varidât*, s. 179.

önce ölürse, ilahi huylarla huylanır, adı ebedi olarak anılır; ebedi olarak adı anılan da ebedi olarak diridir. Bir üçüncü yönü de şu: Parça-buçuk ve geçici varlıktan yok olan ve varlığının, ilahi varlık kaynaklarından bir kaynak olduğunu bilen ikiliksiz olarak gerçek varlığa ulaşır ve onca, gerçek ve tek varlıktan başka bir şey kalmaz; bu varlığa yokluğun gelmesiye mümkün değildir”<sup>103</sup>

Ontolojik olarak çokluğun ve ayrımın düşünülmediği ve var olanın Hak'tan bir parça olarak kabul edildiği bir sistem içerisindeki her şey gibi insan da Hakk'ın bir parçası niteliğindedir. Bu nitelikle o, Hak'tan bağımsız bir iradeye sahip olmadığı gibi eylemlerinde de Hak'tan ayrı bir bağımsızlığa sahip görünmemektedir. Lakin beden ve ruhtan oluşan insan, nasıl bedeninin ihtiyaçlarını karşılayıp onu gönendirebiliyorsa, ruhunu da iyi olanla besleyip kötülükten arındırabilir. Akıl sahibi insan her ne kadar Hak'tan bir parça olarak ondan bağımsız eyleyemese de yine akli aracılığıyla doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ayırabilir ve eylemlerine bunu yansıtabilir.

Hak her şeyin içinde olan olarak her nesnenin istidadı doğrultusunda istekte ve dilekte bulunur, nesnenin istidadında bulunmayanı istemez ve dilemezse de insan Hak olana yönelerek iyiliğe yol açıp, kötülüklere kapısını kapatacak iradeye sahiptir. İnsan Hak'tan yüz çevirdiği ölçüde kötülüğe, yönünü ona dönüp öyle eylediği ölçüde de iyiliğe meyyaldir. İnsanı Hak'a yaklaştıran her şeyi melek, ondan başkasına yaklaştıran her şeyi de şeytan olarak gören Şeyh Bedreddin'e göre “Yağmur damlalarından yeryüzü bölgelerinden bir yere düşen her katrenin bir sebebi vardır; o yere düşmesindeki sebep de onu oraya indiren melektir.”<sup>104</sup> İnsana düşen her yağmur damlasındaki meleği, onu iyiliğe ve Hak'a götüreceği sebebi bulmak ve ona uygun yaşamaktır. Aksine yöneldiği, bedeni şehvetlerine ve onu Hak'tan uzaklaştıranlara yaklaştığı müddetçe kötüye ve kötülüğe bulanacaktır.

---

103 Şeyh Bedreddin, *Varidât*, s. 157-158.

104 Şeyh Bedreddin, *Varidât*, s. 134.

## SONUÇ

Fikri gelişimini Osmanlı Devleti'nin kuruluş sancıları çektiği bir dönemde yaşayan Şeyh Bedreddin, tıpkı İbnü'l-Arabî gibi birçok âlim ve sufiden dersler almış, farklı düşüncelerin ışığında ilerleyerek müridi olduğu Şeyh Hüseyin Ahlati ile mistik bir dünyanın içine girmiştir. Bu dünya içerisinde yolu, dönemini olduğu kadar sonrasını da etkileyen İbnü'l-Arabî'ye uzanan Bedreddin, bu irfan geleneği içerisinde tasavvufi ve felsefi düşüncelerini ortaya koymuştur.

Şeyh Bedreddin'in düşünce evrenini topladığımız varlık, bilgi ve insan başlıkları tıpkı İbnü'l-Arabî'de olduğu gibi birbirleriyle içiçe geçen, birbirlerini tamamlayarak yekpare bir bütünlüğü oluşturan parçalar gibidir. Her üç başlık altında toplanan düşüncelerinde Bedreddin'in ulaşmak istediği menzil İbnü'l-Arabî ve geleneğinin menziline farksızdır. Varlık başlığı altında vücûd, Allah, yaratılış, zuhur, vahdet-i vücûd, âlem ve âlemin ezeliyeti alt başlıklarının hemen göze çarpabileceği Bedreddin'in düşünce evreninde, bilgi başlığı; bilginin neliği, elde edilme yolları ve araçları ile akıl alt başlıkları içerisinde okunabilir. İnsan başlığı ise tıpkı İbnü'l-Arabî düşüncesinde olduğu gibi ve anılan üç başlığı birleştirmek istercesine insan-ı kâmil alt başlığı üzerinden Mutlak Vücûd'a bağlanır.

Varlık düşüncesinin Ekberi gelenekle olan bağının aşikâr olduğu Şeyh Bedreddin, beslendiği gelenekte olduğu gibi Hak olarak tanımladığı Varlık'ı bir kabul eder ve bu bir olanı her şeyi kapsayan bir bütünlük olarak tasarlar. Yaratılışını bir olan Hak'la ve kenz-i mahfi ile gayelendirdiği âlemin ezeliyeti konusundaki görüşleri sıklıkla eleştirilse de Bedreddin'in bu konudaki yaklaşımı yine İbnü'l-Arabî'den farksızdır. Bir ayağını Meşşai geleneğin zorunlu ve mümkün kavramlarına diğer ayağını ise Ekberi geleneğin Hak ve Halk ayırımına basarak varlığı kavrayan Şeyh Bedreddin, Varlık'ın tanımlamalara ve sıralamalara konulamayacak düzeyini Zorunlu veya Mutlak Varlık olarak değerlendirir ve hakkında konuşulamayacağını belirttiği bu düzeyin dışında kalan, tanımlanıp sıralanabilen mümkün veya halk düzleminde ise fenomen/oluş dünyasını aşama aşama açıklar. İlah merkezli bir varlık anlayışı içerisinde düşünce üreten Bedreddin için Allah her şeye nüfuz eden tek gerçektir ve birdir, onun dışında



hiçbir şey yoktur. Çokluk birlikten ayrı değildir, çokluğu oluşturduğu sanılan her bir parça aslında Bir'e aittir, ondandır. Bu nedenle çokluk "bir"dir.

Şeyh Bedreddin yaratılışın sürekliliği fikrinde de İbnü'l-Arabî ile aynı eksen içerisinde düşündüğünü gösterir ve bu fikre bağlı bir başka önemli İbnü'l-Arabî kavramı olarak öne çıkan a'yân-ı sâbiteyi açıklayarak Ekberi gelenekle olan bağına ortaya koyar.

Bedreddin'in tasavvuf anlayışı akıl ve aşk ikiliği içerisinde değerlendirildiğinde her zaman akıl yönü ağır basan bir anlayıştır. Tasavvuf yolunda akli bir kenara bırakıp aşkla ilerleyeceğini belirten birçok sufînin aksine Şeyh Bedreddin tüm düşüncelerinde akli öne çıkararak bir tavır içerisinde. Kendi nitelikleriyle nitelenen ve bu durumla bütünden münezze olan Allah'ın tek bilen olduğunu, ondan başkasının bilemeyeceğini söyleyen Şeyh Bedreddin'in bu yorumu bilinenin tekliğini ve bu tekliğin sahibinin de Allah olduğunu vurgular niteliktedir. İbnü'l-Arabî'nin de değindiği önemli ayrımlardan birisi olan tenzih ve teşbih ayrımını akıl ve hayal bağlamında ele alan Şeyh Bedreddin için bilgiye ulaşma yolunda tüm bilme araçlarının dışında, insanın yanılıklarını giderecek bir bilgi aracına ihtiyaç vardır ki bu da vahiydir. Bilgiye ulaşma yolunda aklın da üstünde bir merteye edinen vahiy vurgusunu sezgi, feyz ve keşf kavramlarıyla birlikte ele aldığımızda Şeyh Bedreddin'in bu yaklaşımının da İbnü'l-Arabî düşüncesiyle olan bağına kurabiliriz.

Şeyh Bedreddin'in varlığın temsili, âlemin özü olarak değerlendirdiği insanın toplayıcı özelliğini vurguladığını görüyoruz. Âlemin ortak noktası olarak kabul ettiği insanın bu özelliğini açıklarken İbnü'l-Arabî gibi "iki el" metaforunu kullanan Bedreddin için insan Hak'kı ve Halk'ı bünyesinde barındıran, cem edici varlıktır ve bu özelliğiyle âlem içerisinde tektir. Bu tekliği, bilgi ile birleştiğinde insana sorumluluklar getirir: iyiyi kötüden ayırmak ve bilinmek isteyen yolunda yürümek gibi. Bedreddin kötü ve kötülük konusunda da İbnü'l-Arabî'yle benzer fikirlere sahiptir: O'na göre kötü ve kötülük kavramları, herhangi bir olay veya eşyaya iyi veya kötü yakıştırmasını yapan insanın kendisi ile ilgilidir. Doğal durumunda hiçbir şey bu sıfatlarla anılamaz, onlara bu sıfatları yükleyen insanın değerleri ve değer yargılarıdır. Varlık'ın bir ve tek olduğunu vurgulayan bir düşünce içerisinde insanın özgürlüğü de yine bilgi temelli

olmalıdır. Bu durumu sanatkârın elindeki aletin iş yaptığını sanması örneğiyle izah eden Bedreddin için insanın özgürlüğü irade ile değil bilgi ile gelir. Zira her şeyin Allah olduğu ve olan biten her şeyde Allah'ın dahlinin olduğu bilgisiyle hareket eden insanın yapacağı en doğru iş, aklını ve bilgisini kullanarak cem edici özelliğiyle hareket etmesi, eylemlerini Hak'tan bir parça olduğunu unutmadan ve bu parçanın sorumluluğunu taşıyarak uygulamasıdır.

Tüm bu saydıklarımız ve tez boyunca ortaya koyduğumuz neticesinde görülüyor ki Şeyh Bedreddin, İbnü'l-Arabî ve Ekberi geleneğinin bir hayli etkisinde kalmış bir mutasavvıftır. Düşüncelerinin Ekberi gelenekle uyumu su götürmez bir gerçektir. İbnü'l-Arabî'nin çağını aşan sesi Şeyh Bedreddin'e de ulaşmış ve düşüncelerini etkilemiştir.

## KAYNAKÇA

- Adamson, Peter ve Taylor, Richard C. *İslam Felsefesine Giriş*, İstanbul: Küre Yay. 2007
- Addas, Claude. *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev: Atila Ataman, İstanbul: Sufi Kitap, 2010.
- Affifi, Ebu'l-Ala.
- Tasavvuf: İslam'da Manevi Hayat*, çev: Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yay. 2009.
- Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, çev: Prof.Dr. Mehmet Dağ, İstanbul: Kırkambar Yay. 1998.
- İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev: Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay. 2011.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Kıyas-ı Enbiya*, İstanbul: Bedir Yay. 2011.
- Akdağ, Mustafa. *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, İstanbul: Yapı Kredi Yay. 2010.
- Aksun, Ziya Nur. *Osmanlı Tarihi, Cilt: 1*, İstanbul: Ötüken Yay. 1994.
- Arabî, Muhammed Nûrû'l, *Vâridat Şerhi (Şeyh Bedreddin Vâridat Tercüme ve Şerh isimli eserin içinde)* İstanbul: Büyüyenay Yay. 2013
- Arabî, Muhyiddin İbnü'l.
- Fütûhat-ı Mekkiyye*, cilt: 2,3 ve 4, çev: Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yay. 2006
- Füsûsu'l-Hikem*, çev: Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yay, 2008
- Mir'atü'l İrfan*, çev: Abdülkadir Akçiçek, Ankara: Alperen Yay. 2001
- Asena, Orhan. *Simavnalı Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Mitos Boyut Yay. 2010.
- Aşık Paşazade. *Osmanoğulları'nın Tarihi*, haz. Kemal Yavuz, M.A. Yekta Saraç, İstanbul: K Kitaplığı, 2003.
- Aşkar, Mustafa. *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İstanbul: İz Yay. 2006

Babinger, Franz. *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, çev. İlhami Yazgan, Ankara: La Kitap Yay. 2014.

Balivet, Michel, *Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İsyan*, çev. Ela Güntekin, Tarih Vakfı Yurt Yay. 2011, İstanbul

Bedreddin, Şeyh.

*Varidât*, (Şeyh Bedreddin ve Manâkıbı isimli eserin içinde) çev: Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: Milenyum Yay., 2008

*Şeyh Bedreddin'in Davud-i Kayseri'nin Füsûs Şerhi'nin Mukaddemat'ına Talikleri*, Çev. Yrd. Doç.Dr. Ali Vasfi Kurt, İ.Ü. El Yazma Eserler Kütüphanesi. 2013

*Câmi'ul-Fusûleyn, Yargılama Usulüne Dair*, Edt: Hacı Yunus Apaydın, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. 2012.

Burckhardt, Titus. *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, İstanbul: Kitabevi Yay.1995.

Chittick, William.

*Hayal Âlemleri*, çev: Mehmet Demirkaya, İstanbul: Kaknüs Yay. 2003.

*Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç, İstanbul: İnsan Yay. 2013.

*İbn Arabî Giriş Kitabı*, çev. Kadir Filiz, Nefes Yay. 2014

Chodkiewicz, Michel. *Sahilsiz Bir Umman*, çev: Atila Ataman, İstanbul: Gelenek Yay., 2003.

Cihan, Ahmet Kamil. Erciyes Üni. Şeyh Bedreddin Kongresi Tebliğleri içinde *Bedreddin Simavi'nin İnsan Anlayışı*, Kayseri: Erciyes Üni. Matbaası, 1996, s. 41,42

Corbin, Henry.

*İslâm Felsefesi Tarihi*, Cilt 2, çev: Prof.Dr.Ahmet Arslan, İstanbul: İletişim Yay. 2008.

*Bir'le Bir Olmak İbn Arabî Tasavvufunda Taratıcı Muhayyile*, Çev: Zeynep Oktay, İstanbul: Pinhan Yay. 2013.

Çamuroğlu, Reha. *Tarih, Heterodoksi ve Babailer*, İstanbul: Kapı Yay. 2005.

Demirli, Ekrem.

*İbnü'l Arabî Metafizigi*, İstanbul: Sufi Kitap, 2013.

*Fusûsu'l- Hikem Şerhi*, İstanbul: Kabalcı Yay., 2008.

*İslam Metafiziginde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabalcı Yay., 2012.

- Sadreddin Konevi 'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: İz Yay., 2005.
- Sadreddin Konevi*, İstanbul: İsam Yay., 2010.
- Dukas. *Dukas Kroniği İstanbul'un Fethi*, çev. V.Mirmiroğlu, İstanbul: Kabalcı Yay. 2013.
- El-Bağdadi, Abdülkahir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Ankara: TDV Yay. 2011
- El- Hakîm, Suad. *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, çev: Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yay. 2005
- El-Kayserî, Dâvûd.
- Mukaddemât Fusûsu'l-Hikem'e Giriş*, çev: T.Koç, M.Çetinkaya, İstanbul: İnsan Yay., 2011
- Tasavvuf İlimine Giriş*, çev: Muhammed Bedirhan, İstanbul, Nefes Yay.,2013
- Vahdet-i Vücûd Felsefesi*, çev: Prof.Dr Mehmet Bayrakdar, İstanbul, İfav, 2013
- Eyüboğlu, İsmet Zeki, *Şeyh Bedreddin Vâridât*, İstanbul: Derin Yay. 2010.
- Fazlıoğlu, İhsan. *Işk imiş her ne var Âlem 'de/İlim bir kıl ü kâl imiş ancak Fuzuli ne demek istedi?* İstanbul: Klasik Yay. 2011.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Melâmilik ve Melâmiler*, Milenyum Yay., 2011, İstanbul
- Güngör, Erol, *Tarihte Türkler*, Ötüken Yay. 1996, İstanbul
- Gürsel, Nedim, *Şeyh Bedreddin Destanı Üzerine*, 1978, İstanbul
- Halil b. İsmail Sınavna Kadıoğlu *Şeyh Bedreddin ve Manâkıbı*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı-İsmet Sungurbey, İstanbul: Milenyum Yay., 2008.
- Hikmet, Nazım, *Simavne Kadıoğlu Şeyh Bedreddin Destanı, Benerci Kendini Niçin Öldürdü?*, İstanbul: Adam Yay. 1987.
- İbn Arabşah, *Ukûdu'n- Nasiha* ( Takıyyüddin b. Abdikadir et-Temimi'nin Tabakâtü'l-Hanefiyye'si içinde), Bayezid Ktp., nr. 1609
- İbn Sina. *Metafizik*, Cilt 1, çev: Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2004
- İdris-i Bitlisi, *Heşt Bihişt*, Süleymaniye Ktp., nr. 2197
- İnalcık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer, İstanbul: Yapı Kredi Yay. 2007.
- İzutsu, Toshihiko.
- İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev: Ramazan Ertürk, İstanbul: Ağaç Yay. 2010

- İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev: Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul: Kaknüs Yay. 2005
- İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev: İbrahim Kalın, İstanbul: İnsan Yay.2012
- İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev: Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yay.2012
- Kafadar, Cemal. *İki Cihan Âresinde Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara: Birleşik Yay. 2010.
- Karamustafa, Ahmet T. *Tanrının Kuraltanımlar Kulları*, İstanbul: Yapı Kredi Yay. 2013
- Katip Çelebi, *Keşfü'z- Zunun*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay. 2007.
- Kaygusuz, B. Nusret, *Şeyh Bedreddin Simâveni*, İzmir: İhsan Gümüştayak Matbaası, 1957.
- Keklik, Nihat. *Muhyiddin İbni Arabî Hayatı ve Çevresi*, İstanbul: Sufi Kitap, 2008
- Ketenci, Cengiz. *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin Varidât*, Ankara: Genesis Kitap, 2011.
- Kılıç, Mahmut Erol.
- Şeyh-i Ekber*, İstanbul: Sufi Kitap, 2013.
- Tasavvufa Giriş*, İstanbul: Sufi Kitap, 2012.
- Kırıkkanat, Mine G. *Gülü'n Öteki Adı*, İstanbul: Literatür Yay. 2008.
- Konevî, Sadreddin.
- Tasavvuf Metafiziği*, çev: Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay. 2009
- Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, çev: Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay. 2012.
- Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, çev: Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2012.
- Fâtîha Suresi Tefsiri*, çev: Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2009.
- Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, çev: Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2011.
- Konuk, Ahmed Avni. *Muhyiddin İbnu'l Arabi Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, İstanbul: M.Ü.İlahiyat Fakültesi Yay. 2010.
- Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Akçağ Yay. 2007.
- Kurdakul, Necdet, *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, İstanbul: Döler Reklam Yay. 1977.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, Haz. Süleyman UIudağ, İstanbul: Dergâh Yay. 2014
- Melikoff, İrene, *Uyur İdik Uyardılar*, çev. Turan Alptekin, İstanbul: Demos Yay. 2011.

Molla İlâhi-i Simavi, *Risâle-i Ahadiyye*, Süleymaniye Ktp., nr. 1390

Nasr, S.Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge*, çev: Ali Ünal, İstanbul: İnsan Yay., 1985.

Nicholson, Reynold A. *İslâm Sufileri*, İstanbul: Büyüyenay Yay. 2014.

Ocak, Ahmet Yaşar.

*Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.2013

*Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri Selçuklu Dönemi Makaleler-Araştırmalar*, İstanbul: Kitap Yay. 2011.

*Osmanlı Sufiliğine Bakışlar Makaleler-Araştırmalar*, İstanbul: Timaş Yay. 2011.

*Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yay. 2009.

*Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İstanbul: İletişim Yay. 2009.

*Türkler, Türkiye ve İslam Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, İstanbul: İletişim Yay. 2008.

Öngören, Reşat, *Osmanlılar'da Tasavvuf Anadolu'da Sufiler, Devlet ve Ulema (XVI. Yüzyıl)*, İstanbul: İz Yay. 2012,

Schimmel, Annemarie, *İslamın Mistik Boyutları*, çev: Ergun Kocabıyık, İstanbul: Kabalcı Yay. 2004.

Taşğın, Ahmet. *Klasik Kaynaklarda Heterodoks Dervişler ve Heterodoksi*, İstanbul: DBY Yay. 2012

Taşköprülüzâde Ahmed, eş- *Şakayikü'n Nu'maniyye*, ( *Osmanlı Bilginleri* ismiyle çev. Muharrem Tan, İstanbul: İz Yay. 2007.)

Timuroğlu, Vecihi, *Simavne Kadıoğlu Şeyh Bedreddin ve Varidat*, İstanbul: Su Yay. 2013.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Büyük Osmanlı Tarihi, Cilt:1*, Türk Tarih Kurumu Yay., 1995, Ankara

Ülken, Hilmi Ziya.

*İslâm Felsefesi*, Ankara: Selçuk Yay. 1967.

*Türk Tefekkürü Tarihi*, İstanbul: Yapı Kredi Yay. 2004

Werner, Ernst, *Şeyh Bedreddin ve Börklüce Mustafa*, çev.: Hakan Sevin, İstanbul: Kaynak Yay. 2006.

Yaltkaya, Muhammed Şerafeddin. *Muhammed Şerafeddine Göre Şeyh Bedreddin* ( Erciyes Üni. Şeyh Bedreddin Kongresi Tebliğleri içinde) Kayseri: Erciyes Üni. Matbaası, 1996

Yavuz, Hilmi, *Bedreddin Üzerine Şiirler*, Toplu Şiirler, İstanbul: Yapı Kredi Yay. 2006.

Yener, Cemil, *Şeyh Bedreddin- Vâridat*, İstanbul: Milenyum Yay., 2009



## ÖZGEÇMİŞ

Volkan ÇAĞAN 1979 yılında Balıkesir’de doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini Balıkesir ve Malatya’da sürdürdü. 1999 yılında Osmangazi Üniversitesi Fizik Bölümü’nde lisans eğitimine başlasa da mezun olmadan bu bölümü bıraktı. 2001 yılında Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü’ne girdi ve 2008 yılında bu bölümden mezun oldu. 2000 yılından bu yana TRT bünyesinde metin-drama yazarlığı, yönetmen yardımcılığı, program yapımcılığı gibi görevlerde bulundu. Çeşitli kültür ve edebiyat dergilerinde deneme ve öyküleri yayınlandı.