

SİMAVNA KADISIOĞLU ŞEYH BEDREDDİN (D. 1369/V. 1420)'İN
FİKİR YAPISI

Arş. Grv. Şahin FİLİZ (*)

Tarihçi Hammer'in ifadesine bakılacak olursa, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Miladi 1369 yılında Kütahya'nın Simav ilçesinde doğmuştur. Devrin Osmanlı tarihçileri, bu zatın doğum yerinin Simav olduğu görüşüne ekseriyetle muvafakât etmişlerdir (1).

Osmanlılar devrinde zamanla siyasî bir hüviyet kazanan ilk dinî düşünce akımı, XV. yüzyıl başlarında Simavna Kadısıoğlu Bedreddin'in temsil ettiği cereyandır. Bedreddin'in hareketli bir hayatı vardır. Timur'la görüşme imkanına sahip oldu. Yıldırım Bâyezid'in oğlu Süleyman Çelebi'nin kazaskeri oldu. Bâyezid'in diğer oğlu Musa Çelebi, kardeşi Süleyman Çelebi'yi mağlub edince, Bedreddin desteğini kaybettiği için İsfendiyaroğlu Beyliğine sığındı. Bu beylik, Çelebi Mehmet'ten çekiniyordu. Onun için Bedreddin, İsfendiyaroğlu Beyliğinin himayesinde fazla kalamadı. Çelebi Mehmet, Batı Anadolu'da ayaklanan Bedreddin'in müritlerinden biri olan Börklüce Mustafa'yı Bâyezid Paşa ile bozguna uğrattı. Serez'de sefer hazırlığı yapmakta olan Çelebi Mehmet'in huzuruna getirilen Bedreddin, Mevlânâ Haydar Acemî'nin "*malı haram, kanı helâl*" yollu fetvasıyla, 1420 yılında idam edildi (2).

Şeyhin öldürülmesi, yapılmak istenen siyâsî inkılâbı durdurmuş olsa da, Bâtîni düşünceden etkilenmiş bulunan dinî inkılâba tamamen set çekememiştir. Nitekim Şeyh'in ölümünden iki asır sonra Bedreddini'ler, hükümetin dikkatini çekecek kadar bir varlık ve faaliyet göstermekte idiler (3).

Şeyh Bedreddin, dinî nasrlara ve bunların uygulanış tarzına; klasik dinî itikat ve tatbikatına, yeni yorumlar, farklı yaklaşımlar getirir.

- (*) S. Ü. İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi ve Tasavvuf Tarihi Araştırma Gör.
(1) M. Şerafeddin, Simavna Kadısıoğlu Bedreddin Simavi, s. 5, İst. 1924.
(2) İslâm Ansiklopedisi, C. II, s. 444 - 446, M.E.B., İst. 1961; Yurdaydın, H. Gazi, İslâm Tarihi Dersleri, s. 104 - 105, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ank. 1982.
(3) İ. A. A. Yer.

Büyük bir sûfi - filozof olduğu kadar, ehil bir fakih de olan Bedreddin, zâhiri ilimle bâtinî ilmi, kişilerin meşreb ve mesleklerini gözönüne alarak, tavsiye eder: “Başlangıçta, tâliblerin pek çoğunda salt hakikatleri hazme kâbiliyet olmadığını söyleyerek, bunlara, tahkik (tasavvuf) ilmi ile taklit (fıkıh) ilmi arasında vâsıta saydığı kitaplardan birkaçını salık veriyor: Gazâlî'nin *ihya'sı*, *Kimya-yı Saadet'i* ve benzeri kitaplar, tahkik ilmi ile taklit ilmi arasında berzah olduğundan, tâliblerden çoğu ve âlemi irşad için, bunlar güzel bir yoldur. Çünkü bidâyette onlarda sırf tahkike kâbiliyet yoktur. Başlangıçta kendilerine hakikatler açıklanacak olursa, tabiatleri bunları kabule yanaşmayarak hakikat erbabını sapıklık ve küfürle suçlarlar. Bu mutavassıt yollar ise, kendilerine muvâfık ve muhâlif şeyler ile karışık olduğundan av âletleri gibi, farkına varmadan bunlar ile kendi kendilerini avlayabilirler.” (4).

Şeyh Bedreddin hür düşünce yapısına sahip bir mütefekkir olarak görünmektedir. Filozoftur. Ama önce, sûfidir. Ancak onun, İslâm fıkıhındaki dehasını da gözardı etmemek gerekir. Hanefilerin büyük merkezleri Bağdad, Delhi ve bilhassa İstanbul'dur. Eskiden Buhâra ve Semerkand da merkez idi. Hanefi doktrininde Osmanlılar zamanında gelen fakihlerden büyük bir kısmı müftü oldukları için, ilk zamanki hürriyeti kaybetmiştir. Fakat bunların aralarında Bedreddin Simâvî gibi hür düşünceli fakihler de vardır. Onun Câmîu'l-Fusûleyn'i klasik iftanın bu yüzden hücumuna uğramıştır (5).

Şeyh Bedreddin, “bil ki, âhiret uleması, âhiret yolunu ve bu yolun vekâyiini *Kitap ve Sünnet'ten istinbat etmişlerdir. Fukaha'nın bu iki esasdan, dünya ilmini ve meselelerinin uygulanışını isbat etmiş oldukları gibi. İmdi bir kimse âhiret yoluna ve bu yolun tafsilâtına muttali olmak isterse, ehl-i âhiretin musannafâtıyla meşgul olması gerekir. Nitekim fikhî meselelerde derinleşmek isterse fıkıh kitaplarıyla meşgul olması gerektiği gibi...*” (6) ifadeleriyle, fıkıh ilmi olan zâhiri ilim ile, tasavvuf ilmi olan bâtinî ilmi birbirinden ayırmakta; kendi deyimiyle, tahkike (bâtinî - tasavvufi) bilgiye kâbiliyeti olmayanların, tahkikle uğraşmalarının tehlikesine sonuç olarak böyle bir teşebbüsün, tahkiki elde edenleri tekfire sevkedeceğine işaret etmekte olmasına rağmen, devrin âlimleri tarafından ağır tenkit ve hücumlara uğramıştır. Vâridât adlı meşhur tasavvufi - felsefî nitelikli eserinde, Allah'ın zatı ile O'nun mahlûkatını bir ve aynı şey olarak görmesi, âlemin kıdemini ileri sürmesi, ilâhî iradenin ancak, bir nesnenin istidadında olanı dileme ve ortaya çıkarmaya yetkili olabileceğini, yani meşîetin istidadda tâbi olduğunu, ruh ve bede-

(4) M. Şerafeddin, A.g.e., s. 17.

(5) Ülken, H. Ziya, İslâm Düşüncesi, s. 93, İst. 1946.

(6) M. Şerafeddin, Simavna Kadısıoğlu B. Simavi, s. 17 - 18.

nin, bir bütünün değişik görünüşleri olup birbirine müvâzi bulunduğunu ve beden için haşr ve bekâ olmadığını... savunması dolayısıyla, Aziz Mahmut Hüdâyi (v. 1038 - 1028) tarafından ağır şekilde tenkit edilmiştir. Hüdâyi, Ahmet I.'e sunduğu lâhiyâ'da, Bedreddin'in Vâridât'ının ilhad ve ibâhatı muhtevası olduğunu kaydetmiştir (7).

Bedreddin'in genellikle Vâridât adlı eserinde serdettiği bu fikirlerini, düşünce sistemini inceleyeceğimiz bölümde tek tek el alıp inceleyeceğimizden, burada bu kadarını vermekle iktifa ediyoruz.

Şeyh Bedreddin'in Vâridât'ı dışında bir kaç eseri daha vardır. Bu eserlerini zikretmeden önce tahsili ve tarikat silsilesinden bahsetmek yerinde olacaktır.

1) *Tahsili* : Şeyh Bedreddin, câhil bir kimse değildir. Devrinin hemen bütün ilim dallarında öğrenim görmüştür. Bursa, Konya ve Kâhire'de sırasıyla, Kelâm, Mantık, Astronomi ve Hadis dersleri aldı. Sonra Bâtinî tesirler altında kalarak Mısır'da Ahlatlı Şeyh Seyyid Hüseyin'e bağlandı (8). Kur'an-ı Kerim'i hifzetmiştir. Mevlânâ Şâhidi'den Mebde-i Ulûmu, Mevlânâ Yusuf'tan sarf ve nahiv dersleri almıştır. Mısır'a tahsil için giderken, Konya'da, Mevlânâ Fazlullah'ın öğrencilerinden Feyzullah'tan, bazı ilimleri ve nahiv ilmini dört ay boyunca tahsil etmiştir. Hocalarının hüviyetleri hakkında ise bilgi yoktur.

Konya'da kendisinden ders aldığı söylenildiği Feyzullah adındaki zatın üstadı olan Fazlullah'ın Hurûfîlerin (9) reisi bulunan Fazlullah olduğunu öğrenmemiz, Bedreddin'in tasavvuf meslekini tahlilde müstəsna bir ehemmiyeti hâiz olurdu. Eğer Şeyh Bedreddin, elimizde bulunan Vâridât'ında Hurûfîlik karıştırmış olsaydı, bunun Fazlullah Hurûfî olduğuna - zaman ve zemin müsait olduğundan - bizce hiç şüphe kalmayabilirdi.

Bedreddin, Mübârekşah Mantıkî (v. 816)'den Mantık, Hikmet ve ilm-i ilâhi derslerini almıştır.

Kâhire'de Şeyh Ekmelüddin'den ders okumuştur. Mısır'da tahsil hayatını ikmal eden Bedreddin, Mısır melik'i Seyfeddin Barkuk'un oğlu Ferec'e muallimlik etmiştir. Yalnız Bedreddin'in ilim ve terbiyesinde yetişen melik Ferec'in hafif meşrep olduğu, câhilâne ve serkeşçe bir hayat yaşadığı düşünülürse, bu husus, Bedreddin'in hanesine kötü bir puan olarak yazılır (10).

(7) İ. A., c. II, s. 444 - 446.

(8) Yurdaydın, H. Gazi, İslâm Tarihi Dersleri, s. 104 - 105.

(9) Hurûfîlik; tasavvuf tarihinde Esterabâd'lı Fazlullah Hurûfî tarafından kurulmuş fırâk-ı dâlle'den bir tarikattir. Harflere manâ verirler.

(10) M. Şerafeddin, Simavna Kadısıoğlu B. Simavî, s. 8 - 11.

Şeyh fıtraten sülûk ve mükâşefeye yatkındır. Muasırları tarafından hakîm, tabib, veli olarak anılışı, bu zatın yalnız sûfi olmayıp, aynı zamanda bir tabib ve feylosof olduğunu göstermektedir.

Şeyh'in Vâridât'ında sırr-ı kadere esas olarak kabul ettiği isimler, fiiller ve sıfatların istidatlara tâbi oluşlarını söylerken, bu gibi derin meselelerde hiç bir talime dayanmadığını ifade etmesi, bu konuda onun, Şeyh'i Ahlatî'ye meyletmediğini açıkça gösterir (11).

Görülüyor ki Bedreddin, belli başlı bilim dallarında temâyüz etmiş bir mutasavvıftır. Onun sûfilik yönü daha ağır basmaktadır. Ansiklopedik bir bilgi zenginliğine sahip olan Şeyh, tasavvufi fikirlerini, çeşitli hocalardan tahsil ettiği belli başlı bilimler etrafında kendine özgü şekle sokmuştur.

2 — *Tarikat Silsilesi* : Kendisinden başlayarak, bu silsile şu şekilde sıralanabilir : Şeyh Bedreddin, Hüseyin Ahlatî, Ebu Feth Saidi, Ebu Medyen Mağribî, Ebu Said Endelüsî, Ebu'l-Fazl Bağdadî, Ahmet Gazalî, Ebu Bekr Nessah, Ebu'l-Kâsım, Ebu Ali Kâtibî, Ali Davur Yârî ve Cüneyd-i Bağdadî (12).

Bir mütefekkirin sistemini ortaya koyabilmek için, ders aldığı hocaları, tahsilini gördüğü bilim dallarını ve bağlı bulunduğu tarikat silsilesini bilmek kadar, eserlerini de bilmek önemlidir.

3 — *Eserleri* :

Fıkıh'ta

1) Câmîu'l-Füsûlayn: Kendine has fikhî görüşlerini topladığı bu eseri, Bedreddin'in başlıca tasavvufi-hukuk kitabıdır (13).

2) Letâifü'l-İşârât.

3) Câmîu'l-Füsûlayni't-Teshil : Letâif'in şerhidir.

Tasavvufta

1) Füsûsu'l-Hikem Hâşiyesi

2) Meserretü'l-Kulûb

3) Vâridât

Tefsir'de

(11) M. Şerafeddin, A.g.e., s. 13.

(12) A.g.e., s. 15.

(13) Ünken, H. Ziya, İslâm Düşüncesi, s. 145.

1) Nurul-Kulüb

Gramer'de

1) Ukûdu'l-Cevâhir

2) Çerağul-Fütûh (14).

DÜŞÜNCE SİSTEMİ

A — Varlık Problemi ve Şeyh Bedreddin

Bedreddin'e göre varlık iki türdür. Biri, Mutlak Varlık olan Allah'ın zâtı, öteki de, Hakk'dan gayri herşeydir. Ancak Allah'ın dışında bulunan şeylerin varlığı, nisbî ve izâfidir. Kendi mertebelerine göre ve izâfeten bir varlığa sahiptir. Fakat Allah'ın zâtı, mutlaktır.

Bedreddin Vâridât'ında Allah'ın zatıyla mahlûkatını bir ve aynı şey olarak görür (15). Ona göre, âlemle Allah, birdir (16). Yani aynı şeydirlere. Varlık yalnız Hakk'ın varlığından ibarettir. Hakk'tan gayri şeylerin varlığı ancak, kendi mertebesine göre nisbî ve izâfidir. Yani varlık ve birlik aynı şeydir. Çokluk O'nun tecellisidir (17). İtlak ve takyid ve bunların arasını cem'den hâlî olan Vücûd-ı Sırf Hakk Teâlâ'dır ki, ne küllî ne cüz'îdir (18). Küllîlik ve cüz'îlik, Mutlak Varlık'ın sıfatları ve keyfiyetleridir; yani O'nunla kâimdir. O halde varlık, bütün mantıkî tezâdları diyalektik bir terkip içinde kuşatır (19). Zıtlar vahdette, Mutlak Varlık'ta birleşir. Allah zıtları cem'eder. Âleme ait süreksiz bir yaratma fiili yoktur; âlem yoktan varolmamıştır. Varolması, bir kuvvenin fiil haline intikalinden ibarettir. Buna göre âlemin meydana çıkışı, zamanî değil, zâtî hudûstür. Allah âlemi yaratma fiilinde Fâil-i Muhtar değildir. Zuhur zaruri idi. Allah'ın hürriyeti, kendi kendisini zaruri kılmasından ibarettir (20). Acaba, nasıl olup da bu tek ve sınırsız varlıktan bir çok sıfatlar ve kemiyetler meydana çıkıyor? Bedreddin bu meseleyi Yeni - Eflâtuncu bir tarzda halleder. Bu felsefeye göre yaratmak fiilinin halk dilindeki manâsı, yanlıştır. O ancak kuvveden fiile çıkmak, zuhur, feyezân ve tecelli demektir. Âlem Allah ile beraber ezeli olarak mevcuttur; ve ebedî olarak da devam edecektir.

(14) İ. A., c. II, s. 444 - 446.

(15) İ. A., c. II, s. 444 - 446.

(16) M. Şerafeddin, Simavna Kadısıoğlu Bedreddin Simavi, s. 25 - 26.

(17) Ülken, H. Ziya, İslâm Düşüncesi, s. 191.

(18) M. Şerafeddin, A.g.e., s. 24.

(19) Ülken, A.g.e., A. yer.

(20) Ülken, A.g.e., s. 194.

Mutlak Varlık Bedreddin'e göre, fiil ve tesir olmak bakımından Tanrı, infial ve teessür olmak bakımından kuldur.

Tabiat ve Allah, aynı şeydir. Biz O'na vahdet olması bakımından "Allah" diyoruz.

Görülüyor ki Bedreddin, Varlık probleminde, Muhyiddin-i Arabi'den (1165 - 1240) daha ziyade, Kara Avrupası filozoflarından Spinoza (1632 - 1677) ile uyuyor. Bu telakki, idealist panteizmden çok, naturalist panteizme meylediyor. Bedreddin'e göre Mutlak Varlık, kendisinden bütün fiillerin zuhuru ve kemâllerin meydana çıkmasıyla "Allah" adını alır. Herşey, birdir ve birşey, herşeydir. Bu telakki, görüldüğü üzere bir nevi monadolojiye gidiyor. Şu farkla ki, burada bütün âlemi aksettiren her cüz, hakiki ve müstakil mevcut değil, ancak mutlak varlığın bir tecellisi, ve bir manzarasıdır (21).

a - Madde ve Ruh : Allah ile âlemi aynileştiren, ikisini tek şey olarak kabul eden Bedreddin, elbette, Madde ve ruh arasında da benzer bir ilişki görecektir; ayrılığın nisbî ve itibarî olduğunu söyleyecektir. H. Ziya ÜLKEN, ruh meselesi hakkındaki görüşleri Spritualizm ve Materializm olmak üzere iki şekilde tasnif ediyor, Bedreddin'in ruh görüşünü ikinci gruba ithal ediyor.

"Bazı kelâmcılar ruhu çok ibtidâî ve maddî bir tarzda tarif etmektedirler. Bunlar Eski Yunan'daki Hylozoist'elere benzerler. Bazılarına göre insan ruhu, gül kokusunun güle yayılışı gibi bedene yayılmış olan latîf bir nev'i cisimdir. Bazıları da ruhu, şeker kamışının üsâresine benzettirler. Nasıl şeker, kamıştan ayrıldıktan sonra devam ediyorsa, ruh da bedenden ayrıldıktan sonra öylece devam edecektir."

Burada bir nev'i semboilizm mi olduğu, yoksa doğrudan doğruya maddî bir ruhtan mı bahsedildiği kat'i olarak söylenemez. İlk teşbihi kullananlar Ebu'l-Meâlî, Nazzam ve İ. Mâtüridî'dir. İkinci teşbihi kullanan Necmeddin Dâye'dir ki, bu fikri Mirsad adlı meşhur eserinde müdafâ eder.. Ruhun bu yarı materialist telakkisini Simavî, Vâridât'ında tenkit ederek onun yerine tamamıyla psiko-fizyolojik bir ruh telakkisini müdafâ etmiştir (22).

Bedreddin'in materialist telakki edilmesine sebep olan, ruh ve madde müvâziliği ve uygunluğunu savunmasıdır. Madde, ne Aristoteles'de olduğu gibi, suretin ilâhî bir müdahale ile sonradan kendisine katıldığı şekilsiz, gayri muayyen bir istidattır; ne de Plotin'de olduğu gibi, ruhu alçaltan menfî bir mefhumdur. Bilakis madde ve ruh, bir bütünün birer

(21) M. Şerafeddin, A.g.e., s. 23 - 29; Ülken, A.g.e., s. 187 - 196.

(22) Ülken, İslâm Düşüncesi, s. 55.

manzarasıdır. Varlık ve yokluk, birbirine bağlıdır. Cisimsiz ruh devam edemez. Çünkü ruhla beden arasındaki ayrılık, hakiki değil, nisbî ve itibaridir. Ferdî ruhların gerçekliği maddeye bağlıdır.

Ayrıca, Bedreddin'in hayat, şuur ve rüya telakkileri onu, psiko-fizyolojik cereyanın içine çeker. Ona göre eski feylosoflar (Msl. İbn Sina), rüyanın hakikatini izah ederken, insan ruhu mücerredler âlemiyle ittisal eder; görülen, zihni suretin oraya aks'idir, derler. Halbuki Şeyh Bedreddin'e göre, müşâhedelere bakacak olursak, görülen şeyin uyuyan adamdan hariç olmayıp onun kendi dimaği hayalleri ve zihni suretlerinden ibaret olması gerekir (23).

b - İnsan Görüşü : Bedreddin'e göre insan "*mazhar-ı kâmil*"dir. Yani mutlak varlık, en tam ve mükemmel tecellisini, insanda bulur. İnsanın mükemmelliği, zıt kuvvetlerin en fazla onda birleşmesinden ve cidâlin onda en büyük olmasındandır. Bu suretle hakiki şeytan ve melek mücâdelesini insanın nefsinde meydana gelir. "*Bizi Hakka, Birliğe götüren her şey melek; Haktan, Birlik'ten uzaklaştıran, aşağı dünyaya bağlayan herşey de şeytandır. Melekler ve şeytanlar arasındaki mücâdele, hakikatte Nefs-i Emmâre ile Levvâme arasındaki mücâdeleden ibarettir. Kâmil insan, bu mücâdelede muzaffer olmandır. Vâkıa Bedreddin'in tasavvufu ahlakî panteisme bağlıdır. Fakat onu bir çok mutasavvıflardan ayıran cihet, bu mücâdeleyi hareket noktası olarak almasıdır. Çünkü o ahlakçı değil, metafizikcidir.*" (24).

İlerleyen satırlarda ilâhi irâdeyi incelerken göreceğimiz gibi, Şeyh Bedreddin, istidatta olmayan şey zuhur edemez, iyilik ve kötülük de Allah'tandır, demektedir. Öyleyse kâmil insanın nefsindeki mücâdele neden? Emmâre nefis ile Levvâme'nin mücâdelesinin anlamı nedir?

Bu problemleri, Şeyh'in irâde meselesini nasıl ele aldığını incelerken, göz önüne getirmeye çalışacağız.

c - Melek ve Şeytan : İslâm inancında melek ve şeytan müstakil, ayrı birer varlıktırlar. Ancak Şeyh Bedreddin bunları bizzat varlıklar olarak görmez. Ona göre melek ve şeytan, sembolik birer kavramdan ibarettir.

Ona göre melek, insanı Hakk'a doğru götüren herşey ve rahmandır (25). Der ki: "*Seni Hakk'a tehyîc eden herşey, melek ve rahmandır.*" (26).

(23) Ülken, A.g.e., s. 192 - 193.

(24) Ülken, A.g.e., s. 195.

(25) İ. A., c. II, s. 444 - 446.

(26) M. Şerafeddin, Simavna Kadısoğlu B. Simavî, s. 37.

Şeytan ise, aksine sürükleyen ve insanın damarlarında dolaşan şehvânî kuvvetlerden ibarettir (27). Bu manâda der ki: “*Seni Hakk'ın gayrisına - ki gayrisı da yoktur - tehyîc eden herşey de, iblis ve şeytandır.*” (28).

d - *Cennet ve Cehennem* : Şeyh Bedreddin Tanrı ile âlem, madde ile ruh ve şeytan ile melek arasındaki dualizmi ontolojik bakımdan kaldırdığı gibi, dünya ile âhiret ve cennet ile cehennem arasındaki ikiliği de reddeder. Dünya ile âhiret birer sembolik kavram olduğu gibi, ona göre, cennet ve cehennem de allegorik - sembolik bir manâ taşır.

Der ki : “*Kevn ve fesad, ezeli ve ebedîdir. Dünya ve âhiret, itibaridir. Zahirî dünya fânî, batınî ukbâ bâkîdir. Ve bunların her ikisi de ezeli ve ebedî olarak mevcuttur. Şu kadar var ki, bunlardan hangisi galip ise, ona itibar olunur.*”

Daha önce de üzerinde durduğumuz gibi Şeyh Bedreddin, dünya ve âhiret arasında gördüğü nisbî ayrılığın, ruh ve cesed için de geçerli olduğu fikrindedir. Ruh ve ceset, yekdiğerine müvâzidir. Birinin varlığı diğereğine bağlıdır (29).

Dünya ve âhiretin, ruh ve cesedin birbirine müvâzi, muvâfık ve mukavim olduğunu söyleyen Bedreddin, bu görüşüyle varlığın, varlığını zıtlar sayesinde devam ettirebileceği sonucuna varır. Aynı diyalektik metodü, cennet ve cehennem hakkındaki düşüncelerine de uygular: “*Bil ki, gerek dünya ve gerek âhiret cihetiyle şerif olan her hal, rütbe ve makama, cennet dendiği gibi, ateş, yılan, akrep ve zakkumun da hasis ve denî olan her hal ve makama utlakı sahihdir.*” (30). Kanaatine bakılırsa cennet ve cehennem, bu dünyadaki iyi ve kötü hareketlerin ruhlardaki acı veya tatlı tezâhürlerinden ibaret demek olmaktadır. Buna tabii reaksiyon denir. Batlamyus'un astronomjisinden hareketle cennetin sekiz ve cehennemın yedi kapısını yıldızlarla bulmaya çalıştığı görülmektedir (31).

Şeyh'e göre cennet ve cehennem, iyi ve kötü kullar için yaratılmış birer mekân değildir. Binaenaleyh bunlar, dünyadaki iyi ve kötü hareketlerin ruhlardaki acı veya tatlı tezâhürlerinden ibarettir.

II — AHLAK PROBLEMİ VE ŞEYH BEDREDDİN

Önceden de ifade ettiğimiz üzere, Bedreddin, ahlak sanatını, dünya-

(27) İ. A., A. yer.

(28) M. Şerafeddin, A.g.e., A. yer.

(29) M. Şerafeddin, A.g.e., s. 30.

(30) M. Şerafeddin, A.g.e., s. 35.

(31) İ. A., c. II, s. 444 - 446.

daki hareketlerin insanın nefsindeki acı veya tatlı tezâhürlerine irca ederek izaha çalışıyordu. Bunun tabii sonucu ise, ceza ve mükâfatın sırf dünyada kalacağı düşüncesidir.

Diğer taraftan o, ahlaki, tasavvufi bir hüviyete büründürür. Tasavvufta yaygın bir tavsiye ve uygulama biçimi olan “şeyhe teslim olma” muamelesi üzerinde ısrarla durur. Hem dünyevî bir ahlak görüşünü savunması, ve hem de tasavvufi bir sülûkün gerekliliğine inanması, mütefekkirin müşkilâta düştüğü hususlardan sadece biri sayılmalıdır. Mesela, müridin şeyhine nasıl teslim olması gerektiğini şöyle anlatır:

“Hasta, nefsini nasıl tabibe teslim eder de, tabib onun üzerinde dilediği gibi tasarruf ederse ve nasıl tedavilerin acılarına ve türlü türlü elem ve ilaçlara sabreder ve asla şifâyâb olmaması da muhtemel olduğu halde, bir gün gelir de ifâkat bulurum diye, tabibin her emrine nasıl itaat ederse, hakiki surette sıhhat talebi ve sıhhat vesilesi olan emirlere imtisal ile kâimdir. Eğer, türlü türlü acıları çektikten sonra sıhate kavuşursa ne alâ, olmazsa, bu hususta kendisine düşen vazifeyi icra etmiş olur. Yoksa tabibe (sen beni iyi et de sonra senin tavsiyelerini yapayım) demesi, sıhhat talebi hususunda aklın kabul etmeyeceği bir sözdür. Sâlikin de, bu suretle dünyevî meşguliyetleri bırakmak için gayret gösterdiği gibi, (matlubum hasıl olmadan meşâyihın sözleriyle meşgul olmam) demeye hakkı yoktur. Çünkü bunu demek, isteksizlik alâmetlerindedir.” (32).

Anlaşıyor ki Şeyh Bedreddin, bu sözleriyle tam bir tasavvufi ahlakın, sūfiyâne bir ruh terbiyesinin esaslarını vaz’ediyor.

e - İrade Problemi: Bedreddin âlemde ilâhî irâdenin tesir sahasını oldukça daraltır.. Ona göre âlem, Fâil-i Muhtar’ın fiiliyle değil, güneşten ziyân sūduru gibi bir sūdurla varolduğundan, onun varlığı, varetmeye mecbur ilâhın varlığını gerektirir. Burada Allah’ın irâdesi, bu âlemin zorunlu olarak kendisinden sūdûr ve zatını buna icbar etmesinden ibarettir. Allah fâil-i Muhtar değil, mûcib bi’z-Zât’tır. “Allah dilediğini yapar” ((İbrahim Suresi) ve “Allah dilediği hükmü verir” (Mâide suresi) gibi âyetlerde bahsedilen veya kastedilen, İslâm, küfür, zulüm ve adâlet gibi zıtları birşeyde irâde etmek değil, Allah’ın irâde, meşiet ve ihtiyarının, âlemin istidadı hasebiyle vâki olmasıdır. (33). Sonuç olarak denilebilir ki, Allah’ın gücü, bir nesnenin, istidadında olanı dilemesinden ileri gitmez. Yoksa Allah, nesnenin istidadında olmayan şeyi dilemeye yetkili değildir. Meşiet, istidada tabidir (34). Zıtlar vahdette, mutlak varlıkla birleşir. Allah zıtları cem’eder. Âlem kadim olduğundan; âleme ait süreksizlikler de kadimdir.

(32) M. Şerafeddin, Simavna Kadısoğlu B. Simavi, s. 18.

(33) M. Şerafeddin, A.g.e., s. 28.

(34) İ. A., c. II, s. 444 - 446.

siz bir yaratma fiili yoktur; âlem yoktan varolmamıştır. O ancak bir kuvvenin fiil haline çıkmasıdır. Buna göre âlemin meydana çıkışı, zamanî değil, zâtî hudûstür. Allah âlemi yaratma fiilinde fâil-i muhtar olmadığı için, zuhur zarurî idi. O'nun hürriyeti, kendi kendisini zarurî kılmasından ibarettir (35).

Âlemin meydana gelişinde feyz ve sūdûru esas kabul etmekle Yeni Eflâtuncu nazariyeyi hatırlatan Bedreddin, yine âlemin yaratılmadığını, Tanrı'nın bu işte, ancak kuvve halinde olan nesnelere fiile çıkaracak kadar bir role sahip olduğunu öne sürmekle Aristoteles'in ezeli olan maddeye form bahşeden mimar tanrısını çağrıştırmaktadır. Bunun yanında, âlemin meydana çıkışını zâtî hudûse bağlamasıyla da İslâm Felsefesindeki "âlemin varoluşu" görüşünü hatırlatmaktadır. Allah'ın irâdesi ve buna bağlı olarak âlemlerle ilişkisini, Aristocu, Yeni Eflâtuncu ve İslâm Meşşâiliği üçgeni etrafında izaha çalışan Bedreddin, bu üç görüşü bir sistem bütünlüğü içerisinde telif edememektedir. Şöyle ki, Tanrı, ezeli olan maddeyi kuvve halinden fiile çıkarmaktan başka birşeye gücü olmayan bir ilah, yani Aristoteles'in mimar tanrısından öte gidemeyen bir varlık... Bir taraftan da - İslâm Meşşâilerinde olduğu gibi tanrı, âleme zâtî surette tekaddüm edecek.. Bu, gelişkili bir tanrı anlayışı olarak görünmektedir. Çünkü İslâm Meşşâileri her ne kadar Aristoteles'in meslek ve mezhebi üzere hareket ediyorlarsa da, Tanrı anlayışları ve Âlemin yaratılışı problemlerinde Aristoteles'den pek fazla farklı düşünürler. Sınırlı ve belli bir biçimde, yalnızca istidadi olan nesnelere kuvveden fiile çıkarabilen bir tanrı, ne kendisinden âlemin zorunlu olarak sūdûr ettiği mutlak bir varlık, ne de, ezeli olan âleme zâtî tekaddümü olan bir tanrı olabilecektir. Doğrusu, Bedreddin'de Tanrı - âlem ilişkisi, müphemdir. Bu ilişkinin, yaratma mı, sūdûr mu, yoksa, ezeli maddeye form verme mi olduğu pek açık değildir.

İrâde probleminde benzer sınırlamayı, hatta irâde yokluğunu savunan Bedreddin, insana cüzi irade bile tanımamak eğilimindedir. Kanaatine göre insan irâde ve hürriyeti, dilediğini yapabilmek, dilemediğini terk etmek değildir. İç ve dış sebebler biraraya gelince, fiil zorunlu olarak ortaya çıkar (36). Bu görüşü, varlık meselesindeki feyz ve sūdûra yani zorunlu tezahür fikrine benzemektedir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi, iç ve dış sebebler, dünyadaki hareketlerin insan nefsindeki acı veya tatlı tezâhürleriydi. Kâmil insan da şehvânî arzularına galip gelerek iyiyi almak, kötüyü bırakmak için, nefs-i Emmâre ve Levvâme arasındaki sürekli çatışmaya şahit olur. Bu çatışma ve mücâdele, kâmil insanın galibiyetiyle sona erer. Ancak burada Bedreddin'in müşkil durumda kaldığı

(35) Ülken, H. Ziya, İslâm Düşüncesi, s. 194.

(36) Ülken, H. Ziya, İslâm Düşüncesi, s. 195.

gözden kaçmamaktadır. Eğer insan, irâdesiyle iyiliği hâkim kılıyorsa, o zaman hürriyete bir yer vermek lazımdır. Halbuki Şeyh, insana yok देनेcek derecede bir hürriyet tanıyor. Kötülüğü bu âlemden tardederek Eflatuncu bir âlem görüşüne ulaşmak gerekir. Burada Plotin'e karşı yapılabilecek itiraz kendini gösterir. Eğer varlığın birliğinde yapılacak kötülük, iyiliğin tamamlayıcısı olarak mevcutsa, bu mücâdelenin manâsı kalmayacaktır. Eğer birlik, Eflâtun'un kanaatinde olduğu gibi, iyiliğin tam tahakkukundan ibaretse, o halde kötülük menfi bir mefhumdur; ancak eksikliği ifade eder ve onu tardedmek lazımdır. Fakat bu takdirde panteizmin diyalektiği tahakkuk edemez. Bu meseleyi Bedreddin, diğer panteistler gibi müşkil bırakmaktadır (37).

Ancak itiraf etmek gerekirse, Bedreddin'in panteist olduğunu söylemek oldukça zordur. Bu hususta kesin bir hükme varabilmek için eserlerinin karşılaştırmalı bir yöntemle tahlili zaruridir.

III — BEDREDDİN SİMAVİNİN DİN FELSEFESİ

Şeyh Bedreddin, Tanrı, âlem, melek, şeytan, cennet - cehennem gibi metafizik konularda klasik İslâm anlayışından farklı görüşler ileri sürmüştür. Daha önce üzerinde durduğumuz gibi Tanrı, âlemle içiçe girmiş (immanent); âlemin içinde veya âlem kendi içinde olan bir varlıktır. Bu, materyalist - Panteist bir tanrı düşüncesi olarak görünmektedir. Dünya ve âhiret de buna bağlı olarak aynı şeyler olup, bir bütünün çeşitli görünüşlerinden ibarettir. Cennet - cehennem, ontolojik birer kavram değil, sembolik - allegorik birer adlandırmadır. Bunun tabii neticesi, ceza veya mükâfatın sadece dünyevi olduğu fikri değil, ruhların hakettiklerine, bedenden ayrıldıktan sonra kavuşacakları fikridir.

Bedreddin, Mutezile ve İslâm filozoflarına, bilhassa İbn Sina'ya hücum eder. Filozofların âlemi, Allah'ın kendinden ayrı bir âlemi icad ve ihdas etmesi ona göre, düşünülemez. İslâm filozofları, Aristo felsefesi ile İslâm doktrinini birleştirmek amacını güttüler. Filozoflar tabii determinizmi kabul ettiler. Kelâmcılar ise, yaratılışı tamamen hür ve irâdî bir fiil olarak göstermek için '*tabii illiyet*' esasını inkar ettiler. Halbuki madde ve küllî sûret, birleşik bir bütündür. İnsan bedeni nasıl madde ve sûretten mürekkepse, ruh da madde ve sûretten mürekkeptir. Garp'ta Spinoza felsefesine hazırlık yapan bu fikirler Şark'ta Muhyiddin'e ve daha basit, fakat daha sistematik şekilde Bedreddin'in panteizmine temel oldu (38).

(37) Ülken, A.g.e., s. 196.

(38) Ülken, İslâm Düşüncesi, s. 195.

Şeyh Bedreddin'in din felsefesini, kâmil insan görüşü şekillendirir. İşe ilkönce, klasik dinî tefsir ve tevilleri tenkit etmekle başlar. Cabbalism'in öngördüğü gibi felsefe dinden üstündür. Cennet ve cehennem hep tabii reaksiyondur (39). Fakat ileri sürülen bu fikirlerin gerçekten Bedreddin'e ait olup olmadığını tahkik etmek gerekir.

Şeyh'in tasavvuf felsefesi sayılabilecek tâlib ve muride tavsiyeleri, geleneksel İslâm itikadına, din felsefesindeki görüşlerinden daha yakındır.

"Riyâzet ve mücâhede ile iştiğal etmek gerekir. Dünya meşguliyetini bırakmak, mübtediler için vüsûl yollarının en esasıdır."

"Âdetlerin terki, hârikulâde hallerin izharının temelidir. Ölüm endişesinden önce ölümü ihtiyar etmek gerekir."

"Keşf ancak, Enbiyâ-ı Kirâm'a itibâ ile meydana gelir."

"Tâlib, kemâlât-ı azimesini istisğar, ve en küçük ayıp ve günahlarını istikbar etmelidir., yoksa ondan bir hayır umulmaz."

"Umûmen kullara lâyük olan, Kur'ân-ı Kerim'in dünya ve ukbâya müallik olan âyet-i kerimelerine bakıp aralarındaki nisbeti öğrendikten sonra, ömürlerindeki vakitleri o nisbet dahilinde taksim ve tanzim etmeleri olduğu gibi, tâlb ve uhrevî ve dünyevî ilimlerle o nisbete nazaran meşgul olmalıdır." (40)

Bedreddin'in bu tasavvufî ifadeleri v etâlibe tavsiyeleri, heterodoks bir anlam taşımamasına rağmen, evrensel din idealinin "kâmil insan"la gerçekleşeceğini ileri sürmesi, kendisini, tasavvuftaki isabetli görüşlerini de bu ideale göre eğip bükme zorunda bırakmış görünmektedir.

Şeyh, olması gereken din anlayış ve tatbikat ilkelerini kendince vaz'etmeye çalışır. O, müşahhas putlara câhiliye döneminde tapıldığını, ancak günümüzde de bir takım mevhum putlara tapılmakta olduğunu söyler. Allah'ın bir gün hakkı (kendini kastediyor) izhar ederek, âlemi ele geçireceğini iddia eder (41).

Bedreddin'i müşkil vaziyete sokan nokta, şark panteizminin irrasyonel manzarasıyla kendi sistemindeki esaslı natüralist temayülün uyuşmamasıdır. Bu katı determinist görüşüne rağmen, zaman zaman tasavvufî rüya nazariyesi ile hâdiselere önceden hükmedilebileceğine, eşyaya tasarruf edileceğine kânidir. Bu tasarruf, "güdümlü iktisad"ın hâdiselere hükmetmesi gibi midir? Bu anlaşılmıyor. Bazen determinizme büyük bir

(39) Ülken, A.g.e., s. 190.

(40) M. Şerafeddin, Simavna Kadısıoğlu B. Simavî, s. 16 - 17.

(41) İ. A., c. II, s. 444 - 446.

yer verir ve tasarruf, onun vasıtasıyla eşyayı idare etmek gibi görünür, fakat bazan tasarruf fikri, tamamıyla irrasyonale geçer. Bütün orjinalligine rağmen, onu kâfi derecede verimli olmaktan meneden nokta da burasıdır (42).

Şeyh Bedreddin, yaşadığı dönemde hür düşüncenin müdafii olarak görünmektedir. Fikir ve tefekkür bazında hantallaşmaya başlayan Osmanlı toplumuna, günbe gün yitirdiği dinamizmini yeniden kazandırma gayreti içerisinde olan, bir fikir şehididir. O, iddia edildiği gibi ne bir materialist, ne komünist ve ne de bir pantestir. Ansiklopedik bir şahsiyet, ilmi zihniyete sahip bir fikir abidesi ve İslam eridir. Kendini, İslam'ın yeniden anlaşılması mücadelesine adanmış bir filozof, bir mutasavvıftır.

Kısaca söylemek gerekirse Bedreddin, fakih, mutasavvıf ve filozoftur. Mütefekkirin tasavvufî - felsefî yönü daha ağır basar. Bedreddin'in fikirleri, aslında, dâhiyane bir zekanın ürünü sayılmalıdır. Ancak bu fikirlerini dinî ve aklî ilkeler dahilinde tam anlamıyla sistemleştirememesi, bazı müşkillere düşmesi, bundan daha önemlisi, yanlış ve kasıtlı bir tarzda anlaşılıp anlatılması, Şeyh'i silikleştirmekte, onun ilmi şahsiyetini gölgelemektedir.

(42) Ülken, H. Ziya, A.g.e., s. 196.