



İBNÜ'L- ARABÎ VE OSMANLI FELSEFÎ/TASAVVUFÎ DÜŞÜNÇESİ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ: ŞEYH BEDREDDİN ÖRNEĞİ

*Ali KOZAN**

ÖZET

Tasavvufta Vahdet-i Vücûd geleneğinin ilk temsilcilerinden sayılan ve Şeyhu'l-Ekber ismiyle bilinen İbnü'l-Arabî, Endülüs'ün Mürsiye şehrinde doğmuştur(17 Ramazan 560/28 Temmuz 1165). İlk tahsilini İşbiliyye(Sevilla)'de almıştır. Daha sonra Kuzey Afrika'da Tunus ve Fas seyahatlerinde bulunarak ilmini geliştirmiştir. Hayatının bundan sonraki safhalarında Gırnata, Kurtuba, Mısır, Medine ve Mekke, Bağdat, Musul, Urfa, Diyarbakır, Sivas, Malatya, Konya ve son olarak da Şam'da bulunmuştur. İslam düşüncesinde önemli bir çıkır açarak, varlığın birliği düşüncesini ortaya koymuştur. Düşünceleri ile bütün Selçuklu ve Osmanlı toplumunu etkilemiştir. İbnü'l-Arabî Şam'da 22 Rebiulâhir 638/ 10 Kasım 1240 tarihinde vefat etmiştir.

Osmanlı düşünce tarihinin önemli simalarından biri olan Şeyh Bedreddin(d. 760/1358-ö.823 Eylül/1420) ise sufi kimliği ile Anadolu coğrafyasında İbnü'l-Arabî ekolünün takipçisi konumundadır. Nitekim kendi derslerinin daha sonradan talebeleri tarafından kaleme alınmasından oluşan Vâridât'ında geçen düşünceleri bunu desteklemektedir. Bu risalede Ekberî çizgide olduğunu vurgulaması, Şeyh Bedreddin'in İbnü'l-Arabî çizgisinde olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Şeyh Bedreddin'i İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf öğretisini/felsefesini benimseyen ve bu öğretiyi 14. yüzyılın sonları ve 15. yüzyılın başlarında Anadolu coğrafyasında temsil eden bir şahsiyet olarak niteleyebiliriz.

Bu çalışmada düşünce tarihinin iki mimarı İbnü'l-Arabî ve Şeyh Bedreddin'in felsefî konulardaki bir takım düşünceleri üzerinde durulacaktır. Bu amaçla genel hatlarıyla iki düşünürün Tanrı, âlem, Vahdet-i Vücûd, akıl ve bilgi felsefesi gibi fikirleri mukayese edilecektir.

Anahtar kelimeler: İbn Arabî, Şeyh Bedreddin, İslam Tasavvufu

IBN AL'ARABI AND EFFECTS ON THE OTTOMAN PHILOSOPHICAL/MYSTICAL THOUGHT: SAMPLE OF SHEIKH BEDREDDIN

ABSTRACT

Ibn al Arabi who regarded as the first representative of the Vahdet-i Vucud tradition in Sufism and known as Şeyhu'l-Ekber was born city of

* Yrd. Doç. Dr., Nevşehir Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Böl. El-mek: alikozan@hotmail.com

Mursiye of Endulus.(17 Ramadan 560/28 July 1165) He made first education in Isbiliyye(Sevilla). Then traveled Tunisia and Morocco and developed his knowledge. In the next phase of his life, he traveled to Gırnata, Kurtuba, Egypt, Medina, Mecca, Baghdad, Mosul, Urfa, Diyarbakır, Sivas, Malatya, Konya and finally to Damascus. He is an important pioneer in Islamic thought and he revealed the thought of unity of existence. He influenced with the ideas Seljuk and Ottoman society. Ibn al Arabi died in Damascus (22 Rebiulâhir 638/ 10 November 1240).

As one of the important historical figure history of Ottoman ideas, Seyh Bedreddin(760/1358-823/1420), with his mystic identification in Anatolian geography is a follower of the school İbn al Arabi. Indeed, support to these ideas his thoughts in Varidat. Emphasizing that this book he is in line of Ekberi, reveals Sheikh Bedreddin is in line of Ibn al'Arabi. In this context, Sheikh Bedreddin is representing a figure in Anatolian geography adopted the teachings of sufism/his philosophy Ibn al Arabî in the end of the 14th century and at the beginning of the century of 15th.

This study of us, the two architects of history of thought, Sheikh Bedreddin and Ibn al Arabi, will focus on the field of philosophical ideas and belief ideas. For this purpose, we will be compared the general lines of the two thinkers. For examples God, universe, mind, Vahdet-i Vucud, and philosophy of information.

Key Words: İbn Arabi, Sheikh Bedreddin, Islamic Mysticism.

Giriş*

XII.-XIII. yüzyılların ünlü mutasavvıfı İbn Arabî, 1165 yılında İspanya'nın Mürsiye şehrinde doğmuş ve yine doğduğu bölge olan Endülüs'ün belli başlı şehirlerinden Mürsiye, İşbiliye ve Kurtuba'da dönemin tanınmış alimlerinden ders almış ve kendini yetiştirmiştir. 1194 senesinde Muvahhidler'in saltanat merkezi olan Fas'a gelmiş, ardından 1200 senesinde tekrar Fas ve Tunus ziyaretlerinde bulunarak buradaki ulema ve meşayih ile görüşmüştür. Daha sonra İskenderiye ve Kahire üzerinden hac görevi için Mekke'ye gelmiş ve Futuhât-ı Mekkiyye adlı meşhur eserini de burada yazmaya başlamıştır. 1204'te Hicaz bölgesinden ayrılıp Bağdad, Musul ve Türkiye Selçuklu Devleti başkenti Konya'ya gelmiştir. Burada ünlü mutasavvıf Evhadüddin Kirmani(ö.1237) ve dönem kaynaklarında üvey oğlu olarak bahsedilen Sadreddin Konevî(ö.1274) ile görüşmüş ve onları etkilemiştir. Ardından Kayseri, Malatya, Sivas, Erzurum ve Harran gibi Anadolu şehirlerini dolaşmıştır. Ömrünün son yıllarını eser telifine ve müritlerine yönelik derslere adanmış İbn Arabî, 1240 yılında Şam'da vefat etmiştir.¹

İbn Arabî, İslâm düşünce ve tasavvuf tarihinde önemli izler bırakmıştır. Onun önemi Vahdet-i Vücûd felsefesi doktrinini kendi çağında temellendirmesi ve kendisinden sonra gelen haleflerine Ekberî gelenek olarak da bilinen bir tasavvuf modeli bırakmasından gelmektedir. Ayrıca

*Bu çalışma, "Ali Kozan, Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2007" adlı doktora tezinde yer alan bir bahsin gözden geçirilmiş halidir.

¹İbn Arabî ile ilgili geniş malumat için bkz. Süleyman Uludağ, İbn Arabî, TDV Yayınları, Ankara 1995, ss.3-58.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/1 Winter 2012

İslâmî nâslar üzerine yaptığı batınî yorumlar, yaratan ve yaratılan meselesine aşkınlık-içkinlik paradoksuyla yaklaşması, dinler arası ayırım gözetmeyen bir yaklaşım sergilemesi sebebiyle İslâm düşünce tarihinin en çok tartışılan düşünürlerinden biri haline gelmiştir.

Öyle ki, İslam düşünce tarihinde lehinde ve aleyhinde en fazla fetva verilen düşünür olmuştur. Nitekim yapılan bir araştırmaya göre yalnız Arapça literatürde onun aleyhinde yazılan eser sayısı otuz dört, savunma amacıyla kaleme alınanların sayısı yirmidir: aleyhinde iki yüz otuz sekiz, lehinde ise otuz üç fetva verilmiştir. Her ne kadar bunların çoğu dinî-ilmî olmaktan çok, konjonktürel veya hissî birer tepki şeklinde algılansa da bu durum, İbn Arabî'nin tarihte ne kadar büyük yankı uyandırdığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.²

İbn Arabî'nin Osmanlı uleması içinde muhalifleri de bulunmakla birlikte Kemalpaşazâde(ö.1534)'nin bu husustaki fetvası³ndan sonra söz konusu muhalefet yumuşamış ve İbn Arabî Osmanlı topraklarında büyük saygı ve ilgi görmüştür.

Osmanlı döneminde onun tasavvuf felsefesi paralelinde bir başka deyişle Ekberî çizgide şahısların bulunduğu görülmektedir. Bunlardan ilki, Osmanlı'da İbn Arabî'nin Anadolu coğrafyasında ününün yayılmasını sağlayan ve Osmanlı kuruluş dönemi mutasavvıflarından olan Davud-ı Kayserî(d.1258-ö.1350)'dir. Fusûsu'l-Hikem'e yaptığı şerhle bilinen Kayserî, İbn Arabî'yi, "Şeyhü'l-Ekber", âriflerin kutbu, muvahhidlerin imamı, muhakkiklerin gözbebeği, enbiyâ ve resullerin vârisi, Muhammedî velâyetin hâtemi ve ilahî sırların kâşifi, millet, Hakk ve dinin dirilticisi olarak tanımlar.⁴

İbn Arabî'nin Osmanlı topraklarındaki etkisinin bir uzantısı olarak Osmanlı'nın ilk dönem âlimlerinden olan Şeyh Bedreddin'in de bu mutasavvıfın fikirlerinden etkilendiği görülmektedir.⁵

Şeyh Bedreddin(d. 760/1358-ö.823 Eylül/1420), Osmanlı klasik dönem düşünce hayatında fikirleriyle olduğu kadar eylemleriyle de ön plana çıkmış önemli bir şahsiyettir. Daha çok Osmanlı resmî otoritesine karşı giriştiği isyan hareketiyle gündeme gelmekle birlikte, dinî ilimlerde ve özellikle İslâm hukuku alanında devrinin önde gelen âlimleri arasında yer almaktadır. Nitekim onun İslâm hukuku ile ilgili *Câmiul Fusuleyn* adlı eseri, *Mecelle*'nin kaynakları arasında gösterilmiş, Osmanlı uleması ve kadılarının müracaat kitaplarından biri olmuştur. XIV. ve XV. yüzyıl Osmanlı siyasi ve kültürel hayatına tesir eden bu şahsiyet, zahirî ilimlere olan vukûfiyetinin dışında, felsefî ve tasavvufî yönüyle de ön plana çıkmıştır.

Onun Mısır'da Hüseyin Ahlatî⁶'nin etkisiyle başlayan tasavvuf tecrübesinde, tasavvufî düşünce bazında takip ettiği ve selefinden şeyhi olarak da ifade edebileceğimiz şahsiyet, meşhur

²Mahmut Kaya, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. 20, İstanbul 1999, s. 520.

³Bkz. Şerafettin Turan, "Kemalpaşazade", İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı, c. 25, Ankara 2002, s. 239; Abdurrezzak Tek, "İbnü'l-Arabî'yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvalar", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi(İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), 2009, sayı: 23, s. 296.

⁴Davud el-Kayserî, Mukaddemât, çev. Hasan Şahin-Turan Koç-Seyfullah Sevim, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, No:23, Kayseri 1997, s.11.

⁵Halil İnalçık, Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ(1300-1600), çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004, s. 197.

⁶**Hüseyin Ahlatî:** Doğum tarihi, ölüm tarihi ve eserleri hakkında kesin bir bilgi yoktur. Asıl adı Hüseyin Hılâtî el-Lâziverdî olan Hüseyin Ahlatî, memleketi olan Ahlat'dan Şam'a oradan da Kahire'ye gelip Sultan Berkuk'un saygı ve hürmetini kazanmış fakat Berkuk tarafından kendisine tahsis edilen ev ve maaşı kabul etmemiştir. Zâhir ve bâtın ilimlerde çağının önde gelenlerinden olduğu, halka büyük yardımlarda bulunduğu, kendisinden insanda hayretler uyandıracak çok ilginç şeyler rivayet edildiği belirtilmektedir. Geçimini nasıl temin ettiği bilinmemekle birlikte, kimya ile uğraştığı ve lacivert taşıyı çözümlenmeyi becerdiği söylenmektedir. Veli olarak da tanınan Ahlatî, tıp alanında da otorite olarak kabul edilmekteydi. İbn Hacer el-Askalânî, ed-Dürerü'l-Kâmine, Dârü'l Kütübü'l Hadisiyye, 1966, C.2, s. 160; Şeref Han, Şerefnâme, çev. M.Emin Bozarslan, Ant Yayınları, İstanbul 1971, s. 404.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/1 Winter 2012

mutasavvıf İbn Arabî'dir. Aralarında yaklaşık iki asırlık bir süreç olan Şeyh Bedreddin ile İbn Arabî'nin karşılaşması ise hayal, mana âleminde gerçekleşmiştir. Nitekim yaşamında verdiği derslerin ölümünden sonra müritleri tarafından kaleme alınmasından oluşan *Vâridât* adlı risalede Şeyh Bedreddin, 1406 yılı Cemâziyelâhîrinde bir Perşembe gecesi sabaha karşı Şeyh İbn Arabî'yi gördüğünü belirtir. İbn Arabî, şeytanla mücadelesi esnasında şeytanı Şeyh Bedreddin'den uzaklaştırmıştır. Şeyh Bedreddin'e göre bu rüyadaki şeytan uzaklık alametidir, Şeyhi İbn Arabî ise yakınlık alametidir ve onu tevhide çağırılmaktadır.⁷

İslamiyeti, bir başka deyişle Muhammedî şerîati batınî boyutlarıyla ele alan her iki mutasavvıfa göre, tasavvuf bir zâhir ilmi olmayıp, bîatın ilmidir. Ayrıca onlar, Kur'an'ın dış anlamıyla çelişen bir izah yaptıklarında, bunun dış anlamı inkar ettikleri anlamına gelmemesi gerektiğini vurgularlar. Onlara göre Kur'an ve hadis dış anlam olarak da haktır, iç anlam olarak da. Yine aynı paralelde tasavvuf bir kâl(söz) ilmi değil, bir hâl ilmidir. Yani mutasavvıflar kendi iç yaşantılarını bazen olduğu gibi, bazen halk kelâmıyla kaleme dökmektedirler.⁸

Şeyh Bedreddin'in tasavvuf felsefesinde, Tanrı, âlem, insan, tecellî, Vahdet-i Vücûd, hakikat bilgisine ulaşma, zâhirî ve bîatınî bilgi, akıl, âhîret hayatı, cennet-cehennem, peygamber, melek-şeytan, madde-ruh, irade ve insan hürriyeti gibi konuları ele aldığı görülmektedir. Şeyh Bedreddin'in bu konularla ilgili görüşlerinin ise, onun tefekkür ve tecrübî hallerini Vahdet-i Vücûd paradigması içinde ele almasından oluştuğu görülmektedir.

Çalışmamızda İbn Arabî ve Şeyh Bedreddin'in tasavvuf felsefesi anlayışları, Tanrı, âlem, Vahdet-i Vücûd, akıl ve son olarak da hakikat bilgisine ulaşma yani bilgi felsefesi ile ilgili görüşleri bağlamında karşılaştırmalı olarak ele alınarak değerlendirilecektir.

Öncelikle her iki düşünürün tasavvufun temel amacıyla ilgili görüşlerine bakılacak olursa, Şeyh Bedreddin'e göre sûfî vaktini Tevhîd'e harcamalı ve kendisini daima Hakk'a yöneltmelidir. Ona göre tasavvuf, Tevhîd'e ulaşma çabası, nefsi arıtma ve daima Hakk ile olmaktır.⁹ Selefî İbn Arabî de aynı paralelde, tasavvufun bütünüyle bir hikmet ve ahlak olduğunu belirterek, insanı tam bilgiye, üstün akıla, huzura, kendi nefsinin kötülüklerine karşı koymaya ve nefsi arıtmaya yönlendirdiğini ifade etmektedir.¹⁰

Her iki düşünürün Tanrı tasavvurları da aynı paraleldedir. Onlar, Tanrı'yı içkinlik ve aşkınlık paradoksu içerisinde tanımlarlar. Yani Allah, Zâtı bakımından Vücûd-ı Mutlak, vâhid, aşkın, her şeyden münezze, kendisinden başka hiçbir şeyle mukayyed(bağımlı) olmayan, fakat tecellî ile zuhûra(ortaya çıkma) zâtî meyli sebebiyle de, her şey O'nun sûreti ve dolayısıyla da O her şeyde içkindir. O her şeydedir. Her şey de O'ndadır. Zuhûru, cüz'î şeylerde taayyünülle tahakkuk etmektedir. Bir başka deyişle Allah, âlemin her cüzünde sıfatlarıyla sıfatlanmaktadır. Yani Hakk, hakikati itibarı ile gerçek anlamda bir, itibari olarak ise çoktur. Onlara göre Allah'ın içkinliği yani küll ile muttasıf olması, O'nun aşkınlığına engel değildir. Nitekim gerçekte ise vâir olan, yalnızca bir ve kâhâr olan Allah'tır.¹¹

Görüldüğü gibi burada her iki düşünürde de, Allah'ın aşkınlığını kabul etmeme veya aşkın Allah'ı reddederek Allah'ı tamamen kâinatta içkin olarak görme anlayışı yoktur. Dolayısıyla Tanrı tasavvurundaki temel unsurlar mutlaklık, münezze, aşkınlık olmakla birlikte, teşbih ve içkinlik de O'nun bu yönlerine zarar vermemektedir.

⁷İbn Kâdî Simavna(Şeyh Bedreddin), Kitâbu'l-Vâridât fi'z-Zât ve'l-Esmâi ve's-Sıfât, Kitâbu'l-Vâridât fi'z-Zât ve'l-Esmâi ve's-Sıfât, Nuru Osmaniye nr. 4900/5, v. 18a.

⁸Şeyh Bedreddin, Vâridât, v.15a, Muhiddîni Arabî, Fusûsu'l-Hikem, çev. Nuri Gencosman, Maarif Basımevi, İstanbul 1956, s. 263; İsmail Fenni Ertuğrul, Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, s. 283.

⁹Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 15b.

¹⁰İbnü'l-Arabî, Futuhât-ı Mekkiyye, Mektebetü's-Sakafeti'd-Dîniyye, Kahire 1293, c. 2, s. 296.

¹¹İbnü'l-Arabî, Futuhât, c. I, s. 99; Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 2b-3a, 5b, 6b.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/1 Winter 2012

Tanrı'nın mutlak varlığı ve aşkınlığı ile ilgili olarak, bu düşünürlerin Vahdet-i Vücûd sistemi içerisinde, Tanrı'yı tecellî(Hakk'ın gitgide sıfatlarını daha somut sûretlerde izhâr etme süreci) kavramıyla ve batnî izahlarla ortaya koyma çabası içinde oldukları görülmektedir. Bu durum ise, yukarıda belirtildiği üzere Tanrı'nın aşkınlığını kabul etmeme anlamına gelmemektedir.

Yine iki düşünürün âlem düşüncelerinin de aynı paralelde olduğu görülmektedir. Bu minvalde daha çok âlemin kıdemi(ezeliliği), Allah-insan-âlem ilişkisi gibi konuları ele aldıkları görülmektedir. Şeyh Bedreddin'e göre Allah, âlemi kendi isim ve sıfatlarının bilinmesi için yaratmıştır. Bu amaç, "Ben gizli bir hazineydim. Bilinmeyi sevdim, halkı beni bilsinler diye yarattım." kutsî hadisinde vurgulanmıştır.¹² Âlemin kıdemi ile ilgili görüşlerine bakıldığında ise Şeyh Bedreddin'in âlemin, cinsi, türü ve özü itibarıyla kadîm olduğunu, hâdisliğinin(sonradan meydana gelişinin) ise zatî olduğunu, zamanla ilgili olmadığını ifade eder. İbn Arabî'ye göre de yaratan, yaratılan, hâlık, mahlûk hep O'nun sıfatlarıyla görünür. Dolayısıyla âlem, âyân-ı sâbite(eşyanın mahiyeti) sûretlerinde Hakkın belirmesinden başka bir şey değildir.¹³ Burada İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücûd anlayışını dile getirdiği de görülmektedir. Ancak burada, "kâinat Hakk'ın aynısı değildir. Kâinat ancak gerçek varlık(Allah) da zâhir olan şeydir. Kâinat Hakk'ın aynısı olsaydı, Allah'ın yaratıcı olması doğru olmazdı."¹⁴ diyerek panteist düşünceden ayrılmaktadır.

Şeyh Bedreddin de Hakk'ın farklı sûretlerde tecellî ettiğini belirterek, bütün sûretlerin sahibini Hakk olarak niteler. Hatta ona göre, sûretlerin kalmadığı düşünülse bile, yine ancak mutlak varlık kalır. Bu noktada Hz. Ali'den de şöyle bir rivayeti kullanır, "Kalem benim, levh benim, arş benim, kürsü benim." gibi sözler söylemiştir ya, bu yüzdendir işte."¹⁵ Dolayısıyla o, bütün âlemin, Hakk'ın tecellî mertebelerinden ibaret olduğunu vurgular. Yine başka bir yerde de, Hakk'ın küll olmaktan münezzehe olduğunu, fakat küll ile muttasıf olduğunu belirtir.¹⁶ Bu ifadelerden hareketle Şeyh Bedreddin'in Allah'ı başlı başına küll olarak yani kâinat ile aynı görmeyip, külliyât-ı İlâhî'yi âlemin her cüzünde sıfatlanmış olarak telakkî ettiği söylenilebilir. Dolayısıyla bu ifadelerden İbn Arabî'nin ve Şeyh Bedreddin'in Vahdet-i Vücûd doktrinleri de aydınlanmaktadır.

Onların nazarında Vahdet-i Vücûd, duyarımızın algıladığı âlemi gerçek kabul eden, materyalist panteizm değildir. Bilakis, mevcûdatın suretlerinde zâhir olan hakiki ve yüce varlığın birliğini ifade eden ve âlemin varlığını sahibinin gölgesi mesabesinde kabul eden misalî ve ruhî bir 'Vahdet-i Vücûd' dur. Bunun için Allah'ın tenzih ve teşbihini beraber zikrederler. Hakk'ın tenzihi, zatî ahadiyeti ve hâdislere benzemezliğinde; teşbihî ise, eşyanın sûretlerinde tecellîsindedir.¹⁷

Yine onlara göre âlem bizatihi vâir değil, Hakk'ın Zât'ının gereği ve zuhûra meyli dolayısıyla vardır. İşte âlem bu açıdan sonradan olma(hâdis)'dir. Ama onun sonradan oluşu zamanla ilgili değildir. Yani Vücûd'un sırasıyla inişi, tenezzülü açısından sonradır.¹⁸ Yani her iki düşünürün de, âlemi, Hakk'ın tenezzülü, zuhûra ve tecellîye meyli olması sebebiyle hâdis olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Onlara göre âlem, cinsi, çeşidi, mutlak şahsı ve Allah'ın ezeli ilmiyle kadîm, ancak bu yönüyle hâdislikle de muttasıftır. Onlar ayrıca, âlemin sonradan olma özelliğini reddetmemekle birlikte, âlemin özü bakımından ezeli(kadîm bi'z-zât) olduğunu ifade etmektedirler.

¹²Şeyh Bedreddin, Vâridâtı v. 2a.

¹³Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 3b-6a; Muhiddîni Arabî, Fusûsu'l-Hikem, s. 58.

¹⁴İbn Arabî, Fütuhât, c. 4, s. 349.

¹⁵Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 15b, v. 16a.

¹⁶Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 2a.

¹⁷Ebu'l-Alâ Afîfî, Tasavvuf-İslam'da Manevi Hayat, çev. Ekrem Demirli/ A. Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul 1996 s. 169;

Julian Baldick, Mistik İslam-Sufizme Giriş, çev. Yusuf Said Müftüoğlu, Birey Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 127.

¹⁸Muhiddîn-i Arabî, Fusûs ül-Hikem, s. 56, 57, 58; Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 3b.

Turkish Studies

Dolayısıyla İbn Arabî ve Şeyh Bedreddin zâhirî anlamda ve sûret bakımından âlemin, hâdis(sonradan olma)'liğinde hemfikirdirler. Ancak onlara göre hakikatte her şey Allah ile bezenmiş ve Allah da her şeye sirâyet etmiştir. Her iki düşünürün vurguladıkları sûret-hakikat ve vahdet-kesret ayrımı veya paradoksu diğer tasavvuf ekollerinde de ön plana çıkan yaklaşımlardır. Ancak burada vurgulanması gereken husus, kesretten bahsederken, *Vahdet*'i kesinlikle reddetmemiş olmalarıdır.

Kâinatın ezeli olarak kabul edilmesi, maddenin ezeli sayılması fikriyle aynı paralelde olup, materyalizm olarak isimlendirilmektedir. Ancak İbn Arabî veya Şeyh Bedreddin'in '*kesret*'ten bahsederlerken '*Vahdet*'i sürekli olarak vurgulamaları, onların materyalizme atıfta bulunmadıklarını ortaya koymaktadır.¹⁹ Bu ifadelerden hareketle her iki düşünürü göre de, âlemin yokluktan vâir edilmesindeki yokluk mutlak yokluk değildir. Bu yokluk izafi yokluktur.

İbn Arabî ve Şeyh Bedreddin'in paralel oldukları bir diğer görüş akıl ve aklın işleyişidir. Klasik Batı ve İslâm düşüncesinde aklın eşyaya yönelik ve metafiziğe yönelik olmak üzere iki işleyişi vardır. Eşyaya yönelik işleyişinde akıl hüküm veren bir konumdadır. Metafizik işleyişinde ise akıl pasiftir, yani hakikati doğrudan alır.

Sûfiler bu akıl kategorisinde ikinci şık olan aklın metafizik işleyişini tercih ederek bu işleyişin kalb/fuâd ile yürüdüğünü kabul ederler. Çünkü onlar rasyonel bilgiye dayanan aklın veya işleyişin, hakikati kavrayamayacağını düşünmektedirler. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî, Zünnûn el-Mısrî, Hemedânî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi mutasavvıflarda akla değer vermeme tavrı açık bir şekilde görülmektedir.²⁰

Yine mutasavvıflara göre Mirac gecesi Hz. Muhammed(a.s.)'i sidretü'l-müntehâya kadar götüren Cebrail, akılı; ondan öteye götüren refref ise aşkı temsil etmektedir; bu nedenle aşk akıldan, âşık da akıldan üstündür.²¹

Sûfiler, varlığın, doğru bilginin ve hakikatin mahiyetini akli araştırmaya dayanan kısmını genellikle filozoflara bırakmışlardır. Onlar bu bilgilere daha çok vahiy, Peygamber sözleri ve iç sezgi gibi yollarla ulaşılabileceğine inanmışlardır. Dolayısıyla, onlar vahyi anlamak için, her şeyden önce sezgi ve keşfe başvurmuşlar, vahiy ve sünnetin yanında keşf ve müşâhadenin de bir bilgi ve kesinlik kaynağı olduğunu kabul etmişlerdir.²² Bu bakımdan, onların epistemolojisi/hakikat bilgisi açısından, bilginin kaynağı ve değeri söz konusu olduğunda, önce vahiy, arkasından mükâşefe ve son olarak da akıl, yani rasyonel yetinin geldiği söylenilebilir.²³ Bu bağlamda sûfilerin aklın idrak alanıyla ilgili bir belirleme veya sınırlandırma yaptıkları, ancak mutlak anlamda aklın karşısında olmadıkları söylenilebilir. Ayrıca onlar için mükâşefe, kesinlikle Kur'an ve kutsal olanı dışlayan veya onların dışında bir şey olamaz. Zaten sûfiler, temelde insan aklının sağlam ve güvenilir bilginin kaynağı olabileceği konusunda filozoflarla ortak kanaattedirler; ama onlar, insan, saf(rasyonalist olmayan) akıl veya bizzat Allah tarafından aydınlatılmadığı sürece, bu bilginin sınırlı ve dolaylı olacağını kabul ederler. Mevlana Celeleddin Rûmî'nin ifadesiyle: “*Akl kanutlarını kullananların ayakları tahtadandır; tahta bir ayak ise pek sağlam değildir.*”²⁴

¹⁹Ali Kozan, Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Kaysri 2007, s. 127.

²⁰Bkz. Hamdi Döndüren, “Akıl”, İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. 2, İstanbul 1989, s. 247.

²¹Döndüren, “Akıl”, s. 247.

²²Chittick, Varolmanın Boyutları, çev. Turan Koç, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 212.

²³Turan Koç, “*Davud el-Kayseri'ye Göre Keşf ve Müşâhede*”, Uluslararası Davud el-Kayseri Sempozyumu, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara 1998, s. 246.

²⁴Mevlânâ, Mesnevî ve Şerhi, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, İstanbul 1973, c. 1, s. 2128.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/1 Winter 2012

İbn Arabî'ye göre, akıl en iyi şartlarda bile Vücûd ya da Allah hakkında yeterli bir bilgi sağlayamaz. Akıl, Allah'ın bizatihî sonsuz bir biçimde aşkın ve asla bilinemez olduğunu anlayabilir; ancak O'nun içkin ve her şeyle tecellî ettiğini sadece kendi kaynaklarına bağlı kalarak asla söyleyemez. Buna karşılık akıl, akılla kavranan aşkınlığı hayal ile idrak edilen içkinlikle uzlaştırmak sûretiyle Allah hakkında bize yeterli bir bilgi sunabilir.²⁵ İbn Arabî'ye göre ayrıca, salt akıl ve ispat yoluyla hareket eder de 'inanç'ın verdiği 'keşf'ten kendimizi yoksun bırakırsak, yanılığa düşmekten kurtulamayız.²⁶ Ayrıca İbn Arabî akıl ile ilgili şu öğüdü de vermektedir: "Allah'tan sana bir ilim geldiği zaman, onu sakın fikir terazisi'ne sokma ve akli da bunun için bir yol yapma. Çünkü o saat helâk olursun. Zira ilâhî ilim, teraziye girmez."²⁷ Yine İbn Arabî'ye göre, akıl yoluyla ortaya atılan bir delil başka bir delil tarafından çürütülebilir. Yani, doğru bilgiyi sadece tefekkür ve akıl veremez. Doğru bilgiyi insanın kalbine aşıl原因, sadece Allah'tır, ki buna 'keşf' adı verilir.²⁸ Bu bağlamda İbn Arabî'nin 'mükâşefe ehli' derken kastettiği kimseler, söz konusu bu (akıl ve inançtan kaynaklanan mükâşefe arasındaki) uzlaştırmayı sağlayarak, kendileriyle Allah arasındaki perdenin kalkmasına şahit olan kimselerdir. İbn Arabî'ye göre, avâm, Allah'ın içkinliğini; mükâşefe ehli ise hem içkinliğini, hem de aşkınlığını idrak eder. Salt akla önem ve öncelik verenler ise O'nun yalnız aşkınlığını kavrayabilirler. Allah seçkin kullarında iki anlayış tarzını birleştirir.²⁹

Şeyh Bedreddin'e göre de akıl, görüş, düşünüş, keşif ve apaçık görüp anlayış bakımından anlamak için bir alettir. Bu noktada sufilerin akıl, ayak bağıdır ve örtüdür demelerinin nedeni, düşünce ve görüş bakımındandır. Çünkü düşünce kuvvetine, hayal ve vehim girebilir ve akli yanılabilir. Bu yüzdendir ki, akıl-fikir sahibi mütekezzimler, meselelerden bir meseleyi düşünceleriyle bulmuşlar, uzun bir zaman ona bağlanmışlar, sonra onu değiştirmişler, yıllardan sonra bir başka şekle sokmuşlardır. Çünkü düşünce bakımından akla inanmak, dayanmak perdedir; perdeler gönlü gerçekten saptırır. Özetle akıl için iki yol vardır; biri düşünceyle, görüşle anlayış; diğeri kalbi arıtmakla anlayış. Burada aklın keşif yoluyla anlayışı daha tamdır, doğrudur ve yanılmaktan daha uzaktır. Görüş ve düşünce yoluyla hayallerle karışır, o yolun hatası çoktur. Keşif yolu ise ancak kalbi arıtmakla, Hakk'a yönelmekle, peygamberlere itaatle, onların yolundan gitmekle olur. Düşünce yolunda, kalbî tasfiye olmadığından bu yol perdedir, azgınlıktır.³⁰

Görüldüğü gibi İbn Arabî ve Şeyh Bedreddin'in akıl görüşlerindeki ortak nokta, bütün bilgilerin salt 'akıl'dan kaynaklandığını savunan 'dogmatik rasyonalizm'den ayrılımlarıdır. Ancak onlar mutlak olarak akli reddetmezler. Aklın yalnızca tenzihî idraki sağlayabileceğini, fakat bunun süfi epistemolojide başlı başına yeterli olmadığını düşünürler.

İbn Arabî ve Şeyh Bedreddin'in hakikate ulaşma yolu olarak da adlandırabileceğimiz bilgi felsefesi anlayışlarının da, akıl görüşlerinin bir devamı niteliğinde olduğu görülmektedir. Onlar, hakikate ulaşma noktasında ve Allah'ın zâtî mahiyeti gibi metafizik konularda aklın tek başına yeterli olmadığını, aklın yalnızca maddî nesnelere idrak edebileceğini belirtirler. Dolayısıyla hakikate ulaşmada 'mükâşefe' veya 'keşf' yolunu tutmak gerektiğini ifade ederler. Bu hususta Gazalî de, aklın, Allah'ın yeryüzündeki mizanı olduğunu belirtmiş, ancak âşıkların tek gerçek olan Allah'ı, fenâ ve sarhoşluk(sekir) halinde müşâhede ettiklerini belirtmiştir.³¹

İbn Arabî'ye göre de, hakikate ulaşma noktasında akıl ve nazar yolu yetersiz olup, bu yol ancak keşf ve müşâhede ile aşılr. Dolayısıyla hakikat ve İlâhî mârifet (Allah, âlem ve ben(nefs) gibi

²⁵Turan Koç, "Davud el-Kayserî'ye Göre Keşf ve Müşâhede", s. 252.

²⁶İbnü'l-Arabî, Futûhât, c. 2, s. 754.

²⁷İbnü'l-Arabî, Futûhât, c. 2, s. 323.

²⁸İbnü'l-Arabî, Futûhât, c. 1, s. 154, 244.

²⁹İbnü'l-Arabî, Futûhât, c. 2, s. 7, 116.

³⁰Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 17b.

³¹İmam Gazalî, Mişkât-ül Envâr (Nurlar Feneri), çev. Süleyman Ateş, Bedir Yayınevi, İstanbul 1966, s. 29-30.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/1 Winter 2012

konularda) için ‘mükâşefe’ yolu tutulmalıdır. Fikrî ve nazarî unsurlara bağlanarak kıyas ve nazar yolundan gidenlerin kazançları ise ancak ziyandır.³² O’na göre, akıl anlamaz; fakat keşif, müşâhede ve temaşa eder.³³

Batınî kavrayışın gerçekliğini kabul eden filozofların şüphe ettikleri şey ise daha çok bir kişinin bu tecrübeyi başkasına nasıl aktarabileceği veya ru’yetin geçerliliğinden nasıl emin olunabileceği meselesidir.³⁴ Bu noktada İbn Arabî ve Şeyh Bedreddin’e göre hâl sahiplerinin hâlini anlamak için o hâli elde etmek gerekir.³⁵ Yani keşf ve müşâhede sonucunda ortaya konulan bilgi, söz konusu müşâhedeği yaşadığını iddia eden kişilerin açıklamalarına dayandığı için, böyle bir tecrübeyi yaşamadıkça doyurucu açıklamalarda bulunmak veya bu tür açıklamalardan tatmin olmak mümkün değildir. Fakat, söz konusu kişilerin yaşadıkları tecrübenin sahil ve gerçek olduğuna ilişkin, elimizde yeteri kadar delil bulunmaktadır. Dolayısıyla, Chittick’in de ifade ettiği gibi, “*Lem ya’rif men lem yezuk(Tatmayan bilmez.)*” sözü gereği, hiçbir felsefî izah, İbnü’l-Arabî ve takipçilerinin Vücûd’a ilişkin görüşleriyle ilgili olarak, kişisel bir tecrübeyle desteklenmedikçe, onun ve takipçilerinin düşüncesinin hakkını da veremez.³⁶

Temelde tasavvuf geleneği özelde İbn Arabî ve Şeyh Bedreddine göre, insan aklının yalnız başına yetersiz olduğunu, dolayısıyla insanı Allah’tan ayıran bir perdenin veya tüm perdelerin ortadan kaldırılmasıyla ortaya çıkan kişisel, derunî ve doğrudan bir bilgi olmaksızın, insanın nihaî hakikati elde edemeyeceğini kabul etmişlerdir. Onların görüşüne göre bu bilgi, bazı seçilmiş kullarına bizzat Allah tarafından verilir. Bu bilgi O’nun insanlara gönderdiği vahyin, yani Kur’an’ın açık desteğini almalıdır. Onlar daha önce bahsedildiği gibi bu bilgiye *keşf*, ‘doğrudan tanıklık’ (şuhûd), ‘müşâhede’ ve ‘zevk’ gibi isimler vermişlerdir.³⁷

Dolayısıyla epistemolojik anlamda Allah’ın tecellisinin algılanmasına işaret etmek için, tasavvuf ehline en çok kullanılan ve anlam bakımından en geniş olan terim keşf, müşâhede ve mükâşefe terimidir. Sözlük anlamıyla, ‘perdenin kaldırılması ve açılması’ anlamına gelen *keşf*, terim anlamı bakımından; ‘perde arkasında olan gaybî manalara ve gerçek durumlara vücûd veya şühûd açısından muttalî olmak ve manevî bir idrak’³⁸ şeklinde tanımlanır. Müşâhede ise, halkın Hakk’ta müşâhedesidir; ki bu da eşyayı tevhid delilleriyle görmekten iberetir. Aynı zamanda bu, Hakk’ı halkta(yaratıklar) müşâhede etmektir. Bu da eşyada Hakk’ı görmektir. Yine, bir başka ve nihâî anlamda müşâhede, kesin olanın(yakîn) şüphe götürmez gerçekliğidir; yani Hakk’ı halksız görmektir.³⁹ Bir başka deyişle müşâhede, görülen şey’in bilinmesine ulaştıran yoldur. Bir başka ifadeyle müşâhede, sufiler taifesi indinde, tevhid delilleri sayesinde eşyayı görmektir.⁴⁰ Dolayısıyla müşâhede, sufilerin eşya hakkında bilgi sahibi olma metotlarıdır denilebilir. Bu noktada, eğer kalp ile algılanan şeye kaynağı ile ilgisi açısından bakılacak olursa buna genellikle ‘*tecelli*’ denir. Tersine, eğer buna algılayan açısından bakılacak olursa, bu durum ağırlıklı olarak, ‘*mükâşefe*’ olarak adlandırılır.⁴¹

³²Muhiddîn-i Arabî, Fusûsü’l-Hikem, s. 38; Cavit Sunar, Ana Hatlarıyla İslam Tasavvufu Tarihi, AÜİF Yayınları, Ankara 1978, s. 58; Chittick, Varolmanın Boyutları, s. 234-235; Koç, “*Davud el-Kayserî’ye Göre Keşf ve Müşâhede*”, s. 245.

³³İbnü’l-Arabî, Futûhât, c. 1, s. 60.

³⁴Chittick, Varolmanın Boyutları, s. 381-382.

³⁵Kam, Ferit, Vahdet-i Vücûd, sad. Ethem Cebecioğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1994, s. 56.

³⁶Chittick, Varolmanın Boyutları, s. 23.

³⁷Chittick, Varolmanın Boyutları, s. 383.

³⁸İbnü’l-Arabî, Futûhât, c. 2, s. 548.

³⁹İbn Arabî, İstılâhâtü’s-Süfiyye(Dâvud el-Kayserî’nin Mukaddemât’ının içinde), çev. Hasan Şahin; Turan Koç, Seyfullah Sevim, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara 1997, Müşâhede Maddesi, s. 68.

⁴⁰İbnü’l-Arabî, Futûhât, c. 1, s. 748; aynı yazar, Futûhât, c. 2, s. 547.

⁴¹Koç, “*Davud el-Kayserî’ye Göre Keşf ve Müşâhede*”, s. 249.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/1 Winter 2012

Şeyh Bedreddin de, tasavvufta hakikate ulaşmanın hakikat yolundaki kurallara harfiyen uymakla, gayret etmekle ve dünya ile meşgul olmayı terk etmekle mümkün olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, insan nasıl bedenine uygun şeyleri elde etmeye çalışıyorsa, onlarla bedenini geliştirmek istiyorsa, ruhu için de çalışmalıdır. Ayrıca akıllı kişi ruhunu rızıklandırmaya çalışır, çünkü bu daha ehemmiyetlidir. Aksini yapan ise mahrum olur gider.⁴² Yine ona göre görüş ve düşünce yolu hatalarla örülü olup, aklın keşif yolu ile anlayışı daha tam ve sağlamdır.⁴³ Bu yaklaşımlarında da görüldüğü üzere, İbn Arabî ve Şeyh Bedreddin'e göre hakikate ulaşma noktasında keşf ve müşâhede yolu tutulmalıdır.

Ayrıca İbn Arabî ve Şeyh Bedreddin'e göre sûfinin keşf ve müşâhede esnasında tecrübe ettiği ve şahit olduğu hakikat bilgisi/gerçeklik, bizâtilî Tanrı'nın kendisi hakkında olmayıp, O'nun ilahî tecellileridir. Yani sûfî, Tanrı'nın kendisi ile değil, kendisini gösterdiği kadarıyla alakalıdır. Keşf ve müşâhede tecrübesi yaşayan kimseler de, Tanrı'nın tezâhürü ile ilgili duysal süreci nihayetinde kendi algı ve anlamlandırışlarını ifade etmektedirler. İlâhî tecellilerin tecrübesiyle ulaştıkları 'teşbih'e dayalı anlayışlarını, 'tenzih' ile birleştirmek istediklerini belirterek, temelde meselelerin zâhir ve bâtın boyutlarının her ikisine de inandıklarını ifade ederler. Dolayısıyla tasavvufî gelenek içerisinde yer alan mutasavvıfların özgün, duygu yanı ağır bastığı görülen keşf ve müşâhedeyle dayalı tasavvufî tecrübelerinin, arka planında kendi içinde bir sistem, derin bir öğreti, inanç ve fikrî zeminin de olduğu görülmektedir. Bu bağlamda sûfîlerin, kendi metodolojik iç bütünlükleri noktasında bir çelişkilerinin olmadığı ve ifadelerin doğruluğunu kendi tecrübeleri içinde taşıdıkları söylenilebilir. Ayrıca sûfîlerin, kendi içlerinde ansızın buluverdikleri bu tecrübî yaşantıdan da emin oldukları görülmektedir.⁴⁴

Her iki düşünürün çalışmamızın bu kısmına kadar bahsetmiş olduğumuz düşünceleri dışında ahiret hayatı, cennet-cehennem, melek, cin, şeytan, madde ve ruh, irade, insan, insan hürriyeti gibi düşüncelerinin de örtüştüğü görülmektedir.⁴⁵

Burada şu hususu da belirtmeliyiz ki gerek İbn Arabî gerekse Şeyh Bedreddin'in tasavvufî/felsefî fikirlerinde daha çok batını yönü ön plana çıkarmaları sebebiyle günümüze kadar süregelen bazı tenkitlere uğradıkları da görülmektedir. Onların temel inanç ilkelerine aykırı bir takım fikirlerinin olduğu ve bu fikirlerin kelamî açıdan kabulünün mümkün olmadığı iddia edilmiştir.

Bu noktada gerçekten de İbn Arabî ve tasavvufta halefi olduğu görülen Şeyh Bedreddin gibi Ekberî gelenek içerisinde yer alan bir mutasavvıfın düşüncelerine bakıldığında bu görüşlerin ilk etapta Kur'an'ın zâhirine ve dolayısıyla da klasik kelam öğretilerine ters düştüğü izlenimi oluşabilmektedir. Ancak İbn Arabî'nin tasavvuf felsefesinde nakil bilgisinin/ayetlerin zahirî manasını korumakla birlikte, onlarda bulunan bir takım batını manaların bulunduğu anlayışı görülmektedir.⁴⁶ Şeyh Bedreddin de, "*Hazreti Peygamber: "Kur'an'ın dış ve iç anlamlarının da kendi içinde yedi iç anlamı daha içerdiğini" belirtmiştir. Dış anlamda çelişkiye düşen bir izah yaparsak bu, dış anlamı inkar ettiğimiz anlamına gelmez. Çünkü biz dış anlamı da söylüyoruz, iç anlamı da içten içe yedi anlama dek söylüyoruz. Biz sekiz anlamı toplamışız. Kur'an ve hadis dış anlamı bakımından da haktır, iç anlamı bakımından da; ancak mecazî bir anlam olduğu anlaşılırsa o başka.*"⁴⁷ diyerek kullandığı ifadelerin Kur'an'ın zahirini inkâr anlamına gelmediğini

⁴²Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 3b; Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 15a.

⁴³Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 17b.

⁴⁴Kozan, Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri, s. 82.

⁴⁵Bu konularla ilgili tafsilatlı bilgi için bkz. Kozan, Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri, ss. 72-159.

⁴⁶İsmail Fenni Ertuğrul, Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, s. 283.

⁴⁷Şeyh Bedreddin, Vâridât, v. 15a.

vurgulamıştır. Fakat bununla birlikte Kur'an'ın dış anlamının yanında iç anlamlarının da anlaşılması gerektiğini belirtmiştir.

Görüldüğü üzere tasavvuf felsefesi bağlamında her iki düşünürde de zâhir-bâtın paradoksu görülmekte olup, bunlardan biri doğrultusunda öne sürdükleri görüşleri diğer görüşlerini inkar ettikleri anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla her iki düşünür, tasavvuf felsefelerinde inanç boyutunu hiçbir zaman ikinci plana atmamışlardır. Varlığın birliği felsefesinden hareketle “*hakikî varlık*” olarak niteledikleri ve kullanmış oldukları ifadelerde temele koydukları aşkın Allah telakkisi ile de madde eksenli yaklaşımlardan ayrılmışlardır.

Sonuç olarak her iki düşünürün tasavvuf felsefelerindeki benzerlikler ve Şeyh Bedreddin'in tasavvufî düşünce sisteminde özellikle İbn Arabî etkisini, yani Ekberî(Varlık Merkezli) çizgide olduğunu vurgulaması sebebiyle Şeyh Bedreddin, Ekberî geleneğin Osmanlı tasavvufî hayatındaki bir temsilcisi olarak telakkî edilebilir. Bir başka deyişle Şeyh Bedreddin'in mutasavvıf yönüyle, İbn Arabî'nin tasavvuf öğretisini, Anadolu ve Rumeli topraklarında temsil ettiği de söylenilebilir.

Son tahlilde her iki düşünür de, içinde yaşadıkları evreni, varoluşun mahiyetini ve kendi varlıklarını bir şekilde anlamlandırmak amacıyla yola çıkmış birer sûfî filozofturlar. Tasavvuf ile ilgili eserleri bağlamında da aynı gelenekten gelen zincirin halkaları oldukları görülmektedir. Nitekim Niyazi Mısıri(ö. 1694), “*Can kuşunun her zaman ezkârıdır Vâridât/Akl u hayâlin hemân efkârıdır Vâridât*” şeklinde Vâridât'ı överek başladığı bir gazelinde “*Muhyiddîn ü Bedrüddîn ettiler ihyâ-yı dîn/Derya Niyazi Fusus, enhârıdır Vâridât*”⁴⁸ diyerek her iki düşünürün tasavvuf ile ilgili eserlerine göndermede bulunmuştur. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'unu denize Şeyh Bedreddin'in Vâridât'ını da nehre benzetmiştir.

KAYNAKÇA

AFÎFÎ, Ebu'l-Alâ, Tasavvuf-İslam'da Manevi Hayat, çev. Ekrem Demirli/ A. Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.

BALDICK, Julian, Mistik İslam-Sufizme Giriş, çev. Yusuf Said Müftüoğlu, Birey Yayıncılık, İstanbul 2002.

CHİTTİCK, William, Varolmanın Boyutları, çev. Turan Koç, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

Davud el-Kayserî, Mukaddemât, çev. Hasan Şahin-Turan Koç-Seyfullah Sevim, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, No:23, Kayseri 1997.

DÖNDÜREN, Hamdi, “Akıl”, İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. 2, İstanbul 1989, ss. 238-247.

ERTUĞRUL, İsmail Fenni, Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî, İnsan Yayınları, İstanbul 1991.

İbn Arabî, Istilâhâtü's-Sûfiyye(Dâvud el-Kayserî'nin Mukaddemât'ının içinde), çev. Hasan Şahin; Turan Koç, Seyfullah Sevim, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara 1997.

İbn Hacer el-Askalânî, ed-Dürerü'l-Kâmine, Dârü'l Kütübî'l Hadisiyye, c. 2, 1966.

İbn Kâdî Simavna(Şeyh Bedreddin), Kitâbu'l-Vâridât fi'z-Zât ve'l-Esmâi ve's-Sıfât, Kitâbu'l-Vâridât fi'z-Zât ve'l-Esmâi ve's-Sıfât, Nuru Osmaniye nr. 4900/5.

İbnü'l-Arabî, Futuhât-ı Mekkiyye, Mektebetü's-Sakafeti'd-Dîniyye, c. 1-2, Kahire 1293.

İmam Gazâlî, Mişkat-ül Envâr(Nurlar Feneri), çev. Süleyman Ateş, Bedir Yayınevi, İstanbul 1966.

⁴⁸Niyazi Mısıri, Divan-ı Niyazî, Bulak Matbaası, 1259/1843, s. 14.

- İNALCIK, Halil, Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ(1300-1600), çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004.
- KAM, Ferit, Vahdet-i Vücûd, sad. Ethem Cebecioğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1994.
- KAYA, Mahmut, “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin”, İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. 20, İstanbul 1999.
- KOÇ, Turan, “*Davud el-Kayserî’ye Göre Keşf ve Müşâhede*”, Uluslar arası Davud el-Kayserî Sempozyumu, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara 1998.
- KOZAN, Ali, Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri 2007.
- Mevlânâ, Mesnevî ve Şerhi, çev. Abdalbaki Gölpınarlı, c. 1, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, İstanbul 1973.
- Muhiddîn-i Arabî, Fusûs ül-Hikem, çev. Nuri Gencosman, Maarif Basımevi, İstanbul 1956.
- Niyazi Mısrî, Divan-ı Niyazî, Bulak Matbaası, 1259/1843.
- SUNAR, Cavit, Ana Hatlarıyla İslam Tasavvufu Tarihi, AÜİF Yayınları, Ankara 1978.
- ŞAHİN; Turan Koç, Seyfullah Sevim, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara 1997.
- Şeref Han, Şerefnâme, çev. M.Emin Bozarıslan, Ant Yayınları, İstanbul 1971.
- TEK, Abdurrezzak, “İbnü'l-Arabî’yi Müdâfaa Amacıyla Kaleme Alınan Fetvalar”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi(İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), 2009, sayı: 23, ss. 281-301.
- TURAN, Şerafettin, “Kemalpaşazade”, İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı, c. 25, Ankara 2002, ss. 238-240.
- ULUDAĞ, Süleyman, İbn Arabî, TDV Yayınları, Ankara 1995.