

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şeyh Bedreddin Vâridât'ı: Bir Literatür Denemesi

Semih CEYHAN* - Muhammed Akif KOÇ**

1. Giriş: Mesele ve Kapsam

1.1. Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Mahmud'un (ö. 823/1420)¹ gerek tarihsel kimliği ve sosyal rolü gerek eserlerindeki fikrî içerik söz konusu olduğunda Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan literatürde pek çok farklı görüş ve değerlendirme biçimleriyle karşılaşırız. Müellif ve eserleri hakkında üç tür bakışın geliştirildiği öngörülebilir: Birincisi, müellifin Arapça *Câmiu'l-fusûleyn*, *Letâifu'l-işârât* ve *et-Teshîl*² gibi fıkıh kitapları bağlamında bir Osmanlı fakihî ve kazaskeri olarak Şeyh Bedreddin.³ İkincisi, Arapça *Vâridât* adlı eseri söz konusu olduğunda bir mutasavvıf olarak Şeyh Bedreddin.⁴ Osmanlı kesitinde bu iki perspektif

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

** Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Bilal Dindar, "Bedreddin Simâvî", *DİA*, 1992, c. 5, s. 331-334.

2 Şeyh Bedreddin'in fıkıh kitapları Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından "Bilimin ve Felsefenin Doğulu Öncüleri" dizisinde tıpkıbasım ve Türkçe çeviri olarak üç kitaplı set halinde yayımlanmıştır. Bkz. Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl Şerhu Letâifu'l-işârât* (Arapça), c. 1, 706 s.; *Letâifu'l-İşârât Şerhi / et-Teshîl Şerhu Letâifu'l-işârât* (Türkçe), c. 2, 888 s.; *Letâifu'l-İşârât Şerhi / et-Teshîl Şerhu Letâifu'l-işârât* (Türkçe), c. 3, 903 s., çev. Yunus Apaydın, Ankara, 2012.

3 Şeyh Bedreddin'in fakih yönü ve fikhî görüşleri hakkında bkz. Ayhan Hira, *Şeyh Bedreddin: Bir Sûfi Alimin Fıkıhçı Olarak Portresi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012; Mustafa Bülent Dadaş, *Şeyh Bedreddin Bir Osmanlı Fakihî*, İstanbul: İSAM, 2018. Siyâsî ve iktisâdî görüşleri için bkz. Ahmet Güner Sayar, *Velâyet'ten Siyâset'e Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Ötügen, 2018, s. 208-233; 234-269.

4 *Vâridât* dışında kaynaklarda zikredilen üç tasavvuf eserinin (*Meserretü'l-kulüb*, *Hâşiyetü Matlau Husûsi'l-kilem fî Meânî Fusûsi'l-hikem*, *Risâle-i Bedreddin*) Şeyh Bedreddin'e nispet sorunu vardır. Bkz. Ali Kozan, "Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri", ❖

muhafaza edilmekle birlikte, Cumhuriyet sonrası yeni süreçte “Bedreddin isyanı” olgusunun modern devrimci düşünceyi belirlemesi dikkate alındığında, üçüncü bir politik-ideolojik yorum dalgası ortaya çıkmış, *Vâridât* metni isyanın felsefi manifestosu şeklinde algılanmış, Osmanlı perspektifi pek çok kırılmalara ve yön değiştirmelere maruz kalmıştır.

Bu makalenin inceleme konusu, literatürel sürekliliğe ve yorumlanma değişkenliğe sahip bir olgu olarak *Vâridât*’tır. Şeyh Bedreddin düşüncesinin en belirgin açılımlarından biri olan metin, İbn Arabî’nin *Fusûsu’l-hikem*’iyle birlikte tasavvuf literatürü tarihinin belki de en tartışmalı ve bir o kadar eleştirilerin doğrudan muhatabı olmuş eserlerinden biridir. Niyâzî-i Mısrî’nin (ö. 1105/1694) *Vâridât*’a yazdığı “Muhyiddîn ü Bedreddîn ettiler ihyâ-yı dîn / Deryâ Niyâzî *Fusûs* enhândır *Vâridât*”⁵ beyti bir medhiye olarak okunabileceği gibi, pek çok tartışmaya kaynaklık eden bu iki eserin eleştiri ve ithamlardan uzak tutulmasına yönelik bir cümle olarak da yorumlanabilir.

Vâridât gibi özellikle Cumhuriyet Türkiye’sinde -sağ-sol; İslâmcılık-Batıcılık-Türkçülük gibi- ideolojik popüler söylemlerin bir tür metinsel dayanağını oluşturan başka bir tasavvuf eseri yoktur. Bunun -genel planda- üç tür sebebi olduğu ileri sürülebilir: Birincisi, tasavvuf literatürünün -bir genelleme içerse bile- bilimsel açıdan eklektik, disiplinlerarası ve bu yüzden farklı yorumlara her zaman açık bir içeriğe sahip olması; ikincisi, -daha özelden- *Vâridât* metninin literatürel özelliği ile alakalıdır. Yani eserin bir vâridler derlemesi olması dikkate alındığında, vâridlerin sūfî müşâhede bilgisinin aktarımında doğrudanlığı, bu nedenle gizemli bir forma bürünmesi vâridât türü metinlere yönelik farklı yorumsama faaliyetlerine kapı aralamıştır. Üçüncüsü metnin doktriner yapısıyla irtibatlıdır. Vahdet-i vücûd teorisi zemininde yükselmesi söz konusu olduğunda, şeriat-hakikat çatışmasının neredeyse çoğu vâridde yoğun gözlemlendiği metin, tartışmaların odağında kalan bir kitap haline gelmiştir. Dördüncüsü ise, müellifin tarihsel kimliği ile doğrudan ilgilidir. Osmanlı saltanatına ve düzenine isyanından ve/veya isyana bulaşmadığından dolayı haksız yere idam edilen ilk şeyh olması, onun sosyal rolü hakkında pek çok farklı nitelemeleri beraberinde getirmiştir.

Vâridât üzerinden sürdürülen tartışma Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde farklı içerik ve yorumlarla biçimlenir. Osmanlı sūfilerince *Vâridât*’a yazılan şerh ve tercüme, eseri -genel itibarıyla- İbn Arabî ile başlayan, kelam ve felsefe birikimini özde tahkik eden, tasavvuf metafiziğinin ortaya koyduğu yaklaşım biçimlerini devşiren, ilâhiyyât, nübüvvât, sem’iyyât ve vicdâniyyâta dair tartışılan meselelere vahdet-i vücûdun olağan ilkeleri uyarınca sıradan insanın anlamakta zorlanacağı çarpıcı yorumlar sunan, şathiyyât dilini yoğunluklu kullanan, bu

Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2007, s. 68-70; Şaban Er, *Şeyh Bedreddin Hakkında Son Söz*, İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2016, s. 592-595.

5 *Niyâzî-i Mısrî Divânı*, haz. Kenan Erdoğan, Ankara: Akçağ Yayınları, 2008, s. 184.

sebeple açıklanmaya muhtaç bir tasavvuf metni kategorisinde değerlendirmişlerdir. *Vâridât*, tasavvufun bir din bilimi olarak tedvin edilmesinden itibaren gerek sûfîlerle diğer dinî otoriteler gerekse de sûfîler arası bir tartışma meselesi olan şeriat-hakikat çatışmasının naif vurgularla dile geldiği bir eser olması sebebiyle, şârihler tarafından dinin iki yüzü arasındaki çatışmanın ortadan kaldırılması her zaman bir amaç olarak belirginlik kazanır. Osmanlı'da Nûreddinzâde (ö. 981/1574) ekolü, Molla İlâhî (ö. 893/1487) - Şeyh Yavsî (ö. 920/1514) ile Muhammed Nûru'l-Arabî (ö. 1813-1888) şerh geleneğine kıyasla istisnâî bir yorum olarak Şeyh Bedreddin'in "hakikat"inin sadece hayallerden müteşekkîl olduğu dolayısıyla "şeriat"ı iptal ettiği kanaatindedir. XVII. ve XVIII. asırlarda *Vâridât* üzerine müstakil çalışmanın yapılmamış olması eserin ihmal edildiğini de akla getirmektedir. XVI. asırda İbn Kemal ve Ebussuud gibi Osmanlı şeyhülislâmları verdikleri fetvalarda, Nûreddinzâde'nin şeyhi Sofyalı Bâli ve talebesi Aziz Mahmud Hüdâyî gibi şeyhler padişaha arz ettikleri lâyihalarda Şeyh Bedreddin tâifesini ve *Vâridât* düşüncesini "mülhid ve zındık" statüsünde değerlendirmişlerdir. XIX. yüzyılda Rumeli melâmîlerinden Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Arapça şerhi ve takipçilerinin bu şerhe yönelik manzum ve mensur tercümeleleri, ardından Muhammed b. Ahmed (ö. ?) ve Şeyhülislâm Musa Kâzım'ın (ö. 1920) ilk müstakil çevirileri, *Vâridât*'ı Cumhuriyet'e kadar hakkında susulan değil savunulan bir kitap hüviyetine kavuşturmuştur.

Cumhuriyet dönemine gelince; Şeyh Bedreddin ve *Vâridât* metni yeni devir yazarlarınca anakronik ideolojik öngörülerin malzemesi haline getirilmiştir.⁶ Bu bağlamda Şeyh Bedreddin, bir yandan Türk Tarih tezinin bir uzantısı olarak "Koca Türk" nitelemelerinin, diğer yandan Nazım Hikmet'in *Şeyh Bedrettin Destanı* eserinde Osmanlı saltanatına karşı isyan hareketinin ilk Osmanlı öncüsü, ilk Osmanlı devrimcisi ve ilk Osmanlı komünisti şeklinde konumlandırılan sol düşüncelerin, unutilan bir kimlik yani Bedreddinîler tâifesinin gündeme taşınmasıyla Osmanlı heterodoks zümrelerin (Râfîzîlik, Bâtınîlik, Alevîlik vs.) kahramanı şeklindeki yüceltmelerin, *Vâridât*'ın vahdet-i vücûd içeriğinin indirgemeci bir yaklaşımla yorumlanarak panteist, hatta ateist ve materyalist ithamlarının konusu olmuştur. Cumhuriyet sonrası Ş. Yaltkaya ve A. Gölpınarlı ile son dönemlerde yapılan M. Yüksel ve A. G. Sayar'dan ibaret bir kaç çalışma, politik-ideolojik söylemlerden soyutlanarak, tarihsel kaynaklara ve tasavvufî birikime yaslanarak otantik bir Şeyh Bedreddin ve *Vâridât* portresi çizmeyi de amaçlamıştır. Bununla birlikte sorun hâlihazırda güncelliğini korumaktadır: Hangi Şeyh Bedreddin, hangi *Vâridât*?

6 Bu türden çalışmaların eksik ve genel bir değerlendirmesi için bkz. Necdet Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, İstanbul: Döler Reklam, 1977, s. 77-144; Ali Kozan, "İdeolojik Okumalardan Bilimsel Zemine: Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin İsyânı", *İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 2009, c. 7, sy. 13, s. 189-196.

1.2. İsyân olgusunu çalışmasının merkezine çeken çoğu Cumhuriyet sonrası incelemenin göz ardı ettiği bir nokta vardır: Şeyh Bedreddin'in kendinde düşüncesi nedir? Bir düşüncenin kendindeliğini idrak etmek aynı zamanda tarihsel süreklilikte açılımlarını da dikkate almayı gerektirir. Siyâsî ve iktisâdî görüşlerinden (fıkıh) sarf-ı nazar ederse, bu çalışma Şeyh'in sûfî düşüncesine ait elimizdeki yegâne kaynak olan *Vâridât*'ı söz konusu edecek, hangi *Vâridât* sorusunu literatürel sürekliliği masaya yatırarak cevaplamaya çalışacaktır. Bu çaba üç aşamalı sorunsallaştırmayla gerçekleştirilecek: Birincisi, eser tasavvuf alanındaki bilimsel birikim dikkate alındığında hangi konu ve meselelere odaklanmaktadır? İkincisi, *Vâridât* içeriğini oluşturan âhiret ahvâli, âlemin kıdemi, haşrin cismânîliği, melek-şeytan-cin gibi rûhânî varlıkların mahiyeti, Hz. İsa'nın durumu vb. meseleler üzerinde Osmanlı çalışmalarının yeknesak veya farklı yorumsama değişkenliği söz konusu mudur? Üçüncüsü, Cumhuriyet araştırmaları metni hangi bağlamlarda ele almaktadır?

Bu problematik çerçevesinde *Vâridât* literatürü incelenirken müellifin kimliği, eseri telif maksadı, eserin şekli özellikleri, meselelere dokunuş tarzları ve metinlerarası etkileşim değerlendirmelerin temel deskriptif unsurları olacaktır. Kronolojik sıralamayı gözetenek inceleyeceğimiz Osmanlı *Vâridât* şerh ve tercümelerini, Cumhuriyet sonrası *Vâridât* çeviri-incelemeleri takip edecektir. Muhteva ve üslup açısından türdeş literatür tasnif edilerek oluşturulmuş bir kategorizasyona gidilmeyecektir. Cumhuriyet sonrası Şeyh Bedreddin kimliği üzerine pek çok araştırma eser yazılmıştır. Hatta edebiyat ürünleri ve tiyatro çalışmaları piyasaya sunulmuştur. Bu eserlerin tümünü değerlendirmek makale hacminin sınırlarını zorlayacağı gerekçesiyle, sadece tüm *Vâridât* çevirileri ile incelemesinde *Vâridât*'a yoğun atıfta bulunan birkaç bilimsel değeri yüksek araştırma alt başlıklara taşınacak, her bir literatürün vurguladığı temel iddaya ve dikkat çekici üslup inceliklerine işaret edilecektir. Makalede, Şeyh Bedreddin ve *Vâridât* araştırmalarında en fazla üzerinde durulan "isyân" olgusunun tarihsel gerçekliği müstakillen sorgulanmayacak, sadece *Vâridât*'la irtibatlandırılan yorumlara işaret edilip değerlendirilecektir.⁷

Okuyucunun Şeyh Bedreddin ve *Vâridât* üzerine yazılan tüm literatürel resmi görmesi için makale sonuna kronolojik akışa ve yazım türlerine göre "Osmanlı'dan

7 Osmanlı kroniklerinin ve *Vâridât* şârihlerinin -Nüreddinzâde hâriç- çoğu Bedreddin'in âlim-şeyh kimliğini dikkate alarak kalkışmanın önderi olmadığı kanaatinindedir. Cumhuriyet sonrasında -Bezmi Nusret Kaygusuz hâricinde- çoğu araştırma Bedreddin'i isyân önderi olarak tespit eder. Meseleye dair titiz bir incelemede bulunan Ahmet Güner Sayar, eldeki bilgi ve belgelerin kısıtlılığı, bilgi boşlukları bulunduğu gerekçesiyle Şeyh Bedreddin'in isyana kalkışmasını müphem, nihâi planda çözümlenmesinin zor olduğunu düşünür. Sayar'a göre Michel Bâlivet'in tespiti kayda değerdir: "...Bedreddin'in...politik konumu gibi, dinsel etkisiyle ilgili bilançonun da eğretiliğini koruduğu... Bu alanda, kesin sanılan bilgiler sağlam değildir ve sağlam bilgilere ulaşmak için, büyük ölçüde Bedreddin'in yapıtlarının, tefsircilerin çalışmalarının ve Arap, İran ve Türk kaynaklarındaki belgelerin sistemli olarak taranması gerekmektedir." Ahmet Güner Sayar, *Velâyet'ten Siyâset'e Şeyh Bedreddin*, s. 402.

Cumhuriyet'e Şeyh Bedreddin ve *Vâridât* Literatürü" eklenmiştir. Ekte sunulan Cumhuriyet sonrası kitap, makale ve tezlerin yıllara göre dağılımı grafiği ise -Ahmet Yaşar Ocak'ın deyimiyle- altmışlı yılların sonlarından sonra ideolojik popüler tarih ve felsefe spekülasyonları pazarında yıllardan beri tezgâha konulan Şeyh Bedreddin imajının yükselen bir trend olduğunun delilidir.⁸

2. Şeyh Bedreddin *Vâridât*'ı: Vâridlerden Müteşekkil Bir Vahdet-i Vücûd Risâlesi

Vâridât'ın yapısal içeriğini temellendirebilmek için esere adını veren "vârid" (çoğ. vâridât, evrâd) kelimesine öncelikle -az da olsa- eğilmek gerekir. Eserin -Mevlâna'nın eserine *Mesnevî* adını vermesi gibi- ayrıcalıklı bir ismi yoktur ve tasavvuf literatüründe "vâridât" denilen müstakil edebî formun adını almıştır. Peki vârid nedir?

2.1. Sözlükte "suya varan, ulaşan, gelen, gelir" anlamına gelen vârid kelimesi, dervişlerce günlük okunan dua mânasındaki vird (çoğ. evrâd) ve mevrîd (çoğ. mevârid) kelimeleriyle iştikak açısından aynıdır.⁹ ("Virdi olmayanın vâridi yoktur" örneği) Sûfî literatürde genellikle kulun kasdı olmaksızın kalbine gelen ilham, Hak'tan doğrudan alınan vehbî bilgi vs. anlamında kullanılan tasavvuf terimi, havâtür, fütûhât, tavârik, şevâhid, levâih, bevâdî, tecelliyât, ilhâmât vb. pek çok terimin de müterâdifidir. Kavram, erken ve geç dönem tasavvufunda birbiriyle irtibatlı ancak farklı içerikler sunar. Bir mânevî tutum olarak -Serrâc'a göre- insanın kalbine ansızın gelip onun bütün benliğini kaplayan, irade ve fiilin her hangi bir 'doğrudan' doğurucu etkisinin söz konusu olmadığı hâldir.¹⁰

İbn Arabî vâridâtın geliş türleri ve ontolojik içeriği konusunda detaylı bilgileri bulacağımız geç dönem Sûfî müellifidir. Tıpkı aksırığın aksıran kişi üzerinde galebe çalması gibi vârid, ansızın kalbe sirâyet edebileceği gibi, bazen de mürid taşıdığı alâmet ve belirtiler sayesinde vâridin daha önceden farkına varabilir. İbn Arabî'ye göre vâridler, her bir ilâhî isimden kulun kalbine, kul ile Rabbi arasındaki özel münasebet tarikiyle (vech-i has) ulaşmakla birlikte, beraberinde getirdiği etki ve neticeler açısından da farklılık gösterir. Vâridin sonucu sadece birisi veya ikisi veya tümü -bilgi, amel ve hal türünden- kişide tahakkuk edebilir.¹¹

Tasavvuf edebiyatında bir yazım formu olan "vâridat"ı bu türden terminolojik içeriğe sahip bir halin yazınsal açılımları olarak görmek bilimsel yaklaşımın gereğidir. Osmanlı sûfilerinden İsmail Hakkı Bursevî, Sofyalı Bâlî, Mehmed Nasûhî,

8 Haşim Şahin (söyleşi), *Ahmet Yaşar Ocak Kitabı: Arı Kovanına Çomak Sokmak*, İstanbul: Timaş, 2015, s. 386.

9 Vârid terimi için bkz. Semih Ceyhan, "Vârid", *DİA*, 2012, c. 42, s. 519-520.

10 Serrâc, *el-Lüma'*, çev. H. Kâmil Yılmaz, İstanbul: Erkam Yayınları, 1996, s. 335.

11 İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut: ts., c. 2, s. 566-567; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, c. 9, s. 431-434.

Erzurumlu İbrahim Hakkı, Ali Behçet Efendi, Aziz Ali Efendi, Üsküdarlı Hâşim Baba, Kâimî'nin vâridât türü eserleri vardır. Tasavvuf literatürü tarihinde vâridât denilince akla gelen ilk eser ise Şeyh Bedreddin *Vâridât*'ıdır.

2.2. Şeyh Bedreddin eserinin ilhâm ürünü ve vâridlerden müteşekkil olduğuna şöyle işaret eder:

Hamdolsun Allah'a ki bana katundan lütfetti de bu işleri anlattı, bildirdi. Bu söylediklerim kitaplar okumakla yahut ale'l-usûl bilgi bellemekle değildir.¹²

Kitap kütüphanelerdeki çeşitli nüshalarda "*Vâridât-ı Kübrâ*", "*Vâridât-ı Gaybiyye*", "*Vâridât-ı İlâhiyye*", "*Vâridât-ı Bedreddîn*", "*Kitâbu'l-Vâridât fi'z-zât ve'l-esmâ ve's-sıfât*" gibi farklı adlarla anılmıştır.¹³ *Vâridât* kelimesini tamamlayan nitelermeler ya türdeş eserler arasındaki üstünlüğüne ya eserin ana omurgasını oluşturan bilgilerin Hak katundan geldiğine ya da vâridlerin metafiziksel içerikli oluşuna göndermede bulunur.

Eserin Şeyh Bedreddin'e nispeti konusunda şüphe yoktur.¹⁴ Dönemin yüksek kültür dili ve ulema kesimi muhatap alınarak¹⁵ Arapça kayda geçen eserle ilgili -içeriğinin söyleniş ve yazım tarihi söz konusu olduğunda- farklı tarihsel yaklaşım ve tespitler ortaya çıkmıştır. Müellif nüshası mevcut olmadığından, eldeki nüshaların en erken XVI. asra tarihlenmesi -XV. asır Molla İlâhî şerhini paranteze alırsak- gerek eserin telif yılı gerek telif süreci konusunda kesin bir kanıya varmayı zorlaştırmaktadır. Gölpınarlı, Şeyh Bedreddin'in 1404-1410 yılları arasında Edirne'de verdiği sohbetlerin takrîr edilmesi, sorulara verdiği cevapların tasnifsiz bir halde toplanmasıyla kitabın vücut bulduğunu ileri sürer. Şeyh Bedreddin'in torunu Hafız Halil'in 1460 yılı civarında dedesine dair yazdığı menâkıbnâmeyle dayanan kitap Gölpınarlı'ya göre, bizzat Şeyh Bedreddin eliyle kaleme alınmış

12 Abdülbaki Gölpınarlı, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Eti Yayınevi, 1966, s. 69.

13 Bu kısım *DİA*'daki "Vâridât" maddesinden mülhem olarak bazı yeni bilgilerin eklenmesiyle kaleme alınmıştır. Bkz. Semih Ceyhan, "Vâridât", *DİA*, 2012, c. 42, s. 520-522.

14 İlhâd ve zındıklık içerdiği zannıyla *Vâridât*'ın Şeyh Bedreddin gibi bir fakihe ve Osmanlı kazakerine nisbet edilmesini gerçek dışı veya şüpheli bulan bazı modern yorumlar da vardır. Yazarın *Letâifü'l-işârât*, onun şerhi *et-Teshîl* ve *Câmiu'l-fusûleyn* gibi fıkıh kitaplarında esere atıfta bulunmamasını, bu kitaplarda eserin muhtevasıyla uyumlu fikirler ileri sürmemesini delil olarak sunan bu yaklaşım son derece hatalıdır. Bkz. Bilal Dindar, "Shayh Badr al-dîn Mahmûd et Ses Wâridât", Doktora tezi, Université de Paris – Sorbonne Paris IV Faculte des Lettres et Sciences Humaines, Paris, 1975, s. 51; Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin Simâvi, *Vâridât*, çev. Cemil Yener, İstanbul: Elif Yayınları, 1970, s. 44; Müfid Yüksel, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Bakış Yayınları, 2002, s. 104. Şeyh Bedreddin'e ait olduğuna dair tarih boyunca -gerek varolan *Vâridât* literatürü gerek Hafız Halil menâkıbnâmesinden başlamak üzere erken dönem tarih kaynakları göz önüne alındığında- genel kabul (icmâ) vardır. Bu kabulün reddine yönelik güçlü deliller ortaya konulmadığı müddetçe, akla gelen şüphelere dayanarak inkâr tavrı içinde olmak ya da güvenilir addetmemek doğru bir hükme varmaktan uzaktır. Bkz. Semih Ceyhan, "Vâridât", *DİA*, 2012, c. 42, s. 520.

15 Sayar, *Velâyet'ten Siyâset'e Şeyh Bedreddin*, s. 134-135.

olmasa bile, müellif hayatta iken dervişleri tarafından Türkçe derlenmiş ve bizzat müellif tarafından Arapça'ya çevrildikten veya Arapça'ya müridlerince çevrilip Şeyh tarafından kontrol edildikten sonra nüsha hüviyetini kazanmıştır. Gölpınarlı bu konuda kesin bir hükme varmanın ise mümkün olmayacağını söylemiştir.¹⁶ Gölpınarlı'yı tenkit eden Kurdakul ise Hâfız Halil menâkıbnâmesi, *Teshîl*'in mukaddimesi ve *Vâridât* metninde zikredilen tarihleri dikkate alarak eser içeriğini oluşturan vâridlerin, müellifin Çelebi Sultan Mehmed'e ulaşma maksadıyla İznik'ten Rumeli'ye geçip H. 820 (1417) ile H. 823 (1420) yılları arasında orada söylendiği fikrindedir. Kurdakul'a göre vâridlerin derlenip belli bir sistematik dâhilinde kayda geçirilmesi ise Şeyh'in vefâtından sonradır.¹⁷

Hâfız Halil'in *Vâridât*'ın *Tefsîrî Nûru'l-kulûb* adlı eserden sonra bizzat müellif tarafından yazılan son eser olduğunu, idam kararından bir gün önce rüyada Hz. Peygamber'i, dört halifeyi ve Ebû Hanife'yi gördüğünü ve onlara *Vâridât*'ı hediye ettiğini söylemesi¹⁸ Gölpınarlı'nın kanaatini destekler. Bir diğer kanıt bir kaç vâridin birinci şahıs kipiyle ifadelendirilmesidir. Bununla birlikte bazı vâridlerin başında "Allah rahmet eylesin dedi ki" türünden müellifin vefatına işaret eden ifadelerin yer alması, üslûbunun müellifin hâl-i hayattayken yazdığı bilgisi kesin olan fıkıh kitaplarından farklı olması, eserin Şeyh'in idamından sonra yazıldığını da akla getirir.¹⁹ Yazma nüshaların farklılığı, eser içeriğinde türdeş bir yapısal bütünlüğün gözetilmemesi söz konusu olduğunda, *Vâridât*'ın bazı kısımlarının Şeyh Bedreddin hayattayken ya tamamıyla ya kısmen bizzat kendi kaleminden çıktığı veya müridlerince kayda geçtiği; vefatından sonra da vâridlerin derlenme sürecinin devam ettiği ve böylelikle toplama bir kitaba ulaşıldığı ileri sürülebilir. Nitekim *Vâridât* metninde vefat etmiş müellife nisbetle hem üçüncü tekil hem de yazarın bizzat konuşmasına nisbetle birinci tekil şahıs zamirleriyle kurulan cümlelerin bulunması, *Vâridât*'ın telif-derleme türünden bir kitap olduğunu gösterir.

Şeyh Bedreddin; Mısır'da bir tabib, filozof ve sûfî olan Hüseyin el-Ahlâtî'den tasavvufî terbiye görmüş,²⁰ Rumeli'de şeyhlik yapmış, hem fakih hem mutasavvıf olan çağdaşı Molla Fenârî gibi Ekberîyye mektebi müntesibi olmuş, *Vâridât*'ta kaydedildiği üzere mâna âleminde Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile görüşmüş, etrafıyla

16 Abdülbaki Gölpınarlı, *Simavna Kadısoğlu*, s. 30-31.

17 Necdet Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, İstanbul: Döler Reklam, 1977, s. 70-74.

18 Halil b. İsmail b. Şeyh Bedrüdîn Mahmûd, *Şeyh Bedreddin Manâkıbı*, nşr. A. Gölpınarlı-İ. Sungurbey, İstanbul: Eti Yayınevi, 1967, s. 131-132.

19 Müfid Yüksel, *Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Bakış Yayınları, 2002, s. 104-105.

20 Şeyh Bedreddin, birincil ve ikincil kaynaklardaki bilgiler dikkate alındığında silsile itibarıyla Ebu Medyen el-Mağribî'ye ulaşan Medyenîyye tarikatına mensuptur. Hâfız Halil, Ahlâtî'nin Mevlevîliğini de zikreder. Bkz. Halil b. İsmail, *Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin Manâkıbı*, s. 41; Sayar, *Velâyet'ten Siyâset'e Şeyh Bedreddin*, s. 112; Ali Kozan, "Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri", s. 58.

Fusûs müzâkereleri yapmış bir Osmanlı mutasavvıfıdır.²¹ *Vâridât* şârihlerinin İbn Arabî ekolüne mensup olması metnin içeriksel yapısının varlıkta birlik/birlikte varlık öğretisi üzerine temellendiğinin göstergelerinden biridir.

Kitap; vâridât, tecelliyât, telvîhât, fütûhât türünden eserlerde de görüleceği üzere teorik değiniler ve pratik sûfi tecrübe anlatuları formunda, birbirleriyle irtibatlı anekdotlar halinde dağınıklık arz eder. Klasik eserlerde rastlanıldığı türden mukaddime, bâb ve fasıl içermemektedir. Şeyh Bedreddin üzerine yazılan Cumhuriyet sonrası araştırma-eserler her ne kadar bunu bir yazım kusuru şeklinde gösterebilirler de vâridât türü literatüre mahsus doğal bir durumdur.

2.3. Eser -Şeyhülislâm Musa Kâzım'ın tasnifiyle- yaklaşık 101, -İsmet Zeki Eyüboğlu ve Esat Korkmaz- numaralandırmasıyla 108 vâridden meydana gelir: Âhîret ahvâline dair "Bil ki, âhîret halleri câhillerin zannettiği gibi değildir. Âhîret halleri sıradan insanların zannettiği gibi şehâdet âleminde değil; emir, gayb ve melekût âleminde dir. Konuya dair peygamberlerin ve sûfilerin söyledikleri doğrudur. Lâkin iş bu sözleri anlamaktadır" vâridiyle başlar; hayr-şer meselesine dair "Bu âlemde iki yön vardır: Birisi güzellik, diğeri çirkinlik yönü. Hak Teâlâ bir kuluna bir işi işletmek isterse ona işin güzel yanını gösterir, kul da o işi işler. Şayet bir şeyi terk ettirmek isterse ona o şeyin çirkin ve kötü tarafını gösterir, kul da o işi terk eder." vâridiyle tamamlanır.²²

Eserin içeriksel zemini iki kısma taksim edilebilir: 1. Mebde ve meâd konusuna dair vahdet-i vücûd perspektifli düşünceler; 2. Şeyh Bedreddin'in sûfi müşâhedeleri. Bu açıdan kitap sûfi metafiziğin teorik bahislerine vurguda bulunduğu gibi, sûfi tecrübeye dair anlatılarla da zenginleştirilmiştir.

Birincisi söz konusu olduğunda;

Müellif eserinin muhtelif yerlerinde ulûhiyyet anlayışını izah ederken mutlak ve biricik varlığın Hak'tan ibaret olduğunu, zâtının gereği olarak ve sevgi sâikiyle Hakk'ın zuhûra meylettiğini, mümkün varlıkların bu zuhûr sebebiyle ve Hakk'ın isim ve sıfatları vasıtasıyla varlık kazandığını, Hakk'ın zâtının her şeyden münezze olmakla birlikte her şeye varlık vermesi itibarıyla eşyanın ayn'ı olduğunu, varlıkta göreceli ikilik fakat mutlak birliğin bulunduğunu, varlıktaki birliği en kâmil tarzda yansıtan

21 Semih Ceyhan, "Vâridât", *DİA*, c. 42, s. 520. Şeyh Bedreddin'in sûfi kimliği hakkında bir inceleme için bkz. Sayar, *Velâyet'ten Siyâset'e Şeyh Bedreddin*, s. 106-179.

22 Şeyhülislâm Musa Kâzım *Vâridât* tercümesinde ilk defa her vâride ayrı bir başlık vermiş, numaralandırma yapmamıştır. Bu başlıklar sayıldığında 101 rakamına ulaşılmaktadır. Bkz. Simavna Kadıoğlu Şeyh Mahmud Bedreddin, *Vâridât-ı Bedreddin*, trc. Musa Kâzım Efendi, nşr. M. Serhan Tayşi, İstanbul: MVT Yayıncılık, 2010, s. 13, 75-76. İsmet Zeki Eyüboğlu vâridleri ilk numaralandıran kişidir. Esat Korkmaz, Eyüboğlu'nun bu sistematizmini çevirisine aynen uygular. Bkz. İsmet Zeki Eyüboğlu, *Şeyh Bedreddin ve Vâridât*, İstanbul: Derin Yayınları, 2004, s. 315-356; Esat Korkmaz, *Şeyh Bedreddin ve Vâridât*, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2007, s. 97-269.

insân-ı kâmil olduğunu bir ilke olarak benimser. Kıyamet ve âhîret ahvâli (sem'îyyât), ruh-beden ilişkisi, melek, cin, şeytan gibi gaybî varlıklar, iyilik-kötülük problemi, âlemin kıdemi, şeyh-mürîd ilişkisi, rüyanın gerçekliği ve eşyanın hakikatini bilmeye (marifet) dair tasavvufun birçok meselesi bu ilke temelinde yorumlanır. Şeyh Bedreddin'e göre fikir ve nazar yolu eşyanın hakikatini ve Tanrı-âlem-insan ilişkisini tam olarak idraktan uzaktır. Bâtının tasfiyesi ile bir şeyi keşf ve izhâr etmek her bir müminin izlemesi gereken evlâ yoldur. Bu yolda yürümek ancak peygamberlere ittîbâ ile gerçekleşir. Müellif risâlesinde Kuşeyrî ve Gazzâlî'nin tasavvufa dair kitaplarının taklid ile tahkik arası yazılmış eserler olduğunu da belirtir. Şeyh Bedreddin'in bütün fikirlerinde İbnü'l-Arabî kokusu olmakla birlikte, istılahlara vukûfiyette ve meselelerin vecihler gözetilerek izah edilmesinde Ekberî metinlerdeki dikkat ve incelikten uzaktır. Bu çerçevede vahdet-i vücûdu şathiyyelerle söyleyen Hallâc ve Bâyezîd-i Bistâmî'ye nisbetle Şeyh Bedreddin'e "Rûm'un Mansûr'u", "Rûm'un Bistâmî'si" lakabları verilmiştir."²³

İkincisi söz konusu olduğunda ise;

Keşf, kerâmet ve müşâhedelerinin bulunduğu bölümler ilm-i ilâhî ile ilgili bir meselenin izahı kapsamındadır. Mesela gaybdan gelen yeşil elbiseli iki kişinin Şeyh Bedreddin'e Hz. İsa'nın ölü bedenini göstermesi, Hz. İsa'nın unsurlardan müteşekkil bedeninin ölü, rûhunun diri olduğuna; müellifin bazen kendisini beş duyuyla görünmez ve hissolunmaz biçimde ruhânîleşmiş olarak algılaması, ruhun sadece görünmek için bedene büründüğüne, beden ruhu izhâr etmekten başka bir rolünün ve gerçekliğinin bulunmadığına; Mısır Berkûkiyye Medresesi müderrisi Mevlâna Seyfuddin'in kendi sûretinden çıkıp Şeyhûniyye Medresesi müderrisi Mevlânâzâde sûretine büründükten sonra tekrar aslî sûretine geri döndüğünü görmesi, insânî hakikatin bir olup farklı sûretlerle tebeddül etmesinin gerçek olduğuna; kitap okumakta iken birden hayalinde tanımadığı birinin canlanıp ertesi günü o kişinin kendisini ziyarete geldiğini müşâhede etmesi, bazı gaybî şeyleri vukûundan evvel bilmenin imkânına ve her şeyin bâtundan zuhûr ettiğine; bir gece hücresinde murakabe hâlinde iken ruhunun ocakta yanmakta olan bir odunun sesinin aynısını çıkardığını duyup sahv hâline geldiğinde gerçekten de orada yanmakta olan odunun aynı sesi çıkardığını gözlemesi, varlıktaki eşyanın aynı ilâhî cevheri taşıdığına ve vahdet-i vücûdun ispatına; *Fusus* okuduğu sıralarda bir perşembe gecesi sabaha doğru mâna âleminde İbnü'l-Arabî'nin kendisine "Şeytam bu âlemden atmak istedim ve attım. Şimdi bu âlemden bazı

23 Semih Ceyhan, "Vâridât", *DİA*, c. 42, s. 521.

izlerinin hâricinde şeytan kalmadı” demesi, İbnü'l-Arabî'nin şeytanın temsil ettiği vehim gücünden tamamen kurtulup sırf tevhide erdiğine, bazı kimselerde ise vehim gücünün hâkimiyetinin hâlihazırda devam ettiğine işâret eder.²⁴

2.4. Kitabın içeriğinde yer alan bazı eskatolojik ve kozmolojik içerikli vâridler yoğun eleştiri konusu olmuştur: 1. Kıyametin ve haşr-i cismânînin inkârı; 2. Âlemin kadim olması.

Müellife göre âhirette ortaya çıkacak durumlar sıradan insanların zannettiği gibi maddî-dünyevî durumların aynıyla vuku bulacağı anlamına gelmez. Ölüm veya kıyamet sonrası karşılaşılan haller melekût âlemine mahsus durumlardır. Her mertebenin ve âlemin kendine mahsus bir hükmü olması sebebiyle idraki de benzer ama farklı suretlerde gerçekleşecektir. Kıyamet, deccâl, mehdinin zuhûru, dâbbetü'l-arz gibi şeyler avâmın beklediği şekilde cereyân etmeyecektir. Şeyh Bedreddin'in çokça eleştirildiği görüşü cismânî haşr konusundadır. Bedenin öldükten sonra unsurlardan oluşan terkinin çözüleceğini, fenâ bulacağını, bir daha eskisi gibi aynı terkinin meydana gelmeyeceğini, bedenin ölümle birbirinden ayrılan her bir parçasının aslına döneceği, ardından melekût âleminin cinsinden bir latif sûrete bürünerek yeni bir terkinin gerçekleşeceğini söylemesi onu pek çok yoruma müsait hale getirmiştir. *Vâridât* şârihleri *Fusûs*'daki Yunus fassına mürâcaatla âhîret hayatının misâl âleminde vukû bulacağını söyleyerek bu türden vâridlere İbn Arabî ontolojisi içerikli tutarlı bir açıklama modeli geliştirmişlerdir. Haşrin cismânîliğinden kastın dünya hayatındaki gibi bir maddîlik değil, ruh ile madde arasındaki berzah ya da misâl âlemine uygun latif bir cismânîlik olduğunu söylemeleri anlaşılabilir bir yorumdur.²⁵

Vâridât'a yönelik ikinci eleştiri konusu, müellifin âlemin -kelâmcıların görüşü uyarınca- hâdis değil, felâsifenin düşüncesi uyarınca ezeli ve kadîm olduğunu iddia ettiğine ve dolayısıyla ilhâdî fikirler barındırdığına dairdir. Konuyla ilgili “Âlem, cins, nevi ve mutlak şahsıyla kadîm olmakla beraber hâdistir. Fakat bu hâdislik zamâna bağlı değil âlemin zâtına mahsus bir hâdisliktir” vâridini şârihler şöyle yorumlamışlardır: Âlem hâricte varlık kazanmadan evvel ilm-i ilâhîde ezeli bir halde bulunur. Mâsivâ zât itibariyle yokluk üzeredir. Şeyler Allah'ın varlık vermesiyle ancak dışta zuhur etmişlerdir. Bu anlamda âlem Hakk'ın bir tecellisi olması açısından kadim, kendindeki durum yani zâtılığı açısından sonradandır, yaratılmıştır.²⁶

24 Semih Ceyhan, “Vâridât”, *DİA*, c. 42, s. 521.

25 Hatice Ocakoğlu, “Harîrîzâde'nin Şeyh Bedreddin *Vâridât*'ı Üzerine Şerhinin Tahkik ve Değerlendirmesi [1-100 varaklar arası]”, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009, s. 65.

26 Ekrem Demirli, “Abdullah İlahî'nin Keşfu'l-*Vâridât* Adlı Eserinin Tahkiki”, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995, s. 53-54.

Aslında *Vâridât*'a yönelik indirgemeci ve siyâsî-ideolojik yaklaşımla ortaya çıkan eleştirilerin göz ardı ettiği iki konu vardır: Birincisi, Şeyh Bedreddin'in vahdet-i vücûd; ikincisi, ilkinin bir uzantısı olan ruh-beden ilişkisi ekseninde ortaya koyduğu âlem ve insan anlayışı. Musa Kâzım'ın "Lâ Mevcûde İllâ Hû" başlığını verdiği vârid, sanki Şeyh Bedreddin'in tüm düşüncelerinin odaklandığı noktayı belirler gibidir:

Hak Teâlâ'dan başka mevcûd yoktur. Asıl maksûd dahi ancak O'dur. Urefânın "Yâ Maksûd" ve "Yâ Mevcûd" sözleri dahi buna delildir. Binâenaleyh Hak Teâlâ bi'l-cümle eşyâya şâmildir, velev ki eşyanın ba'zısı ba'zısına zıd olsun. Çünkü hep eşyâ vücûd mefhûmu tahtında mündericidir. Ta'bir-i diğer ile her biri o asl-ı vâhidin bir sûret-i eczâsıdır. Tezâd ve tenâfi ancak bu sûretler, bu mertebeler i'tibâriyledir. Hak Teâlâ bu mertebelerden münezze olmakla berâber onlardan hâlî de değildir. Öyle ise bâtl min haysü'l-vücûd hak olup butlânı ise bir emr-i nisbîdir. Kâffe-i merâtib ve suver-i âlem hep ecsâmı muntavî ve cümlesi ecsâm ile kâimdir. Hatta âlem-i ecsâm bi'l-külliyeye mahv ve ma'dûm olsa âlem-i ervâh ve âlem-i mücerredât dahi kalmaz. Sâhib-i *Mirsâd* bir mesel îrâd eylemiş ve o mesel ile ecsâmî şeker kamışlarına, ervâhı onların usâresine teşbîh etmiş ve bu teşbîh ile ecsâmsız ervâhın mevcûd ve bâkî olabileceğini ihâm eylemiş ise de ecsâmsız ervâhın vücûd ve bekâsı mümkün değildir. Çünkü bu ikisi arasındaki teğâyür bir emr-i hakîkî değil belki bir emr-i i'tibâridir. Zîrâ hakikat ve nefsü'l-emrde ervâh ile ecsâm yekdiğerinin aynıdır. Ez-cümle beden-i insân fi'l-asıl rûh idi, ta'bîr-i diğer ile Hak idi. Ya'nî bir sûret, bir mâdde-i latife ve rakîka idi. Terâküm ve taâkub-i suver ile tekâsûf ede ede bir kâlbden diğer kâlba gire gire nihâyet beden-i insân oldu. Hâlbuki şu tekâsûf ve içtimâ'dan hâsıl olan sûretler birer birer zâil olunca insân yine telattuf ederek şerik ve nazîrden münezze "Hak" olur.²⁷

Mirsâdu'l-ibâd yazarı Necmeddin-i Dâye'nin (ö. 654/1256) tenkid edildiği yukarıdaki metinde Şeyh Bedreddin, ontolojik perspektif korunduğunda bütün alt meselelerin sonuçta görecelileşeceğini söyler. Ontolojik düzlemde Hak ile âlem, psiko-fizyolojik düzlemde ruh ile beden arasındaki ayrılık gerçekte olmayıp görecelidir. Gerçekte ruh ile beden aynı olup Hak varlığın ancak zuhurundan ibarettirler. Şeyh Bedreddin'in bu anlayışı onun Osmanlı şârihlerince İsevî meş-rebi baskın Ekberî bir ârif ya da tam tersi mülhid, bazı Cumhuriyet aydınlarınınca materyalist ve panteist bazılarınca da tam aksine spiritüalist olduğu yorumlarına sebebiyet vermiştir. Bu yorumlar, vahdet-i vücûdun doktriner izahının nisbî/gö-receli mantık içermesiyle doğrudan irtibatlıdır veya Cumhuriyet sonrası yorumları

27 Musa Kâzım, *Tercüme-i Vâridât-ı Bedreddin*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, nr. 113, vr. 3^b.

göreceliğin kutuplarını hesaba katmayıp madde veya beş duyuyu algılanan zâhir lehine mutlak tekçiliğe düşmekle de açıklayabiliriz.

2.5. Osmanlı *Vâridât* hâfızasına baktığımızda, genelde eserin, mebde-meâd konusuna vahdet-i vücûd perspektifinden yorumlar getiren incelikli bir tasavvuf risâlesi şeklinde telakki edildiğine değinmiştik. Bunun yanında müellifin -yukarıda zikrettiğimiz meselelere dair- geliştirdiği tespitler, bazı medrese ve tekke muhitlerinde, maktul bir şeyh olması sebebiyle duygularının baskısı altında kalan halk yığınlarına olumsuz etkide bulunacağı, toplumsal fitne çıkaracağı gerekçesiyle şeriat dışı sakıncalı kitaplar arasında zikredilmiştir.²⁸ Osmanlı Şeyhülislâmlarından Alâeddin Arabî'ye göre *Vâridât* (ö. 901/1496) kötü koku yaydığı gerekçesiyle yakılması gereken bir kitaptır.²⁹ Ebussuud Efendi -her ne kadar babası Şeyh Yavsî *Vâridât* üzerine şerh kaleme alsada- Bedreddinîler tâifesini tekfir eder.³⁰ Müslümanların akâidine zarar vereceği endişesiyle kitabın toplatılıp yakıldığını aktaran Ahmet Cevdet Paşa, bu dönemde İstanbul'da *Vâridât* nüshası bulmanın çok zor olduğunu, zira Şeyhülislâm Arif Hikmet Bey'in kitabı nerede bulsa satın alıp yaktırdığını söyler. Ahmet Cevdet Paşa'ya göre *Vâridât* "*Fusûs*'u taklid yollu yazılmış" orijinal olmayan bir eserdir.³¹

Osmanlı sûfileri arasında Nüreddinzâde, Aziz Mahmud Hüdâyî ve M. Zâhidü'l-Kevserî, müellifine zındıklık isnadıyla *Vâridât* münekkidleri dairesindedir. Daire dışında bulunan sûfiler ise çoğunluktadır. *Vâridât* şârihi Harîrîzâde ile Niyâzî Mısırî eserin Osmanlı'daki en önde gelen savunucularıdır. Harîrîzâde'ye göre Şeyh Bedreddin "şehitlerin kutbu" olarak nitelenir. Nakşî-Müceddidî şeyhi Köstendilli Süleyman Şeyhî, hakikat-i Muhammediyye konusunu işleyen *Vâridât*'ın, sûfilerin gizleyerek dile getirdikleri vahdet-i vücûd gerçeğini ya Şeyh Bedreddin'e ilan etmesi için izin verildiğinden ya da vâridlerin tesirine mağlup olup söylemek zorunda kaldığından açıkça dile getirmiştir. Şeyh Bedreddin bu yüzden Mısır gibi çeşitli saldırıların yöneltildiği bir veli pozisyonuna düşmüştür.

Cumhuriyet sonrasında Osmanlı iktidarına sözde isyanından ötürü Şeyh Bedreddin ve *Vâridât*'ı hakkında bilimsel ve popüler çalışmalarda belirgin bir artış gözlenir. Çoğu bilimsellikten uzak olan çalışmalar ideolojik etmenlerle yazılmış, belli bir kitlenin manipülasyonu için *Vâridât* araçsallaştırılmış, gerçekte bir mutasavvıf-âlim olan Şeyh Bedreddin'e "Osmanlı'da ateizmin, panteizmin,

28 Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333, c. 1, s. 39.

29 Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, inceleme ve notlarla nşr. Ahmed Suphi Furat, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Araştırma Merkezi, 1985, s. 153.

30 M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussud Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanûnî Devrinde Osmanlı Hayatı*, İstanbul: Şule Yayınları, 1998, s. 309; Pehlul Düzenli, "Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuud Efendi ve Fetvaları", Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007, s. 162.

31 Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ*, İstanbul 1955, c. 10, s. 1746.

anarşizmin, komünizmin ve materyalizmin öncüsü” gibi modern anakronik-ideolojik imajlar çizilmiştir. *Vâridât*'ı her ne kadar tasavvuf içerikli bir kitap olarak değerlendiren araştırma eserler bulunmakla birlikte Cumhuriyet sonrası literatür -genelde- Osmanlı şârihlerinin algıladığı tarzda bir tasavvuf ve vâridlerden müteşekkil bir vahdet-i vücûd metni şeklinde ele almaktan uzaktır.³²

3. Osmanlı *Vâridât* Şerhleri: Şeriat-Hakikat Çatışması

Eser üzerine bilindiği kadarıyla beş şerh yazılmıştır: Nakşibendî şeyhi Abdullah İlahî'nin (ö. 893/1487) *Keşfu'l-Vâridât li-tâlibi'l-kemâlât ve gâyetuhu'd-derecât* adlı Arapça tam şerhi, Bayramî-Şemsî şeyhi Yavsi'nin (ö. 920/1514) *Tahkîku'l-hakâik fi Şerh-i Keşf-i Esrârî'd-dekâik* adlı Arapça tam şerhi, Halvetî şeyhi Nûreddinzâde'nin (ö. 981/1574) *er-Red ale'l-Vâridât* adlı tenkitler içeren Arapça kısmî şerhi, Nakşî-Melâmî şeyhi Muhammed Nûru'l-Arabî'nin (1813-1888) *Letâifu't-tahkîkât fi Şerhi'l-Vâridât* adlı kısmî Arapça şerhi ve onun halifesi Harîrîzâde'nin (1850-1888) *Fütûhât-ı İlâhiyye* adlı Türkçe tam şerhi.

3.1. Abdullah İlahî (ö. 893/1487)

Ubeydullah Ahrâr'ın (ö. 895/1490) halifesi ve Nakşibendiliğin Anadolu topraklarında yayılmasının öncüsü olan Abdullah İlahî'nin *Keşfü'l-Vâridât li-Tâlibi'l-kemâlât ve Gayeti'd-derecât* ismiyle kaleme aldığı Arapça şerh, *Vâridât* üzerine yapılmış bilinen ilk çalışmadır.³³ Şârih metnin orijinalinde olan nâdir Farsça kısımları yine Fars dilinde izah etmiştir. Çalışmasını vefatından yaklaşık üç yıl önce medfun olduğu Vardar Yenicesi'nde tamamlamıştır.³⁴ Molla İlahî'nin Rumeli'deki bu kültürel havzaya gelmesinin sebebi, heterodoks cereyanlara karşı Sünnî düşüncüyü tahkim etmek ve bunun sağlanmasında Bedreddin taraftarlarının anlayamadığı *Vâridât* metnini kullanmak şeklinde izah edilmiştir.³⁵

Şerhin girişinde *Vâridât* ve Şeyh Bedreddin hakkında bilgi verirken aynı zamanda bu eseri seçme ve şerh etme sebebini şöyle özetler;

32 Semih Ceyhan, “Vâridât”, *DİA*, c. 42, s. 522.

33 Şerhin yazma nüshalarının bilgileri şöyledir;

Süleymaniye Kütüphanesi, Nazif Paşa Bölümü, nr. 1235, vr. 1^b-81^a.

Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Bölümü, nr. 1325, vr.109.

Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümü, nr. 2037, vr. 119.

Konya Yazma Eserler Kütüphanesi, Yalvaç İlçe Halk Kütüphanesi Bölümü, nr. 145, vr. 59^b-138^a.

Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey Bölümü, nr. 182, vr. 125

İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, nr. 414, vr. 1^b-73^b.

İlk sıradaki Nâfiz Paşa yazması, müellif nüshası olup 4 Muharrem 890 (21 Ocak 1485) tarihidir. Bkz. Şaban Er, *Şeyh Bedreddin Hakkında Son Söz*, s. 608.

34 Gölpınarlı Molla İlahî şerhinin nüshası en çok bulunan şerh olduğunu söylemektedir. Bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Simavna Kadıoğlu*, s. 42.

35 Ekrem Demirli, “Abdullah İlahî'nin *Keşfu'l-Vâridât* Adlı Eserinin Tahkiki”, s. 37.

Tahkîkî imana ulaşanların sultanı, Allah'ın rızasına kavuşuran yolların rehberi, zahîrî ve bâtunî ilimlerin arifi ve alimi, İslam dininin ve milletin kâmilî Şeyh Bedreddin'in *Vâridât* isimli eserini buldum. Bu kitabın anlamından onun çok yüce makamlara vâsıl olduğunu anladım. İlahî sır ve hakikatlere ulaşamayan, ilmi ve anlama yeteneği az olanların bu kitabı anlamalarının çok zor olduğunu ve bu sebeplerle bu kitaba yüz çevirdiklerini, böylece bu kitaptaki incelikleri anlayamadıklarını bildim. Bu sebeple Allah'ın rahmetine muhtaç ve aciziyetini bilen "İlahî" ismiyle meşhur bu Abdullah, Allah'ın bahşettiği manevî derecelere ulaşmış velilerinin ruhanîyetlerinden istimdad ederek ve Allah'ın yardımlarına sığınarak bu kitaptaki anlaşılmayan yerleri kendi gücüm, ilmim ve aciz halimle yazayım diyerek bu kitabı yazmaya başladım. Tevfik Allah'tandır.³⁶

Molla İlâhî bu girişinde iki hususa dikkat çekmektedir. Birincisi, müellifin seyrüsülûkta yüksek makamlara ulaşmış olması; ikincisi metnin sıradan anlayıştan uzak vâridlerden müteşekkil olması. Birinci yaklaşım -daha sonra değineceğimiz- *Vâridât* mütercimi Şeyhülislâm Musa Kâzım'ın yaklaşımıyla çelişmektedir. Mûsa Kâzım, metindeki vâridlerin sûfî tecrübeyle varılan mertebede elde edilen neticeler kabilinden sayılabileceğini, "ârifler" zümresinden olan Şeyh Bedreddin'in "hakka'l-yakîn" mertebesine eremeyip ayne'l-yakîn mertebesinde kaldığından dâima rûhâniyyetle meşgul olduğunu, cismâniyyâta iltifât etmediğini, bu sebeple haşr-i ecsâdi vs. inkâr ettiğini, maddilik meselesini anlayamadığını iddia eder.³⁷ Ancak gerek Abdullah İlâhî gerek diğer çoğu Osmanlı şârihi bunun aksini savunmuşlar, Şeyh Bedreddin'i muhakkik sûfilerden addetmişlerdir. İkinci mesele ise metnin gizemli bir anlam seviyesine sahip olduğudur. Abdullah İlâhî bu seviyenin yorumlanmasında başta İbn Arabî ve Konevî metinleri olmak üzere vahdet-i vücûd literatürünü kullanır. Necmeddin Dâye'nin *Mirsâdu'l-ibâdât*ı, İbn Kasî'nin *Hallu'n-na'leyn*'i, Feridüddin Attâr'ın *Tezkiretü'l-evliyâ*'sı vb.³⁸ Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ta Gazzâlî ve Kuşeyrî gibi erken dönem sûfî müelliflerin eserlerinin seyrüsülûkte dervîşe yol göstermekle birlikte, tahkik ile taklid arasında kalan kitaplar olması hasebiyle çokça istifadenin mümkün olamayacağını söylemesi, şârihleri de gerek vâridlerin metafiziksel içeriği gerek müellifin bu vurgusu sebebiyle daha fazla tahkik devri metafiziksel içerikli tasavvuf metinlerine başvuruya yöneltmiştir.

Abdullah İlâhî şerhinde iki husus dikkatlerden kaçmamaktadır. Vahdet-i vücûd vurgusu ve naslarla örülü şeriata bağlılık. Şerhte bu iki perspektifin yansıtıldığı ve

36 Abdullah İlâhî, *Keşfü'l-Vâridât li-Tâlibi'l-Kemâlât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa Bölümü, nr. 1235, vr. 1^b; Abdullah İlâhî, *Keşfü'l-Vâridât li-Tâlibi'l-Kemâlât*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, nr. 414, vr. 1^b.

37 Musa Kâzım, *Tercüme-i Vâridât-ı Bedreddin*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, nr. 113, vr. 5^b.

38 Şerhin kaynakları için bkz. Ekrem Demirli, "Abdullah İlâhî'nin *Keşfu'l-Vâridât* Adlı Eserinin Tahkiki", s. 38-43.

açıklamaların yoğunlaştığı meseleler vardır: Haşrin keyfiyeti, cennet ve cehennem ahvâli, kıyâmet alâmetleri, melek, cin ve şeytanın mahiyeti, irade ve ihtiyar meselesi, Hz. İsa'nın durumu. Molla İllâhi, Hz. İsa'nın bedenen vefat etmemesi gibi bazı konularda Şeyh Bedreddin'in yorumlarına katılmasa da diğer meselelerde metnin içeriğine sâdik kalır.³⁹

Şeyh Bedreddin -Musa Kâzım tercümesiyle- bedenlerin haşri konusunda şöyle der:

Avâmın zu'm ettiği gibi haşr-i ecsâd mümkün olamaz. Meğer bir zamân gele ki onda nev'-i insândan bir şahıs kalmaya ve ba'dehu peder ve mâdersiz olarak topraktan bir insân tevellüd edip ondan sonra yine tenâsüle başlaya.⁴⁰

Abdullah İllâhî -yukarıdaki vâridin şerhinde- Bedreddin'in bedeninin dirilişine karşı olmadığını, âhiretteki dirilişin dünyevî bedenle olmasının imkânını reddettiğini, âhirette kendi türünden bir cismâni haşrin gerçekleşeceğini ileri sürer. Çünkü dört unsurdan oluşan beden öldükten sonra unsurları dağılacak, sonra asıllarına dönecek, tekrar diriliş tahakkuk edecek ancak dünyadaki cismâniyetle gerçekleşmeyecektir. Nitekim nasslarda vârid olduğu üzere âhirette yorgunluk, açlık vs. gibi dünyevî durumların olmaması, bu durumların dört unsurdan kaynaklanması, dört unsurun dağılmasıyla bedeninin tekrar dünyevî tezâhürüne kavuşmaması, dolayısıyla da âhirette durumun dünyevî-cismâniliğe görünüşte benzer ancak mahiyet itibarıyla farklı olması söz konusudur. Yani Molla İllâhî'ye göre Şeyh Bedreddin haşre değil haşrin dünyevî-cismâniliğine karşıdır. Ancak bu, filozofların ispatlamaya çalıştıkları gibi tamamıyla ruhânî bir diriliş de değildir. Haşir, cisim ve ruhun ötesinde gerçekleşen bir mahiyete sahiptir.

Abdullah İllâhî dirilişin Hz. Âdem'de olduğu üzere topraktan yaratıldıktan sonra ruhun üflenmesi ve tenâsül yoluyla nesillerin üremesi meselesinde *Fusûs*'un Şit fassındaki İbn Arabî yorumuna dayanır. Şârihe göre Bedreddin'in kastı halkın âhret konusundaki maddî tasavvurlarını yıkmaktır yoksa haşrin inkâr edilmesi değil. Bu meselede Şeyh Bedreddin'in eleştiriye maruz bırakılmasını kabul etmeyen ve onun velâyetini savunan Abdullah İllâhî şöyle der:

İnsafî ve akıllı olan kimsenin yapması gereken keşf ve şühûd ehlinin sözlerini kabul etmektir. Eğer kabul etmiyorsa hiç olmazsa taassubunda ısrarcı olmamalıdır. Bununla birlikte mümkünse evliyaullahın söylediklerini bütünüyle kabul etmek daha doğru bir yoldur.⁴¹

39 Abdürrezzak Tek, *Nakşîliğin Osmanlı Topraklarına Gelişi: Molla Abdullah İllâhî*, Bursa: Emin Yayınları, 2012, s. 112-113.

40 Musa Kâzım, *Tercüme-i Vâridât-ı Bedreddin*, vr. 5^b.

41 Tek, *Nakşîliğin Osmanlı Topraklarına Gelişi: Molla Abdullah İllâhî*, s. 115; Abdullah İllâhî, *Keşfu'l- Vâridât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Bölümü, nr. 1325, vr. 11^b-12^a.

Haşrin cismânîliği konusunda -ileride açıklayacağımız üzere- Yavsî ve Harîrîzâde şerhleri Molla İlahî gibi paralel düşüncelere sahiptir. Nûreddinzâde ise bu türden yorumlara karşı mesafeli bir duruş sergiler. Nassların zâhirî anlamına vurguyu eksiksiz yerine getiren Nûreddinzâde'ye göre "haşrin cismânîliğini" inkâr etmek en başta kitap, sünnet ve icmâya aykırıdır. Şayet Şeyh Bedreddin, âhirette haşrolunan bedenin dünyevî bedenden farklı olacağını kastetmişse bu kabul edilebilir bir görüştür. Ancak yine de yoruma müsait bir tespittir. Müellifin kastı âhirette haşrin filozofların kavlince ruhânî olacağı yaklaşımı dinden çıkmaya her zaman sebebiyet verebilir ve halkın itikadını ifsad edebilir. Bu sebeple -Nûreddinzâde nezdinde- *Vâridât* sıradan insanın uzak durması gereken bir metindir.

Molla İlahî'nin *Keşfu'l-vâridât'*ı cennet ve cehennem ahvâli konusunda da -cismânî haşirde olduğu gibi- aynı yaklaşımı sürdürür. Şârihe göre Bedreddin konuya dair Kur'an'ın zâhirî mânalarının yanında bâtnî anlamlarına da işarette bulunmaktadır. Çünkü âhîret hayatı asliyeti itibarıyla ruhânî saâdeti içermektedir. Ancak bu zâhirî bir mutluluk olmadığı anlamına gelmez. Yani cehennemde yakıcı bir azap varsa, bu azap -her ne kadar ateşin yakmasının aynısı olmasa da- bir tür zâhirî yakma söz konusudur. Zira bunu inkâr âyetin zâhirini inkâr anlamına gelecektir. Bununla birlikte cenneti zat, sıfat ve fiil olmak üzere üçe ayıran Molla İlahî, cennet nimetlerinden bâtnî kastın zevk, keşf ve tevhid bilgileri olduğunu, cennet şarabıyla marifetle elde edilen ruhânî niteliklerin kastedildiğini, hurilerle dört unsurun bulanıklığından kurtulmakla mazhar olunan cemâl tecellilerine işaret edildiğini, cehennemle de ruhun içine düştüğü perdeli ve sıkıntılı halin amaçlandığını söyler. Molla İlahî'ye göre cennet ve cehennem halleri misâl âlemiyle ilgili durumlardır ki, bunların gerçek bilgisi ancak velilerin katındadır.⁴²

Molla İlahî, kıyâmet alâmetleri, melek, cin ve şeytan gibi maddî unsurlardan müteşekkil olmayan varlıklar hakkında da Şeyh Bedreddin'in yaklaşımını destekleyici yorumlarda bulunur. Ona göre *Vâridât* metni -bazı filozofların ve istidlâl ehlinin vehmettiği gibi- gerek kıyâmet alâmetlerinin gerek melâike ve şeytanların varlık yapısının cismânîliğini reddediyor değildir. Şârihe göre buradaki cismâniyyet ve rûhâniyyet misâl âleminde yani ruh ile cesed veya ne ruh ne cesed arasında gerçekleşen bir varlık durumudur ki, bunun en basit düzlemde idraki ancak rüyanın yapısal çözümlemesiyle bir ölçüde mümkündür.⁴³

Şeyh Bedreddin'in cüz'î iradeyi inkâr edip cebri fikirlere sahip olduğu, bir eleştiri konusu olmuştur. Molla İlahî'nin meseleyi ele alış tavrı varlığın birliği öğretisi doğrultusundadır. İsti'dâd ve kâbiliyet teorisine göre kulların fiillerinin kesbi Allah'ın ezeli ilmindeki varlık potansiyellerine göre gerçekleşmektedir. O halde herkesin amel ve kesbi kendi isti'dadına göre varlık kazandığından mutlak cebirden söz etmek mümkün değildir.

42 Tek, *a.g.e.*, s. 115-116; Abdullah İlahî, *a.g.e.*, nr. 1325, vr. 66^b.

43 Tek, *a.g.e.*, s. 120-123; Abdullah İlahî, *a.g.e.*, nr. 1325, vr. 14^b, 20^b-21^b.

Molla İllâhî'nin Şeyh Bedreddin'e ihtiyatla yaklaştığı tek konu nüzûl-i İsa meselesidir.⁴⁴

İsâ aleyhi's-selâm rûhu ile hayy ve cesed-i uzvîsiyle meyyittir. Fakat kendileri rûhullah olduğu ve binâenaleyh rûhâniyyet onda gâlib bulunduğu ve mevt ise rûha değil ancak cesede taalluk ettiği için "İsâ ölmedi" dediler. Bu sözlerini "el-hükmü li'l-gâlib" hikmetine binâ ettiler. Yoksa "İsâ aleyhi's-selâm ölmedi" sözleriyle "İsâ aleyhi's-selâm cesed-i uzvîsiyle ölmedi" ma'nâsını kasdetmediler. Zîrâ cesed-i uzvîsinin ölmeyip el-ân hayy olması kat'iyen muhâldir. Fefhem! Sekiz yüz senesinde bir Cum'a gecesi âlem-i ma'nâda serâpâ yeşil elbiseye bürünmüş iki adam gördüm. Bunlar İsâ aleyhi's-selâmın cesediyyetini iki elleri ile tutarak bana arz ediyorlar idi. Bu vech ile müşârun ileyhin vefât etmiş olduğuna beni ikâz ve irşâd eyliyorlardı.⁴⁵

Molla İllâhî, Şeyh Bedreddin'in bu vâridinin İsevî meşreb olmasının neticesinde zuhur ettiğini ileri sürer. Şeyh Bedreddin'in Hz. İsa'nın beden itibariyle vefat etmemesinin imkânsız olması fikrini ise şöyle yorumlar: "Aklen muhâl olsa da hem ilâhî kudret açısından hem de naklen muhâl değildir. Bu taklîd yoluyla değil zevken anlaşılabilir." Şeyh'in gördüğü rüya öte yandan tabire de muhtaçtır.⁴⁶

Molla İllâhî, Şeyh Bedreddin'in âlemin kâdemi meselesinde de nisbî mantık yürütür. Buna göre âlem, Hakk'ın ilminde ezeli bir sâbite olması açısından kadim; varlık kazanmada Hakk'ın zorunlu mutlak varlığına muhtaç olmaklık yönünden hâdistir.

O şerhiyle iki amacı gerçekleştirmiş gözükmektedir. 1. Şeyh'in idamına sözde delil olan tartışmalı düşüncelerini bir yandan Ehl-i sünnet ve şeriat çizgisince açıklamak ve bu perspektifi İbn Arabî ekolü fikirlerince vüzûha kavuşturmak. 2. Şeyhin sözlerini işlerine geldiği gibi anlayan veya anlamayan, dinî sorumluluklarını yerine getirmekten kaçınan heterodoks zümreleri *Vâridât* dolayımında şer'î-tasavvufî dairenin içine çekmek.

Şârihin bu iki maksada yönelik yorum tavrı kendisinden sonraki Yavsî, Muhammed Nûru'l-Arabî ve Harîrîzâde tarafından da devam ettirilecektir. Nüreddinzâde ise Şeyh Bedreddin'i ve sûfî düşüncelerini tezkiye eden bu yorum tavrını sakıncalı bulan yegâne şârihtir.

44 İllâhî'nin ayrıntılı görüşleri için bkz. Ekrem Demirli, "Abdullah İllâhî'nin Keşfu'l *Vâridât* Adlı Eserinin Tahkiki", s. 45-72.

45 Musa Kâzım, *Tercüme-i Vâridât-ı Bedreddin*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, nr. 113, vr. 5^b.

46 Tek, *a.g.e.*, s. 125; Abdullah İllâhî, *a.g.e.*, nr. 1325, vr. 34^a-35^a.

3.2. Şeyh Yavsî (ö. 920/1514)

Şeyhülislâm Ebussuud'un babası, Bayrâmiyye'den İbrahim Tennûrî'nin (ö. 887/1482) halifesi olan Bayramî-Şemsî şeyhi Muhyiddin Muhammed Yavsî Efendi⁴⁷ *Vâridât*'ı Molla İlähi'den sonra ve ondan istifadeyle Arapça şerh eden ikinci sûfidir. *Hakikatü'l-Hakâyık fi Şerhi Keşfi Esrâri'd-Dekâik* isimli şerhini 872/1467 yılında doğum yeri İskilip'te tamamlamıştır.⁴⁸ Şerhin mukaddimesinde özetle şöyle söyler;

Bu risâleyi tahkîkî iman sahibi alim ve ariflerin büyüğü, tevhid ehli kâmil ve mükemmil şeyhlerin en kâmil ve en mükemmili, İslam dininin ve milletinin şeyhi Şeyh Bedreddin yazmıştır. Günahı ve kusuru çok, ilmi ve gücü az, acziyetini bilen bir kul olarak *Vâridât* kitabına şerh yazmak istedim. Anlaşılması zor yerleri açıklamak ve manaları daha anlaşılır bir hale getirmeyi arzu ettim. Dostlarımın istemesi, aynı zamanda teşvikleri ile Allah'ın rızasına kavuşturacak ilâhî esrarı, marifetleri ve tevhidin hakikatlerini nasibi olanlar ve erbabı için izah etmek istedim ve *Hakikatü'l-Hakâyık*

47 Şeyh Yavsî'nin tarihsel kimliği hakkında bkz. Semih Ceyhan-Kâmil Şahin, "Şeyh Yavsî", *DİA*, c. 39, s. 75-77; Semih Ceyhan, "Bayramîye Meşâyihinden Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Vahdet-i Vücûd Risâlesi", *Hacı Bayrâm-ı Velî Uluslararası Sempozyum 14-16 Aralık 2012 Ankara*, 2012, s. 283-290.

48 *Hakikatü'l-Hakâyık* şerhinin yazma nüshalarının bazıları (Ali Emiri Kütüphanesinde bulunan iki yazma nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiyye ve Reşid Efendi Bölümlerinde bulunan nüshalar) kataloglama sırasında sehven Nureddinzâde adına kaydedilmiştir. İncelemelerimiz sonucu bunların da Şeyh Yavsî'ye ait olduğunu tespit ettik. Bu bağlamda ulaşılabildiğimiz yazma nüshaların bilgileri şöyledir;

- Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiyye Bölümü, nr. 0645, vr. 1^b-192^b.
 Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümü, nr. 2620, vr. 118.
 İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, nr. 0025, vr. 1^b-97^b.
 İBB Atatürk Kitaplığı Muallim Cevdet Yazmaları Bölümü, nr. 435, vr. 1^b-195^b.
 Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlübaba Bölümü, nr. 00307, vr. 2^b-180^a.
 Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümü, nr. 03611, vr. 1^b-292^b.
 Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa Bölümü, nr. 01234, vr. 1^b-119^a.
 Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Bölümü, nr. 01055, vr. 1^b-150^b.
 Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi Bölümü, nr. 00411, vr. 1^b-294^a.
 Beyazıt Devlet Kütüphanesi, nr. 03418, vr. 1^b-59^b.
 Kütahya Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, nr. 00692, vr. 1^b-104^a.
 Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Bölümü nr. 01092, vr. 1^b-104^b.
 Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Bölümü nr. 01093, vr. 1^b-291^b.
 Topkapı Yazma Eserler Kütüphanesi, Hazine Bölümü nr. 01733.

Gölpınarlı, Yavsî şerhinin pek çok kütüphanede Molla İlähî ve Nureddinzâde şerhleriyle karıştırıldığını söyler. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Arapça Yazmalar 231'de kayıtlı şerh nüshasının üzerinde "İlähî" yazılmış olsa da gerçekte Yavsî'nindir. Bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Sımavna Kadısıoğlu*, s. 42.

fi Şerhi Keşfi Esrârî'd-Dekâik diye isimlendirdim. Her türlü eksiklik ve hatadan Allah'a sığınırım.⁴⁹

Yavsî şerhinin Kuşeyrî'nin *er-Risâle*, İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*, Konevî'nin *Kitabü'l-fükûk*, Cendî'nin *Şerhu'l-Fusûs*, Kaşanî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* ve *Istılâhâtü's-sûfiyye* ile Abdullah İlähî'nin *Keşfu'l-vâridât* isimli eserlerinden istifade ettiği söylenebilir. Hacim bakımından Molla İlähî'nin şerhine göre daha tafsilâtlıdır. Üslup açısından ise şârih, kullandığı cümleleri daha kısa ve anlaşılır kılarak eserin geniş kesimlerce anlaşılmasının yolunu açmıştır. Dolayısıyla Yavsî şerhinin Molla İlähî şerhinin içerik açısından genişletilmesi ve vahdet-i vücûd perspektifli *Vâridât* yorumunun hem tekke hem medrese çevrelerince benimsenmesi idealine sahip olduğu söylenebilir. Nitekim Yavsî Efendi ulema ve sûfiyye çevrelerinde Ekberî mektebe mensubiyetinden dolayı "Şeyh-i Kebir Muhyiddin" lakabıyla anılmıştır.⁵⁰

Şeyh Yavsî, gerek referansları gerek şerh içeriği açısından Molla İlähî gibi vahdet-i vücûd düşüncesini devam ettiren bir sûfi olarak, *Vâridât* içerisindeki varlığın mahiyeti ve ahiret meselelerinde Şeyh Bedreddin'in görüşlerinin doğruluğuna süreklilik kazandırır. Ahiret işlerinde avamın meseleyi doğru anlamadığını, yorum eksikliğine düştüğünü söylerken, Şeyh Bedreddin'in de Sünnî alimlerin ve sûfilerin düşüncelerinden ayrı bir tavır sergilemediğini iddia eder.⁵¹ Cismânî haşır konusunda Bedreddin'in dünyadaki bedeninin tekrar diriltilmeyeceğini söylerken tekrar yaratılışın aynı cismanî bedenle olmayacağını kastettiğini ifade eder. *Vâridât* müellifinin bunu keskin ve çarpıcı bir dil ve üslupla ifade etmesini -avam her ne kadar vâridî yanlış yorumlarsa da- avamın zâhirci eksik idrakine açık ve net bir şekilde karşı çıkma arzusundan kaynaklandığını söyler.⁵²

Cennet nimetlerinin ve cehennem azabının naslarda bildirildiği gibi zâhir anlamları ile sınırlı olmadığını söyleyen Şeyh Bedreddin, kıyametin kopmasını -yine zahîrî anlamın dışına çıkarak- sıfatların hükmünün sona ermesi şeklinde tanımlamış ve bâtunî yorum getirmiştir. Şeyh Yavsî bu konularda yapılan bâtunî yorumların zahîrî mânaları iptal etmediğini vurgular ve naslarda açık bir şekilde dile gelen tüm dinî mesâilin gerçekleşmeyeceği düşüncesine kapılmamak gerektiğini ifade eder.

Yavsî, Molla İlähî -ve dahi Harîrîzâde- gibi cennet ve cehennem yapılarının, çeşitli nimet ve hikmetlerinin ne sadece cismanî ne de ruhanî olduğu, metafiziksel sembol ve anlatılarla yorumlamanın da doğru olmayacağı kanaatinde. Şârihe göre ahiret hayatındaki cismânîlik dünyevî değil misâl mertebesinde yani cisimsellik ile ruhsallık arasında tahakkuk eden ancak her ikisini de aşan

49 Yavsî el-İskilibî, *Hakikatü'l-Hakaik fi Şerhi Keşfi Esrârî'd-Dakaik*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 25, vr. 1^b-2^a.

50 Semih Ceyhan-Kamil Şahin, "Şeyh Yavsî", *DİA*, c. 39, s. 75-77.

51 Yavsî el-İskilibî, *a.g.e.*, nr. 25, vr. 1^b-20^a.

52 Yavsî el-İskilibî, *a.g.e.*, nr. 25, vr. 4^a-5^b.

bir mahiyete sahiptir. Cennet hayatından alınan lezzetlerin mânevî olduğunu, çünkü ruhanîliğin cismanîliğe baskın geleceğini söyler.⁵³

Hız. İsa'nın durumu ile ilgili Şeyh Bedreddin'in rüyasında iki adam gördüğünü ve bu adamların birisinin elinde Hz. İsa'nın ölü olarak bulunduğunu ve böylece İsa'nın bedenlen ölü olduğunu kendisine bildirdiğini ifade eder. Şeyh Yavsî rüyanın keşfi delil olduğunu ve sûfilere göre keşfi delilin aklî delilden üstün tutulduğunu, müşâhede ve vicdân yönteminin bunu gerektirdiğini söyleyerek Şeyh Bedreddin'in görüşüne bir şekilde geçerlilik kazandırır.⁵⁴ Nüreddinzâde ise şer'î ile vehbî delilin çatışmasının mümkün olamayacağını, Bedreddin'in böyle bir keşfinin de kitap ve sünnetin zâhirine uymadığı için delil olamayacağını ileri sürer.⁵⁵

Vâridât'ın ve Şeyh Bedreddin'in Osmanlı tarihi boyunca ciddi eleştiriler alması dikkate alındığında, Şeyh Yavsî'nin II. Bayezid başta olmak üzere -ki İstanbul'da ilk Bayramî tekkesinin açılması II. Bayezid'in Yavsî'yi davet etmesiyle gerçekleşmiştir- devlet ricâline yakın olmasına rağmen bu şerhi kaleme alması dinî-siyâsî tarih açısından önem arz etmektedir.

Bir diğer tartışmaya açık mesele ise Şeyh Yavsî'nin oğlu Şeyhülislâm Ebussuud Efendi'nin Şeyh Bedreddin ve takipçileri hakkında verdiği fetvalardır. Osmanlı devlet adamları ve ulema zümresi, kendilerini "Bedreddinîler" olarak isimlendiren "mülhid ve zındık" grupları hem siyâsî bir tehdit unsuru olarak tanımlamış hem de onların şeriata muğâyir davranışlarını açıkça reddetmişlerdir. Ebussuud, Bedreddin tâifesini tekfir eder. Tekfirin temel sebeplerinin başında bu grupların şeriat dışı davranışları gelmektedir.

Mes'ele: Şeyh Bedreddin Simavî ki "*Vâridât*" sahibidir. Tekfir etmeyip lanet etmeyen kâfirdir" diyen Zeyd'e ne lâzım gelir?

El-cevâb: "Ânın müridlerinden olan kâfirlerdir" demek lâzımdır. Sâir kefare gibi adın anmayıp lanet etmeyip kendi halinde olan Müslüman kâfir olmaz.

Mes'ele: Semâvenli tâifesinden bir tâife, şurb-i hamr ettiklerinde birbirinin avretlerini icâzetleri ile tasarruf eyleseler, mezburlara ne lâzım olur?

El-cevâb: Katli lazımdır.⁵⁶

53 Yavsî el-İskilibî, *Hakikatü'l-Hakaik fi Şerhi Keşfi Esrari'd-Dakaik*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümü, nr. 2026, vr. 3^a-6^b.

54 Abdurrezzak Tek, "Bayramî Şeyhi Muhyiddin Yavsî'nin Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ındaki Tartışmalı Konulara Getirdiği Yorumlar", *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı-2*, Ankara, Kalem Neşriyat, s. 15-26.

55 Muslihuddin Mustafa b. Nureddin Ahmed Filibeve Nüreddinzâde, *Risâle fi İzâhi ma Vakaa fi's-Sırrillezî Ebânehu Mahmûd es-Simavî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Bölümü, nr. 2079, vr. 227^b.

56 M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanûnî Devrinde Osmanlı Hayatı*, s. 309.

Ebussuud Efendi'nin hükmünde dikkat çeken nokta Şeyh Bedreddin'in şahsiyeti ile Bedreddinîler tâifesini birbirinden ayırmaktadır. Şeyh hakkında doğrudan bir tariz söz konusu olmamakla birlikte Bedrî ocağına ağır ithamlar içeren fetvaları vardır:

Mes'ele: Zeyd-i nâibin "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâ'atten olan Şeyh Bedreddin dervişlerini, kim ki evine konurup konuk edinirse ta'zîr edip cerîme hükmü edin" dese şer'an dürüst olur mu?"

El-Cevâb: Bed-nâmlık ile meşhûr olan Semâvenli tâifesinden ise, anlara meşrûdur. Amma konağı tâ'zîr olunup cerîme alınmak meşrû' değildir.

Yine bu zümrelerin davranışları ile ilgili olarak şöyle denilmiştir;

Mes'ele: Simavnalı tâifesinden bir tâife şurb-i hamr etdiklerinde biri birinin hatunların icâzetleri ile tasarruf etseler mezbûrlara ne lâzım olur?

El-Cevâb: Katl lâzımdır.⁵⁷

Ebussuud'un Şeyh Bedreddin ve tâifesi arasını tefrik etmesinde babasının ne kadar tesirinin olduğu hâlihazırda araştırma konusudur. Ancak ifade etmek gerekir ki, Şeyh Yavsî oğluna Osmanlı medreselerinde okutulan *Hâşiye-i Tecrîd*, *Şerh-i Mevâkıf*, *Şerh-i Miftâh* ve *Hâşiye ale'l-Mutavvel* dersleri verecek kadar zâhirî ilimlere vâkıf bir sûfi-âlimdir. Öte yandan Ebussuud'un -Bursalı Mehmed Tâhir'in tespitiyle- Şeyh Yavsî halifesi Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'ye müntesip olduğunu da göz önünde bulundurmak gerekir. Bununla birlikte Ebussuud -İbn Kemâl'le beraber- Safevî propagandası etkisinde kalan Işık, Tahtacılar, Torlaklar, Bedreddinîler vs. gibi zümrelerin koğuşturulmasını da dinî siyaset açısından meşru görür.⁵⁸

Şeyh Yavsî'nin diğer oğlu Yavsîzâde Mehmed Efendi (ö. 1017/1608) dönemin ünlü Halvetî şeyhi Nûreddinzâde'ye intisap ederek hilâfet almış, Üsküdar Atik Vâlide Dârülhadisi'nde muhaddislik ve camisinde vâizlik yapmış, Üsküdar Atik Vâlide Camii mihrabı önüne defnedilmiştir.⁵⁹ Nûreddinzâde'nin yaklaşık bir nesil sonra *Vâridât* şerhleri geleneğine eklenmesinde Yavsîzâde'nin tesiri olduğu ihtimalden uzak değildir. Bir muhtemel tesir de Nûreddinzâde'nin Ebussuud'un tefsir derslerine iştiraki sebebiyledir.⁶⁰

57 Pehlul Düzenli, "Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislâm Ebussuud Efendi ve Fetvaları", s. 162.

58 Semih Ceyhan, "Osmanlı Şeyhülislâmalarının Tasavvuf Literatürüne Katkısı: Kemalpaşa-zâde'nin Risâle fi 'Ulûmî'l-Hakâyık'ı", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, İstanbul: İSAR Yayınları, 2018, s.670.

59 Semih Ceyhan-Kamil Şahin, "Şeyh Yavsî", s. 77.

60 Reşat Öngören, "Nûreddinzâde", *DİA*, 2016, c. Ek-2, s. 364.

3.3. Nûreddinzâde (ö. 981/1574)

Sofyalı Bâlî Efendi'nin halifesi Halvetî-Cemâlî şeyhi Filibeli Nûreddinzâde Mustafa Muslihuddin, Kânûnî döneminde yaşamış, padişah ile yakın temaslar kurmuş bir *Vâridât* münekkididir.⁶¹ Arapça reddiyesi *Vâridât* metninin tamamına yönelik değil özellikle tartışmaya açık vâridlerin seçilip şerhedilmesiyle meydana gelir. Eserin ismi *Risâle fi İzâhi ma vakaa fi's-sırrı'llezi ebânehu Mahmûd es-Simâvî* şeklindedir⁶² Mukaddimede *Vâridât*'a dair bu türlü bir çalışma yapma amacını özetle şöyle açıklar;

Bu kitap Şeyh Bedreddin diye meşhur kıyamete kadar yeryüzünü ifsad edenin kitabıdır. Muhakkak o bu kitapta haşrı inkâr etmiş, kendince âlemin kadim olduğuna karar vermiş, fesatla karışmış hayallerini Rahmanî keşif zannetmiştir. Bunlar nefs-i emmârenin tuzakları ve şeytanî olanın kendisine güzel gösterilmesinden başka bir şey değildir. Bunun gibi düşünenler de şeytanın tuzağına düşmüş ve başkalarının da yoldan çıkmasına sebep olmuşlardır. Şeytan buna “kalk ve insanları yoldan çıkar” demiş ve etrafına insanları toplayarak ifsad edici rolünü üstlenmiştir. Bunların sonunda büyük bir fesada sebep olduğu için tutulmuş ve Serez'de asılarak öldürülmüş onun gibi düşünenler ise kaçıp gizlenmişlerdir.⁶³

Nûreddinzâde, mürşidi Sofyalı Bâlî gibi “Şeyh Bedreddin el-maslûb indallâhi'l-mağdûb” (Asılarak idâm edilmiş olan Şeyh Bedreddîn, Allah katında gazaba uğramıştır.) dediği Şeyh Bedreddin'i hayallerini sûfî müşâhede olarak gördüğü, vahdet-i vücûd düşüncesini tam anlamadığı, İbn Arabî doktrinini tahrif ettiği, bu sebeple kitabında yanlış hezeyanlara gittiği için eleştirir. *Fütûhât*'a referans vererek hem *Vâridât*'ı hem Molla İlâhî ve Yavsî yorumlarını yer yer tenkit eder. Kendisini bu gibi sûfî tecrübeye dayanan konularda yorum yapmaktan uzak tuttuğunu belirten Nûreddinzâde, hakikatin şeriatın hükümlerine bağlı kalmakla ortaya çıkacağını, hakikat bilgisinin ancak şer'î ilkelere muvâfık olduğunda doğrulanacağını dile getirir.⁶⁴ Şeyh Bedreddin'in ve *Vâridât* şarihlerinin ahiretin kadim olduğu görüşünü açık bir biçimde reddeder. Ahiret, haşr, cennet ve cehennemin

61 Mehmet Tabakoğlu, “Nûreddinzâde Hayatı Eserleri Tasavvuf Anlayışı”, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016, s. 45-50.

62 Nüshalarının bilgileri;

Süleymaniye Kütüphanesi, Serez Bölümü, nr. 1103, vr. 123-134.

Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Bölümü, nr. 2079, vr. 209-272.

Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye Bölümü, nr. 645, vr. 194^a-221^b.

Çorum İl Halk Kütüphanesi, nr. 1002, vr. 1^b-44^b.

63 Nûreddinzâde, *Şerhü'l Vâridât-i Kadî Simavne*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye Bölümü, nr. 645, vr.194-a.

64 Nûreddinzâde, *Şerhu'l Vâridât li Kadî Simavna*, Çorum İl Halk Kütüphanesi, nr. 1002, vr. 20^b-21^a.

hâdis olduğunu ve hâdis olanın da kadim olamayacağını söylemekte, ahiretin dünyanın yaratılışından sonra yaratıldığından dolayı "ahiret" olarak isimlendirildiğinden bahseder.⁶⁵

Nûreddinzâde'nin kitap içerisinde ele aldığı konular; ahiret ahvali ve alemin kıdemi meselesi, varlık ve mahiyeti, kıyamet alametleri, Hz. İsa'nın durumu ve ibadetlerdeki teşrii hikmet gibi meselelerdir. Şeyh Bedreddin'in *Vâridât'* ta avam olarak tanımladığı grup ile Sünnî alimleri kastettiğini ama açıkça dile getiremediğini söyler. Yeniden dirilişte dünyadaki bedeninin tekrar dirilmeyeceği meselesinde Şeyh Bedreddin'in görüşlerinin apaçık ayetlerde bildirilen duruma aykırı olduğunu belirten Nûreddinzâde, bununla kalmamış İbn Arabî'nin *Futûhât'*ından da deliller getirerek onun yanlış yorumlandığı vurgusunu çeşitli defalar yinelemiştir.⁶⁶ Melek, şeytan ve cinlerle alakalı Şeyh Bedreddin'in bunların cismânî dünyadaki kuvveler olduğu, cinlerin ise insanın hayal gücünün yansımaları olduğu düşüncesine Nûreddinzâde yine ayetlerden delil getirerek karşı çıkar. Ayetlerde melek ve şeytanların insandan önce yaratıldığı apaçık bildirilmişken ve cinlerin de ateşten yaratıldığı söylenmişken bu tarz bir bâtunî anlam istinbat etmenin asılsız olduğunu vurgular.⁶⁷ Nûreddinzâde, Hz. İsa'nın durumu hakkında Şeyh Yavsî'nin "sûfilere göre keşfi delil akli delilden üstündür" yorumunu kabul etmez. Keşfin Kur'an ve sünnet'e muvâfık ise keşf olarak kabul edilebileceği, aksi takdirde şeytanın bir aldatmacası olacağını, Şeyh Bedreddin'in de bu tür bir saptırma ve aldatma içinde olduğunu beyan etmiştir. Şeyh'in rüyasında Hz. İsa'yı ölü olarak görmesini ise "şeriatının ölümü" şeklinde yorumlamıştır.⁶⁸

Nûreddinzâde'nin eleştirilerinin kapsamı iki başlık altında değerlendirilebilir: Birincisi, felsefeye bakışı; ikincisi, mürşidi Sofyalı Bâlî Efendi'nin tesiri. Müellifin felsefe karşıtlığı üzere kurulan, Ehl-i sünnet ve şeriatın temel ilkelerine bağlılığı savunan bir tasavvuf anlayışı vardır. Gazzâlî'nin âlemin kıdemi, haşrin ruhânîliği vs. konularda filozoflara yönelik *Tehâfüt'*ündeki benzer eleştirileri *Vâridât'*a tatbik eder. Ancak kaynağı Gazzâlî'den farklı olarak İbn Arabî ve Sadreddin Konevî'nin eserleridir. Aynı zamanda Konevî'nin *Nusûs* adlı eserinin şârihi olan Nûreddinzâde'ye göre İbn Arabî ve Konevî Kur'an ve sünnetin zâhirine aykırı tek bir söz söylememiştir.

Nûreddinzâde'nin *Vâridât* reddiyesinde geçen aşağıdaki sözler kitaba dair fikrinin özeti mahiyetindedir:

65 Nûreddinzâde, *a.g.e.*, nr. 1002, vr. 2^a.

66 Mehmet Tabakoğlu, "Nûreddinzâde'nin Bedreddin Simâvî'nin *Vâridât'*ına Yöneltilmiş Eleştiriler", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 2016, c. 10, s. 121-122.

67 Nûreddinzâde, *a.g.e.*, nr. 1002, vr. 17^a.

68 Nûreddinzâde, *a.g.e.*, nr. 1002, vr. 31^b-32^a; Mehmet Tabakoğlu, "Nûreddinzâde'nin Bedreddin Simâvî'nin *Vâridât'*ına Yöneltilmiş Eleştiriler", s. 126.

Belki de musannif müslümanlara olan zulmünü unuttu ve kendisiyle dinin nizam bulduğu kişiyi bununla katletmeyi amaçlamıştır. (Bu kitap) Müminlerin kanını akıtmak için bir sebep olmuştur. Kıyamete kadar taklit ile (inanana) zayıfların itikatlarını bozmayı amaçlamıştır. Âlemlere fesat tohumları ekmıştır. Sapkın ve saptırıcı olanların, bugün ona tabi olmasında da bu durumu müşahede edebiliyoruz. Hangi dünya ile meşgul olmak, bundan daha çok meşgul edici olabilir ki? Zalimlerin Hakk'ı idrak etmesindeki gayret, ne kadar da kısadır. Bu kurduğu hayalle başarı ve (Hakk'ı idrak konusunda) kurtuluş (ummaktadır). Hayır! Şeriat, bütün saadetlerin aslıdır.⁶⁹

Fusûs şârihi Sofyalı Bâlî Efendi'nin Şeyh Bedreddin'e eleştirileri, keşifleri sebebiyle şeyhin dalâlete düşmesi, isyana yeltenmesi ve *Vâridât*'ın içerdiği bozuk inançlarla fitne kaynağı olması sebebiyledir. Bâlî Efendi, şeyhin "Bedrüddin" değil "Şerrüddin" olduğunu, çokça riyâzet sebebiyle hayallerini hal zannettiğini, bu keşiflerini Kutbüddin-i İznîkî'ye anlattığında "bu itikaddan rüçû' etmesi yoksa sonunun hayır olmayacağı" cevabını aldığını, ancak yolundan dönmediğini ve idam edildiğini ifade eder.

Sofyalı Bâlî'ye göre *Vâridât* metni tevil gerektirmeyecek derecede bâtl bir kitaptır.

Bir kimsenin i'tikâdının butlânı zâhir ola. Anun te'vile kâbil olup te'vili sahîh degüldür. Zîrâ ol te'vil anun murâdına muhâlifdür. Anun murâdınun kelâmı zâhiri ne vechile butlân üzerine delâlet eylediyse Seyyid Nesîmî gibi ve Fazlullâh gibi ve dahi bunların emsâli mülâhid ve ne kadar varısa Şeyh İbrâhîm ve ahhâbî ve kızılbaş ve Simâv tâ'ifesi ve ışıklar tâ'ifesi cümle bunların 'ilm-i yakîni mûcib olur. Delâyil ile butlân zâhir ü sâbit olmuşdur. Bunların ol bâtl kelimâtların ve e'âllerin te'vil idüp şer'a tatbik eylemek şer'î degüldür. Zîrâ te'vilden murâd ol kelimâtu hak eylemekdür. Nihâyet kelimâtun butlânı zâ'il olsa sâhib-i kelimât olan kimesnenün behêr hâl butlânı bâkîdür. Te'vilün hiç fâ'idesi yokdur. Pes imdi bunların gibi tâ'ifenün kelimâtını te'vil eylemek zarar-ı küllîdür.⁷⁰

Rüstem Paşa'ya sunulan istihbârî bir mektupta geçen yukarıdaki paragraf -isim vermeksizin- Molla İlâhî ve Yavsî gibi şârihlerin yorumlarının yersizliğine dikkat çeker.

69 Mehmet Tabakoğlu, "Nûreddinzâde'nin Bedreddin Simâvî'nin *Vâridât*'ına Yönelttiği Eleştiriler", s. 119.

70 Oğuzhan Şahin, "Sofyalı Bâlî'nin Dört Şeyhe Dair İstihbârî Bir Mektubu", *Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi*, 2018, c. 4, sy. 8, s. 44-46.

Kânûnî'ye arzedilen diğer bir lâyhada⁷¹ Bâli Efendi, Şeyh Bedreddin soyundan gelip Dobruca ve Deliorman bölgesinde halkı dalâlete sürükleyen Çelebi Halife'nin faaliyetlerinin engellenmesini ister. Rüstem Paşa'ya yazılan dört istihbârî mektubunda da benzer bir yaklaşımla İbrahim Gülşenî ve Gülşeniler, Şeyh Üveys ve Şeyh Kara Davud'un aleyhine fikirlerini serdedip, bu şahısların iddialarını ve taraftarlarını Safevîlerin Şia propagandasına yönelik faaliyetleriyle ve "Rafizilik" olarak adlandırdığı Kızılbaşlık akımıyla irtibatlandırır. Gerek lâyhada gerek istihbârî mektuplarında Sofyalı Bâli Osmanlı topraklarında etkisini günden güne artıran yeni dinî ve sûfî hareketlerin toplumsal nizamda bir gevşeme ve yozlaşmaya sebebiyet vereceğinden derin endişeler duymaktadır. Bâli Efendi'nin halifeleri Nüreddinzâde ile Kurt Mehmed Efendi'nin Şeyh Bedreddin'e, eserine ve Bedreddin ocağına yönelik "sapkınlık" suçlaması şeyhlerinin bu endişelerinin paylaşılmasına, yozlaşmanın sürekliliğine işaret eder. Hatta bir asır sonra Celvetî piri Aziz Mahmud Hüdâyî'nin -ki Nüreddinzâde'nin talebesidir- Bedreddiniler ve Kızılbaş-Alevî zümreler hakkında I. Ahmed'e sunduğu arıza da Sofyalı Bâli-Nüreddinzâde-Kurt Mehmed Efendi'nin eleştirel çizgisinin, "Şeyh Bedreddin reddiyeciliği" geleneğinin devamı mahiyetindedir.⁷² Dolayısıyla Sofyalı Bâli reddiyesi, kendisinden sonra yaklaşık iki asır süren bir Şeyh Bedreddin ve *Vâridât* eleştirisi geleneğinin ilk halkasını oluşturur. Başer Sofyalı Bâli'nin Şeyh Bedreddin ve *Vâridât* metnine yönelik Ehl-i sünnet ve şeriatı savunmacı tavrına yönelik şu şekilde bir perspektif sunmaktadır:

Bu süreç bize iki şeyi gösterir: Birincisi Osmanlı toplumunda "sapkın" anlayışlar, gerçekten örgütlü ve geniş bir zemin bulabilmiştir. İkincisi ise sûflere yönelik eleştirilerde bu tür müfrit anlayışlar hâlâ hareket noktası kabul edilmektedir. Bu yüzden on beşinci yüzyıldan on altıncı yüzyıla geçildiğinde, yani Bâli Efendi'nin döneminde mutasavvıfların, Şeyh Bedreddin hakkındaki yaklaşımlarının daha dışlayıcı bir karakter kazandığını görmekteyiz. Nitekim Bâli Efendi'nin yaklaşımını, bir önceki yüzyılda Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ına şerh yazan Abdullah İlahî'nin düşünceleriyle karşılaştırdığımızda belirgin bir farklılık müşahade ederiz. Abdullah İlahî, Şeyh Bedreddin hakkındaki yanlış algıyı, onu takip eden bir zümrenin şeriat-dışı faaliyetlerine dayandırır. Böylece Şeyh Bedreddin'i tasavvuf dairesi içinde tutarak ilim çevrelerine karşı savunabilir. Bu yaklaşım, erken dönem tasavvuf tarihçisi Hucvîrî'nin Hallâc için yaptığı değerlendirmenin bir benzeridir. Fakat Sofyalı Bâli Efendi'nin bu tür bir analiz yapmaksızın Şeyh Bedreddin'in fikirlerini toplum için doğrudan

71 Lâyiha için bkz. Andreas Tietze, "Sheykh Bâli Efendi's Report on the Followers of Sheykh Bedreddin", *Osmanlı Araştırmaları*, 1988, sy. 7-8, ss. 115-122.

72 Hz. Hüdâyî şöyle der: "...Şeyh Bedreddin el-maslûb indellahi'l-mağdûb bir şeyh zuhûr edip *Vâridât* adlı bir kitâb te'lif edip içinde haşr-ı ecsâd ve eşrât-ı sâatü inkâr edip ilhâd ve ibâhât üzerine olup..." Bkz. Hasan Kâmil Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı*, İstanbul: Erkam Yayınları, 2004, s. 102.

bir tehlike saydığımızı görüyoruz. Binaenaleyh bütün bu süreçte Bâli Efendi ve talebelerinin, “müfrit” eğilimleri dışlayarak tasavvufu Ehl-i sünnet’in karakterize ettiği merkezî düşünceye çekmeleri, aynı zamanda Osmanlı toplum bütünlüğünün sağlanmasına yönelik bir çabayı da temsil eder. Nitekim Balkanlardaki tasavvufî hayata ilişkin araştırmalar bize, bu muhitte Bâli Efendi’nin halifelerinin faaliyet yürüttüğü çok sayıda tekkenin bulunduğunu göstermiştir.⁷³

Celvetî şeyhi İsmail Hakkı Bursevî; Şeyh Bedreddin ve *Vâridât* konusunda pîri Aziz Mahmud Hüdâyî kadar şedid değildir. Bursevî *Muhammediyye Şerhi*’nde, *Vâridât*’ın başındaki haşr-ı ecsâdın inkâr içermediğini, âhîret işlerinin amellerin sûret kazanmasından ibaret olduğunu bilmeyip anâsır-ı erbaaya kıyas edenlere ta’rîz ihtiva ettiğini, gâibi şâhide kıyas edenlerin âhîret meselelerini hakkıyla idrak edemeyeceğini söyler. Hüseyin Vassâf’ın *Sefîne-i Evliyâ*’sından naklen Bursevî’nin cümleleri şöyledir;

Vâridât nâm te’lîfin mebdeinde cenâb-ı müellifin, “Umûr-ı âhîret cühhâlin zu’m ettikleri gibi değildir.” (şeklindeki sözü) belki umûr-ı uhreviyyenin tabîi ve suver-i a’mâl olduğunu bilmeyerek anâsıra kıyâs edenlere ta’rîzden ibârettir. Meselâ naîm-i cennet gerçi gayr-i mahsûsdür. Ammâ burada rûhâniyyet gâlibdir. Çünkü ziyâde bâtun, kâmilin safâsı sûretidir ki, sülûkla hâsıl olmuştur. Sülûku olmayanların letâfet-i cinâniyyeleri bi-hasebi’l-makâyir ve’l-merâtib letâfet-i kâmileye tâbî’dir. Gerek naîm, gerek cahîm-i uhravî yoktur. Safâ vü letâfet ve cefâ vü eziyetle âlem-i enfüsdan müstenbit olduğunu mükâşefeye kudret-yâb olmayarak gâibi müşâhede kıyâs eyleyen, hakikat üzere umûr-ı uhreviyyeyi idrâk etmiş olmaz ve kuru ümniyye berzahında kalan kimse derecât ve kurbân menziline vusûl bulmaz. Meselâ ibâdet bahsinde avâmın ibâdeti âdet, ehl-i sülûk ve mübtedîlerin ibâdeti havf u recâ, mütevassıtların neyl-i makâmât u kerâmât, müntehîlerin hudûd-ı şer’iyyeyi muhâfaza vü sıyânettir. Ammâ riyâzetin hakikatine ve mücâhedenin nihâyetine had yoktur. Zîrâ maârif-i ilâhiyyeye ve seyr-i fi’llâh’a nihâyet olamaz. Seyr-i sülûk ve tahsîl-i maârif ise mücâhedât iledir. Allâh’a inkitâ’-ı tefekkür ü teyakkuzdur. Eğer Hak ma’rifetiyle Allâh’ı bilmiş olsalardı efrâddan gayn kimse Hakk’a ibâdet etmezdi. Lâkin Allâh kalbleri üzerine tab’ ve hatm eyledi. Hevâ ve tahayyülâtlarını Allah ittihâz ettiler. Halbuki nefsü’l-emr öyle değildir. Onda bir hikmet-i hafiyeye vardır ki, ârif-i billâh olanlar anlar.⁷⁴

73 Hacı Bayram Başer, “Tasavvufta Savunmacı Söyleme Dönüşü: Sofyalı Bâli Efendi (ö.960/1553) Örneği”, *Sahn-ı Semân’dan Dârülfünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası, Alimler, Müesseseler ve Fikri Eseler XVI. Yüzyıl*, 2017, s. 249-250.

74 Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, İstanbul: Kitabevi, 2006, c. 3, s. 114. Sayar, Bilal Dindar’ın Hüseyin Vassâf’a göndermede bulunarak, Bursevî’nin Şeyh Bedreddin’den övgüyle bahsettiğini ileri sürdüğünü, oysa Vassâf’ın *Sefîne-i Evliyâ*’da ➤

İsmail Hakkı Bursevî *Kitâbu'n-Netîce*'de *Vâridât*'ın bazı eksik anlaşılmaya müsait vâridler içerdiğini, bu vâridlerin ancak irfan ehli kimseler tarafından doğru bir şekilde idrak edilebileceğini de belirtir;

Ve onun *Vâridât* nâm kitabında bazı sakat nesne vardır, velâkin irfân ve vicdânı tam olmayan ona vâkıf olmaz ve onu sedîd kıyâs eder. Ve ez cümle, Hz. İsâ'ya "rûh-ı mücessem" dediğidir. Bu ise galattır. Zîrâ, rûh-ı mücessem Cibrîl gibidir ki, hakikat-i melekiyyesi üzerine bâkî iken sûret-i Dihye'de görünürdü. İsâ ise böyle değildir. Belki Meryem'den tevellüd etmiştir ki, Meryem beşerdir. Pes onun rûh olduğu galebe-i rûhâniyyetledir, yoksa hakikat-i beşeriyeden hâric olduğu yoktur.⁷⁵

3.4. Muhammed Nûru'l-Arabî (1813-1888)

Mısır doğumlu Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî melâmiliğin üçüncü devre piridir. Hayatının büyük çoğunluğunu Rumeli coğrafyasında geçiren Nûru'l-Arabî *Vâridât* şerhini de Makedonya sınırları içerisindeki Manastır şehrinde kaleme almış ve bu bölgeye yakın Ustrumca'da vefat etmiştir.⁷⁶

Arapça kaleme aldığı şerhine *Letâifu't-tahkîkât fi Şerhi'l-Vâridât* ismini vermiştir.⁷⁷ Manastır'da;

Ekseriyeti memurından bir zümreye Bedreddin'in *Vâridât*'ını okutmuştur ki, takriri zaptedilerek... nâtamâm bir şerh olmuştur. 1285 tarihinde Üsküp ve civarında bazı mutaassıplar bir arzuhal yapıp Seyyid'in neş-i ilhâd ettiğini merkeze bildirmişler, Sultan Aziz de tahkîkîkini Şeyhülislâm'a irâde etmişse de Zaptiye Müşiri Hüsnü Paşa Manastır Valiliği'nde bulunduğu sıralarda Seyyid'le görüşmüş bulunduğundan bu iddianın aslı esası olmadığını söylemiştir....⁷⁸

Bursevî'nin Şeyh Bedreddin'e ilişkin herhangi bir düşüncesine yer vermediğini ileri sürmektedir ki neşredilen *Sefîne* metninin üçüncü cildinde söz konusu nakil vardır.

75 İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbu'n-Netîce*, haz. Ali Namlı-İmdat Yavaş, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, c. 3, s. 157.

76 Bursalı Mehmed Tahir, *Menakıb-ı Şeyh Seyyid Hâce Muhammed Nuru'l-Arabî*, haz. Mustafa Tatcı-Burak Anılır, İstanbul: H Yayınları, 2014, s. 3-21; Ali Bolat, *Muhammed Nuru'l-Arabî Hayatı Eserleri Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul: H Yayınları, 2015, s.17-34; Nihat Azamat, "Muhammed Nuru'l-Arabî", İstanbul: *DİA*, c. 30, s. 560-563.

77 Nüsha bilgileri;

İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 167, vr. 2^b-47^a.

İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 702, vr. 71^b-86^a.

İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 1253, vr.25^a-82^a.

İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr.616, vr. 2^b-35^a.

Süleymaniye Yazma Başlıklar Bölümü, nr. 3000, vr. 1^b-52^b.

78 Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmilik ve Melamiler*, İstanbul: Devlet Matbaası, 1931, s. 238.

Nûru'l-Arabî, *Vâridât* okutması ve bozuk inançları etrafına yayması sebebiyle soruşturma kapsamında her ne kadar İstanbul'a çağrılıp oğlu Şerif Efendi'yle birlikte geldiyse de hakkındaki tahkikât neticesiz kalmıştır.

Melâmîlik ve Melâmîler adlı eserinde Nûru'l-Arabî şerhi hakkında detaylı incelemede bulunan Gölpınarlı'ya göre, Sofyalı Bâlî ile başlayan *Vâridât* reddiyeciliği geleneğinin kırılması Niyâzi Mısırî ile başlamış Şeyh Bedreddin ve *Vâridât*'ın tebcil edildiği Mısırî tavrı Muhammed Nûru'l-Arabî ve talebeleri vasıtasıyla taşındırılmıştır.⁷⁹

Nûru'l-Arabî şerhin hemen girişinde Şeyh Bedreddin'i -Sofyalı Bâlî, Nûreddinzâde ve Aziz Mahmud Hüdâyî'nin "el-maslûb indallâhî'l-mağdûb" ithâmının aksine- "Ârif-i Billah, Sultânü'l-muhakkikîn, es-Sultân Bedrüddîn" ifadeleriyle över. *Vâridât* ise "Sırlar kitabıdır. Noktayı câmi'dir. Her ne kadar yapraklarının sayısı az ise de sırları zâhir olsa göklere bile sığmaz." şeklinde algılanır.⁸⁰

Şeyh Bedreddin'in rûhâniyyetine teveccühle kaleme alınan *Letâifu't-tahkikât* şerhi *Vâridât*'ın yarısı kadarını kapsar ve *Vâridât*'taki sıralamayı esas almadan farklı bölümleri açıklar.⁸¹ Şerhin ele aldığı meseleler ahiret, gayb, melek, şeytan ve cinler gibi âlemin rûhânî güçleri, rüya, varlık, tekrar dirilme ve cesetlerin haşrı gibi konulardır.

Nûru'l-Arabî şerhi genel yorum tavrı olarak Şeyh Bedreddin'in görüşlerini aynen korumuş, önceki şârihlerden farklı olarak tartışmalı meselelerde Bedreddin'in yorumlarını esas almış, Gölpınarlı'nın ifadesi ile "diğer şarihler gibi tadile değil tavzihe çalışır" bir tutum sergilemiştir.⁸² Ahiret meselelerinde Şeyh Bedreddin'in düşüncelerini aynen kabul eden Nûru'l-Arabî bedeninin sadece bir binek olduğunu, tekrar dirilmenin rûhânî olacağını, bu dünyadaki bedeninin dirilmeyeceğini ifade

79 Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 245. Gölpınarlı, Nûru'l-Arabî'nin *Vâridât*'ı şerh metni olarak tercih etmesini müfrit vahdet-i vücûdçuluğuna bağlamaktadır:

"Şayan-ı dikkattir ki Muhammed Nur, Muhyiddin-i Arabî, Şeyh Arslan, Bedreddin-i Simâvî, Seyyid Ahmed ibni İdris gibi daima vahdet-i vücûd nâşirlerinin eserlerini şerhetmiş ve onlara mütemâyil bulunmuştur. Anlaşıyor ki ibtidâ-yi sülûkundan beri bu zeki zâtı ulûm-i zâhire ve Nakşilerin mutavassıt vahdet-i vücûd nazariyelerinin kuyûd ve şürûta tâbi' irfânı tatmin edememiş, nihayet her türlü kayıttan vâreste ve bir neş'e ve irfândan ibaret bulunan Melâmeti benimseyerek nüfûz ve kudretiyle pek az bir zamanda dâire-i şümûl ve vüs'atına birçok meşâyih ve ulemâyı da almak şartıyla neşretmiştir." Bkz. Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 249-264.

80 Şeyh Bedreddin, *Vâridât Tercümesi ve Şerhi*, haz. H. Rahmi Yananlı, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013, s. 148 (Ali Örfî tercümesi).

81 Gölpınarlı *Vâridât* çevirisinde "zikir-zâkir-mezkûr"un bir olması vâridinin sonuna "Muhammed Nûr el-Arabî buraya dek şerhetmiştir" dipnotu düşmüştür. Bu durumda şerh metnin üçte birine yöneliktir. Bkz. Gölpınarlı, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, s. 66.

82 Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 250.

eder.⁸³ Şeyh Bedreddin'in "âlemde ne varsa Hakk'ın tezahürüdür, ârif de öyledir" şeklindeki yorumuna Nûru'l-Arabî;

Hakk'ın vücûdu hakikatler suretiyle suretlenerek zahir olur ve bu tecelliden şahıslar Hakk'ın vücûdu ile zuhura gelirler, burada ne hulûl ne ittihad vardır; çünkü birleşme iki mevcut arasında olur, burada ise Hakk'tan başkası yoktur.

şeklinde yorumlayan⁸⁴ şârih, *Vâridât* içerisindeki tüm konularda Şeyh Bedreddin'in düşüncelerine farklılık arz edecek yeni bir düşünce boyutu katmamış aksine Hz. İsa'nın durumu, melekler ve şeytanlar gibi konularda da ayet ve hadislerden delil getirerek şeyhin fikirlerini desteklemiştir.

Letâifu't-tahkikât şerhi ferağ kaydından anlaşıldığına göre 12 Ramazan 1275 (15 Nisan 1859) tarihinde tamamlanmış, şârih tarafından nüsha sonuna Arapça bir de tarih düşülmüştür.⁸⁵

Şerh, Nûru'l-Arabî'nin halifeleri Ali Örfi Efendi (ö. 1887) ve Manastırlı Zeynelâbidin Efendi ile Muhammed Nûru'l-Arabî'nin halifesi Recep Hulusi Efendi'nin halifesi Abdülmâlik Hilmi Efendi (1865-1909) tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

Nûru'l-Arabî daha hayatta iken halifesi Ali Örfi Efendi'ye şerhini Türkçeye kazandırmasını ister. Tercümenin iki farklı neşri vardır: İlki Mustafa Sadeddin Bilginer (1910-1983),⁸⁶ diğeri H. Rahmi Yananlı'ya aittir.⁸⁷

Eser adı ve nüsha bilgisi vermeksizin Gölpinarlı şerhin Manastırlı Âbidin Bey'e ait manzum bir çevirisinden daha bahseder;

1278'de (1861-1862?) Manastırlı Âbidin Bey isminde muhibbânından birisi tarafından da nazmen tercüme edilmiştir. Bu manzum tercemede vezin varsa da lisana tasarruf ve kafiye riayet edilmemiştir; anlaşılıyor ki nâzım, böyle şeylerden bihabermiş. Bu terceme mesnevî tarzındadır.⁸⁸

83 Muhammed Nuru'l-Arabî, *el-Letaifu't-tahkikat fi şerhi'l-Vâridât*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, nr: 167, vr.5^b-6^b.

84 Muhammed Nuru'l-Arabî, *a.g.e.*, nr. 167, vr.8^b.

85 Şeyh Bedreddin, *Vâridât Tercümesi ve Şerhi*, s. 246 (Ali Örfi tercümesi). Tarih manzumesinin Türkçesi şöyledir: "Bereketler babası Sultan Bedreddin'in kalbine *Vâridât* kitabını fazl u lütfuyla başlayan Allah'a hamdolsun: Kadri ve makamı yüce kitap. Onun hakkında semâvât sayfalarında nur ile yazılmıştır. / Kitaptaki sır perdesini aralayan bir şerh yazdım. Öyle bir kitap ki bütün sırları ve hakikatleri kendisinde toplayan engin bir denizdir. / Hakikat denizidir ne karası ne de sahili var. / Sultan Bedreddin'e teveccüh ettim. Tamamlama ondandır. Bana eserin tarihini söyledi ki "*Vâridât*'ın tahakkuk etmesi senin elindedir" buyurdu." Sene 1275.

86 Mahmut Sadettin Bilginer, *Vâridât Şerhi*, İstanbul: Sena Matbaası, 1979, s. 23-111.

87 Şeyh Bedreddin, *Vâridât Tercümesi ve Şerhi*, haz. H. Rahmi Yananlı, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013, s. 143-247 (Ali Örfi tercümesi).

88 Gölpinarlı, *Melamilik ve Melamiler*, s. 250. Manastırlı Âbidin Bey'in manzum tercümesinin nüsha bilgileri: Muhammed Nuru'l-Arabî, *el-Letaifu't-tahkikat fi şerhi'l-Vâridât*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr: 167, 92 shf; Şeyh Bedreddin Simavna Kadısı, *Sirâc-ı Gayb* ♦♦

Âbidin Efendi, *Divânçe'*sinde mürşidi Nûru'l-Arabî'nin *Vâridât* derslerinden sonra onun arzusu üzerine bu tercüme-yi yaptığını ifade etmektedir. *Divânçe'*sinde *Sirâc-ı gayb terceme-i şerh-i Vâridât* adını verdiği manzum eserine düşürdüğü tarih 1276'dır (1859). Müellif nüshası olan Üsküp yazmasındaki bilgiye göre Âbidin Efendi manzum tercümesini 1276/1859 yılında tamamlamış, 1277/1860 yılında da ikinci nüshasını kayda geçirmiştir.⁸⁹

Muhammed Nûru'l-Arabî şerhinin bir diğer mütercimi Rahovça Melâmî Tekkesi'nin kurucusu Abdülmâlik Hilmi Efendi'dir.⁹⁰

Ahmet Güner Sayar *Velâyet'ten Sîyâset'e* adlı kitabında Muhammed Nûru'l-Arabî ile başlayıp Fatih Türbedârî Ahmed Âmiş Efendi'ye -ki Nûru'l-Arabî onun sohbet şeyhidir- uzanan farklı bir Şeyh Bedreddin ve *Vâridât* algılamasından söz eder.

Hiç şüphesiz, İbn Arabî yolunda, “vahdet-i vücûd” anlayışını merkeze çekerek, 13. yüzyıl ortalarında, Mevlânâ Celâleddin Rûmî, 19. yüzyıl ortaları itibariyle Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî ve 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başları itibariyle de Ahmed Âmiş Efendi'nin yaptıkları değerlendirmelerde, öz-kabuk vurgu farklılaşmaları, kayda değer öneme sahiptir. Bu cümleden olarak, bizatihi *Vâridât* ve bazı şerhleri de bu farklılaşmada esaslı bir damar oluşturdular. Nitekim söz konusu şerhler içerisinde, Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî'yi Ahmed Âmiş Efendi'ye bağlayan çizgide, bu belirginlik gözlenmektedir.⁹¹

Vâridât dolayımında Nûru'l-Arabî-Âmiş Efendi çizgisine dâhil pek çok son devir münevveri ve Melâmîsi vardır: Abdülaziz Mecdi Tolun, Osman Nuri Ergin, Muallim Cevdet Bey, Raif Yelkenci, Süheyl Ünver.⁹² Sayar'a göre Nûru'l-Arabî şerhiyle Harîrîzâde'yi, Harîrîzâde Şehbenderzâde'yi, o da Hilmi Ziya Ülken'i etkilemiştir.⁹³

Cumhuriyet sonrası *Vâridât* değerlendirmeleri kapsamında Nûru'l-Arabî'ye ve şerhine yönelik bazı eleştirilerle karşılaşırız. Bunlar arasında bir dönem İstanbul Müftüsü olan Ali Fikri Yavuz ve müftü yardımcısı İsmail Özen ile *İslam İlahiyatında Şeyh Bedreddin* kitabının yazarı İbnüttayyar Semahaddin Cem vardır. Bursalı Mehmed Tahir'in *Osmanlı Müellifleri* eserini günümüz diliyle sadeleştiren

Terceme-i Şerh-i Vâridât, müst. Âbid, Milli Kütüphane 5288, 120 vr.; Zeynelâbidin, *Vâridât Şerhi'nin Manzûm Tercümesi*, Sükeymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi 2663, 32 s.; İBB Atatürk Kitaplığı, Belediye, nr. 616, 35 s. (ist. tar. 1278); İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Erkin, nr. 717, 70 shf (ist. tar. 1290, müs. Âmine binti el-Hâc İbrahim).

89 Âbidin Efendi'nin hayatı ve eserleri için bkz. Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333, c. 3, s. 107-108; <http://www.turkedebiyatitismersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=7144> (Erişim tarihi: 22. 04. 2019).

90 Raif Virmiça, *Kosova Tekkeleri*, İstanbul: Sûfi Kitap, 2010, s. 155.

91 Sayar, *a.g.e.*, s. 147-148.

92 Sayar, *a.g.e.*, s. 30, 154.

93 Sayar, *a.g.e.*, s. 146.

Yavuz ve Özen ikilisi, kitaba dipnot düşerek, Nûru'l-Arabî'yi ve Harîrîzâde halifesi Bursalı Mehmed Tâhir Bey'i Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ındaki fikirlerini aynen kabul ettiği için tenkid ederler:

Muhammed Nûru'l-Arabî, İslam itikadı bakımından mutlak bir dalaletin içerisinde. Bedreddin Simavi'nin meşhur *Vâridât* eserine yazdığı şerhde Bedreddin'in sapık batıl fikirlerini tamamen müdafaa etmiştir. Bursalı Tahir Bey, Nûru'l-Arabî'nin halifesidir. Fikri terbiyesini ve dünya görüşünü bu zattan almıştır. Bu bakımdan araya tarikat bağı da girince ilmi zihniyetin getirdiği tarafsızlıktan ortada eser kalmaması ve hakikatten uzaklaşılması tabiidir.⁹⁴

Şeyh Bedreddin'i Râfîzîlikle suçlayan, *İnsân-ı Kâmil ve Tasavvuf* (Ankara: İslam Neşriyat Evi, 1960) kitabının müellifi Semahaddin Cem, Nûru'l-Arabî'yi Şeyh Bedreddin'in düşünce ve kanaatlerini tamamıyla kabul etmesinden dolayı eleştirir:

Ondokuzuncu asrın İslam-Türk harsı ile yetişmiş ve binlerce talebe yetiştirmiş bu mühim ve kıymetli velisi, *Vâridât*'ın ateşli ve heyecanlı lisânına, âyetlere sadece bâtunî tevil ve mâna izâfe eden Şeyhin isyankâr rûhuna hayranlık duyarak kalemimi eline almış ve bu bağıllıkla kendi şahsî ilhamlarını da açıklamıştır.⁹⁵... Seyyid Nûru'l-Arabî'nin onu (kısmen) şerh etmesine rağmen, mânâları açıktır ve filozof Farabî'nin dini sembolizması ile ruh ve madde hakkındaki fantezist telakkilerinin bir ihyâsı olup, teville ihtiyâç göstermez.⁹⁶

İslam-Türk sentezinin ideallerini savunan Semahaddin Cem'in Şeyh Bedreddin ve Nûru'l-Arabî karşıtlığının kökeninde Nazım Hikmet başta olmak üzere devrin sol akımlarının Bedreddin'i savunan yaklaşımlarının payı olmalıdır.⁹⁷

3.5. Harîrîzâde (1850-1888)

Tibyânü Vesâilî'l-Hakâik adlı tarikatlar ansiklopedisinin müellifi, Muhammed Nuru'l-Arabî'nin hulefâsından Harîrîzâde *Vâridât*'ı Türkçe şerh etmiştir.⁹⁸ *Vâridât*

94 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A.Fikri Yavuz ve İsmail Özen, İstanbul, Meral Yayınevi, 1972, s. 65-66.

95 Semahaddin Cem, *İslam İlahiyatında Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966 s. 19.

96 Semahaddin Cem, "Vâridât ve Şeyh Bedreddin", *Türk Düşüncesi*, 1956, sy. 27, s. 145.

97 "Bedreddin'in, sosyalistler, ütöapist maddeciler veya komünistler elinde korkunç bir ideolojinin telkîn ve müdafaası uğruna öne sürüldüğünü, bu anarşist ütöapist kollektivist Şeyhi benimseyerek sevip temize çıkarmağa çalışanların dikkat ve basiret nazarlarına sunmak, onlar için, zannedirim kâfi bir uyanıklık ve insâfa geliş vesilesi olacaktır." Semahaddin Cem, *İslam İlahiyatında Şeyh Bedreddin*, s. 46-47.

98 Hatice Ocakoğlu, "Harîrîzâde'nin Şeyh Bedreddin *Vâridât*'ı Üzerine Şerhinin Tahkik ve Değerlendirmesi", Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009; Yakup Çiçek, "Harîrîzâde", *DİA*, c. 16, s. 192-193.

üzerine yapılmış en geniş şerh olma özelliğini taşıyan esere *Futuhât-ı İlâhiyye Şerh-i Vâridât-ı İlâhiyye* ismi verilmiş,⁹⁹ 13 Muharrem 1295 (1878) tarihinde şerh tamamlanmıştır.

Şerhin en belirgin yönlerinden biri, uzunca bir mukaddimede -diğer şârihlerden farklı olarak- Şeyh Bedreddin'in hayatı ve sûfi tavrı hakkında detaylı bilgiler vermesi, Bedreddin düşüncesinin algılanış keyfiyeti hakkında bir değerlendirmede bulunulmasıdır. Şerhin yazılış sebebi Şeyh Bedreddin'in İshrâkî bir filozof olmayıp tasavvuf ehlinden ve *Vâridât*'ın da muteber bir tasavvuf kitabı olduğunu kanıtlamaya matuftur.

Müşârün-ileyh Bedreddin hazretlerinin havz-ı kevser-i kemâlât-ı ilâhiyye olan kalb-i âgâhîlerinin reşehâtından işbu *Vâridât* erbâb-ı mütâlaa indinde ma'lûm olduğu vechle iki zâviyede vücûd-nümâ-yı redd u kabûl olmuştur. Şöyle ki; bir tâkm ehl-i ilm kitâb-ı mezbûru kütüb-i hikemiyye-i işrâkiyyeden addederek müşârün-ileyh hazretlerini gûyâ hükemâ-i işrâkiyye i' dâdına sokmak istemişlerdir. Ekser-i erbâb-ı tedkik kitâb-ı mezbûr müntehab-ı ehl-i tasavvuf olduğunu derk ile âgûş-ı mütâlaaya çekmiş ve hacle-gâh-ı dellâlde cilve-nümâ olan arûs ma'nâsını fi'l-hakîka beytü'l-cemâl-i ilm-i ledünde tehazzür etmiş gördükleri cihetle sine-i kabûle zîb u zîver etmişlerdir. Bu cihetin sâliklerinden biri de bu abd-i zaîf olmakla, bunun tafsilâtı ileride ya'nî esnâ-yı şerhde der-meyân edileceğinden bu cihetin burada tafsilâne hâcet yoktur. Müşârün-ileyhi hükemâ-i işrâkiyyeden ve kitâb-ı mezkûru onların âsârından addedenler iki mütâlaaya mebnî böyle gitmiş olmalıdırlar. Şöyle ki; bu yola gidenler hakikat-i kitâb-ı mezkûr kütüb-i mu'tebere-i tasavvufdan olduğunu ve fakat derk-i maânîsi değil avâma, ekser-i havâssa bile istiğnâdâr-ı arz-ı cemâl olduğundan fehm edilememek beliyesi ile vâdî-i inkâra düşmekden ehl-i intisâba muhâfaza lâzimededen idigünü mülâhaza ile kavî-i menkûru tefevvühe ibtidâr etmiş veyâhûd sülûk ve mütâlaalarının adem-i câmiyyeti ve çeşm-i basîretlerinin her nev' irfânla adem-i lâmiyyetinden nâşî derk-i meânî-i kitâb-ı mezkûrda bî-hasal bulduklarına ve kendilerinin ehl-i sülûkden oldukları halde sülûklerinin bu cihete şâmil olmadığını nazaran kitâb-ı mezkûru hikmet-i işrâkiyye kitâblarından biridir hayâline dūçâr olmaları mütebâdir-i efkârdır. Alâ kile't-takdireyn bu zehâb-ı gayr-ı savâb olduğu ehl-i insâfa nümâyândır.¹⁰⁰

99 Nûsha bilgileri;

İBB Atatürk Kitaplığı Osman Nuri Ergin, nr. 507, vr. 1^b-217^a.

İBB Atatürk Kitaplığı Osman Nuri Ergin, nr. 1543, vr. 1^b-50^a.

100 Hatice Ocakoğlu, *a.g.e.*, s. 58.

Felsefe muhâlefetiyle bilinen Harîrîzâde şerh mukaddimesinde Abdullah İlahî Şeyh Yavsi ve Muhammed Nûru'l-Arabî şerhlerinden çokça istifade ettiğini, bu şerhlerin öte yandan Şeyh Bedreddin'in İshrâkî filozof olmadığını en açık delili olduğunu belirtir. Eserin diğer kaynakları arasında Gazzâlî, Fahreddin Râzî, Şebüsterî, Beyzavî, İbn Arabî, Konevî, Necmeddin Dâye Râzî, Mevlânâ, Kâşânî, İmam Rabbânî, Niyazi Mısırî, Bursevî, Sarı Abdullah Efendi gibi mutasavvıfların eserleri vardır.¹⁰¹ Böylelikle Şeyh Bedreddin'in görüşlerinin tasavvuf düşüncesi tarihinin önde gelen mümessillerince takip edilebileceğini öngörür.

Harîrîzâde'ye göre Nûreddinzâde'nin itirazı, Yazıcızâde Muhammed'in *Fusûs* şerhinde İbn Arabî'ye yönelik bazı meselelerdeki itirazları kabilindedir. Konevî ve Molla Câmî gibi pek çok şârihin İbn Arabî'ye itirazının vâki olmamasını da Molla İlahî'den Muhammed Nûru'l-Arabî'ye kadarki şerh geleneğine benzetir. Harîrîzâde bu yaklaşımını Nûreddinzâde'nin Şeyh Bedreddin'e yönelik itirazlarının aslında Nûreddinzâde'ye ait olmayan yorumlar üzerinden serdedildiğini göstermeye çalışarak sürdürür.¹⁰²

"Kutbü's-şuhûd, Kutbu'l-vâsilin Sultânü'l-muhakkikîn, Mükemmil-i nüfûsi'l-halâyık ve Mübeyyin-i turuk'l-hakâyık Şemsü's-şerîati'n-nebeviyye ve Bedru't-tarîka ve'l-hakîka el-Muhammediyye"¹⁰³ gibi taltif içeren vasıflarla tanıttığı Şeyh Bedreddin'in sözlerinin hiçbirinin şeriat dışı olmadığını mukaddime kısmında ifade eder.¹⁰⁴ Şerhin kaleme alınma sebebi şöyledir;

Binâenaleyh *Vâridât*'ın erbâb-ı velâyet indinde kadr-i nihân olduğu inkâr edilemez. Bu cihetle erbâb-ı muhabbet ve raiyyet ile müzâkere olundukça mugâyeret-i lisân ve lügat sebebiyle intisâb-ı ma'nâ ve mefhûmuna fi'l-cümle âşinâ olmamak hüznü nâhiye-i hâllerinden nümâyân olup ârzü-keş-i küşâyîş-beyân oldukları anlaşılınca onlara hizmet ve hazreti işâna dahî ma'nen nisbet niyetiyle Efkaru'l-muvahhidîn Harîrîzâde Dervîş Muhammed Kemâleddîn şerhine ibtidâr ve *Fütûhât-ı ilâhiyye ale'l-vâridât-ı ilâhiyye* nâmıyla ihzâr eyleyip mübtediye tezkire ve müntehiye tebsıra kılınarak istinzâl-i feyz-i cedîd ve istifhâh-ı ebvâb-ı mezîd olundu.¹⁰⁵

101 Şerhte geçen kaynakların tanıtımı için bkz. Hatice Ocakoğlu, *a.g.e.*, s. 21-30.

102 Hatice Ocakoğlu, *a.g.e.*, s. 16.

103 Hatice Ocakoğlu, *a.g.e.*, s. 55-56.

104 "Müddet-i ömründe habl-i metîn-i şer'-i Muhammediyye teşebbüs üzere olduğu ecilden onun mi'râci ber-dârlık olmak hakîkî nâsûtdan evc-i lâhûta urûc eyledi. Menküldür ki Şeyh hazretleri siyâset mahalline vardıkda bana bir sehl-i zamân emân verin abdest alıp ba'd edâ'îl-merâm kibâr-ı meşâyih âdeti üzere bedeninden münselih olmakla cesedi meyyit gibi sâkût oldu. Merhûmun cesedini emr-i şer'-i şerif yerini bulsun deydü mahall-i me'mürda salb eylediler." Bkz. Hatice Ocakoğlu, *a.g.e.*, s. 57.

105 Hatice Ocakoğlu, *a.g.e.*, s. 61-62.

Harîrîzâde şerhindeki ağırlıklı tartışmalar varlık düşüncesi etrafında gelişim gösterir. Kendisi de vahdet-i vücûd ekolünden olan şârih, Şeyh Bedreddin'in düşüncelerine geniş açıklamalar getirerek konuların anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. Yeniden dirilmenin mahiyeti hususunda Şeyh'in cismânî hasrı inkâr etmediğini, etrafındaki yanlış inanışları nefyetmek için böyle kesin bir dil kullandığını söyler. Ancak öldükten sonra dirilen beden de bu âleme değil misâl âlemine ait bir tür cismânî beden olduğunu ifade eder. Harîrîzâde'nin cennet-cehennem, gayb, Hz. İsa'nın durumu, melek, şeytan, cin, ruh ve cisim vb. konuların tamamında Şeyh Bedreddin'in düşüncelerine, Molla İlâhî -Yavsî- Nûru'l-Arabî vahdet-i vücûdçu yorum geleneğine muvâfık kalmayı tercih ettiği ileri sürülebilir.

Netice olarak Nûru'l-Arabî'nin halifesi olan Harîrîzâde'nin şeyhinin nâtamam şerhinden ilham alarak yeni bir tafsilatlı şerh ortaya koyduğu söylenebilir. Abdullâh İlâhî, Şeyh Yavsî, Nûru'l-Arabî şerhlerinde de var olan Şeyh Bedreddin'i bir geleneğin içerisine dahil etme çabası Harîrîzâde'de de açıkça görülmektedir. Diğer şerhlere nazaran Harîrîzâde'nin şerhi geç dönem kaleme alınması ve Türkçe olarak yazılmasına rağmen İBB Osman Ergin Yazmaları hariç kütüphanelerde yazma nüshaları bulunamamıştır. Şerhin ilk 100 varakı transkribe edilerek yüksek lisans tezine konu olmuştur.¹⁰⁶

Cumhuriyet sonrası Harîrîzâde şerhinden övgüyle bahseden iki isim vardır: Bursalı Mehmed Tâhir Bey'in müntesibi Muallim Vahyî (Ölmez) (1878-1957) ve Hilmi Ziya Ülken.

Şerh-i Vâridât-ı İlâhiyye, Şeyh Bedreddin Simâvî, Türkçe cesîm bir eserdir... Dört-beş yüz sahifelik mükemmel bir şerh ve tercüme yapmağa muvaffakiyet ve cesaretleri istidatlarındaki fevkaladelige delâlet eder.¹⁰⁷

Şeyh Bedreddin'in "sonradan fikrî kıymeti anlaşılmaya başlamıştı. İşte bu hakîkî ve yerinde olan âlâmetlerinden biri de Kemâl Efendi'nin şerhidir.¹⁰⁸

Ahmet Güner Sayar, Şebbenderzâde'nin Harîrîzâde'den, Hilmi Ziya Ülken'in de Şebbenderzâde'den etkilendiğini, böylece *Vâridât* üzerinden bir etkileşim silsilesi ortaya çıktığını söyler. Bu tespiti Harîrîzâde şerhinin Muhammed Nûru'l-Arabî ile Hilmi Ziya Ülken, Osmanlı ile Cumhuriyet arasında bir köprü işlevine sahip olduğunu gösterir.¹⁰⁹

106 Hatice Ocakoğlu, "Harîrîzâde'nin Şeyh Bedreddin *Vâridât*'ı Üzerine Şerhinin Tahkik ve Değerlendirmesi", Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, s. 253.

107 Muallim Vahyî, *Bursalı Tahir Bey*, İstanbul, 1334, s. 22, 26, 28. Muallim Vahyî'nin hayatı ve eserleri hakkında bkz. Semih Ceyhan, "Zamana Yemin: Muallim Vahyî'nin Asr Sûresi Tefsiri", *Sabah Ülkesi*, sy. 58/1, 2019, s. 66-68.

108 Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004, s. 295.

109 Sayar, *a.g.e.*, s.146.

4. Osmanlı *Vâridât* Tercümeleri: İlk Müstakil Çeviriler

Vâridât metnine yönelik Osmanlı Türkçesi'yle yapılan iki tercüme söz konusudur: İlki Rufâiyye'nin Keyyâliyye koluna müntesip aynı zamanda Melâmî olan Muhammed b. Ahmed, diğeri Meşrutiyet Şeyhülislâmı Mûsa Kâzım Efendi'ye (ö. 1920) aittir.

4.1. Muhammed b. Ahmed

Vâridât'ın bilinen ilk tercümesi Muhammed b. Ahmed (ö. ?) tarafından yapılmıştır. Cumhuriyet sonrası *Vâridât* literatürü içerisinde bu çeviriden ilk bahseden araştırmacı Abdülbaki Gölpınarlı'dır:

İst. Üniv. kütübhanesindeki Yavsi şerhi, eski bir yazıyla ve nesihle yazılmıştır. Bu yazı 32. yaprağın sonuna dek sürüyor. 33. yapraktan sonra yazı değişiyor. Bu yazı, ihtimâmla yazılmış güzel bir tâlyıktır. Nüsha 93a'da bitiyor. Ketebesini şu (Bu kitabın telifi el-Melik ve el-Vehhâb olanın yardımıyla 872 yılının Cemâziyelâhir ayının Cuma günü tamamlandı.)

Bu tarih, şerhin tamamlandığı tarihtir. Bundan sonra kitabı istinsah eden şu hâtimeyi yazmış (93a): (Bu eseri fakîr u hakîr es-Seyyid eş-Şeyh Muhammed Sırrî el-Vahdetî er-Rufâî el-Hurûfî (Allah fazlıyla onun günahlarını bağışlasın, âmîn) 1284 yılının Ramazan ayının 25. günü tahrir etti.) Bundan sonra *Vâridât*'ın metninin tercemesi başlıyor. Terceme eden, 96b'de kendisini (Hâdimu'l-fukarâ ve'l-ahyâr, pek yüce peygamberinin ismiyle isimlenen Muhammed b. Ahmed) diye tanıtıyor. Tercemenin ketebesini de şu: (Allah'ın yardımıyla tamamen erdi. Bu eseri es-Seyyid eş-Şeyh Muhammed Sırrî el-Vahdetî el-Keyyâlî er-Rufâî el-Melâmî 1285 yılının Rebiülevvel ayının Pazartesi günü, duhâ vaktinde yazdı.) Yazı aynı yazı. Şüphe yok ki kendisine, meşrebi bakımından Vahdetî diyen, Rufâiyye'nin Keyyâliyye koluna mensup bir şeyh bulunduğunu, aynı zamanda Melâmîliğe de intisâb ettiğini bildiren bu Muhammed Sırrî, şerhi tamamlayan zâttır; "Muhammed ibni Ahmed" de kendisidir. *Cerîde-i Sûfiyye*'de, 1330-1335 yıllarında şiirleri, makaleleri neşredilen Üsküp Rufâî şeyhi Muhammed Sırrî, bu zât olacak. Vefât tarihini bulamadık. Bu terceme, biraz mustalah olmakla, hatta ilâveleri bulunmakla beraber, *Vâridât*'ın en güzel ve asla en uygun tercemesidir ve metnin ilk tercemesi budur.¹¹⁰

Gölpınarlı, Muhammed b. Ahmed adlı mütercimim kimliğini Üsküp Rufâî şeyhi ve *Cerîde-i Sûfiyye* yazarı Muhammed Sırrî olarak belirlemesinde birkaç açıdan hatalıdır. Birincisi, kastettiği şahıs şayet Üsküp Rufâî şeyhi ve *Cerîde-i Sûfiyye* yazarı Sadeddin Sırrî Efendi (ö. 1936) ise, Sadeddin Sırrî Efendi'nin ismi Muhammed değildir ve tercümenin yazıldığı tarih olan 1285'te daha bir yaşındadır.

110 Sayar, *a.g.e.*, s.146.

İkincisi, hiçbir kaynakta Sadeddin Sırrî Efendi'ye nispet edilen bir *Vâridât* çevirisinden bahsedilmemektedir.¹¹¹ Sadeddin Sırrî Efendi'nin babasının adı Mehmed/Muhammed Bâkr Efendi'nin (1256-1314) ise Keyyâliyye koluna intisabı belli olmayıp, kendisine bir *Vâridât* tercümesi de nispet edilmemiştir. Mehmed Bâkr Efendi'nin babasının adı ise torunu gibi Sadeddin Efendi'dir. Dolayısıyla mütercim Muhammed b. Ahmed'in (Sırrî) Sadeddin Sırrî Efendi ve sülâlesi ile bir ilgisi bulunmamakta olup mütercim muhtemelen başka bir Sırrî Efendi olmalıdır.

Muhammed b. Ahmed *Tercüme-i Vâridât*¹¹² adlı çalışmasının mukaddimesi şöyledir:

Hamd-i bî-hadd u senâ-yı lâ-yuad ol Vâcibu'l-vücûd ve müfizu'l-kerem ve'l-cûda mahsûsdur ki feyz-i akdesiyle ta'yîn-i imkân eyledi. Gayb-ı zâтта meknûn olan ilm-i akdemiyle takrîr-i ekvân eyledi. Ve cûd u kereminden nûr-ı vücûdu izhâr ve i'lân eyledi. Ve mekân-ı guyûbda ve fikâr-ı ademde mestûr a'yân-ı sâbiteye feyz-i mukaddesiyle in'âm ve ihsân eyledi. Ve salavât-ı bî-gâye ve selâm-ı bî-nihâye ol mazhar-ı ism-i a'zam ve seyyid-i veled-i Âdem el-meb'ûs bi'r-risâle ilâ hayri'l-ümem Muhammed Nebiyyi'l-Arab ve'l-Acem sallallâhu aleyhi ve sellem ve âl u ashâb u etbâ' vü ahhâb-ı cenâb-ı fazîlet-meâbları üzerlerine olsun ki, sâlik-i tarîk-i ümem ve matla'-ı esrâr-ı hikemden bu abd-i âciz-i bî-mikdâr hâdimü'l-fukarâ ve'l-ahyâr sümmiye'n-nebiyyi'l-emced Muhammed bin Ahmed el-mahfûf el-metâf Rabbuhu's-samed (kâne lehu Allahu el-Ahad) şöyle takrîr-i makâl ve tahrîr-i ahvâl kılar ki Kutbu'l-ârifin İmâmu'l-muvahhidin ve nûr-ı basari'l-muhakkikîn vârisu'l-enbiyâ ve'l-mürselîn eş-Şeyh Bedreddin eş-şehîr Kâdı Simavne (kuddise sirruhû ve nuvvire darîhahû) hazretlerinin ahvâl-i tarîkat ve esrâr-ı hakîkatı kâşif te'lîf ve tahrîr ve tasnif ve tasîr buyurduğu Kitâb-ı *Vâridât* el-hak bir kitâb-ı adîmu'l-misâl ve bir mecmûa-i pür-leâldir. Lâkin ibârât-ı latîfesi üslûb-ı Arab-ı urebâ ve kelimât-ı münîfesi tarz-ı tirâz-ı büleğâ üzerine olmağın

111 Adem Ceyhan, "Üsküplü Mutasavvif Şair, Yazar Sadeddin Sırrî'nin Hayatı ve Eserlerine Toplu Bir Bakış", *Şeyh Sadeddin Sırrî er-Rıfâî Armağan Kitabı*, İstanbul: KÜV Yayınları, 2018, s. 113-156.

112 Tercümenin nüsha bilgileri şöyledir;

Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 5775, vr. 1^b-41^a.

Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 4329, vr. 41^b-67^b.

Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 2557, vr. 1^b-44^a.

Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 2771, vr. 1^b-42^a.

Isparta Yalvaç İlçe Halk Kütüphanesi, nr. 145, vr. 334^b- 357^b.

İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, nr. 1832, vr. 1^b-28^a.

İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, nr. 33, vr. 1^b-26^b.

İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, nr. 1142, vr. 1^b-47^a.

İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Bölümü, nr. 980, vr. 1^b-52^a.

ihvân-ı safâdan ba'zı zürefâ ve erbâb-ı irfân lisân-ı Türkî ile ta'bir ve lisân-ı acemî ile tahrîr olunmasın iltimâslarına binâen hâtur-ı fâtura vârid oldu ki hasbe'l-vüs' ve't-tâka ve fursatu'l-vakt ve'l-ifâka fevâidini ta'mim ve mevâidini tetmim için ervâh-ı müevvih-i evliyâdan istimdâd ve inâyet Vâcib Teâlâ'dan taleb-i reşâd ve sedâd eyleyip elfâz-ı pür işârâtını lûgat-ı Türkiyye ile terceme ve müşkilâtını Rûmî istilâhıyla teressüm eyleyem. Me'mûldur ki müstefid olan ihvân-ı dîn ve ashâb-ı yakîn bu bende-i şikeste velî daavât-ı hayriyyeleriyle yâd u tizkâr-ı cemîleleriyle dilşâd eyleyeler, ve't-tekelân fi cemîi'l-ahvâli ale'l-Müheymin ve'l-Müteâl. "Ey tâlib-i Hak ve râğib-ı sır-ı mutlak, ma'lûm ola ki zikrolunan umûr-ı âhiret ulemâ-i rûsûm ve cühhâl-ı umûmun zu'mları gibi değildir." ¹¹³

Vahdet-i vücûd neşvesinde olan mütercim Muhammed b. Ahmed'in çevirisi eserin tamamını kapsar. Gölpinarlı'ya göre *Vâridât*'ın en güzel ve asla en uygun çevirisidir. Musa Kâzım'ın tercümesine nisbeten *Vâridât*'ın Arapça aslına muvâfik daha çok kelime kullandığı söylenebilir.

Muhammed b. Ahmed tercümesinin sonunda şu şiiri inşâd eder ki sadece bazı nüshalarda vardır:

Bihamdillâh safâ-yı kalbe bu nâme-i sâmi / Bin iki yüz on altı sâl-i hicret
oldu encâmî

Bu defter serpeser tevhid-i irfân menbâdır kim / Bulur her katresinin
cür'asında ehl-i dil kâmi

Bu bir rind-i cihândır kim açılmaz değme nâdâna / Dilince söyleşir yeksân
görür her puhte ve hâmi

Buna inkâr ile etme nazar efsâne sanma / Bunun fehmine sarf et tâlib
isen subhla şâmi

Nazar kıl dide-i ibretle gel ey tâlib-i ma'nâ / Nedir maksûdu bil fevt
olmadan bu fırsat eyyâmî¹¹⁴

Şiirin ilk beytinin verdiği bilgiye göre tercüme 1216'da (1801) tamamlanmıştır. Bu yeni bilgiler ışığında Gölpinarlı'nın Muhammed b. Ahmed tercümesi hakkında verdiği bilgiler eksik ve şüphelidir. Gölpinarlı Muhammed b. Ahmed'in tercümesinden bahsetmiş olsa bile Cumhuriyet sonrası yapılan tercümelerde araştırmacılar söz konusu tercümenin peşine düşmemişler ve istifade etmemişlerdir.

113 Muhammed b. Ahmed, *Tercüme-i Vâridât-ı Bedreddin*, İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Bölümü, nr. 980, vr. 1^b-2^a.

114 Muhammed b. Ahmed, *Tercüme-i Vâridât-ı Bedreddin*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, nr. 1142, vr. 47^a.

4.2. Musa Kâzım (ö. 1920)

Osmanlı'nın 121. şeyhülislâmı ve İslâmcılık akımının Meşrutiyet devrindeki önemli temsilcilerinden biri olan Erzurumlu Musa Kâzım Efendi (1858/59-1920),¹¹⁵ devrin pek çok yayın organında yazı kaleme almış, bunların bir kısmı *Külliyât (Dîmî-İçtimâî Makaleler)* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336)¹¹⁶ adlı derlemeye toplanmıştır. Tortum'da Hâlidî şeyhi Hacı Mehmed Necati Efendi'ye (ö. 1925) gençlik yıllarında intisap eden Musa Kâzım Efendi, Meclis-i Meşâyih ve Cemiyet-i Sûfiyye reisliği de yapmıştır. Tasavvuf alanında üç kitabın Arapça'dan Osmanlı Türkçesi'ne tercümesini yapar. 1319/1901 yılında Bayramiyye meşâyihinden Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin (ö. 952/1545) *Risâle-i Vahdet-i Vücûd'u*,¹¹⁷ Celâleddin Devvânî'nin *Zevrâ ve Havrâ'sı* (Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye: Şehzâdebaşı: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1335, 62 s.), Şeyh Bedreddin'in *Vâridâtı*¹¹⁸ çeviri kitaplarıdır. Vahdet-i vücûd neşvesinde bir şeyhülislâm olup, mantık dersleri hocası olmasından ötürü vahdet-i vücûdun mantıkî temellendirmesini yapan risâlelerle çeviri düzeyinde ilgilendiği ileri sürülebilir.

Muhammed b. Ahmed'in çevirisinden bir asır sonra 1317'de (1899) yapılan *Tercüme-i Vâridât* başlıklı Musa Kâzım çevirisi *Vâridât* metninin tamamını kapsar. Gölpınarlı, çeviride selis bir Türkçe kullanıldığını, ancak yer yer bazı atlamalar

115 Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi hakkında bkz. Ahmet Şamil Güner, "Gelenekle Modernite Arasında Bir Meşrutiyet Şeyhülislâmı: Mûsa Kâzım Efendi (1861-1920)", Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003; Ömer Kara, *Erzurum Yüzleri-Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları 2015; *Erzurumlu Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi Sempozyumu (22-24 Kasım 2013, Erzurum)*, *Tebliğler ve Müzâkereler*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları 2014.

116 Eser Ferhat Koca tarafından sadeleştirilerek bir incelemeyle birlikte aynı isimle yayınlanmıştır (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2002).

117 İBB Atatürk Kitaplığı, Belediye, nr. 433, vr. 1^b-41^a; Osman Nuri Ergin, nr. 313, vr. 9^a-26^a; Osman Nuri Ergin, nr. 991, vr. 1^a-18^b; Osman Nuri Ergin, nr. 1444, vr. 1^b-14^a; Yapı Kredi Sermet Çifter Ktp., nr. 26, vr. 1^a-20^a; Millet Ktp., Ali Emiri (Şer'iyye kısmı), nr. 818, vr. 1^b-33^b; Tercüman Gazetesi Kitaplığı, nr. 342, 15 vr.

118 Nüsha bilgileri;

Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 2174, vr. 1^a-25^a.

Nüsha müstensihî Müftüzâde Mehmed Esad'dır (Serezli) (ö. 1963). Memleket Hatıraları adlı eserini neşredenler yanlışlıkla tercümeyi Mehmed Esad Serezli'ye nispet etmişlerdir. Oysa tercüme Musa Kâzım'a aittir. Esad Serezli'nin Şeyhülislâm Musa Kâzım ile dostluğu vardır ve babasının Fatih Câmîi haziresine defni Şeyhülislâm'ın izniyle gerçekleşmiştir. Hatırat'ında Şeyh Bedreddin'in idamı, türbesi, Serez'deki makamları, dergâhı hakkında değerli bilgiler bulunmaktadır. Bkz. Mehmet Esat Serezli, *Memleket Hatıraları*, haz. Aynur Koçak-İbrahim Şirin-Faruk Yavuz, Ankara: TTK, 2012, s. xxvi-xxvii, 70, 72, 178, 187, 197.

Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 4329, vr. 68^b-114^b.

İBB Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler Bölümü, nr. 564, 1^a-90^a.

İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, nr. 113, vr. 1^a-27^b.

Millet Kütüphanesi Ali Emiri Bölümü, nr. 981, vr. 62.

Millet Kütüphanesi Ali Emiri Bölümü, nr. 982, vr. 55.

yapıldığını ifade eder. Gölpınarlı tercümesinde Musa Kâzım'ın atladığı cümleler dipnotta belirtilmiştir.¹¹⁹ Esat Korkmaz'a göre ya bilerek atlanmış ya da mütercimmin elindeki *Vâridât* nüshası öyledir."¹²⁰ *Vâridât*'ın Arapça aslında vâridler herhangi bir tasnife tabi tutulmadan kaleme alınmıştır. Musa Kâzım Efendi ise metni 101 vâride ayırmış ve başlıklandırmıştır.¹²¹ Çevirinin kolay anlaşılması için de yer yer yorumlarda bulunmuştur.

Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım, kitaptaki vâridlerin seyrüsülûk ile ulaşılan mertebede elde edilen neticeler kabilinden sayılabileceğini, ârifler zümresinden olan Şeyh Bedreddin'in hakka'l-yakîn mertebesine ulaşamadığından daima ruhaniyetle meşgul olduğunu, cismânîyâta iltifat etmediğini, bu sebeple haşr-i ecsâdı inkâr ettiğini ileri sürer.¹²²

Mithat Cemal Kuntay, Mehmed Âkif Ersoy'un *Vâridât* okumak için Şeyhülislâm Musa Kâzım'ın makamına gittiğini, metni baştan sona kadar beraber okuduklarını, kendisinin de bu derslere bazen iştirak ettiğini, Şeyhülislâm'ın istibdât yıllarında ispartizmacılığa merak sardığını ve makamında ruh çağırma seansı yaptığını anlatır.¹²³ Musa Kâzım çevirisi muhtemelen bu dersler sonrası ortaya çıkmış olmalıdır.

Musa Kâzım Efendi hakkında doktora tezi hazırlamış olan Ahmet Şamil Gürer'e göre şeyhülislâmın *Vâridât*'ı tercüme etmesinin birbiriyle irtibatlı öznel ve tarihsel sebepleri vardır: Birincisi, kendi tasavvufi merakını tatmin etmek istemesi; ikincisi, İslâmcıların anti-materyalist ruhuna uygun spiritüalist düşüncelerin Şeyh Bedreddin'de karşılığını görmesi; üçüncüsü, felsefi-mantukî eğilimli vahdet-i vücûd teorisinin pek çok doktriner soruna çözüm üretmesi.¹²⁴

Cumhuriyet aydınları tarafından Musa Kâzım İttihat-Terakki ideallerine sahip olması, Meşrutiyet fikrini savunması sebebiyle "serbest düşünceli" bir âlim olarak övülmüştür. *Vâridât*'ı materyalist ve panteist düşünceler içeren heterodoks bir kitap olarak değerlendiren Niyazi Berkes, Şeyhülislâm Musa Kâzım'ı "zındıkça bulaşıkları" olan bir İslâmcı şeklinde şeklinde sunarken buna gerekçe olarak, masonluğunun yanısıra Osmanlı âlimlerince "zındıklığın son kertesi" addedilen *Vâridât* metnini tercüme etmesini de gösterir. Oysa eserlerinin hiçbirinde Musa Kâzım'ın materyalist eğilimlere sahip olduğuna dair bir emareyle karşılaşmaktayız. Aksine Kuntay'ın şahit olduğu üzere ispartizmacılık merakını tasavvuf

119 Gölpınarlı, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, s. 51-88.

120 Esat Korkmaz, *Şeyh Bedreddin ve Vâridât*, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2006, s. 95.

121 Musa Kâzım Efendi, *Tercüme-i Vâridât*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, nr.113, vr. 1^b-28^a.

122 Semih Ceyhan, "Vâridât", *DİA*, c. 42, s.520-522.

123 Mithat Cemal Kuntay, *Mehmed Akif*, İstanbul: L&M Kitaplığı, 2005, s. 52-53.

124 Ahmet Şamil Gürer, "Gelenele Modernite Arasında Bir Meşrutiyet Şeyhülislâmı: Musa Kâzım Efendi (1861-1920)", s. 129-132.

metinleri üzerinden tatmin eder bir tavidadır. Ancak bu kuru bir meraktan öte olup felsefi bir derinliğe sahiptir.

Musa Kâzım'ın *Vâridât* ilgisi Osmanlı şârihlerinde görüldüğü üzere Şeyh Bedreddin düşüncesini tezkiye etmeye yönelik de okunmamalıdır. Ona göre Şeyh Bedreddin seyrusülûkun ikinci merbesinde yani rûhâniyyetin cismâniyyete galebe çaldığı durumun tesirinde eserini kaleme almıştır. Kuşeyrî ve Gazzâlî tenkidi de bununla irtibatlıdır. Bu durum şeyhülislâmın mertebesinde bir eksiklik ortaya çıkarmamakla birlikte bir acemilikten de söz edilebilir.

Musa Kâzım *Vâridât*'ı çevirdiği yıllarda Osmanlı düşüncesine kök salan materyalist felsefeye karşı bir yandan felsefe olarak Batı ispartizmacılığını diğer yandan bunun İslam kültüründe muâdili addettiği tasavvufu benimser. Materyalist felsefenin Grek mümessili Epiküros'u, İştirâkiyyûn mezhebinin kurucusu İranlı Mazdek'i, Fransız natüralist ve realistlerini ve Osmanlı işbirlikçilerini eleştirirken İslam düşüncesinin ruhçu verilerine dayanması bunun diğer bir delilidir.

Bahâeddinzâde'nin vahdet-i vücûd risâlesine yaptığı tercümenin mukaddimesinde bildirdiği üzere gençlik yıllarından beri tasavvuf eserlerine düşkündür. *Vâridât*'ı çevirmesinin asıl sebeplerinden biri budur diyebiliriz. Diğer bir sebep felsefeye düşkünlüğüdür. Çoğu Osmanlı âliminin felsefeden uzak bir düşünce serüvenine sahip olmasını eleştiren şeyhülislâm, sıradan dinî inançlara aykırı bile olsa felsefenin dönemin entelektüel problemlerine çare olacağını, *Vâridât*'ın bu çarelerden birini üretebileceğini söyler gibidir.

Öte yandan Gazzâlî-İbn Rüşd arasındaki tehâfüt tartışmasını kaleme alan Musa Kâzım, Gazzâlî'nin filozofları haşr-i cismaniyi inkar etmelerinden dolayı tekfir etmesini şiddetle eleştirir. Bu eleştirisi aynı zamanda Şeyh Bedreddin'in haşr-i rûhâniyi kabul etmesine bir tür destek anlamı da taşır. Ancak -daha önce bahsettiğimiz üzere- Şeyh Bedreddin'in haşr-i cismâniyi inkârı Meşşâî filozoflarla aynı minvalde olmayıp, şârihlerin vurguladığı gibi misâli bedenlenme türündendir.

Cumhuriyet döneminde Musa Kâzım'ın *Vâridât* tercümesinden gerek sade dili gerek sistematik üslûbu sebebiyle çokça istifade edilmiştir. Gölpınarlı başta olmak üzere, Bezmi Nusret Kaygusuz ve Esat Korkmaz çevirilerinde Musa Kâzım tercümesinden faydalandıklarını ifade ederler.

Tercüme Mehmet Kanar,¹²⁵ Rahmi Yananlı¹²⁶ ve Rıza Katı¹²⁷ tarafından günümüz diline sadeleştirilmiştir. Musa Kâzım'ın tercümesi üzerinde detaylı inceleme yapıldığı, dipnotlarla genişletildiği görülmektedir. Eser içerisinde geçen ayet ve hadisler numaralandırılmış, belli kavramlar ve isimlere dipnotta açıklamalar getirilmiştir.

125 Mehmet Kanar, *Vâridât*, İstanbul: Tekin Yayınevi, 2015.

126 Şeyh Bedreddin, *Vâridât Tercümesi ve Şerhi*, haz. H. Rahmi Yananlı, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013, s. 45-140. Kitabın ikinci kısmında Muhammed Nûrî'l-Arabî'nin şerhinin Ali Örfî tarafından yapılan tercümesine de yer verilmiştir (s. 143-247).

127 Rıza Katı, *Vâridât*, İstanbul: Yaba Yayınları: 2015.

Musa Kâzım Efendi'nin eseri 101 vârid halinde tercüme etmesinin okuyucuya getirdiği fayda sadeleştirme çalışmalarında da ön plana çıkmıştır. Okuyucuların konu takibi hususunda eseri kolaylıkla takip etmelerine olanak sağlanmıştır. M. Serhan Tayşi ise Musa Kâzım'ın tercüme metnini aynıyla transkribe etmiştir.¹²⁸

5. Cumhuriyet Dönemi Vâridât Çeviri-İncelemeleri: İdeolojiler Sarmalında Bir Heterodoks Metin

Cumhuriyet sonrasında eserin Türkçe çevirileri oldukça fazladır: Mustafa Rahmi Balaban (İstanbul 1947), Bezmi Nusret Kaygusuz (İzmir 1957), Hilmi Ziya Ülken (*İslam Düşüncesi*, İstanbul 1966) içinde), Abdülbâki Gölpinarlı (İstanbul 1966), Cemil Yener (İstanbul 1970), Vecihi Timuroğlu (Ankara 1979), İ. Zeki Eyüboğlu (İstanbul 1980), Cengiz Ketene (Ankara 1990). *Vâridât*'a dayalı Şeyh Bedreddin incelemelerinde ise Müfid Yüksel (İstanbul 2002), Esat Korkmaz (İstanbul 2006), Baki Yaşa Altınok (Ankara 2013) ve Ahmet Güner Sayar (İstanbul 2018) öne çıkan yazarlardır. Eser Bilal Dindar tarafından Fransızcaya çevrilmiştir (bkz. bibl.).

Vâridât'ın tenkidli metnini önce Bilal Dindar doktora tezinde, sonra Ali Kozan yüksek lisans tezinde hazırlamışlardır. Kozan'ın edisyon kritiği İstanbul Nuruosmaniye Kütüphanesi nr. 4900'da bulunan 1083/1672 tarihli nüsha esas alınıp beş nüsha karşılaştırmasıyla yapılmıştır (bkz. bibl.).

5.1. Mehmet Şerefettin Yaltkaya (ö. 1947)

Dârülfünun İlahîyat Fakültesi ilk müderrislerinden ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ikinci Diyanet İşleri Başkanı olan Şerefettin Yaltkaya, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e, âlimlikten akademisyenliğe geçiş döneminde Şeyh Bedreddin üzerine ilk kapsamlı bilimsel çalışmayı yapan araştırmacıdır.¹²⁹ 1 Ekim 1924 (1 Teşrîn-i Evvel 1340) yılında yayınlanan *Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin* adlı eseri hem Osmanlı birikimini hem de yeni kurulan Cumhuriyet'in dinî düşünceye yaklaşım biçimlerini kendine mahsus bir üslupla yansıtır.¹³⁰

Şeyh Bedreddin ilgisinin *Alemdâr*³¹ ve *İleri*³² adlı günlük gazetelerde yayınlanan ve şeyhin hayatını konu alan yazılardan kaynaklandığını söyler. Bu yazıları tek bir

128 Musa Kâzım Efendi, *Vâridât-i Bedreddin*, haz. Mehmed Serhan Tayşi, İstanbul: MVT Yayıncılık, 2010.

129 Biyografisi ve düşünceleri için bkz. Birgül Bozkurt, *Mehmed Şerefeddin Yaltkaya: Hayatı, Eserleri ve Düşünce Dünyası*, İstanbul: Divan Kitap, 2017, 424 s.

130 M. Şerefettin Yaltkaya, *Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul, Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1924.

131 *Bektaşî Sırrı* adlı eseriyle meşhur Bektaşî Babası Ahmed Rifkî (ö. 1935) *Alemdâr* gazetesinde Osmanlı'da maktul şeyhleri konu edinen bir yazı dizisi kaleme almıştır. Dizi içerisinde Şeyh Bedreddin'e de yer verilmiştir. Bkz. A. Rifkî, "Târîh-i Tasavvuf Tetebbuları: Şühedâ-yı Hakikat 2: Bedreddin-i Simâvî", *Alemdâr*, nr. 767-3067, 7 Şubat 1337 (7 Şubat 1921).

132 *İleri*, nr. 1088, 31 Kanun-i Sâni 1337 (31 Ocak 1337).

kaynaktan yararlanmakla (*Şakâik-i Nu'mâniyye*) ve varolan bilgileri tekrarlamakla eleştiren Yaltkaya, iyi derecedeki Arapça bilgisi ve M. Fuat Köprülü'nün de bu dil yeteneği ile kaynaklara rahatlıkla nüfuz edebilecek kişiler arasında kendisine verdiği destek ile Şeyh Bedreddin ve *Vâridât*'ı hakkında çalışmalara başladığını ifade eder.¹³³

Şeyh Bedreddin'i sûfi, fakih ve kazasker kimlikleriyle ilk defa detaylıca inceleyen eser, yapısal açıdan bir mukaddime ve otuz bölümden müteşekkildir. Otuz bölüm sırasıyla üç ana kısımdan oluşur: 1. Şeyh Bedreddin'in hayatı ve düşüncesi (I-XXIII, XXV-XXX. bölümler); 2. Şeyh Bedreddin'e dair tarihî kaynaklardan nakiller (XXIV. bölüm); 3. Sofyalı Bâli ile Aziz Mahmud Hüdâyî'nin arızaları (Zeyl: XXIX. bölüm). Hamit Er'in hazırladığı eserin 1994 neşrinin sonuna Yaltkaya'nın "Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin'e Dair Bir Kitap (*Menâkıb-ı Bedreddin*)"¹³⁴ ile "Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ı"¹³⁵ adlı makaleler ve fotoğraflar da eklenmiştir. Eserin bir diğer neşri İsmail Aka-Mustafa Demir ikilisi tarafından yapılmıştır.¹³⁶

Eserin ilk kısmında Şeyh Bedreddin biyografisi hakkında bilgilere yer verilir. Yaltkaya'nın Osmanlı kaynaklarından bilgileri kritik ederek istifade etmesi, kendisinden sonra yapılacak çalışmalar için de önemli bir referans kaynağı olmuştur. Yazar Şeyh Bedreddin'in hayatını kronolojik olarak anlatırken, onun vahdet-i vücûd düşüncesi, âlemin kıdemi, irade, âhiret, cesetlerin haşrı, cennet ve cehennem, melek ve şeytan, Hz. İsa'nın durumu gibi meselelerdeki görüşlerini ayrı başlıklar altında incelemiş, sonra tekrar hayatı hakkında bilgi vermeye devam etmiştir.¹³⁷ Yaltkaya şeyhin bu görüşlerini *Vâridât*'ı merkeze alarak yazmış, eser içerisinden pasajlar seçerek şeyhin görüşlerini özetlemiştir. Genel itibarıyla bu görüşlere farklı bir yorum getirmeyen Yaltkaya'nın âlemin kıdemi gibi felsefî içerikli konularda Aristo'dan örnekler getirip konuyu açması ise kelam ve felsefe alanındaki vukûfiyetini göstermektedir. Şeyhin cesetlerin haşrı konusundaki düşüncelerinin menfî olduğunu ve bu türlü görüşleri sebebi ile Osmanlı döneminde Sofyalı Bâli, Nûreddinzâde ve Aziz Mahmud Hüdâyî gibi isimlerin tepkisini çektiğini de söylemektedir.¹³⁸

Yaltkaya'nın *Vâridât* düşüncesi analizi Osmanlı şerhlerini karşılaştırmaya dayanır. 1938'de *İnsan Mecmuası*'nda yazdığı "Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ı" yazısında;

133 M. Şerafeddin Yaltkaya, *Simavne Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, haz. Hamit Er, İstanbul: Kitabevi, 1994, s. 50.

134 *Türkiyat Mecmuası*, 1926-1933, c. 3, s. 133-156.

135 *İnsan Mecmuası*, 1938, c. 1, sy. 3, s. 233-240.

136 M. Şerafeddin, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin: Hayatı, Felsefesi, İsyarı*, haz. İsmail Aka-Mustafa Demir, İstanbul: Temel Yayınları, 2001, 111 s.

137 M. Şerafeddin Yaltkaya, *Simavne Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, s. 86-114.

138 Yaltkaya, *a.g.e.*, s. 98.

Bu kitabı şerhedenlerden başlayan muhâlefet ve muvâfakât-ı din noktasından takip edilmiş; şimdiki kadar kimse bunu ilmen tahlil etmemiş ve bu kitabın maddelerinin nereden alındığı araştırılmamıştır.¹³⁹

diyerek, çalışmasının özgün tarafını göstermektedir. Gerçekten de Şeyh Bedreddin'in felsefî arka planını ortaya koymakla Yaltkaya ilahiyatçı kimliğini öne çıkarır. Ancak Şeyh Bedreddin düşüncesini eskilerden menkul mükerrer bir tefekkür olarak kayıtlaması, orijinaliteden yoksun kılması tartışılacak bir noktadır.

Eserin orijinal yanlarından bir diğeri tarihî kaynaklardan olduğu gibi nakilde bulunarak bir Şeyh Bedreddin menâkıbı derlemesi yapmasıdır. Yazarın alıntıda bulunduğu kaynaklar şunlardır: İbn Arabşah'ın *Ukûdu'n-nasîha*'sı, Fâtih devri ricâlından Şükru'llah b. Şihâbuddin'in *Behçetü't-tevârih*'i, *Aşıkpaşazâde Tarihi*, *Neşri Tarihi*, İdrîs-i Bitlisî'nin *Heşt Behîşt*'i, *Dukas Tarihi*.

Yaltkaya, Bedreddiniler hareketini merkez-çevre sosyolojik ikilemiyle açıklaması, dönemi itibarıyla oldukça orijinaldir. Yazara göre coğrafi mesafe bakımından merkeze uzak, iletişim zorluğu sebebiyle merkezle bütünleşmesi zayıf çevrelerde heterodoksi daha kolay yayılma imkânı bulmaktadır. Şeyh Bedreddin hareketi de buna göre merkezde değil çevrede ortaya çıkan sapkın bir olaydır. Hareket kardeş kavgalarıyla Müslümanlarla daha fazla uğraşmış Hristiyanlar arasında daha kolay yaygınlık kazanmıştır. Öte yandan Yaltkaya Şeyh Bedreddin'in önerdiği dünya menfaatlerinden vazgeçmeye dayalı zühd anlayışının Hristiyan teolojisinde daha çok yer ettiğini, dolayısıyla bölgenin Hristiyanlarından daha kolay bir taban bulduğunu ileri sürmektedir.¹⁴⁰

Yaltkaya kitabında *Vâridât*'ın az bir kısmını tercüme etmiş ve şeyhin görüşlerini tercüme ettiği bu bölümler üzerinden kaleme almıştır. *Vâridât*'ta bulunan felsefî düşüncelerden ibâhî bir anlayışın çok kolay çıkarılabileceğini de ifade etmektedir.¹⁴¹ Eserinin son kısmında *Vâridât*'a dair değerlendirmede bulunan Yaltkaya eserin hiçbir orijinalliğinin olmadığını söylemekte ve Bedreddin'in kendisinden önceki filozofların görüşleri ile sûfilerin düşüncelerini mezcetip aktardığını, onun başarısının bu eserde yazdığı görüşleri hayata tatbik ederek güç ve cesaretle bir tarikat çıkarmasında olduğunu ifade etmektedir.

Üzerinde bu kadar gürültü kopmuş bu kitapta hiçbir orijinalite yoktur. Bedreddin bu kitabında yeni bir fikir söylememiştir. Kendisinden yıllar önce yaşamış Aristo, Farabî ve İbn Sina'nın eserlerine ve onlardan etkilenen sûfilere baktığımız zaman bu görüşleri açıkça görürüz. Bedreddin'in

139 Yaltkaya, *a.g.e.*, s. 211.

140 Büşra Küçükkuş, "Âlimden Akademisyene Bir Dönüşüm Portresi: Mehmed Şerafeddin Yaltkaya", *III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı- I (Sosyoloji-İlahiyat-Eğitim) 15-18 Mayıs 2014*, Sakarya, 2014, s. 41-50.

141 Yaltkaya, *a.g.e.*, s. 158.

kuvveti bu fikirleri söylemesinde değildir. Onun bütün kuvvet ve cesareti bu fikirleri hayata tatbik etmesinde ve bunlardan bir tarikat çıkarmasındadır. O bu kanaatlerini yaşıyor ve yaşatıyordu.¹⁴²

Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin kitabında Müfid Yüksel, Şeyh Bedreddin konusunda oldukça iyi bir dokümantasyon ve araştırma ortaya koymuş olmasına rağmen Yaltkaya'nın şeyhe karşı tutulan geleneksel olumsuz tavrı sürdürdüğünü, şeyhe mâl edilen tüm ehl-i sünnet dışı görüşleri ona mâl etmekten çekinmediğini ve özellikle tercüme hususunda bilinçli bir sapıtma içinde olduğunu örneklerle aktarır.¹⁴³ Aynı zamanda Dukas tarihindeki bilgileri esas alarak Börklüce Mustafa üzerinden asılsız bir kurgu ile şeyhe isnat edilemeyecek kadın, mal ve parada ortaklık yorumunu, *Vâridât*'a yönelik ibâhî hatta bâtınî yorumlara kapı açmasını kabul etmeyerek *Camîu'l-fusûleyn*, *Letâîf* ve *Teshîl* gibi fıkha dair eserler yazan bir müellifin bu suçlamalardan uzak olduğunu ifade eder.¹⁴⁴

5.2. Mustafa Rahmi Balaban (ö. 1953)

Mustafa Rahmi Balaban Arapça, fıkıh, mantık gibi medrese derslerini takip ederken aynı zamanda Rüşdiye mektebini bitirmiş ve İstanbul Darulmuallimîn'de tahsilini 1910 yılında birincilikle tamamlamıştır. Türkiye'de ve yurt dışında çeşitli idari görevler ile hocalık vazifesini de yerine getirmiştir. Arapça, Farsça, İngilizce, Almanca ve Fransızca, öğrendiği diller arasındadır. 1923 yılından itibaren Ziya Gökalp'in başkanlığında teşekkül eden Maârif Vekâleti Telif ve Tercüme Encümenliği'nde çalışmış, Kur'an-ı Kerim'in meal ve tefsiri çalışmasını 27. cüze kadar getirmiş, ancak tamamlamaya ömrü vefa etmemiştir.¹⁴⁵

Vâridât'ı 1947 yılında tercüme etmiştir. Eser "Hakikat Yollarında" serisi içerisinde özel bir bölüm olarak basılmıştır.¹⁴⁶ Balaban *Vâridât*'ı İzmir Salepçioğlu Kütüphanesi'nde bulunduğu Arapça el yazması nüshadan çevirdiğini tercümesinin kapağında belirtmektedir. Eseri tercüme ederken bir giriş kaleme almamış ve tercüme sebebine dair fikir beyan etmemiştir. Balaban'ın Arapçaya olan vukufiyeti bu eseri tercüme ederken kendini göstermektedir. Tercümesinde metne sadık kalmış, belli yerlerde Şeyh Yavsî'nin şerhinden faydalanarak ona yaptığı atıflarla dipnotta açıklamalara yer vermiştir.¹⁴⁷ *Vâridât*'ın aslında bulunan ayetleri ve hadisleri latin harfleri ile yazmış, tercüme her hangi bir Arapça ibare

142 Yaltkaya, *a.g.e.*, s. 211-224.

143 Müfid Yüksel, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul, Bakış Yayınları, 2002, s. 111-117.

144 Yüksel, *a.g.e.*, s. 118.

145 Mustafa Şahin, *Hayatı ve Düşünceleriyle M. Rahmi Balaban*, İstanbul, Phoenix Yayınları, 2006, s. 3-21; Veli Ertan "Balaban, Mustafa Rahmi", *DİA*, c. 5, s. 1-2.

146 Mustafa Rahmi Balaban, *Vâridât*, İstanbul: Gayret Kitabevi, 1947. Bu seri kapsamında Balaban, Gazzâlî'nin *el-Munkızu mine'd-dalâl*'ini "*Sapıklıktan Kurtuluş*", İbn Arabî'nin *Fususul-hikem* muhtasarı *Nakşu'l-fusus*'unu "*Fusus Nakş*" adıyla tercüme etmiştir.

147 Balaban, *a.g.e.*, s. 4.

almamıştır. Eserin tercümesi toplamda kırk sayfa hacminindedir. Tercümesinde kendi içerisinde konuları başlıklandırma yoluna gitmiş “Ahiret, Bedenin Akıbeti, Melek ve Şeytan” gibi başlıklarla toplamda 68 bölüm oluşturarak okuyucunun konu takibini kolaylaştırmıştır. Kevn, fesâd, vücûd, lezzet-i kemâliyye, va'd ve va'îd, vücûd-ı sırf, müşâhede vb. kavramların mâna zenginliğini muhafaza etmek için güncel bir çeviri kaygısına düşmemiş, aynı zamanda günümüz Türkçesinin inceliklerinden de faydalanarak rahat ve anlaşılır bir tercüme ortaya koymuştur.

5.3. Bezmi Nusret Kaygusuz (ö. 1961)

22 Şubat 1890'da Girit'te dünyaya gelmiştir. Mensup olduğu Kadriyâdeler ailesi, Kandiye'de bulunan Bektaşî Kaygusuz tekkesinin mütevelliliğini üstlenmiştir. Bu sebeple Kaygusuz soyadını aldığı düşünülmektedir. Girit'teki karışıklıktan dolayı ailesi ile İzmir'e göç etmiş, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden 1913 yılında mezun olmuştur. Kendisini Prens Sabahattin'in görüşlerine yakın bulur. Mezuniyet sonrası çeşitli dergi ve gazetelerde makaleler kaleme almış, 1922 yılında Yakup Kadri'nin *Nur Baba* romanına bir reddiye olarak *Nur Baba Masalı* isimli eserini yazmıştır. Çeşitli tercüme ve telifleri olan Kaygusuz'un Şeyh Bedreddin ve *Vâridât'ı* üzerine yaptığı çalışma 1957 yılında yayınlanmıştır.¹⁴⁸

Vâridât tercümesi Bezmi Nusret Kaygusuz'un “*Şeyh Bedreddin Simavnevi*” ismiyle telif ettiği eserin ikinci bölümünde yer almaktadır. İlk bölümde Şeyh Bedreddin'in hayatı üzerine bilgiler verir. Kaygusuz'un Şeyh Bedreddin övgüsü şöyledir;

(Şeyh Bedreddin'in) Osmanlı tarihi içerisinde hiçbir benzeri yoktur. Bilhassa idealinin yüksekliği ve samimiyeti itibarıyla bütün İslam aleminde eşsizdir. Simavnalı Bedreddin'in hurucu, doğrudan doğruya ictimai hareketler ortasında yükselmiş keskin bir dehanın inkılap isteyen bir temayülü idi. “Koca Türk” bugünkü muztarip beşeriyetin ıztrablarını doğuran sebep ve âmilleri daha o günden keşfettiğini göstermektedir. Bu büyük adamın tarihlerimizde bir kalem darbesi ile geçiverilen hayatını bir müdekkik tamamıyla malumat sahasına atamamış, ulvi ve pek insanî olan düşüncelerini tahlil etmek vazifesini bugüne kadar kimse deruhte etmemiştir.¹⁴⁹

Kaygusuz'a göre Şeyh Bedreddin'in en önemli eseri *Vâridât'*dır.¹⁵⁰ O, eserin muhtasar olmakla beraber veciz ve anlaşılır olduğunu, Şeyh Bedreddin'in bu eseriyle taklitçi ulemaya karşı net bir tavır ortaya koyduğunu ifade eder. Kaygusuz

148 Mehmet Özer, “Bezmi Nusret Kaygusuz'un Hayatı”, Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1987, s. 67; Bezmi Nusret Kaygusuz, *Bir Roman Gibi*, İzmir: İzmir Belediyesi Kültür Yayınları, 2002.

149 Bezmi Nusret Kaygusuz, *Şeyh Bedreddin Simavnevi*, İzmir, İhsan Gümüşayak Matbaası, 1957, s. 24.

150 Kaygusuz, *a.g.e.*, s. 107.

Bedreddin'in bu tavrından dolayı zamanında ve vefatından sonra birçok muarızı ortaya çıktığını iddia eder.¹⁵¹ Bezmi Nusret Kaygusuz, Kâtip Çelebi'yi *Vâridât*'a yönelik yazdıklarından dolayı *Vâridât*'ın en büyük düşmanlarından saymaktadır.¹⁵²

Kaygusuz *Vâridât*'ı Arapça aslından tercüme etmiştir. Kendisi bu tercümeyi "aslına uygun metne sadık kalınarak yapılmış kâmil bir tercüme"¹⁵³ olarak tanımlamaktadır. Tercüme sonunda şu açıklamaları yapar;

Vâridât'ı tercüme ederken, Arapça metnini esas tutmakla beraber Kütahyalı Abdullah'ın (Abdullah İlâhî) ve Meşrutiyet devrinde bir müddet meşihat makamını işgal eden yüksek bir mutasavvıfın (Musa Kâzım Efendi) tercümelelerinden de istifade ettik. Onlardan mâada kendi zevkimizi tasavvuftaki bilgi ve anlayışımızı kâmilten harcadık. Bu kıymetli eseri herkesin anlayabilmesi için açıkça ve saf Türkçe ile nakletmeğe özen gösterdik. Bu tercüme nihayet böyle ortaya çıkmıştır. Ancak mevzu pek derin ve şaşırtıcı olduğundan belki yine anlaşılacak yerleri kalmış olabilir.¹⁵⁴

Vâridât ve Şeyh Bedreddin üzerine yapılan çalışmalarda -yukarıda da zikredildiği üzere- Cumhuriyet döneminde ciddi ideolojik ön kabullerin etkili olduğunu, bu ön kabuller doğrultusunda Şeyh Bedreddin düşüncesinin ve *Vâridât*'ın araçsallatırıldığını, Şeyh Bedreddin'in ait olduğu sûfî düşünce geleneği içerisinde konumlandırılmaktan uzak yorumlara maruz bırakıldığını söyleyebiliriz. Kaygusuz tercümesinin sonundaki şu ifadeler bunun bir örneğidir;

Şimdiye kadar yaptığımız gibi, *Vâridât*'ı sırf tasavvuf bakımından tetkik edersek onda hiçbir hata ve kusur bulamayız. Bilakis onu mükemmel, fevkalade bir eser olarak telakki ederiz. Fakat bu görüşümüz hatalı olur. Çünkü Bedreddin yalnız mutasavvıf değildir. Onun asıl mümeyyiz vasfı "inkılapçı" olmasıdır. İşte bu iki sıfatı bir araya getirince bazı mühim noksanlar görünür. Bedreddin bu eserinde fikrî ve ameli itiyatlara fazla bağlanmış, itiyat haricine çıkmayı pek az istemiştir. Zühd ve takva konusuna ayırdığı bolca sahifeler bunun delilidir. Geleneklerden bir türlü ayrılmadığı için ara ara yaptığı fikrî hamleleri böyle lüzumsuz şeylerle örtmüştür. İkinci olarak eseri iyice tasnif etmemiş, belli esas ve usul belirlemeden yazdığı için dağınık ve sistemsiz kalmıştır. Üçüncü olarak ise eserde bahsettiği konular üzerinden kendi mesleğiyle de irtibatlı olarak belli insanlar için yaşamlarında uygulayacakları çözümler getirmemiştir. Âlemin düzelmesi, fenalıkların ortadan kalkması, zühd ve takva ile olsaydı, dünyada bundan kolay bir şey olmazdı. Ancak Bedreddin gibi büyük bir

151 Kaygusuz, *a.g.e.*, s. 107.

152 Kaygusuz, *a.g.e.*, s. 107-108.

153 Kaygusuz, *a.g.e.*, s. 108.

154 Kaygusuz, *a.g.e.*, s. 168.

inkılapçı bu dini meseleleri bir usul çerçevesinde insanlar için bu eserinde formüle etmemiş ve bu noktada başarısız olmuştur.¹⁵⁵

Kaygusuz'un çeviride bazı vâridlere verdiği başlıklar dikkat çekicidir ve mütercimin *Vâridât* algısını ele verir mahiyettedir: "Eşyanın Yekdiğerinde Bulunuşu" (s. 122), "Boşuna Tapınmak" (s. 123), "Tanrı'nın Karşıtları" (s. 124), "Saltık varlık" (s. 135), "Gönül Görümleri" (s. 141), "İnsan Olgun Bir Mazhardır" (s. 142), "Ben Allahım Denilebilir mi?" (s. 145), "Cennete Girim" (s. 151), "Tek Varlık Nişaneleri" (s. 157), "Tasavvufçu Ne Yapar?" (s. 160), "Zındıklaşma" (s. 161), "Günah İnanca Tâbidir?" (s. 164), "Tanrı İle Söyleşme" (s. 164).

Vâridât'ın Kaygusuz tarafından yapılan bu tercümesi Gölpınarlı'nın *Şeyh Bedreddin* eserine önsöz yazan Prof. Dr. İsmet Sungurbey tarafından *Menakıbnâme*'yi ilk defa kullanması açısından takdir edilmiş, ancak diğer kaynakları iyi kullanamaması ve Osmanlıca okuma hatalarından dolayı da eleştirilmiştir.¹⁵⁶ Müfid Yüksel ise Kaygusuz'u İslam'ın temel prensiplerine saldırı aracı olarak Şeyh Bedreddin'i kullanma gayreti içerisinde olan Araplığa karşı Türk uyanışı olarak değerlendiren yanlış bir bakış açısına sahip olduğu iddiasıyla eleştirmektedir.¹⁵⁷ Ahmed Güner Sayar, Kaygusuz'un Bedreddin'in isyana kalkışmadığına dair çoğu Osmanlı tarihçilerinin ve *Vâridât* şârihlerinin görüşünü paylaştığını söyler.¹⁵⁸ Buna göre Kaygusuz'un -Cumhuriyet'in modernleşirmeci idealleri bağlamında- Bedreddin'i inkılapçı ve yenilikçi fikirlere sahip bir kimlik olarak gördüğü halde onu isyanın tertipçisi addetmez.

5.4. Abdülbâki Gölpınarlı (ö. 1982)

Tasavvuf ve tarikatlar tarihi üzerine pek çok çalışmaya imza atan Gölpınarlı'nın Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin incelemesi 1966 yılında yayınlanmıştır.¹⁵⁹ Eser aslında İsmet Sungurbey'in Şeyh Bedreddin'in menâkıbını yayınlama projesinin bir devamı mahiyetindedir. Sungurbey projesini Gölpınarlı ile paylaşınca, o da elindeki kaynaklarla daha geniş bir çalışma ortaya koyabileceklerini söylemiş ve nihayetinde Şeyh Bedreddin hakkında tafsilatlı bir inceleme hazırlanmıştır.

Kitabın ilk bölümünde İsmet Sungurbey'in önsözü bulunmakta, ardından *İbn Arapşah*, *Dukas*, *Aşıkpaşazâde*, *Behcetü't-Tevârih*, *Tevârih-i Âli Osman* gibi eserlerde geçen Şeyh Bedreddin bilgileri sırasıyla verilmektedir.¹⁶⁰ Sungurbey tarafından girişte verilen bu malumatların ardından, Gölpınarlı ayrı bir bölüm halinde Şeyh Bedreddin'in hayatı hakkında bilgi verir ve tarihî sürekliliği ve

155 Kaygusuz, *Şeyh Bedreddin Simavnevi*, s. 200.

156 Gölpınarlı, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, s. VII.

157 Yüksel, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, s. 128.

158 Sayar, *a.g.e.*, s. 402.

159 Abdülbâki Gölpınarlı, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Eti Yayınevi, 1966, 127 s.

160 Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. I- XXXVII.

mezhepsel farklılıkları dikkate alınarak Bâtınlık olgusu irdelenir. Bâtınlık sadece İsmâîlî Şîa'ya mahsus bir durum değildir. Şeriatı uyan bir kısım İsmâîlîler vardır ki Bâtınlık akımı içerisinde değerlendirilmekten uzaktır. Gölpınarlı'ya göre bir olguya Bâtınî diyebilmek için iki şart vardır: 1. Peygamber ve imam hakkında aşırı inanç, bunun sonucu olarak da mezhebi kuran kişinin peygamber ve Tanrı olduğunu, Tanrı'nın ona hulûl ettiğini iddia etmek. 2. Tevil ve bunun sonucu olarak da şeriat hükümlerinin içyüzünü bilenden bu hükümlerin kalkacağına inanmak ve ibâhayı kabul etmek.¹⁶¹ Gölpınarlı nezdinde Şeyh Bedreddin *Vâridât*'ında bu düşüncelere sahip olmadığı için "Bâtınî" olarak algılanamaz.¹⁶² Bâtınlığe kitabında müstakil bir yer tahsis etmesi, muhtemelen Bedreddin'e yönelik bu türden tanımlamalara cevap verme ihtiyacından doğmuştur.

Müellif *Vâridât* tercümesine geçmeden önce eser hakkında müstakil bir inceleme bölümü ayırmıştır. Verilen pek çok detay sebebiyle eserin bu kısmı *Vâridât* literatürü tarihinde orijinaldir ve sonraki pek çok incelemeden referans almıştır. *Vâridât*'ın şeyhin sohbetlerinden alınan notlarla birbiri ile alakalı olmayan konuların bir araya getirilerek oluşturulmuş bir kitap olduğunu söyleyen Gölpınarlı, *Vâridât*'ın son okumasının şeyh tarafından yapılmış olabileceğine dikkat çekmekle beraber, şeyhin vefatından sonra bazı eklemeler de yapılmış olma ihtimalini göz önünde bulundurur.¹⁶³

Gölpınarlı'ya göre *Vâridât*'taki meseleler ancak vahdet-i vücûd nazariyesi hakkıyla bilindiğinde çözüme kavuşacak kıvamdadır. Şeyh Bedreddin'in mutlak varlığın zatı bakımından zorunlu, imkânının ise suret bakımından hayalî olması görüşünü vahdet-i vücuttan çok vahdet-i mevcuda yakın bulur. Vahdet-i mevcûdla müellif muhtemelen panteizmi kastetmektedir ki -daha önce şerhler kısmında göstermeye çalıştığımız üzere- Şeyh Bedreddin'e panteizm isnadı modern bir yanlısamadır ve delillendirilmiş bir içerikten yoksundur.

Gölpınarlı, şeyhin kıdem-i âlem görüşünü açıkça Aristo'dan aldığını; insanı Hakk'a götüren şeylerin melekler, kötülüğe götüren şeylerin şeytanlar olduğunu söyleyerek bunların âlemin güçlerinden ibaret olduklarını ayrı bir varlıkları bulunmadığı görüşlerini ise şeriatın açık hükümlerine zıt görüşler şeklinde yorumlar. Müellifin bu yorumları teorik kanıtlama veya Yaltkaya'da karşılaştığımız türden felsefî temel arama yoluyla ortaya konmaktan uzaktır.

Gölpınarlı'ya göre *Vâridât*'ın asıl sorunu ruh-beden ilişkisini temellendirememesi, ifadelendirmesini eksik bırakması, bu sebeple de bazılarınca Şeyh Bedreddin'in ruhçu bazılarınca da materyalist olmasına kapı aralamış, herkes kendi görüşü uyarınca bir Şeyh Bedreddin bir *Vâridât* ortaya çıkarmıştır.

161 Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 18.

162 Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 39.

163 Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 30-31.

Bedreddin'in asıl bocaladığı bahis, bu ruh bahsidir. Ruh, bedende hâsıl olan istidâdın sonucuysa, yaşayışa ve insan suretinde, mertebe bakımından "nefs-i nâtuka" olarak tecellî ediyorsa, bedenın ölümüyle onun da yok olması, o istidâdın da kalmaması gerekir. Bedenden önce, mutlak varlıkta ve letâfet âleminde mevcutsa -ki Bedreddin'in sözlerinden böyle anlaşılıyor- bedenden sonra gene mevcûd olan bu cevher ne oluyor? Letâfet âlemine geçiyorsa taayyün kalmıyor demektir. Sûretsiz taayyünü mümkün olmadığına göre bu sûret ya misâlidir ya unsurî. Unsurî olunca Şeyh, tenâsuha inanıyor demektir, misâli ise tam izah edilemiyor. Hâsılı bizce, Bedreddin'in dilinin altında bir şey var; fakat söyleyemiyor; galiba taayyünü kalmaz; binaenaleyh letâfet âlemine varır, aslına ulaşır; şu halde ruh hayatla, hayat da cesetle kâimdir demek istiyor; fakat zamanında bunu açıkça ifade edemiyor.¹⁶⁴

Daha önce söylediğimiz üzere, Osmanlı şârihleri Şeyh Bedreddin düşüncesine -diğer görüşleri de dâhil- İbn Arabî doktrini uyarınca bir teorik çerçeve geliştirmişlerdir. Bunu yapmaları Şeyh Bedreddin'in vahdet-i vücûd düşüncesine sahip olmasından kaynaklandığı açıktır. *Vâridât* veya hikemiyyât literatürünün kapalılığı söz konusu olduğunda da şerhlerin bu teorik açıklamaları yapmaları zorunlu hale geliyor. Gölpinarlı da -her ne kadar bunun farkında olsa da- Şeyh'i tenkid etmekten geri kalmamaktadır. Ruh-beden meselesinde Gölpinarlı Ekberî düşünceye eklenerek -oysa pek çok eserinde farkında olmaksızın bu düşünceye eleştirel yaklaştığı bilinmektedir- insanî suretin misâli tabiatını kabul ediyor. Osmanlı şârihlerinin meseleye dair açıklamaları da bu minvaldedir. Buna göre insanın hakikati ve/veya cevheri anlamındaki ruhu/nefsi bedenden infisâl edince, bu dünyadaki hayalî/misâli formundan başka bir hayalî forma bürünür. Bu insanın -ve tabii ki âlemin- hayal olmasıyla doğrudan irtibatlıdır -ontolojik anlamda mümkün varlık olmasıyla-. Diğer bir ifadeyle gerek Şeyh Bedreddin'e göre gerek şârihlere ve Gölpinarlı'ya göre insan hayalî bir varlık olarak farklı mertebelerde farklı suretler giyer. Bu dünyada beş duyuyla algılanan bedenden ibaret hayalî bir suret (hayal içre hayal), bedeni terk edince de rüyadaki gibi başka bir hayalî sûret. Ancak şu açıktır ki, unsurlardan müteşekkil beden bir kez terk edilince artık tekrar aynı bedene geri dönüş yani tenasüh söz konusu olmayacağı gibi tekrar diriliş de aynı dünyevî bedenle gerçekleşmeyecektir. Gölpinarlı, Şeyh Bedreddin'in kastının -bütün şârihlerin izahlarının aksine- bu hayal anlayışı olmadığını, çünkü vâridin üslubundan bunun çıkarsanamayacağını -ki aslında vâridlerin temel özelliği kapalıdır- Şeyh'in ruhun bedenden ayrılmasını hayatın sona ermesinden ibaret gördüğünü, böylelikle ruh yani hayat dediğimiz şeyin bedenden ibaret olduğunu söylüyor. Gölpinarlı'nın bu yorumu Şeyh Bedreddin'i ruh-beden ayrınlığına, aynı

164 Gölpinarlı, *a.g.e.*, s. 32-33.

zamanda Tanrı-âlem birliğine götürür ki, insanı sadece ruhtan ibaret sayan spiri-tüalistlerle, insanı sadece bedenden ibaret sayan materyalistlerin görüşlerini teorik açıdan haklı çıkarır. Gölpınarlı'nın vardığı sonuç -Şeyh'e varlık düşüncesinde vahdet-i mevcudçu (panteizm) dediği gibi- onun materyalist olduğudur. Oysa Şeyh Bedreddin'e göre varlık birdir ve o da Hakk'dır. Âlem ve içindekiler O'nun sadece görünümünden ibarettir -yani hayali/misâli varlık-. Bu düşünceye sahip bir mutasavvıfa panteist ve materyalist denmesi, söz sahibinin düşüncesindeki tutarsızlıktan veya yakıştırmandan öte bir şey değildir.

Şeyh Bedreddin'in rüyalar hakkındaki “görünen dünyanın bilinç altındaki yansımalarıdır” yorumunu yapması, öte yandan eser içerisinde yer yer kendi sûfi müşahede ve tecrübelerini aktarması Gölpınarlı nazarında bir çelişkiye işaret eder. Müşahedelerindeki Allah ile konuşma, gökteki yıldızla elleme, vücudunu ışık kaplaması, bir insanı başka bir insan şeklinde görme gibi hadiselerin, inançlarında bocalayan bir kimsenin algı yanılgılarından ibaret olduğunu söylemektedir. Gölpınarlı'ya göre Bedreddin kendisini mâna âleminden kurtaramamış bir kişiliktir.¹⁶⁵

Gölpınarlı şeyhin sûfi düşünce hafızasını eleştirmiş, onun hiçbir vakit Mevlâna gibi imanla ve aşkla dolu bir sûfi tavır gütmeyeceğini, sülukta akılla değil aşkla menzil katedileceğini, Şeyh Bedreddin'in bu gerçeği söylerken bile akıldan kurtulamadığını, bu sebeple Mevlâna'dan çok İbn Arabî'ye benzeyip *Fusûs*'a atıflarda bulunduğunu, *Mesnevi*'nin ise adını bile anmadığını söyler.¹⁶⁶ Mevlavî muhitlerde yetişen Gölpınarlı'nın İbn Arabî eleştirisi bir yandan tasavvufun teorik düşüncelerden soyutlanması tavrından diğer yandan İbn Arabî'nin Arap olması sebebiyle Türk tarih tezinin uzantısı fikirlerden beslenmiş olmasından kaynaklanır.¹⁶⁷ Şeyh Bedreddin'in İbn Arabî'nin takipçisi olması doğrudan eleştiri oklarının hedefi haline gelmesine sebeptir.

Şeyh Bedreddin'in temayülü olsa bile bâtunî olmadığını, sözlerinde ehl-i sünnet inancı dışına çıkmadığını söyleyen Gölpınarlı, onun kendisini mehdi olarak kabul ettiğini, eğer isyan hareketlerine karışmasa fikirlerinin yayılıp karşılık bulacağını da ifade eder.

Günümüz Alevîleri içerisinde özellikle Rumeli'de Bedreddin Ocağı'nın olduğunu söyleyen Gölpınarlı, onların Bedreddin'in zuhurunu beklediklerini söylemektedir. Gölpınarlı'ya göre Alevîler bâtunî geleneği bilerek veya bilmeyerek benimsemişler, devletin hoş görmeyip astığı Şeyh Bedreddin'i kendilerinden saymışlar, böylece onun fikirlerini tam anlamayan Bedreddin taraftarları da Alevîlerin kendilerine gösterdikleri bu yakınlık sebebi ile onlarla kaynaşmış ve Bedreddin Ocağı'nı böylece

165 Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 31-38.

166 Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 39.

167 Semih Ceyhan, “İsmail Ankaravi ve Mesnevi Şerhi”, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005, s. 427-428.

teşekkül ettirmişlerdir. Bu yakınlaşmalar günümüzde Bedreddin taraftarlarını da Alevîler gibi İran'a bağlayan unsurlar olmuştur.¹⁶⁸

Gölpınarlı kitabının son kısmında Osmanlı dönemi *Vâridât* şerhleri ve tercüme-leri, nüsha bilgileri hakkında açıklamalarda bulunur. Gölpınarlı'nın *Vâridât* tam tercümesi müstakil bir bölüm teşkil eder. Tercümesinde sağlam bir yazma nüshayı esas aldığı belirtilse de nüsha hakkında bilgi vermemektedir. Çevirisinin dipnotlarında "Bu bölüm Musa Kâzım'da yok", "Musa Kâzım tercümesinde şu sözler de var" gibi açıklamaları Musa Kâzım tercümesinden istifade ettiğini gösterir. Gölpınarlı tercümesinin İslamî bilimler terminolojisi korunarak günümüz diline başarılı bir şekilde aktarıldığı varsayılabilir. Diğer çevirilerde görüldüğü üzere Gölpınarlı vâridleri başlıklandırmaktan kaçınmıştır. Birkaç yerde sadece "bölüm" ya da "müşâhede" başlığı verir. Bu da okurun metnin içeriğini sistematik takip etmekte zorlaştıran bir unsurdur.

Tercüme-yi Şeyh Bedreddin'e yönelik yazılmış menâkıb türü eserler hakkında bilgi veren bir kısım takip eder. Bu kısımda şeyhin torunu Hafız Halil'in bizzat şeyhten gördükleri ve duydukları ile kaleme aldığı ifade ettiği menâkıb günümüz diline sadeleştirilerek özetle aktarılmıştır.

5.5. Cemil Yener (ö. 1995)

1910 yılında Antakya'da doğmuştur. Eğitim hayatı fasıllar ile geçmiş, 1941 yılında İstanbul Yüksek Öğretmen Okulu'nu bitirmiştir. 1954 yılından itibaren birçok türde yazı kaleme almaya başlamıştır. Ansiklopedik Yayıncılık tarafından çıkarılan *Resimli Ansiklopedik Büyük Sözlük* içerisindeki tasavvuf terimlerini ve yine aynı kurumun çıkardığı *Büyük Ansiklopedi*'nin din ve tasavvuf terimlerini kaleme almıştır. 1970 yılında Şeyh Bedreddin ve *Vâridât* eseri üzerine yaptığı inceleme ve tercüme çalışması kitap halinde yayımlanmıştır.¹⁶⁹

Cemil Yener *Vâridât*'ı Arapça aslından üç nüshayı karşılaştırarak tercüme eder. Tercüme hikayesini girişinde şöyle paylaşır;

1940 yılında Arap-Fars filolojisi Profesörü Dr. Ritter ikinci bitirme ödevi olarak benden Şeyh Bedreddin Mahmud'un elinde bulunan üç nüsha *Vâridât*'ı karşılaştırarak bir tercüme ortaya koymamı istedi. Karşılaşacağım nüshaları da kendisi gösterdi. Çalışmaları bitirdim hocama sundum. Yanlış, doğruyu ayırt edemediğim için yaptığım iş yalnız nüshalar arasındaki farkları göstermekten ibaret kalmıştı. Dr. Ritter esere karşı özel ilgi gösterdi ve beni birlikte çalışmak üzere evine çağırdı. Sabah vakti saat 8 gibi evinin önüne geldiğimde daha çok erkendir rahatsız etmeyeyim diye kapısını vurmayıp biraz bekledim. Sonrasında niçin geciktigimi

168 Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 41.

169 Cemil Yener, *Vâridât*, İstanbul: Elif Yayınları, 1970.

sordu durumu anlattım. Sertleşti ve “Ben köylü müyüm ki güneş ile hareket edeyim! Sana sekiz dediğim zaman vaktin ne olduğunu bilmez miyim?” diyerek çıktı. Bugünden sonra her çalışma günümüzde sabah sekizde başlar akşam beşe kadar durmadan çalıştık. Sadece yirmi dk. mola verirdi. Bu çalışmalar süresince bilim adamının ne demek olduğunu öğrendim. Nihayet nüshaların karşılaştırması bitti ve tercümeğe başladım. Sonrasında kendisi bana müsaade etti ve uzun zaman elimde duran malzemeleri yeni bir araya getirip yayınlama imkânı buldum.

Cemil Yener *Vâridât*'ın ana konusunu kendi ifadesi ile “kamutanrıcılık” (pan-teizm) olarak belirler.¹⁷⁰ Arapça üç nüshayı karşılaştırdığını ifade eden Yener¹⁷¹, nüshalar haricinde metne kendi yorumlarını da katmıştır. *Vâridât* üzerine inceleme yapan bir kısım araştırmacılar gibi eserin Şeyh Bedreddin tarafından bizzat kaleme alınmadığını sohbet ve derslerinin bir araya getirilerek oluşturulduğunu iddia etmektedir.¹⁷² Abdülbaki Gölpınarlı ve Şerefeddin Yaltkaya'ya atfla onların Şeyh Bedreddin'in bâtûnî olmadığını söylediklerini, ancak onlara katılmadığını belirterek *Vâridât* gibi bir eseri ancak bâtûnî düşüncelere sahip birinin ortaya koyabileceğini ifade eder.¹⁷³ Şeyh Bedreddin'in aynı zamanda dinsel bir düzenin aksine dini bir ayırım yapmadan bir düzen kurmak istediğini söylemekte ancak bu iddiasını temellendirmemektedir.

Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ta “ibadetlerin amacı ve biçimi insanın içinde bulunduğu hale göre değişir ve kâmil kişilerin ibadeti şeriatın sınırlarını korumak içindir” şeklindeki açıklamasını bir tür bâtûnîlik olarak yorumlar. Oysa bu vârid gerek Osmanlı şârihlerinin gerek Gölpınarlı'nın belirttiği üzere hikmet-i şer'iyye kapsamında değerlendirilmiştir.

Şeyh Bedreddin'in velilerin, peygamberlerin vârisi olma vurgusunu eserin farklı yerlerinde tekrarlamasını ise etrafındakilerin kendisini veli olarak kabul etmesi ve sonunda tam bir itaatle ona bağlanmaları için yapılan yorumlar şeklinde ele alır.¹⁷⁴

Cemil Yener eserdeki *Vâridât* incelemesi kısmında Şeyh Bedreddin'in bir düzen kurmak istediği ve sonunda devrim yapmak istediğinden şöyle bahsetmektedir;

Şeyh Bedreddin'in kurmak istediği düzen dinsel nitelikte olamaz. Çünkü o dinler arasında bir ayırım yapmıyor. Kendisinin de söylediği gibi düşüncelerini

170 Yener, *a.g.e.*, s. 42.

171 Yararlandığı üç nüsha ile ilgili bilgi veren Cemil Yener, bu nüshalardan birinin Nuruosmaniye'de diğerinin Fatih Millet Kütüphanesi'nde üçüncüsünün ise Atuf Efendi Kütüphanesi'nde olduğunu söylemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz.; Cemil Yener, *a.g.e.*, s. 57-58.

172 Yener, *a.g.e.*, s. 45.

173 Yener, *a.g.e.*, s. 48-49.

174 Yener, *a.g.e.*, s. 45-48.

gizlediği için kurmayı istediği düzenin sınırları aydınlanamaz. *Vâridât*'ta devrim yapacak kişinin karşısına çıkacak engeller de hesaba katılıyor ve bunlar peygamberlerin karşılaştığı sıkıntılar üzerinden anlatılıyor.¹⁷⁵

Cemil Yener'in *Vâridât* algısı Bezmi Nusret Kaygusuz'un kiyle benzer yönlere sahiptir. Şeyh Bedreddin'in devrimci, bâtnî ve kamutanrıci ilan edilmesi bunun tipik göstergeleridir.

5.6. Necdet Kurdakul (d. 1916)

1916 yılında İstanbul'da doğan Kurdakul, İstanbul Erkek Lisesi'nin ardından İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ni bitirmiş ve avukatlık mesleğini 1955 yılına kadar sürdürmüştür. 1930 yılından itibaren belli dönemlerde üzerinde yoğunlaştığı Bedreddin çalışmalarını 1977 yılında kitap olarak yayınlamıştır.¹⁷⁶ Kitap giriş ve iki bölümden oluşur. Giriş bölümünde, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan Yıldırım devrine kadar Anadolu insanı, müesseseler ve mezhep akımları konusunu incelemiş, ardından Bedreddin hakkında Osmanlı döneminde yazılan eserler arasındaki görüş farklılıkları ve tarihsel yanlışlar üzerinde durmuştur. Kurdakul'a göre Yıldırım dönemi başta olmak üzere Osmanlı'da yaşanan tüm olumsuzluklar ve kayıpların sebebi hukuk felsefesinin yokluğundandır. Bir taraftan Anadolu topraklarında uygulanan töre hukukunun bir taraftan da egemen olan mutaassıp Hanefî fakihlerinin dayattığı hukukun toplumda ve devlette ikiliğe yol açtığını düşünmektedir.

Hukuk felsefesinden yoksun Osmanlı-Türk imparatorluğu böyle bir felsefeye özellikle toprak rejimi üzerinde az çok yakınlaştığı sürede Viyana kapılarına dayanmıştır ve aynı felsefeden yoksun aynı imparatorluk şeriat nizamına rağmen yıkılıp gitmiştir. Aslında Yıldırım'ın Ankara yenilgisi ile başlayan kaosun, birbirini izleyerek yirminci yüzyılın ilk devirlerine kadar gelmesi ve hâlâ devam etmesinin kuvvetli nedeni bu yoksunluktur.¹⁷⁷

Giriş bölümünün ardından Osmanlı'da Bedreddin hakkında yazılan tarih kitaplarını dört bölüme ayırarak değerlendirmiş ve aralarındaki farklar üzerinde durmuştur. İlk olarak Bedreddin döneminde yaşamış Dukas, Âşıkpaşazâde ve İbn Arapşah'ın eserlerini incelemiş, Börklüce Mustafa hadisesini Bedreddin ile ilişkilendirmediği için Dukas'ı İbn Arapşah ve Âşıkpaşazâde'ye nazaran daha insafli bulmuştur. Âşıkpaşazâde'nin iktidara hoş gözükme için Bedreddin'e iftira attığını söylerken İbn Arapşah'ı ise Osmanlı coğrafyasına Şam'dan ilk geldiği sıralarda Çelebi Mehmed'in himayesinde kalmasına ve mutaassıp fakihçiliği ile yönetimde

175 Yener, *a.g.e.*, s. 51-53.

176 Necdet Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, İstanbul: Döler Reklam Yayınları, 1977.

177 Kurdakul, *a.g.e.*, s. 31.

etkili olmasına bağlamaktadır.¹⁷⁸ İkinci grup tarihçilerden saydığı İdris-i Bitlisi, Oruç Bey ve Mevlâna Mehmed Neşri'nin de Âşıkpaşazâde'yi takip ederek şeyhe suçlamalara devam ettiklerini söylemektedir. Üçüncü grup tarihçiler arasında ise sadece Taşköprülüzâde'yi saymakta ve onun kendinden önceki tarihçiler gibi olmadığını, kendinden önce yazılmış eserlere atıfta bulunurken Âşıkpaşazâde'nin etkisinde kalmayıp Bedreddin lehinde bir yargı ortaya koyduğunu söylemektedir. Taşköprülüzâde'nin ilk defa Bedreddin'in kaleme aldığı eserlerin tamamını zikreden tarihçi olmasını ise şeyhin torununun kaleme aldığı ve tüm eserlerinin yazılı olduğu menâkıbı görme ihtimaline dayandırmaktadır.¹⁷⁹ Dördüncü grup tarihçilerin eserlerini ise hiçbirinin kaynak eser niteliğinde olmadığını, Cumhuriyet dönemi de dahil olmak üzere kimisinin Âşıkpaşazâde kimisinin de Dukas tarafında kaldığını ifade etmektedir. Kurdakul'un kaynak tenkidi ve Bedreddin'in biyografisini kaynaklar çerçevesinde doğru tarihlendirme uğraşısı Bedreddin literatürü tarihinde bir ilk olma özelliğindedir. Bu açıdan Şeyh Bedreddin çalışmalarında ihmal edilemeyecek nitelikte bir çalışma sunmuştur.

Vâridât'ın ne zaman yazıldığı hususuna değinen Kurdakul, özellikle birinci ve ikinci grup eserlerde adına bile rastlanılmayan, Taşköprülüzâde'de ise kaynak belirtilmeden adı anılan bu eserin, nasıl olur da günümüze kadar ittifak ile İznik'te göz hapsinde iken yazıldığı iddia edilebilir şeklinde bir soru ortaya atar. Bu iddiayı eserinde ilk dillendirenin Ahmed Midhat Efendi olduğunu, ancak iddianın tarihsel açıdan değerlendirildiğinde tutarsızlık içerdiğini söyler. Devlet tarafından gözetim altında olan birinin etrafına mürid toplayıp böyle bir eseri okutmasının zor olacağından bahseden Kurdakul, şeyhin torunu Hafız Halil'in menâkıbına da dayanarak eserin Rumeli'de yazılmış olacağını delillendirerek anlatır.¹⁸⁰ Kurdakul, *Vâridât*'ı bir kitap olarak şeyhin görmediği, vefatından sonra takipçileri tarafından sohbetlerin yazıya dökülerek tertip edildiği görüşünü savunur.

Kurdakul bu bölümün ardından Bedreddin hakkında ilahiyatçılar, edebiyatçılar, felsefeciler ve sosyologların meseleye bakış açılarını değerlendirir. Kurdakul'a göre bu gruptaki araştırmacılardan her biri, *Vâridât*'ı yorumlarken, Bedreddin'in Börklüce Mustafa hareketinin felsefi alt yapısını oluşturduğu varsayımına katılmalarından dolayı konuyu derinlemesine araştırma imkânı bulamamışlardır. Bu bakış açısından dolayı bir kısım ilahiyatçılara göre *Vâridât* yazarı zındık, bir kısım Meşrutiyet ve Cumhuriyet düşünürlerine göre komünizm eğilimli fikir adamıdır.¹⁸¹ Bir kesim ilahiyatçılar Bedreddin'i *Vâridât* ve fıkıh eserleri üzerinden değerlendirmiş, *Vâridât*'da bulunan varlık, kıyamet ve yeniden diriliş meselelerinden dolayı zındıklıkla suçlamışlardır. Şeyhin vefatından yaklaşık uzun müddet sonra Ebussuud,

178 Kurdakul, *a.g.e.*, s. 38-39.

179 Kurdakul, *a.g.e.*, s. 47-48.

180 Kurdakul, *a.g.e.*, s. 71-74.

181 Kurdakul, *a.g.e.*, s. 77.

Sofyalı Bâli, Aziz Mahmut Hüdâyi'nin Bedreddin üzerine yazdıkları, doğrudan onu değil vefatından sonra takipçisi olduğunu söyleyerek ortaya çıkarları hedef alarak kaleme alınmıştır. Kurdakul, *Vâridât* okuyan bu gruplar sebebiyle eser üzerinde olumsuz yorumların arttığını ifade eder.¹⁸² Ona göre Osmanlı döneminde başlayıp kendi zamanına kadar devam eden Bedreddin karşıtlığının bir nedeni de İran ve Arap coğrafyasından gelen mutaassıp fakihlerdir. Bu isimler özellikle Fatih devrinden itibaren güçlenmeye başlamış, özgür düşünce sahiplerine karşı şeriat kurallarını gittikçe şiddetlendirerek iktidarı etki altına almışlardır.

Kurdakul, Şeyh Bedreddin'in bir mutasavvıf olarak kabul edilemeyeceğini, izlemiş olduğu eğitim sistemi ve kazaskerliği zamanındaki icraatlarından kolayca çıkarılabileceğini iddia etmektedir. Tasavvufun dünya işleri ile değil ahiret işleri ile meşguliyeti gerektirdiği, şeyhin ise tam aksine yaşadığı dönem ve çevre ile yakından ilgilendiği, bir tarikat kurma eğiliminde hiç olmadığı diğer bir iddiasıdır.¹⁸³ Veli ve nebi meselelerinde şeyhin İbn Arabî gibi düşünmediğini, hiçbir zaman mehdi veya mesih olma iddiasında olmadığını söylerken, kendi gibi düşünmeyen Gölpınarlı gibi yazarları eleştirmektedir.¹⁸⁴

Kurdakul'a göre *Vâridât* içerisinde Bedreddin bütün düşüncelerini ahiret ile dünya arasındaki çelişkiye hasretmiş ve bu çelişki içerisinde arada kalan insana kainattaki gerçek yerini gösterme çabasına girmiştir. Yazar, Şeyh Bedreddin'in kıyametin olmayacağını, bu sebeple de yeniden dirilişi kabul etmediğini, cennet ve cehennem maddî varlıklar olduğunu, bu nedenle de gerçek ibadetin ahlakın düzeltilmesi için yapılması gerektiğini söylediğini iddia eder.¹⁸⁵

Bu iddia ve yorumlarıyla Kurdakul'un özellikle *Vâridât* gibi eserleri değerlendirmede gerekli teorik bilgi alt yapısına sahip olmadığı fikri edinilebilir. Bir hukukçu olarak Kurdakul Şeyh Bedreddin incelemesi dolayımında aslında Osmanlı şer'î hukuk sistemi eleştirisine soyunur. Bedreddin'in görüşlerinden dolayı bu sistemin mağduru olduğunu, onun fikhî görüşlerinin doğruluğunu kanıtlamaya çalışır. Şeyh Bedreddin'e yönelik panteizm ve iştirakçilik (komünizm) isnatlarını ise Hilmi Ziya Ülken, Bezmi Nusret Kaygusuz, Orhan Hançerlioğlu, Şerefeddin Yalıtıkaya, Cemil Yener, Mustafa Akdağ ve Ziyâeddin Fahri Fındıkioğlu'nun görüşlerine dayanarak izah eder. Kurdakul, şeyhin panteist sayılabileceğini ancak iştirakçilikten uzak olduğu kanısındadır. Yazarın Şeyh Bedreddin algısını "Hukuk, Din ve *Vâridât*" başlıklı kısımdaki şu cümleler açık bir şekilde özetler. Aynı zamanda bu cümleler yazarın Cumhuriyet ideallerine yaslanan din anlayışının kodlarını (özgürlük, ilerencilik ve gerçekçilik) ortaya koymaktadır:

182 Kurdakul, *a.g.e.*, s. 79-82.

183 Kurdakul, *a.g.e.*, s. 115-116.

184 Kurdakul, *a.g.e.*, s. 124.

185 Kurdakul, *a.g.e.*, s. 154-157.

Bedreddin öğrendiklerini çok iyi öğrendi. İncelediği hukuk ve felsefe dallarının ne olduklarını değil ne olmaları gerektiğini araştırmaktaydı. Bunun için, hiç bir öğreticinin ya da şeyhin etkisi altında kalmadı. Hatta sahibi olduğu fikri özgürlüğüyle ikinci bunalım devrinde (Kahire'de) şeyhi Hüseyin Ahlatî'ye bile mânen ve fikren teslim olmadı. Bu sebeple de, başkalarının sözlerini nakleden bir ezberci ya da taklidçi değildi. Gerçeği bulmak çabası içerisinde, çok kişilerin hazmedemedikleri ya da ne anlama geldiğini kestiremedikleri yeni fikirlerin arayıcısı oldu. Bu bakımdan *Vâridât*'ta kendisinden önce söylenilmiş olan vahdet-i vücuda, kıyamete ve yeniden dirilişe müteallik düşüncelerinin önemi, nakledilişleri bakımından değil, bunların tekrarındaki "Neden" yönünden olmalıdır. Onun bu gerçekçi ve ilerici hukuka müteallik düşünceleri, yalnız zamanının değil, kendisinden sonraki devirlerin dahi hukuk telakkisine uymamaktaydı. Dini görüşleri ise hiç uymayacaktı. Bu nedenle, hem çağının, hem de gelecek yüzyılların çoğu düşünürleri tarafından ya afaroz edilecekti ya da yanlış ve biçimsiz giysileri içinde gerçek dışı Bedreddin'ler yaratılmağa çalışılacaktı. Aleyhindeki ağır ve hatta ölümüne neden olan suçlamalar karşısında, Bedreddin, ne yapmıştı? Toplumları egemenliği altına alan iki büyük inancın; "Hukuk" ve "Din" inancının hiç bir maddi ve manevi kudret elinde tutuklu olmayacağı fikrini savunmuştu hayatı boyunca, Bedreddin. İnsan özgürlüğünün, ancak "Din" ve "Hukuk" özgürlüğü ile sağlanabileceği düşüncesinin adamıydı. Ona göre "İnsan" ı ve dolayısıyla toplumları felakete götüren de "Din" ve "Hukuk" idi; eğer hukuk ve din çıkarıcılar tarafından gerçek anlamlarının aksine bir istismar aracı haline getirilecek olursa... Bunun için "insan"ın dinini ve hukukunu hakkıyla bilip anlaması ve ona göre harekete etmesi gerekir. İşte o zaman, Allah'ın en yüksek yarattığı olan "İnsan", ne "Mürşit"lik, "Velilik"; ne de "Nebilik" iddialarıyla ortaya atılanların ellerinde bir nevi üretim arası olmaktan, ancak kurtulabilecektir.¹⁸⁶

5.7. İsmet Zeki Eyüboğlu (ö. 2003)

Anadolu Uygurluğu, Türk dili araştırmaları, Divan edebiyatı ve şiiri üzerine çalışmalar yapan İsmet Zeki Eyüboğlu, Şeyh Bedreddin ve *Vâridât* üzerine olan çalışmasını 1980 yılında yayınlamıştır.¹⁸⁷ Nazım Hikmet'in *Şeyh Bedreddin Destanı* isimli eserinden ilham alarak gerçekleştirdiği çalışmada, Şeyh Bedreddin'in düşünce ve eylem olarak iki yönü olduğunu, incelemesini bu iki ana başlıkta kaleme aldığını söyler. Cumhuriyetin ellinci yılı anısına Karaköy'e yapılan "Güzel İstanbul Heykeli"ni yıktıran zihniyet ile Şeyh Bedreddin'i Serez'de asturanların

186 Kurdakul, *a.g.e.*, s. 169-170.

187 İsmet Zeki Eyüboğlu, *Şeyh Bedreddin ve Vâridât*, İstanbul: Der Yayınları, 1980.

aynı düşünce yapısına sahip olduğunu söyleyen yazar, bu türlü düşüncelere karşı birleştirici tarih bakışının her daim olması gerektiğini vurgular.¹⁸⁸

İsmet Zeki Eyüboğlu Şeyh Bedreddin'in yaşadığı dönemde devletin bir felsefesinin olmayıp sadece imanının olduğunu, bu sebeple Bedreddin gibi bir dehânın tam anlamadığını ifade etmektedir. Halkçılık ilkesi uyarınca tarih boyunca bütün ayaklanmaların kahramanının halktan çıktığını söyleyen yazar, Anadolu'da Baba İlyas'tan Hacı Bektaş-ı Veli'ye oradan da Şeyh Bedreddin'e uzanan çizgi izlenirse bunun daha iyi anlaşılacağını vurgular.¹⁸⁹ XIV. yy. Osmanlı toplumunun özünü oluşturan ana unsurun din olduğunu, bu sebeple Şeyh Bedreddin'in düşüncelerindeki maddeci ruhu dışı vurmadığını belirten yazar, Osmanlı toplumu daha aydın bir toplum olsaydı, şeyhi düşüncelerinden dolayı bir dinsiz olarak değil toplum düzenini maddeci bir yaşama anlayışına kavuşturmak isteyen bir devrimci olarak kabul edeceğini söylemektedir. Eyüboğlu, Sokrates'i ölüme götürenlerin Atina'nın yöneticileri oldukları gibi Şeyh Bedreddin'i yargılayıp asanların da yönetimdeki mutlu azınlık olduğunu belirtir.¹⁹⁰

Şeyh Bedreddin'in yaşadığı dönemdeki toplum ve siyaset yapısı hakkında bilgi veren yazar, ardından şeyhin hayatı hakkında kendinden önce yazılmış eserlere de atıfta bulunarak incelemesini geliştirir. Yazar Bedreddin'in eserleri hakkında bilgi verirken özellikle fıkha dair olanları saydıktan sonra şeyhin bu eserlerle geleneği sürdürmekten başka bir iş yapmadığını onun asıl yönünün eylemci tarafı olduğunu ve bunu *Vâridât* isimli eseriyle ortaya koyduğu düşüncesindedir.¹⁹¹ *Vâridât'ın* tercümesini (s. 315-356) verdikten sonra eser üzerine yapılmış şerh ve tercüme çalışmaları zikretmiş, son bölüme de sözlük ekleyerek kavramların açıklamasını yapmıştır.

Eyüboğlu, çevirisinde Gölpınarlı'dan istifade ettiğini -hatta miri malı çalmakla kendisini niteler-, günümüz insanının metne yabancı kalmaması için yeni Türkçe kullandığını, eski tasavvuf kavramlarını olduğu gibi almaktan kaçınıp kavramların anlamlarını vermeye çabaladığını, böylelikle günümüzde yazılmış bir yapıt niteliğine büründüğünü, eski okurların bu tercümeyle beğenmeyeceklerini, inceleme kısmında kendi çevirisini kullandığını söyler. Eyüboğlu'nun tasavvuf terimlerini çevirmesinin terminolojik sûfi hafızanın yitimine sebep olduğu, sûfi düşüncenin interdisipliner yapısını görmeye engel teşkil ettiği ileri sürülebilir.¹⁹² Çevirinin

188 İsmet Zeki Eyüboğlu, *Şeyh Bedreddin ve Vâridât*, İstanbul: Derin Yayınları, 2004, s. 10.

189 Eyüboğlu, *a.g.e.*, s. 31-33.

190 Eyüboğlu, *a.g.e.*, s. 34.

191 Eyüboğlu, *a.g.e.*, s. 178.

192 Eyüboğlu çevirisinden bir örnek: "28. vârid: Tanrı, bütün işlerin kendi özünden doğması, olgunluk nitelikleriyle nitelenmiş bulunması yüzünden salt varlıktır, ona tanrı denmesi de bundandır. İşler, nitelikler, ortaya çıkan nesnelere ve olgunluklar mazharlar (?) nedeniyle görünüş alanına çıkar. Mazharların tümü oyunluk aşamalarını oluşturur, bütünlüğe kavuşturur..." Eyüboğlu, *a.g.e.*, s. 325.

bölümleri -Musa Kâzım tercümesinden farklı olarak- birer sayı ile gösterilmiştir. *Vâridât* çevirileri tarihinde ilk defa Eyüboğlu'nun uyguladığı bu yönetime göre eserde 108 vârid vardır.

Eyüboğlu'na göre *Vâridât*, Şeyh Bedreddin'in yenilikçi, eylemci, devrimci kimliğinin bir yansımasından ibarettir. Yazar, *Vâridât*'ta geçen konuların düşünce tarihi açısından eski, Osmanlı toplumu için yeni olduğunu, meseleleri belli bir somutluk içinde aktardığından toplumda etkisinin daha fazla ivme kazandığını, bunun aynı zamanda tartışmaları körüklediğini, cennet ve cehennemin niteliği vs. gibi metin içi yorumların Kur'an'a dayandığını, ancak metnin bu konularda kesin ve açık bir dile sahip olan şeriati alt üst ettiğini, İslam dininin temel ilkelelerine karşı çıktığını, Osmanlı toplumunu düzenleyen düşüncelere de karşı çıktığını söyler. Şeyh Bedreddin'in bu tavrı -incelemede- Râvendî'ye benzetilmiştir. Metnin dilinin neden Arapça olduğuna dair kesin bir kanısı yoktur Eyüboğlu'nun. *Vâridât*'ın Börklüce Mustafa isyanıyla ilişkisine dair bir şey söylenemez. Nitekim "bütün malların ortaklığı, kadınların ortak olması" meseleleri *Vâridât* metninde bahsedilmeyen konulardır. Dolayısıyla Şeyh Bedreddin'e komünal yaşamı öngören düşüncelerin Osmanlı'daki ilk mimarı gibi isnatlar yersizdir veya Şeyh Bedreddin mal ve kadın iştirakçiliğini *Vâridât*'ından daha sonraları çıkarmış olabilir ki bu ihtimal de bir varsayımdan öte değildir. Eyüboğlu'na göre Şeyh Bedreddin kimliğini ancak *Vâridât* ekseninde temellendirmekle mümkündür. Tarihsel kaynakların Bedreddinîler'e bakarak oluşturdukları Bedreddin algısı hatalıdır. Metin Şeyh Bedreddin düşüncesi hakkında bize çok açık veriler sunmaktadır. Buna rağmen tarihsel süreç içerisinde gerek *Vâridât* yorumcuları gerek kronikler bizlere algı sınırlarını zorlayan bir Şeyh Bedreddin portresi dayatılmaktadırlar. *Vâridât*'ı anlamak için olumlu toplumsal etkilerini dikkate almak kaçınılmazdır. Özellikle Anadolu ozanları *Vâridât* düşüncesinin tesirinde kalan zümredir. Niyâzî Mısıf'nin *Vâridât*'ı övücü bir şiir kaleme alması bunun en önde gelen göstergelerinden biridir. Dolayısıyla *Vâridât*, değerini toplumsallaşmasından almaktadır.

Eyüboğlu'na göre Ebussuud gibi *Vâridât* münekkidlerinin metni zemmedici görüşlere sahip olmaları gerçeklikten uzaktır. Zira metin eskiden beri işlenen konuları içerir. Buna rağmen tenkid edilmesi iki sebepten kaynaklanır: Birincisi, *Vâridât*, bir yorumsama faaliyetine dayanmayan Osmanlı bilim anlayışının aksine eski düşünceleri yoruma tabi tutmuştur ve bu yorumlar Osmanlı bilim adamları tarafından kabul edilememiştir. İkincisi, tarihsel süreç içinde teşekkül eden Bedreddinîler tâifesinin olumsuz imajıdır. Ancak *Vâridât*'a yönelik bu olumsuz tutumlar metnin etkisini azaltmamış aksine güçlendirmiştir.

Eyüboğlu'na göre *Vâridât*'ın yapısal bütünlüğü içe doğuşlardan meydana gelmesi sebebiyle görünüşte çok değişik konuları içermesine karşılık, bütün konuların dayandığı asıl mesele varlık birliği ve salt varlıktır; diğer konular bu meseleye

bağlı alt konulardır. Bununla beraber eserde Bedreddin düşlerini, sanrılarını da anlatmakla beraber dönüp dolaşıp konuyu vahdet-i vücûda getirir.

Eyüboğlu *Vâridât*'ın bir tasavvuf eseri olduğunu, us ilkelerine dayalı bilimsel bir inceleme içermediğini, toplum konularına, yönetim sorunlarına, üretim-tüketim ilişkilerine, eğitim-öğretim problemlerine değinmediğini, bu sebeple bir felsefe yapının düzenini ve bir bilimsel çalışmanın derli topluluğunu aramanın yersiz olduğunu, bu eksikliğin *Vâridât*'ın değerinden bir şey kaybettirmeyeceğini söyler.¹⁹³

Neticede Eyüboğlu'na göre Şeyh Bedreddin hem düşünce hem eylem adamıdır. Ancak *Vâridât*'tan çikarsayabileceğimiz gerçek düşünceleri çağına aykırı unsurlar içerdiği, yenilikçi ve ilerlemeci olduğu için geleneksel kesimlerce dışlanmış ve idam edilmiştir. Eyüboğlu, Şeyh Bedreddin ve *Vâridât*'ın tarihsel bir kişilik ve yazılı bir metin değil sosyal bir olgu olduğunu, bu olguyu anlamının çağdaşlığın bir gereği olduğunu düşünür.

Eyüboğlu'nun Şeyh Bedreddin ve *Vâridât* algısının kökeni, Hz. Muhammed ve Kur'an'la irtibatlıdır. Yenilikçi ve devrimci bir mahiyete sahip olan bu olguları tarihsel akışta en iyi anlayanlar da Alevî-Bektaşî topluluklardır.¹⁹⁴

Modernleşmeci tutumların, bilimselciliğin, ilerlemeci tarih algısının ve mezhepsel kaygıların öne çıktığı Eyüboğlu yorumu, Şeyh Bedreddin ve *Vâridât*'ını genelde İslam düşünce geleneğinin özeld sûfi metafiziğinin temel parametrelerinden ve tarihsel bağlamların çok boyutluluğundan soyutladığı için tartışılabilir bir içeriğe sahiptir.

5.8. Vecihi Timuroğlu (ö. 2014)

1927 Sivas doğumlu olan Vecihi Timuroğlu, Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya bölümünden 1949 yılında mezun olmuştur. Çeşitli liselerde öğretmenlik ve yöneticilik görevlerinden sonra Bitlis Milli Eğitim Müdürlüğü vazifesini üstlenmiştir. Deneme, şiir, araştırma makalesi, hikâye ve masal türlerinde eserler kaleme alan Timuroğlu'nun tek çeviri çalışması *Vâridât* üzerinedir. Şeyh Bedreddin'in hayatı ve düşünceleri üzerine bir inceleme ile *Vâridât* tercümesini ihtiva eden çalışma 1982 yılında yayına dönüşmüştür.¹⁹⁵

Çalışmanın ilk bölümünde, Şeyh Bedreddin hakkında yapılmış araştırmalar ve yazılı eserler incelenir. Yazarın tercüme çalışmasının ve Şeyh Bedreddin ilgisinin -Eyüboğlu gibi- Nazım Hikmet dolayımıdadır. Timuroğlu, Nazım Hikmet'in *Şeyh Bedreddin Destanı*'nın Türk insanının içerisindeki devrimci ruhu, düzene karşı halk isyancılığını göstermesi açısından önemli bir yapıt olduğunu, Nazım'ın da Şeyh Bedreddin'i böyle okuduğunu söylemektedir.¹⁹⁶

193 Eyüboğlu, *a.g.e.*, s. 309-313.

194 Eyüboğlu, *a.g.e.*, s. 7-8, 11.

195 Vecihi Timuroğlu, *Simavne Kadısoğlu Şeyh Bedrettin ve Vâridât*, İstanbul: Yazko, 1982.

196 Timuroğlu, *a.g.e.*, s. 3-17.

Nazım Hikmet Bedreddin olayını Türk köylüsünün yapısında olumlu öğelerin varlığını ve olanaklarını kanıtladığı için önemli bulmuştur. Darağaçlarına, uryan asılmalarına, sürgünlere karşı Sultan'a karşı gelebilme onurunu gösteren bir kitle özgürlük savaşını yapabilecek niteliktedir. İşte Bedreddin olayının özü budur Nazım'ın gözünde. 1935 yılında çıkarılan Tarım Kooperatifler Yasası üyelere bir sınır getirmediği için küçük üreticiler ezildi, büyük çiftçiler bol kredi alma olağını buldular. Tarihsel bir bağ ile köylü hareketleri önem kazandı. *Bedreddin Destanı* da işte bu sırada kaleme alınmaya başlandı.¹⁹⁷

Yazar, Şeyh Bedreddin'in İslam skolastiğine karşı çıktığını ve Nazım Hikmet'in de bu devrimci yönü ile onu Rus devrimci düşüncesinin babası sayılan Nikolayeviç Radişçev'e benzettiğini söylemektedir.¹⁹⁸ Şeyh Bedreddin'i bâtinî olarak yorumlayanların ve devlet adamlığının olanaklarını kendi çıkarları için kullandığını ifade edenlerin yorumlarını reddetmekte, böyle bir tanımlamanın Bedreddin için yanlış olacağını belirtmektedir.¹⁹⁹ Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal isyanlarının şeyhten bağımsız olmadığını ifade eden Timuroğlu, bu hareketin zamansız başladığını, bu sebeple amacına ulaşmadığını iddia eder.²⁰⁰ Timuroğlu'na göre Bedreddin'in medrese eğitimi alması ve dinî ilimlere vâkıf olması, onun Türk köylüsünün özündeki devrimci niteliği temsil etmesi vasfını ortadan kaldırmamaktadır.

Timuroğlu, birinci bölümünün neredeyse tamamında, kurguyu devrim kavramı ve Nazım Hikmet'in eseri üzerinden gerçekleştirmiştir. Nazım Hikmet'in eserinin Cumhuriyet dönemindeki yapılmış çalışmalara ilham kaynağı olduğunu, özellikle toplumcu düşüncülerin ve sosyalist dünya görüşünün özgürce tartışılmasının Bedreddin'in önemini artırdığını söyler. Nitekim Ahmet Yaşar Ocak'ın tezine göre Türkiye'de özellikle 1960'lı yıllardan itibaren sol ideolojiler hareketlenmiş, ihtilalci sol kesim kendisine tarihî bir meşruiyet zemini bulmak amacıyla Şeyh Bedreddin konusuna el atmış, bu yıllarda Şeyh Bedreddin'le ilgili yayınlar çoğalmıştır.²⁰¹

Çalışmanın ikinci bölümü Şeyh Bedreddin'in eserlerinin değerlendirilmesine tahsis edilmiştir. Timuroğlu *Vâridât*'ı neden tercüme ettiğini şu şekilde ifade eder:

Bildiğimize göre *Vâridât*'ın üç çevirisi vardır. Bezmi Nusret Kaygusuz, Gölpmarlı ve Cemil Yener. Her üç çeviri de olgun çevirilerdir. Ama yine de bana daha iyi bir çevirisi yapılabilir gibi geldi. Bu yüzden *Vâridât* çevirisine

197 Timuroğlu, *a.g.e.*, s. 11-13.

198 Timuroğlu, *a.g.e.*, s. 8-11.

199 Timuroğlu, *a.g.e.*, s. 14-18.

200 Timuroğlu, *a.g.e.*, s. 23.

201 Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul: Timaş, 2010, s. 37.

giriştim. Halk Türkçe'si ile çevirmek gerekti *Vâridât*'ı. Bunu amaçladım ve her üç çevirmenin çevirilerinden de yararlandım.²⁰²

Çeviri öncesi mütercim, Osmanlı'da *Vâridât* ve Şeyh Bedreddin'e yönelik eleştiriler ile *Vâridât*'ın yasaklanması meselesine yoğunlaşır. Temel görüş Şeyh Bedreddin'in haksız yere eleştirildiği ve eserin tam olarak muhataplarınca anlaşılmadığı yönündedir. Özellikle Osmanlı'da Ebussuud gibi isimlerin kitabı yasaklamalarının siyasi olduğunu, dinî sebeplerle *Vâridât* içeriğinden bu türlü sert yasaklamalara mesnet teşkil eden unsurların çıkarılmayacağını iddia etmektedir. Bedreddiniler denilen grubun Şeyh Bedreddin'i yansıtmadığını, hem sosyal yaşam hem de düşüncelerinin Bedreddin'den bağımsız geliştiğini söylemesi akla Eyüboğlu'nun tezlerini getirir. Eyüboğlu ile Timuroğlu Şeyh Bedreddin düşüncesinin ayrıklığında, resmî görüş karşılığında ortak iken, *Vâridât*'ın bu yaklaşıma dayanak metin olması konusunda ikisi birbirlerinden farklılaşırlar.

Vâridât onun yapıtları arasında en önemlisi sayılıyor. Bize göre en önemli yapıtı değildir. Resmi görüşe aykırı tek yapıtı olduğu için önem kazanmıştır. Öyle anlaşılıyor ki halk ayaklanmasına yol açan düşüncelerin bu yapıtta olduğu ve bu yapıyla yayıldığı kanısına varılmıştır. Fatih ve Kanuni zamanında düzenlenmiş raporlar ve daha sonraki yüzyıllarda bu yapıt hakkında yapılan izlemeler yapıtın etkinliğine kanıttır. Şu halde *Vâridât*, kendi alanında etkin bir yapıttır.²⁰³

Eyüboğlu gibi *Vâridât*'ın içerisinde çelişkilerin çokça olduğunu söyleyen Timuroğlu, bu kanısının sonucu olarak *Vâridât*'ın farklı zamanlarda yapılmış sohbetlerin yazıya geçirilmiş olmasından kaynaklandığını ifade eder.²⁰⁴ *Vâridât*'ın kelime anlamının "tanrısal esintiler" olduğunu, *Teshil* gibi mantıksal örgüsü kuvvetli bir eseri kaleme alan birinin *Vâridât* gibi bir eseri bizzat kendisinin yazamayacağını, etrafındaki talebelerinin duyduklarını yazıya aktarıp bu eseri ortaya çıkarma ihtimalinin yüksek olduğunu söyleyen yazara göre, *Vâridât* İslam dünya görüşü ve felsefesi dışında yeni bir görüş getirmemiştir. Bu sebeple Timuroğlu, Bedreddin hakkında fikrî çıkarımları *Vâridât* üzerinden yapanları tekrar tekrar eleştirir. *Vâridât* dolayımında Bedreddin düşüncesinin yenilik getirmeyen skolastik tavrına dair şu tespitleri, Vecihi Timuroğlu'nun düşünsel tavrını ele verir gibidir. Şeyh Bedreddin;

Vücut bütünlüğünün getirdiği bir düşünce yordamını yürütür kaynağında. Olanaklı olan Hak'tır, Hak da olanaklıdır. Belirdiği yerin gereğince nitelenir. Tanrı ve kul bir bütündür. Saltık varlık, eylem ve etki yönüyle Tanrı'dır. Olma ve etkilenme yönüyle de kul'dur. Buradan da anlaşılacağı

202 Timuroğlu, *a.g.e.*, s. 63.

203 Timuroğlu, *a.g.e.*, s. 70.

204 Timuroğlu, *a.g.e.*, s. 71.

üzere, değiştirme ve dönüştürme gücü Tanrı'ya özgüdür. İnsan etkilenir. Dünyayı değiştirme gücünün insanda olduğuna inanmayan bir düşünce-
 cenin materyalist düşünce olduğunu söyleyemeyiz. Tanrı'nın olduğu
 gibi değil de belirlediği yerin gereğince görüldüğünü söylemek de o değin
 ileri bir düşünce değildir. Tanrı'nın zamandan ve mekândan münezzehe
 olduğu inancın bir ürünüdür, materyalizmle ilişkili değildir. Stoacılar da
 Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için, teolojik kanıt olarak bunu kullanıyor-
 lardı. Bedrettin'in bu düşüncesi doğadaki tüm varlıkları ve görüngüleri
 uyumlu bir düzene sokan ilk gücün varlığını benimsemekten başka bir
 şey değildir. Bu açıklama biçimiyle, doğanın düzeninin doğaüstü, ussal
 bir varlık tarafından sağlandığı da kabul ediliyor. Bu amaçlılığın doğal
 nedenleri, Darwin tarafından çürütülmüştür. Elbetteki Bedrettin, bunu
 bilemezdi. Ama, ona söylemediği şeyleri yüklemek yanlış oluyor.²⁰⁵

Timuroğlu'nun *Vâridât* tercümesine genel olarak bakıldığı zaman -özellikle
 yazarın tercüme amacında da belirttiği üzere- halk Türkçesi kullanma arzusundan
 kaynaklı kavramsal problemlerle karşılaşmaktadır. Belli istilâhî kavramların çeviri
 sıkıntısından kaynaklı anlam kaymasına yol açtığı söylenebilir. Eserin tamamını
 Arapça aslından mı yoksa tercümeleden yararlanarak mı çevirdiği konusu ise açık
 değildir. Tercüme iki bölümden oluşmakta diğer tercümelemede gördüğümüz ara
 bölümlendirmelere gidilmemektedir. Dipnotlarda metin içerisinde geçen özellikle
 Arapça kavramlar için sözlük oluşturulmuş ve belli açıklamalar yapılmıştır. Aynı
 zamanda metinde geçen bazı isimlerin biyografik kimliklerine dair kısa bilgilere
 dipnotlarda yer verilmiştir. Timuroğlu eserin tamamını tercüme etmiş ve bazı
 vâridlere yönelik kendi düşünceleri var ise bunu da dipnotlarda göstermiştir.

Timuroğlu'nun genelde tasavvuf özeldede Şeyh Bedreddin algısında bağımsızlık,
 aykırılık ve başkaldırı kavramları ön plandadır. Onu tarihsel ve toplumsal rolünden
 dolayı baş tacı eder. Ancak *Vâridât* sadece resmî görüş karşılığında dolayı -ki
 daha çok Bedreddinler tâifesi bu metni önemser- ilgiye mazhurdur. Yoksa yazarın
 nezdinde pek çok konuda (kerametlerini anlatması, varlığın birliği yorumu vs.)
 çelişkiler içermesi, düşünceye bir yenilik getirmemesi sebebiyle Şeyh Bedreddin
 tavrını sırtlayacak bir muhtevaya sahip değildir.

Hâsılı materyalist ve sosyalist eğilimlere sahip, çokça genelleme içeren, altı
 doldurulmamış cümleler kuran yazar Timuroğlu, Şeyh Bedreddin'i bir halk is-
 yanının öncüsü olması sebebiyle benimser. Fakat *Vâridât* -her ne kadar çağının
 aykırı bir metni olsa da- idealist felsefeyi izleyen, materyalizmden uzaklaşan bir
 metindir. Yazarın yorumu müellif ile eseri birbirinden ayırmaya yöneliktir ki bu
 perspektif kendi içinde pek çok tutarsızlığı da beraberinde getirmekte, *Vâridât*'ı
 ait olduğu düşünce geleneği içerisinde objektif bir biçimde anlamlandırmaktan

205 Timuroğlu, a.g.e., s. 76.

uzaktır. Timuroğlu'na göre Bedreddin devrimci ama materyalist, ateist ve evrimci değildir.

5.9. Müfid Yüksel (d. 1964)

1964 Muş doğumlu Müfid Yüksel din, siyaset ve tarih alanında kitap ve makaleler kaleme almaktadır. Şeyh Bedreddin'e dair eserini 2002 yılında yayınlamıştır.²⁰⁶

Kendisinden önce yazılan eserlerin büyük çoğunluğunun ciddi araştırma ve derinlikten uzak, modern mülâhazalar ile dolu olduğunu ifade eden yazar, ideolojik tahkimlerden uzak bir şekilde bu eseri oluşturmanın, otantik ve belgelerle dayalı Şeyh Bedreddin kimliğinin ve *Vâridât* algısının açıklığa kavuşturulmasının gerekliliğini hissettiğini, böylelikle kitabın meydana geldiğini ifade eder.²⁰⁷ Taşköprülüzâde ile birlikte Hafız Halil'in menâkıbını esas alarak tarihî kaynaklar ışığında Şeyh Bedreddin biyografisini inceleyen çalışma, şeyhin Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal'le ilişkisine odaklanır. Torlak Kemal ve Börklüce Mustafa'nın isyan hareketinde şeyh ile irtibatlı olduklarına dair sağlam bir delil olmadığını, bu iddiayı savunanların benzer kaynaklar kullanarak yanlış sonuca ulaştıkları iddiasını ortaya atar.²⁰⁸ Dukas metnini tahlil eden yazar, özellikle Cumhuriyet sonrasında Şerefettin Yaltkaya'nın Dukas metninden bir bölümü eserine almasıyla Nazım Hikmet'in bu bölümden ilham alarak Şeyh Bedreddin'i ve Börklüce Mustafa'yı Osmanlı'daki ilk komünist ihtilalciler olarak ilan ettiğini söyler. Yüksel'e göre Şeyh Bedreddin'in böyle bir görüşe sahip olduğuna dair hiçbir delil yoktur. Börklüce ile ilgili iddialar da Dukas tarihi ile sınırlı ve doğrulanamazdır.²⁰⁹ Dolayısıyla Şeyh Bedreddin tarihsel açıdan hiçbir zaman kanıtlanamayacak bir isyan hareketinin öncüsü değildir.

Yüksel'e göre tarihte Şeyh Bedreddin'e yapılan saldırılar iki ana nedenden dolayı olmuştur: Birincisi, idamı ve Börklüce Mustafa'nın konumu; ikincisi de, *Vâridât* kitabı konusundaki iddialardır. Yazar, birincisi, *Vâridât*'ın şeyhin vefatından sonra kaleme alınmış olma ihtimalinin yüksekliği; ikincisi, dilinin zayıflığı; üçüncüsü, kıdem-i âlem ve haşr-i ecsâd konusunda Hafız Halil menâkıbnâmesindeki ilgili beyitlerle çeliştiği söz konusu olduğu için bu tür vâridlerin metne daha sonradan eklenmesi sebebiyle eserin Bedreddin'e âdiyetini kuşkulu görür. Birinci iddia şöyledir;

Eldeki mevcut *Vâridât* nüshalarının Şeyh'e aidiyeti son derece tartışmalıdır. Zira eldeki *Vâridât* nüshaları düzenli ve tertipli olarak kaleme alınmış bir eser görünümünü vermemektedir. Ders notları ve şifahi olarak söylenmiş birtakım sözlerin birileri tarafından rastgele düzensizce yazıya geçirilmesi

206 Müfid Yüksel, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Bakış Yayınları, 2002.

207 Yüksel, *a.g.e.*, s. 9-10.

208 Yüksel, *a.g.e.*, s. 62-83.

209 Yüksel, *a.g.e.*, s. 86-91.

tarzındadır, birbirinden kopuk musahabeler şeklindedir. Söylenen sözlerde konu bütünlüğü olmadığı gibi, çelişkileri de barındırmaktadır. Daha çok vecize tarzındadır. Zaten mevcut *Vâridât*'ın ortaya çıkışı 16. yüzyıl başıdır. Sohbetler şeklinde olup mukaddime ve hatimesi yoktur. Bazı kimselerde notlar şeklinde derlenip tasnif edilmiş olduğu görülmektedir. Mevcut nüshanın onun kaleminden ortaya çıkmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, doğrudan Şeyh'e izafe olunamaz. Yanı sıra, *Menâkıbnâme*'de kaydedildiği gibi, Şeyh'in bizzat kaleme aldığı farklı bir *Vâridât*'ın mevcut olma ihtimali de vardır. Mevcut olan bazı *Vâridât* nüshaları (Ankara, Milli Kütüphanedeki gibi) şeyh şöyle dedi, Şeyh Rahimehullah Hazretleri şöyle buyurdu şeklinde paragraflarla doludur. Bu da eldeki *Vâridât*'ın ikinci, üçüncü şahıslarca özellikle şeyhin vefatından sonraki dönemlerde kaleme alınmış olduğunu göstermektedir.²¹⁰

Yazarın bu iddiasına birkaç açıdan eleştiri yöneltilebilir: Birincisi, eserin Bedreddin'e aidiyetinde tarih boyunca -münekkid ve muânzları dâhil- bir icma söz konusudur. Özellikle Osmanlı'da yazarın iddiasını destekleyecek hiçbir veri yoktur. Eserin şeyhin hâl-i hayatında yazılmış olması veya vefatından sonra derlenmiş olması ona aidiyet gerçeğini ortadan kaldırmaz. İkincisi, nüshaların geç döneme tarihlenmesi (XVI. asır başı) söz konusu değildir. Şöyle ki; Şeyh Bedreddin'in vefatı 823/1420'dir. İlk *Vâridât* şârihi Molla Abdullah İlahî'ye (893/1487) ait müellif nüshasının tarihi şârihin vefatından üç yıl önce yani 890'dır.²¹¹ Dolayısıyla yazma Bedreddin'in vefatından yaklaşık 60-70 yıl asır sonra kaleme alınmıştır. Bu şerhte ayrıca kıdem-i âlem ve haşr-i ecsâd vâridleri de açıklanmıştır. En eski *Vâridât* nüshasının XVI. asrın başında ortaya çıktığını varsaysak bile²¹² gerek İslam literatürü tarihinde gerek tasavvuf tarihinde temel hadis kaynaklarının nüshalarının ortaya çıkması, pek çok sūfi telifâtın hulefa veya daha sonraki müntesiplerce kaleme alınması gerçeği göz önüne alındığında iddiayı kabul etmek güçleşmektedir. Üçüncü iddia yani *Menâkıbnâme*'ye dayanarak Bedreddin'in kendi eliyle yazdığı başka bir *Vâridât*'ın olma ihtimali de zayıftır. Çünkü ilgili beyit²¹³ -tam aksine- *Vâridât*'ın şeyh hayattayken ya kendi eliyle ya da müridlerince derlendiğini ispat eder. Dördüncüsü, metinde şeyhin ağzından nakledilen bazı vâridlerin olması meselesi iddiayı destekler gibi gözükse de, bazı vâridlerin bizzat şeyh tarafından

210 Yüksel, *a.g.e.*, s. 104.

211 Şaban Er, *Şeyh Bedreddin Hakkında Son Söz*, s. 608.

212 Türkiye'de ilk *Vâridât* metin kritiği yapan Ali Kozan en eski 1083 tarihli Nuruosmaniye asıl nüshasına dayanmıştır. *Vâridât* nüshalarının incelemesi için bkz. Ali Kozan, "Şeyh Bedreddin: Hayatı, İsyân Hadisesi ve *Vâridât* Adlı Risâlenin Metin Kritiği", s. 110.

213 Şeyh Bedreddin idam kararından önce Hz. Peygamber'i, dört halifeyi ve İmam Ebu Hanife'yi rüyasında görmüş ve kendisine Hafız Halil diliyle şöyle seslenilmiştir: Bir dahi gördü ki ol şem'-i cihân / Şeyh'e dedi ki getir sen armağan / Şeyh dahi elinde tutar kitâb / Dedi kanı *Vâridât*'ın al berü..." Hafız Halil, *Menâkıbnâme*, 1967, s. 131-132.

-hatta tarih verilerek- birinci şahıs zamiri kullanılarak söylenmiş olması söz konusu iddiayı zayıflatmaktadır. Her hâlükârda *Vâridât* ister şeyh hâl-i hayattayken bizzat kendisi ister vefatından sonra başkaları tarafından derlenmiş olsun -ki genellikle vâridât literatürü bu şekilde teşekkül eder- eserin nispet sorunu yoktur.

Yazara göre *Vâridât* metninin dili -diğer eserleri ile karşılaştırıldığında- Arapça açısından zayıftır. Metin Türkçe mantık ile Arapça yazılmış zorlama cümleler içerir. Bu durum da -yazarın fikrinde- eserin nispet sorununu doğurmaktadır. Ancak genelde Osmanlı tasavvuf literatüründeki özeldir Osmanlı varidat türü eserlerdeki Arap dilinin incelikli hususiyetlerinin yer yer göz ardı edilmesi söz konusu olduğunda, Şeyh Bedreddin *Vâridât*'ında da bu durumun gözlenmesi metin dilinin eksikliğine değil, türe mahsus tabii bir özellik olduğunu gösterir. Öte yandan Osmanlı şârihleri dil konusunda -bilebildiğimiz kadarıyla- *Vâridât*'ı bu yönden bir tenkid konusu da yapmamışlardır. Bununla birlikte konunun incelikli bir araştırmaya muhtaç olduğu da gerçektir.

Yüksel, âlemin kıdemi ve cesetlerin yeniden dirilmesi meselesinde -kendinden önceki araştırmacılardan farklı olarak- *Vâridât* muhtevaşı ile *Menâkıbnâme*'den getirdiği örnekleri kıyaslar. Yazara göre meseleye dair iki metin arasında bâriz bir fark vardır. Torun Hafız Halil'in menâkıbında kıdem-i âlem ve haşr-i ecsâd konusunda *Vâridât*'ın tam tersi ifadelerin olduğunu ancak bilinen *Vâridât* varken dedesine muhabbetinden dolayı ilgili dizeleri eserine almaması gerektiğini belirtir.²¹⁴ Yazar tarafından Sofyalı Bâlî ile Aziz Mahmud Hüdâyî'nin bu iki meseleden dolayı *Vâridât*'ı eleştirmeleri, eserin âdiyet problemine kanıt olarak ileri sürülmüştür.

Yazarın bu iddiasına bir iki açıdan cevap verilebilir: Birincisi, söz konusu vâridler vahdet-i vücûd nazariyesinin zorunlu bir neticesidir. Bedreddin'e göre âlemin veya insanın kadim olması mutlak cins, nevi, şahıs açısından değildir. Ancak âlem -Bedreddin'in kendi ifadesiyle- hâdistir. Hudusu zamansal açıdan zât itibarıyla bariyedir. Bu durumda âlem ve insan hem kadim hem hâdis olmaktadır. Âlem Hakk'ın bir tecellisi olması açısından kadim (yani vâcibu'l-vücûd bi-gayrihi), kendindeki durum yani zâtılığı açısından sonradandır, yaratılmıştır. Dolayısıyla ilgili vârid vahdet-i vücûd açısından bir sorun teşkil etmeyip sadece şerhe ihtiyaç duyar ki Molla İlâhî, Yavsî gibi şârihler bu minvalde bir açıklama getirirler. İkincisi, Hafız Halil menâkıbnâmesinde âlemin kıdemine hükmeden Dehriyye'ye yönelik inkâr, Dehriilerin âlemin mahiyet açısından kadim olduğunu söylemeleri sebebiyledir. Dolayısıyla dede ile torununun bu konuda ayrı düşüncüklerini gerektirecek kesin bir bilgi yoktur. Haşr-i ecsâd konusunda da -Osmanlı şerhleri kısmında söylediğimiz gibi- Şeyh Bedreddin haşrin cismânîliğini reddetmemektedir. Onun nazarında cesedlerin haşri aynen dünyadaki beden formuyla tekrar etmeyecek, rüyadaki sûretler gibi bir tür misâlî-cesedî sûrete bürünecektir. Yani haşrin misâlî olması dünyevî cismânîlikle uhrevî rûhânîlik arası bir mertebede

214 Menâkıbda geçen ifadeler ve Yüksel'in ayrıntılı görüşleri için bkz. Yüksel, *a.g.e.*, s. 109.

gerçekleşmesi anlamındadır. Dolayısıyla Şeyh Bedreddin haşrin hem cismânî hem rûhânî olduğunu söyler tıpkı âlemin hem kadim hem hâdis olması gibi. Sofyalı Bâlî ile Hüdâyî'nin konuya dair eleştirilerinin ise detayına sahip değiliz. Devlet idaresine sunulan lâyihalardan anlaşıldığı kadarıyla her iki mutasavvıf da vâridlerin anlamına dair bir şey söylemeyip, sadece özellikle Bedreddin tâfesi yaygınlık kazanan haşr-i ecsâd ve kıdem-i âlem söylentilerini tenkit etmektedirler. Öte yandan -daha önce vurguladığımız üzere- meselenin Safeviyye bağlamında siyasî boyutları da söz konusudur. Bir diğer husus da, özellikle Nûreddinzâde'nin tasavvuf anlayışında ortaya çıktığı üzere İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışında şeriata vurgunun ön plana çıkarılmasıdır. Bunu da vahdet-i vücûd kelâmı edip şeriata ittibâyı ihmâl eden zümrelere yönelik uyarı şeklinde okumak her zaman mümkündür. Aksi takdirde vahdet-i vücûd teorisinin ve tecrübesinin doğuracağı bazı sıra dışı yorumlara ve hareketlere bakıp da vahdet-i vücûdun ceffelkalem bir kenara atılması söz konusu olacaktır ki Osmanlı *Vâridât* şârihlerinde gözlemlediğimiz bir ilmî tavidir. Aynı İsmail Ankaravî'nin söylediği üzere ashâb-ı şeriata dalâletinden ötürü şeriata dalâletine hükmedilemeyeceği gibi, ashâb-ı tarikatın dalâletinden ötürü tarikatın dalâletine hükmedilemez. Hakikat ilimlerine dair de aynı şey geçerlidir.²¹⁵

Yazar Yüksel'e göre Şeyh Bedreddin'in tasavvuf düşüncesi açık ve kesin bir biçimde vahdet-i vücûda dayanır. Fıkıh kitapları yazmış birinin şeriata aykırı bir vahdet-i vücûd anlayışı ortaya koyması beklenemez yazarın tespitine göre. Bu minvalde onu Bâtıniyye dairesinde göstermeye çalışan iddialar, Eyüboğlu'nun ortaya attığı fakihliği terk edip bâtunî tavrılı sûfliğe geçtiği tespiti gibi, tarihsel gerçeklikten yoksundur. Yazar Şeyh Bedreddin'in hayatı boyunca Sünnî fıkıh ile tasavvufu mezcetmiş bir Osmanlı âlimi olduğunu kitabının temel iddiası olarak söz konusu eder.²¹⁶ Bu iddiasına aykırı görüşler öne süren Şerefettin Yaltkaya ile Ahmet Yaşar Ocak'ı Şeyh Bedreddin konusunda yanılığlara düştükleri gerekçeyle tenkid eder.²¹⁷

Müfid Yüksel'in çalışmasının en orijinal yönlerinden biri günümüzdeki Bedreddinîler ile ilgili detaylı araştırmalar sunmasıdır. Eserin son bölümünü bu konuya ayıran yazar, tarikatın zikir âyinleri başta olmak üzere tüm âdâb ve erkânı hakkında tarihsel ve güncel veriler kaydetmekte, son olarak günümüz Bedreddinîlerine ait âyin ve zikir fotoğraflarını araştırmacıların istifadesine sunmaktadır.

215 İsmail Ankaravî, *Hadislerle Tasavvuf ve Mevlevî Erkânı*, haz. Semih Ceyhan, İstanbul: Dârulhadis, 2001, s. 175.

216 Yüksel, *a.g.e.*, s. 99.

217 Yüksel, *a.g.e.*, s. 111-128.

5.10. Esat Korkmaz

Alevîlik-Bektaşilik başta olmak üzere farklı alanlarda eserler kaleme alan Esat Korkmaz, Şeyh Bedreddin'e dair çalışmasını 2007'de yayınlamıştır.²¹⁸ Eseri kaleme alırken Nazım Hikmet'ten ilham aldığını söyler. Kitap yapısal açıdan iki kısma ayrılır: Bedreddin'in hayatı, isyan hareketi ve *Vâridât* adlı eserinin söz konusu edildiği inceleme kısmı (s. 9-96) ile tercüme kısmı (s. 97-269). Eserin sonunda dinî-tasavvufî terimlerin yer aldığı sözlükçe vardır.

Eserin inceleme kısmı İsmet Zeki Eyuboğlu ile Vecihi Timuroğlu'na yakın Alevîlik ile sol ideolojiyi harmanlayan düşünce ve iddialara sahiptir. Ancak geçmiş *Vâridât* yorumlarının özgün olmadığını, Bedreddinîlik ve *Vâridât* olgusunun ancak "bâtınî felsefe" ışığında anlaşılabilceğini ileri sürer. Yazarın bâtnîlik olgusunu öne çıkarması Gölpınarlı'yı akla getirir. Gölpınarlı'ya göre Bedreddin bir bâtnî değildir, Korkmaz'a göre ise tam bir bâtnî filozof, *Vâridât* da kâmil bir bâtnî metindir.

Çalışma, Marksist söylem ve komünist ütopyanın -Şeyh Bedreddin dolayımında-tarihsel ve felsefî kökenlerini inceler. Bedreddin konusunda var olan literatüre ve tarihsel hafızaya dayanmaktan uzak bir anlatı sunar. Bedreddin isyanını, ezilenlerin iktidarı alıp esenliğe çıkacağı, nihayetinde kâmil toplumu kuracağı bir devrim hareketi olarak yorumlar.²¹⁹ Korkmaz'ın kâmil toplum tanımı şöyledir;

Kâmil toplum, Alevîlerin-Bektaşilerin-Bedreddinilerin felsefelerine, öğretilerine ve yaşama biçimlerine uygun olarak toplumu kurtuluşa taşımak için tasarımıladıkları; devletin, sınıfların, özel mülkiyetin ve paranın olmamasıyla belirgin, herkesin yeteneğine göre üretime katkıda bulunduğu, gereksinime göre toplumsal üretimden pay aldığı kusursuz toplum; komünist toplum.²²⁰

İsyan hareketlerini Şeyh Bedreddin ve Bedreddinîler örneği üzerinden ele alan yazar, isyanın Tanrı'ya ve egemene karşı yapıldığını söyler. Bedreddinîlerin metafiziksel Tanrı'ya kafa tuttıklarını, bunu da "bâtınî felsefe" ile hayata geçirdiklerini ifade etmektedir. Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal tarafından Türk köylülerinin Osmanlı'ya karşı harekete geçirildiğini, Bedreddinîler, Torlaklar ve Börklüceliler'in üç tektanrıci dinin bâtnî/heterodoksi zemininde ezilenleri bir kurtuluşa taşıyacak düşünsel altyapı ile isyanı başlattıklarını iddia eder.²²¹ Şeyh'in torununun *Menakıbnâme*'sini nesnellikten uzak bir eser şeklinde değerlendiren yazar, onun korumacı bir tavırla bazı meseleleri tam olarak kaleme almadığını söylemektedir.

218 Esat Korkmaz, *Şeyh Bedreddin ve Vâridât*, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2007.

219 Korkmaz, *a.g.e.*, s. 47.

220 Korkmaz, *a.g.e.*, s. 17.

221 Korkmaz, *a.g.e.*, s. 65-69.

Yazar, Şeyh Bedreddin'in felsefesinin "isyan felsefesi" olduğunu söyler ve bunu da bâtnîlikle karşılar. Bâtnîliğin tarihsel arka planını temellendirmekten sarf-ı nazar edip felsefî boyutunu kendine özgün bir şekilde kurgulamaya çalışır. Bu çerçevede bu felsefenin İslam mezhepler tarihinde teşekkül eden "Bâtnîyye" akımıyla ilgisini ve sürekliliğini kurmaya fırsat vermemektedir.

Yazarın kurgusunda "bâtnî felsefe" yani "Bedreddinîlik" birbirini tamamlar biçimde üç boyutludur: Bâtnî doğa felsefesi, bâtnî tarih felsefesi, bâtnî toplum felsefesi.

Bâtnî felsefe, geleneksel tasavvufun yaygın olarak kullandığı vahdet-i vücud (varlık birliği) kalıbı yerine vahdet-i mevcut kalıbını kullanır. Vahdet-i mevcut, varbulunanların birliği anlamına gelir. Varbulunanın ötesinde, yani maddesiz, varlıksız bir varbulunmayı düşünmek saçmalaktır; yani nesnel evrensel bir Tanrı'yı kabul etmek olanaksızdır. Tanrı her zaman maddeyle, varlıkla, varbulunanla vardır.²²²

Esat Korkmaz *Vâridât*'ın tercüme metnini oluştururken Gölpınarlı ve İsmet Zeki Eyüboğlu'nun çeviri kazanımlarını -yorum kazanımlarını değil- belirleyici aldığını, okuyucunun anlama zorluğuna düşmemesi için tasavvuf kavramlarını koruduğunu belirtir. Çeviri metnini -Eyüboğlu gibi- yüz sekiz bölüme ayıran yazar, her bölümü ayrı numaralandırarak kendi yorumunu bölümlerin altında yapmıştır. Yorumlarında vahdet-i mevcutcu (panteist/kamutanrıcılık) bir bakış açısını merkeze aldığını da ifade etmiştir.

Şeyh Bedreddin'in ahiret alemi hakkındaki açıklamalarına karşılık, cennet ve cehennemın tümüyle kültürel bir tasarım olduğunu ifade eden yazar, vahiyde belirtildiği gibi değil duyulur evrenin düşsel bir yansımasıdır şeklinde açıklama yapmaktadır.²²³ Dinî nasların zâhirinin gerçeği yansıtmaması sebebiyle geçersizliğine ve gerçek dışılığına inanan yazara göre bâtnî felsefede -Şeyh Bedreddin'in 34. vâridde söylediği üzere (?) - "peygamber" ve "peygamberlik" terimleri yoktur.

Peygamber "zâhir" kimliğinden "bâtn" kimliğine taşınarak peygamberlikten "mürşitliğe" dönüşür. Mürşit, bu anlamda bir "gönül" kimliğidir ve bâtnî felsefenin/inancın, öğretinin ve yaşama biçiminin öğretmenidir. Bu nedenle "peygamber" in sözleri, bilgisizlerin sandıkları gibi değildir.²²⁴

Kitapta bulunan vâridlerin birçoğunu "bâtnî felsefe" bağlamında yorumlamış, eserin tamamına bu bakış açısını yansıtmıştır. Cumhuriyet döneminde *Vâridât*'ı yorumlama noktasında yapılmış en hacimli çalışmalardan biridir. Çalışmayı marksist tarihselci toplum felsefesi ve panteizm felsefesi ışığında yapılan "Cumhuriyet

222 Korkmaz, *a.g.e.*, s. 57.

223 Korkmaz, *a.g.e.*, s. 98-99.

224 Korkmaz, *a.g.e.*, s. 169.

dönemi modern bâtnî *Vâridât* şerhi" şeklinde nitelemek mümkündür. *Vâridât*'ı Alevî, Marksist, panteist ilkeler uyarınca özgün bir yorumla tâbi tutan çalışma, *Vâridât*'a dair tarihsel süreklilik içerisinde oluşan literatürel ve kültürel hafızaya referans vermeksizin kurgulandığı için tartışmaları her zaman körükleyecek felsefi bir materyal sunar. Zâhir-bâtn örtüşmesine dayanmakla birlikte bâtn olanı dikkate alan ve bunun üzerinden bir hermenötik geliştiren Korkmaz, *Vâridât*'ın -Musa Kâzım tercümesiyle- aşağıdaki cümlelerini "Sünnilikteki gibi 'Tanrı vahyi' yoktur, ne yazılmışsa ne söylenmişse tümü insanların eseridir; bu nedenle bilimsel açıdan ele alınıp incelenebilir. Kur'an peygamber döneminde 6666 ayet, Halife Osman dönemindeki düzenlemeyle 6234'e inmiş oldu... 432 ayetin ne olduğu tam olarak bilinmiyor." şeklinde yorumlar.²²⁵

Binâenaleyh biz bir âyetin veyâhûd bir hadîsin ma'nâ-yı zâhiresine muğâyir bir ma'nâ-yı bâtnîsi hakkında bir şey söyler isek maksadımız zâhiri nefy değildir. Belki biz zâhire de bâtına da hem de yedinci batna kadar bâtına da kâil ve zâhir ile bâtn beynini câmiiz. İndimizde Kur'an olsun hadîs olsun zâhiren ve bâtnan haktır. Meğerki zâhirden mâni' bir mecâz taayyün etmiş ola.²²⁶

5.13. Şaban Er (d. 1972)

Melâmîlik ve Osmanlı Melâmîleri, Erzincanlı Terzi Baba, Hayrabolulu Melâmî Şeyhi Ahmed-i Sarban Efendi, Seyyid Abdülhakim Arvasi, Nahifî Süleyman Efendi Külliyyâtı ve Se'âdetname, Yavuz Sultan ve Kanuni Sultan Süleyman'ın Gazaları gibi eserler kaleme alan Şaban Er, *Şeyh Bedreddin Hakkında Son Söz* adlı çalışmasını 2016 yılında yayınlamıştır.²²⁷ Literatürün en hacimli eseridir. Kitabın adından da anlaşıldığı üzere yazar, Bedreddin hakkındaki pek çok tartışmayı kitabına taşımış ve belgeler ışığında onu tenkid edenlere cevaplar vermiştir. Bedreddin müdâfaanâmesi niteliğindeki çalışma dokuz bölümden oluşur. İlk bölümde, Hafız Halil'in *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin Mahmud b. İsrail* adlı manzum menâkıbnâmesi -Gölpınarlı-Sungurbey neşrinden sonra- ikinci defa transkribe edilmiş, aynı zamanda sadeleştirilerek düz yazıya çevrilmiştir. İkinci bölüm, Bedreddin'e dair bilgi sunan tabakat kitaplarındaki sayfaların tercüme, transkripsiyon ve sadeleştirilmesini kapsar. Bölüm sonuna sayfaların tıpkıbasımları da konulmuştur. Üçüncü bölümde tarih kitaplarında ve silsilenâmelerde Şeyh Bedreddin hakkında yazılanlar derlenip sadeleştirilmiş ve tıpkıbasımları eklenmiştir. Dördüncü bölüm, Sofyalı Bâlî, Aziz Mahmud Hüdâyî ve Köstendilli Süleyman Şeyhî'nin Şeyh Bedreddin hakkındaki aldığı mektuplarının tercümesi ve tıpkıbasımını içerir. Beşinci bölümde, tarihsel

²²⁵ Korkmaz, *a.g.e.*, s. 242.

²²⁶ Musa Kâzım Efendi, *Vâridât Tercümesi*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, nr. 113, vr. 22^b.

²²⁷ Şaban Er, *Şeyh Bedreddin Hakkında Son Söz*, İstanbul: Kutupyıldızı Yayınları, 2016, 656 s.

veriler ışığında Şeyh Bedreddin biyografisi ve eserleri kayda geçirilmiş, özellikle Bedreddin kimliği ve isyan hadisesi hakkında kaleme alınan isnadsız yazılar tek tek eleştirilmiştir. Bölümün sonunda Şeyh Bedreddin'e nispet edilen eserlerin ona aidiyeti kaynaklar ve yazma nüshaları taranarak değerlendirilmiştir. Altıncı bölüm, *Vâridât* ve diğer eserleri üzerine yapılmış şerh ve hâşiyelere dair; yedinci bölüm, *Câmiu'l-fusûleyn*, *Teshîl*, *Letâifü'l-işârât* gibi Hanefî fıkıh kitaplarına referans veren yaklaşık sekiz bin nakilden üç yüz tanesinin tıpkıbasımını ihtiva eder.

Şaban Er, eserine adını da verdiği “son söz” kısmı eserin sekizinci bölümü olarak tasarlamıştır. Bu bölümde Şeyh Bedreddin ile ilgili ortaya atılmış iddia ve ithamları maddeler halinde ayrı bölümlerde incelemiştir. Bunlar; Çelebi Sultan Mehmed'e isyanı iddiası, Abdüllatif Uyan müstear ismi ile Bedreddin'e 1970 yılından itibaren mülhîd, dinsiz, sapık gibi ithamlar içeren yazılar yazan Süleyman Kuku'ya ve aynı şekilde *Tam İlmihal-Se'âdet-i Ebediyye* adlı kitabında benzer ithamlarda bulunan Hüseyin Hilmi Işık'a kaynaklarla reddiye, *Vâridât*'taki âlemin kîdemi, melek-şeytan-cin tafesi ve cesetlerin haşrı meselerinde Bedreddin'e atılan iftiralar ve bunların nasıl anlaşılması gerektiği gibi konulardır. Müellif bu konularda iddia sahiplerinin iddialarını kaynak göstererek ele almış, ardından bu iddialara karşılık literatürdeki bilgilerden ve Şeyh Bedreddin'in kendi eserlerinden hareketle cevaplar üretmiştir. Dokuzuncu bölüm ise kitabın geniş bibliyografyasını maddeler halinde listeler.

2018 yılında ikinci baskısı yapılan çalışma Şeyh Bedreddin ve eserleri hakkında tarihsel kaynaklar ışığında hazırlanmış bu kapsamlı kitabın, Şeyh Bedreddin hakkında çalışma yapacak araştırmacılar için bilgi ve belgeleri asıllarıyla ortaya koyduğu için önemli bir başvuru kaynağı olacağı söylenebilir.

5.11. Ahmet Güner Sayar (d. 1946)

A. Süheyl Ünver ve Sabri Ülgener'in talebesi olan, hocalarının entelektüel portrelerini özgün bir perspektif ve yöntemle ele alan Ahmet Güner Sayar'ın esas ilgi alanı iktisat teorisi ile tarihi birleştiren çalışmalara odaklanır. Tasavvufî neşveye sahip bir muhitte yetişen, Abdülbaki Gölpinarlı (İstanbul 2014), Hasan Âli Yücel (İstanbul 2007) gibi sûfî kültürle doğrudan irtibatlı şahsiyetlere dair nitelikli eserler kaleme alan yazarın *Velâyetten Siyâset'e Şeyh Bedreddin* anlatısı²²⁸ konuya dair en detaylı ve kapsamlı araştırma ürünü bir eser olarak değerlendirilebilir.

Önsözden anlaşıldığı üzere yazarı böyle bir çalışmaya sürükleyen sebep hem duygusal ve düşünsel aidiyetler hem de Şeyh Bedreddin olgusuna yönelik pek çok siyasî ve ideolojik tartışmanın varlığıdır.

Şeyh Bedreddin'in mânevî kimliği, sûfî tefekkürü ve meşrebine Sayar'ın ilk ilgisi Melâmî büyüğü Fatih türbedarı Ahmed Âmiş Efendi'nin müntesibi olan

228 Ahmed Güner Sayar, *Velâyet'ten Siyâset'e Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Ötügen Yayınları, 2018, s. 496.

dedesi Yusuf Bahri Nefesli (1882-1959) vasıtasıyla. Bir yandan *Vâridât* ve Hafız Halil menâkıbnâmesi okumaları, diğer yandan görüş sahası içerisinde tuttuğu Muhammed Nuru'l-Arabî, Harîrîzâde, Âmiş Efendi, Osman Nuri Ergin, Abdülaziz Mecdi Tolun, Muallim Cevdet, Süheyl Ünver vs. gibi Melâmîlik yoluna müntesip şahsiyetlerin Şeyh Bedreddin muhabbeti, yazarın konuyu incelemesindeki hissi ve fikrî sâikleridir. Söz konusu ilgi araştırma düzeyine çıktığında, yazar inanılmaz bir bibliyografik zenginlikle karşılaştığını, ancak hassaten Cumhuriyet sonrası pek çok ideolojik angajmanların içerisinde, isyan olgusunun esas alınması sebebiyle tarihî ve fikrî kimliğinin farklı açılımlarının silikleştiği bir Şeyh Bedreddin portresine muhatap olduğunun altını çizer. Dolayısıyla kendi içinde tutarlı, rasyonel, tarihsel kaynaklara dayalı bir portre resmetme gayesine matuf bu eserini kaleme alır. Çalışma bir zihniyet ve tarihsel kimlik olarak Şeyh Bedreddin'i inceler. Bu yönüyle eser, yazarın Süheyl Ünver, Sabri Ülgener, Hasan Âli Yücel ve Abdülbaki Gölpınarlı kitaplarındaki anlatı üslup ve yorum metodunun bir devamı olduğunu hemen akla getirir.

500'ün üzerinde kaynağın kullanıldığı, dipnotları derlense müstakil bir kitap hacmine ulaşması muhakkak olan bu çalışma Şeyh Bedreddin'i temelde üç boyutuyla ele alır: Mutasavvıf, fakih ve kazasker. Şeyh'in siyasî ve özellikle de -yazarın bir iktisat tarihçisi ve teorisyeni olduğu akılda tutulursa- iktisâdî görüşlerini mufassal bir şekilde incelemesi, Şeyh Bedreddin literatürü tarihinde eserin değerini artıran en önemli farklılıktır. Şehâdetinin 600. yılı münasebetiyle Şeyh Bedreddin'e ithaf edilen çalışmada, ilgili literatürde söz konusu edilen neredeyse tüm yaklaşımlar analize tâbi tutulur. Güçlü bir kaleme sahip yazarın mutasavvıf, fakih ve devlet adamı Şeyh Bedreddin portresinde ulaştığı netice pek çok tartışmayı vuzuha kavuşturur niteliktedir:

(a) *Mutasavvıf Şeyh Bedreddin*: Şayet Şeyh Bedreddin, makam-ı müntehi'ye ulaşmışsa ki, bu tasavvufi makamların varılması en güç olanı, hakka'l-yakîn makamıdır, o, bu durumda bir ihtilalin planlayıcısı ve uygulayıcısı olamaz. Devlete başkaldırmış bir âsî ise, onun irrasyonel dünyası, husûsiyle kutbiyeti şüphelidir ve tartışmaya açıktır.

(b) *Fakih Şeyh Bedreddin*: Şeyh Bedreddin ihtilâl peşinde ömür tüketen biri ise, bu durumda onu, bağlı olduğu Hanefî hukuk sisteminin dışında tutmak gerekiyor ki, bu da pek mümkün görünmemektedir. Zira sarsılmaz bir mantıkla kaleme aldığı fikhî eserleri, siyâseten katledilmesine rağmen, Osmanlı fukahasının başvuru kitaplarından olmuştur.

(c) *Devlet Adamı Şeyh Bedreddin*: Üç yıl süren kadıaskerlik görevi, ona uygulamada Osmanlı toprak rejimine ve mâlikâne sistemine (feodallere) karşı çıkmasına imkân vermiş, timarları yeniden dağıtırken, 'raiyyet oğlu raiyyet' uygulamasının dışında bir yol izlemiş, vakıf gelirlerini garip

gurebaya dağıtarak İslâmî infâka işlerlik kazandırmıştır. Bu girişimlerin revolüsyoner herhangi bir yanı yoktur.²²⁹

Velâyet'ten Siyâset'e anlatısı sistematik bir akışa sahiptir. Şeyh Bedreddin'in hayat menkıbesi bir zihniyetin inşası süreci içerisinde analiz edilir. Sûfî kimlik edinmesinden devlette kazaskerlik görevine, İznik'te göz hapsinden örf ile verilen fetva sonucu dar ağacında asılmasına kadar bütün serüven birincil ve ikincil kaynaklar ışığında incelenir. Kitabın her yönüyle bir Şeyh Bedreddin portresi sunma endişesi, birincil ve ikincil kaynaklarla Şeyh'in eserlerindeki düşünceler arasında metinler arası okuma yapmayı artırdığı söylenebilir.

Şeyh Bedreddin gerçeğine ulaşmaya çalışan kitap, onu -altmışlı yıllar sonrası görüldüğü üzere- ne tek başına Marxist ve iktisadî hürriyetçi, ne de -geleneksel anlatılarda ve şerhlerde görüldüğü üzere- mistik/manevî cephesine yoğunlaşarak, bu perspektifleri mutlak bir açıklama çerçevesi olarak kabul eder. Geleneksel ve modern kabullerin her ikisini de ciddiye alır, ancak Bedreddin olayının kılcal damarlarına nüfûz ederek, dolambaçlı yollarına saparak bir Bedreddin gerçekliğine ulaşmayı amaçlar. İrrasyonel yorumlar ile rasyonel tutumlar arasında “nisbî mutlak” bir yöntem takip ettiğini söyleyen Sayar'ın nezdinde, Şeyh Bedreddin hem bir İslam mutasavvıfı hem de eko-politik alanda varlığını izhâr eden bir şahsiyettir. Dolayısıyla onun düşünür kimliği (siyasî ve iktisadî görüşleri) ile aksiyonerliği (kazaskerliği) ancak birlikte alındığında resmin ana ve tâli çizgileri birbirini tamamlayacaktır.

Yazar'a göre Şeyh Bedreddin'e dair birincil kaynaklardaki bilgi ve belge boşlukları, ikincil literatürde politik-ideolojik referanslarla doldurulmaya çalışılmıştır. Bu dolguların bazıları aşırı ve gerçek dışı yorumlar içerse bile, Bedreddin'in bir yönüne az da olsa ışık tuttuğu için kendi içinde anlamlı kabul edilebilir. Dolayısıyla tüm Bedreddin literatürü ciddiye alınması gereken bilgi materyalleridir.²³⁰

Sayar, Şeyh Bedreddin'in “vahdet-i vücûda maddeci yorum” getirdiğini iddia etmektedir. Bu bir anlamda -Gölpınarlı'nın da ileri sürdüğü üzere- müfrid vahdet-i vücûdçuluktur.

Bir adım daha ileriye gidelim: Bizâtihi onun vahdet-i vücûda getirdiği maddeci yorum bugün, maalesef, tasavvuf tarihçileri tarafından yeterince günışığına çekilemediğinden, tasavvuf karşıtlarının yaklaşımına göre onu, “merdud ehlullah” yapmıştır. Maddeyi red, imkânı reddetmek olacağından, Şeyh Bedreddin'in materyalist olduğu iddiaları ise, onun metafiziği rasyonelleştiren yaklaşımından ileri gelmektedir ki, doğrusu da budur. Hz. Ali'nin ‘görmediği Allah'a inanması'ndan Ahmed Âmiş Efendi'nin ‘rûyete bak!’na kadar, bu bağlamda söylenenler, inananlar

229 Sayar, *a.g.e.*, s. 452-453.

230 Sayar, *a.g.e.*, s. 454.

için birer iknâî delildir. Geriye kalan, Şeyh'in fakih kimliğinde tam bir mutabakatın sağlanmış olmasıdır.²³¹

Sayar, Şeyh'in sûfî kimliğini Niyâzî Mısırî-Muhammed Nûru'l-Arabî-Ahmed Âmiş Efendi'de temerküz eden Melâmî anlayış doğrultusunda inşa eder. Çalışma Şeyh'in iktisâdî (s. 208-233) ve siyasî görüşlerini (s. 234-269) müstakil bölümler altında bütün boyutlarıyla incelediği halde tasavvufî görüşlerini aynı hassasiyetle ele almamakta, sadece "Şeyh Bedreddin: Mutasavvıf" (s. 106-179) bölümünde onun sûfî kimliğine ve genel tavrına dair söylenenleri değerlendirmekle yetinmektedir. Şeyh'in iktisadî ve siyasî görüşlerinin paralelinde ve irtibat dahilinde, "tasavvufî görüşleri" başlıklı bir alt bölüm açılıp da, özellikle Molla İlahî, Yavsî, Nûreddinzâde, Harîrizâde ve Muhammed Nuru'l-Arabî gibi Osmanlı *Vâridât* şerhlerinin ortaya koyduğu tasavvuf metafiziği içerikli yorumlar birbiriyle kıyaslanarak, benzer ve ortak yönler açıklanarak Bedreddin'in vahdet, vücûd, madde vs. konularında sûfî metafiziğinin çizgileri çekilseydi, yazarın "mutasavvıf Şeyh Bedreddin" portresinin nüansları daha fazla ortaya çıkar ve belki de pek çok iknâî delil nazarî-irfânî delil seviyesine yükselirdi.

Sayar, Şeyh Bedreddin kimliğinin ele avuca sığmayan çok yönlülüğü içerisinde kaybolmanın, bilgi boşluklarının getirdiği açmaz ve çıkmazların bir neticesi olarak Cumhuriyet sonrası siyasî-ideolojik endişelerle yapılan çoğu çalışmayı gerçeklikten yoksun ultra-amprik spekülasyonlar şeklinde görür. Şeyh'in iştirâk-i nisâ bağlamında Thomas Campenalla'ya bağlanması, Thomas Moore'dan daha bilimsel olduğunun söylenmesi, *Vâridât*'la Leibnitz'in *Monadologie*'si arasında ilgi kurup ilk Osmanlı panteisti addedilmesi, sosyalizm bağlamında Marx'ın yanına iliştilmesi vs. yaklaşımlar anakronik ve hatalı yorumlardır. Aslında herkes kendi Şeyh Bedreddin'ini bulmak ve/veya kendini Şeyh Bedreddin'de görmek arzusundadır. Ahmet Güner Sayar'ın elinde Şeyh Bedreddin portresi ise şöyle çizilip duvara asılmıştır:

Yazdıklarının aydınlığında, kesinlikle ifâde edilebilir ki, Şeyh Bedreddin, ne Bâtûnîdir, ne Kalenderîdir, ne İbâhîdir, ne Hurûfidir, ne Râfîzîdir, ne de Şîî ve Alevî! Kur'an âyetlerinin zâhirî ve bâtûnî anlamlarını birlikte ele alan, Sünnî bir Müslüman: İbn Arabî, Sadreddin-i Konevî ve Dâvud-ı Kayserî çizgisinde mühim bir mutasavvıf, İslâm hukukunda İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'ye ve İmam Gazâlî'ye eleştirel akılla bağlı sıkı bir fakihtir. Kadıaskerliğinde, hayata geçirdiği ilkelerin en kayda değer olanı, hiç şüphesiz, Osmanlı toprak rejiminin islâhâta yönelik uygulaması olmuştur. Timar rejiminin soysuzlaşmasıyla ortaya çıkacak olan derebeyliğe, çok önceden karşı çıkmış, toprakta, İslâm'la uyumlu özel mülkiyete açılacak yolu görmüş, bir devlet adamıdır. Farklı dinlere gösterdiği hoşgörü ise

231 Sayar, *a.g.e.*, s. 455.

Kur'ân âyetleriyle desteklenmiştir. Öte yandan, şâyet Şeyh Bedreddin, bir insan-ı kâmil olarak, kaptan kaba boşalıyorsa, bu hâl, inananlar için geçerli olsa bile, esasen o da metafiziktir. İslâm'ın son derece önemli felsefi, *zâta mahsus zihni ikrâmı*, derûnî ve ahlâki bir damarı olan tasavvuf düşüncesidir. Tasavvuf doktrininin Ekberî geleneği, Şeyh Bedreddin'le mühim bir yorumcusunu kazanmıştır.²³²

5.12. Diğer Çeviri-İnceleme Çalışmaları

Yukarıda zikredilen çeviri-incelemelerin dışında 1990 yılında şair-çevirmen Cengiz Ketene'ye (d. 1950) ait *Vâridât* tercümesiyle karşılaşırız. Ketene çevirisini Bilal Dindar'ın Paris Sorbonne'da Şeyh Bedreddin ve *Vâridât*'ı üzerine yaptığı Fransızca tezindeki tenkitli neşirden istifade etmiş, metne hiçbir yorum eklemekten herkesin anlayacağı bir dille çeviride bulunduğunu ileri sürmüştür.²³³ Kitap içerisinde Şeyh Bedreddin'e ve *Vâridât*'a dair inceleme yapmayacağını, sadece tercüme ile iktifa edeceğini eserin girişinde belirtir.

Diğer bir çalışma ise Alevîlik ve Anadolu sûfilîği üzerine araştırmalarıyla tanınan Baki Yaşa Altınok'a (d. 1946) ait inceleme-çeviridir.²³⁴ Muhammed Nûru'l-Arabî tarafından Arapça olarak şerh edilen ve Ali Örfî tarafından Osmanlıca'ya tercüme edilen *Vâridât*'ı diğer nüshalarla da karşılaştırarak günümüz diline sadeleştirerek aktarmıştır. *Vâridât*'a dair inceleme kısmında, Osmanlı'dan günümüze eser hakkında kalem oynatan hemen hemen tüm şârih, münekkîd ve araştırmacıların görüşlerinden alıntılarda bulunur.²³⁵ Görüşleri kısaca değerlendiren Altınok'un *Vâridât* hakkındaki kanaati şöyle neticelenir:

Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ı okunduğunda, mal paylaşımında eşitlik, Osmanlı vakanüvislerinin ileri sürdüğü gibi devlete ve padişaha karşı açık isyan görülmez. Ayrıca mehdîlik iddiası, Hıristiyanseverlik, dinler üstü inanç ve mum söndü gibi anlayışlara da rastlanmaz... Meseleye Osmanlı tarihçileri ve bir takım ulema açısından baktığımızda Babailer ve diğerlerinde olduğu gibi Bedreddin hakkında da olumsuz bir tablo ortaya çıkar. Diğer yandan Şeyh Bedreddin hareketi resmi tarihi dışlayanların bakışıyla siyasal iktidara yönelik bir halk eylemi olarak görülür. Bu bakış açısına göre o, Türk tarihinin ilk yenilikçisi, çağdaş, özgürlükçü düşünceyi ve emeğe saygıyı ilk ortaya koyan bir aydınlanma kuramcısı ve öncüsüdür. Son söz olarak diyebiliriz ki, Bedreddin'in içinde bulunduğu ortam ve eserleri derinlemesine incelendiğinde bu iki zıt anlayışın gerçeği yansıtmadığı görülecektir. Bedreddin'in eseri, *Vâridât*'taki Mevlânâ'nın şu dizeleri bu

232 Sayar, *a.g.e.*, s. 456.

233 Cengiz Ketene, *Vâridât*, Ankara: Genesis Kitap, 2011, s. 5.

234 Baki Yaşa Altınok, *Şeyh Bedreddin ve Vâridât*, Ankara: Sistem Ofset Yayıncılık, 2000.

235 Altınok, *a.g.e.*, s. 71-99.

konuda en güzel cevaptır sanıyoruz. Toz yatışıp temizlenince gerçekleri görürsün / Altındakinin at mı eşek mi olduğun bilirsin.²³⁶

Baki Yaşa Altınok'a göre Şeyh Bedreddin düşüncesi İbn Arabî'ye dayalı vahdet-i vücûd felsefesidir.

Diğer bir çalışma ise Ayşe Kösen'e ait *Vâridât* tercümesidir.²³⁷ Kösen eser ve müellifi hakkında bilgi vermeksizin sadece metin çevirisiyle yetinmiştir.

5.13. Tezler

Şeyh Bedreddin'in sûfi kimliği ve düşüncesi üzerine Cumhuriyet döneminde doktora düzeyinde iki tez çalışması yapılmıştır: Bilal Dindar²³⁸ ile Ali Kozan'ın çalışmaları.

Batı'da *Vâridât* üzerine ilk akademik çalışmayı yapan Dindar, aynı zamanda *DÎA*'da "Bedreddin Simavi" maddesinin yazarıdır. Tez çalışması üç bölümdür: Şeyh Bedreddin'in tarihsel kişiliği, *Vâridât*'a dayalı Şeyh Bedreddin felsefesi, *Vâridât* metninin neşri. Şeyh Bedreddin'i vahdet-i vücûdçu sûfiler kapsamında değerlendirir. Metin kritiği ise 818, 823, 1267 ve 1280 tarihli dört nüshanın mukayesesi üzerinden yapılmıştır. Ancak ilk iki nüshanın ferağ kaydındaki 818 ve 823 tarihleri, nüshanın istinsah kayıtları değil Şeyh Bedreddin'in vefat tarihleridir. Son iki nüsha ise çok geç tarihli yazmalar olup belki de bir metin incelemesinde dikkate alınmaktan uzak nüshalardır.

Hem yüksek lisans²³⁹ hem doktora tezinde²⁴⁰ Şeyh Bedreddin ve *Vâridât*'ı üzerine çalışan Ali Kozan, yüksek lisans tezinin birinci bölümünde, Şeyh Bedreddin'in hayatı, şahsiyeti ve eserlerine; ikinci bölümde Ankara Savaşı sonrası Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu genel durum değerlendirmesi ve bu bağlamda isyan hadisesine; üçüncü bölümde tasavvuf kültüründe vahdet-i vücûd anlayışı ve *Vâridât* geleneği ile birlikte, *Vâridât* adlı tasavvuf risalesinin metin neşrine yer verir. Neşir elde edilen 12 nüshadan 5'inin karşılaştırılması, nüshalar arasında istinsah tarihi en erken olan Nuru Osmaniye 4900 numarada bulunan 1083/1672 istinsah tarihli *el-Vâridât fi'z-Zât ve'l Esmâi ve's-Sıfât* adlı yazma asıl kabul edilmek suretiyle gerçekleştirilmiştir.²⁴¹ Türkiye'de yapılan ilk *Vâridât* edisyon kritiği Ali Kozan'a aittir.

²³⁶ Altınok, *a.g.e.*, s. 100.

²³⁷ Ayşe Kösen, *Vâridât*, Ankara, Midas Kitap, 2013.

²³⁸ Bilal Dindar, "Sayh Badr al-Din Mahmud et ses Waridat", Doktora tezi, Sorbonne Üniversitesi, 1975, 222 s.

²³⁹ Ali Kozan, "Şeyh Bedreddin: Hayatı, İsyân Hadisesi ve *Vâridât*'ın Metin Kritiği", Yüksek Lisans tezi, Erciyes Üniversitesi, 2003, 218 s.

²⁴⁰ Ali Kozan, "Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri", Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi, 2007, 228 s.

²⁴¹ Ali Kozan, "Şeyh Bedreddin: Hayatı, İsyân Hadisesi ve *Vâridât*'ın Metin Kritiği", s. 110.

İki bölümden oluşan doktora çalışmasının ilk kısmı yüksek lisans tezinin birinci ve ikinci bölümlerinin içeriğinin detaylandırılmasıdır. Şeyh Bedreddin üzerine yapılan müsbet veya menfi değerlendirmelerin kaynağı olarak genellikle itikadî ve felsefî görüşlerinin yer aldığı *Vâridât* eseri gösterildiği için, ikinci kısımda Şeyh Bedreddin'in bu alanla ilgili görüşleri kapsamlıca incelenmiştir. Kozan'ın doktora tezi, Türk tasavvuf tarihini günümüze değin etkileyen en önemli metinlerden biri olan *Vâridât*'taki tasavvuf anlayışına dair ilk akademik seviyede incelemidir. Tezinde ulaştığı son netice şöyledir:

Şeyh Bedreddin olgusu, XV. yüzyılın başlarında ortaya çıkan ve etkisini daha sonraki yüzyıllarda sürdüren, hatta günümüzde dahi canlılığını koruyan ve bu yönüyle de bugüne ait bir takım söylemsel etkinliklere de konu olan bir yapı arz etmektedir. Ancak onu, ideolojik, anakronik veya subjektif değerlendirmelere tabi tutmak kanaatimizce, Şeyh Bedreddin'i daha da anlaşılabilir bir hale getirecektir. Bu noktada konunun sağlıklı bir şekilde ortaya konulması, bilimsel bakış açılarıyla mümkün olacaktır. Çalışmamızın da bu amaçla atılmış bir adım olduğu kanaatindeyiz.²⁴²

6. Sonuç: Literatürel Bir Değerlendirme

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e en tartışmalı tasavvuf eserleri kategorisinde ilk sırada yer verebileceğimiz Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ı vahdet-i vücûd düşüncesinin ürettiği temel dinî-felsefî meselelere çarpıcı vâridlerle dokunan bir metindir. Aynı zamanda oldukça zengin ama aynı oranda farklılık barındıran ve çatışan yorumlara tarihsel düzlemde kendine özgün bir literatürde süreklilik kazandıran kültürel ve hermenötik bir olgudur.

Vâridât'ın Osmanlı düşünce havzasında üç farklı yorum geleneğini ürettiğini söylemek mümkündür: Birinci gelenek, Molla İlâhî-Şeyh Yavsi şerh ekolüdür. Bu ekolün *Vâridât*'ı ele alış tarzı -her ne kadar vahdet-i vücûd doktrini ve literatürü çerçevesinde olsa da- ulema görüşlerini dikkate alır tarzıdır. İkinci geleneğin temsilcisi Nûreddinzâde'dir. Mürşidi Sofyalı Bâli Efendi'nin -ki devrin sultanına Şeyh Bedreddin ve *Vâridât* aleyhinde "mülhidlik ve zındıklık suçlaması ihtiva eden bir lâyiha sunmuştur- izinden giden halifesi Nûreddinzâde şeriat-hakikat çatışması dolayımında *Vâridât*'a pek çok meselede yazılı eleştiri getiren ilk mutasavvıftır. Nûreddinzâde'nin reddiye anlayışı Kurt Mehmed Efendi, Sofyalı Bâli gibi devrin sultanı I. Ahmed'e arzı takdim eden Aziz Mahmud Hüdâyî ve bazı noktalarda İsmail Hakkı Bursevî ile devam ettirilir. Üçüncü yorum geleneğinin temsilcileri ise Muhammed Nûru'l-Arabî ve takipçileri Ali Örfî (ö. 1887), Manastırlı Âbidin Bey ve Harîrîzâde'dir. Gölpinarlı'nın ifadesiyle diğer Osmanlı şârihleri gibi *Vâridât* içeriğini ta'dile değil tavihe çalışan, Şeyh Bedreddin'i kutbiyyet makamında gören

242 Ali Kozan, "Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri", s. 189.

Nûru'l-Arabî'nin *Vâridât* anlayışı Harîrîzâde üzerinden Osmanlı'nın son devrine taşınır ve Cumhuriyet dönemi Melâmî çevrelerce benimsenir.

Osmanlı XIX. asrına geldiğimizde, şerhsiz müstakil *Vâridât* tercümeleriyle yüz yüze geliriz. İlk çeviri biyografisi hakkında detaya sahip olmadığımız Muhammed b. Ahmed'e aittir. Tercüme nüshalarının fazlalığı göz önünde bulundurulduğunda, Muhammed b. Ahmed'in dönem itibarıyla revaçta olan bir metin ürettiği söylenebilir. İkinci tercüme ise İttihat-Terakki Şeyhülislâmı Musa Kâzım'ındır. Vâridleri başlıklandırarak metne sistematik bütünlük kazandırması sebebiyle, Cumhuriyet devrinde de -Yener ve Gölpinarlı örneğinde- istifade edilen bir çeviri ortaya koymuştur. Gölpinarlı çevirisi özellikle Eyüboğlu ve Korkmaz çalışmalarında kullanılmakla birlikte, Timuroğlu dahil bu çevirilerin iddiası halk Türkçesini ve yenilikçi üslubu *Varidât* literatürüne aşladıkları yönündedir. Bu aşılama *Vâridât*'ın dayandığı sûfi terminolojiyi koruyan değil büyük oranda anlam dönüştürmesine uğratan, metnin muhtevasını daha da kapalı kılan bir faaliyettir.

Yetmişli yılların başından itibaren ivme kazanan (bkz. Ek 2: Grafikler) Cumhuriyet Dönemi *Vâridât* çeviri-incelemeleri başlı başına devasa sorunlar üretir türden kitaplardır. Çoğunluğu Nazım Hikmet'in bir isyan serüveni anlatısı *Şeyh Bedreddin Destanı*'ndan etkilenip politik-ideolojik sâiklerle ortaya çıkan bu araştırmalar hala güncelliğini koruyan "hangi *Vâridât* hangi Şeyh Bedreddin?" sorusunun da mimarlarıdır. Sorunun cevaplanma sürecinde iki çeşit perspektif ve tanımlama üretildiği ileri sürülebilir: Birincisi; Yaltkaya, Gölpinarlı, Balaban, Kurdakul, Yüksel, Er, Sayar ve Altınok tarafından ortaya konan -detayda aralarında pek çok farklı nüans ve yorumlar söz konusu olsa da- *Vâridât*'ın bir tasavvuf ve vahdet-i vücûd içerikli metin şeklinde algılanma biçimidir. İkincisi; Yener, Kaygusuz, Eyüboğlu, Timuroğlu ve Korkmaz'ın kitaplarında görüldüğü üzere isyan olgusunu yorumunun ana kalkış noktası haline getiren, Şeyh Bedreddin imajını Osmanlı'da ilk devrimci, yenilikçi, komünist, panteist vs. gibi anakronik ideolojik angajmanlar içerisine sokan, *Vâridât*'ı da bu imajın düşünsel açılımını bulduğu bâtinî felsefenin başyapıtı haline getiren bir perspektiftir.

Şunu tespit ettik ki, Cumhuriyet sonrası *Vâridât* çeviri-incelemeleri Şeyh Bedreddin'in kendinde sûfi düşüncesinin boyutları nedir sorusuna mevcut literatürdeki birikime odaklanarak cevaplar üretmiyor. Girişte de ifade ettiğimiz gibi herhangi bir düşüncenin kendindenliğini idrak etmek aynı zamanda tarihsel süreçte literatürel açılımlarına yoğun referanslarda bulunmayı gerektirir. Osmanlı şerh geleneğinden soyutlanarak yapılan, Şeyh Bedreddin'in ilmî, tasavvufî ve siyasî yönleriyle ünsiyet kurmayan Cumhuriyet sonrası söz konusu ideolojik *Vâridât* araştırmalarının, metnin zamanla vücut bulan metafiziksel ve kültürel hafızasının yitimine sebebiyet verdiği rahatlıkla ileri sürülebilir.

Vâridât dolayımında ortaya çıkan tüm bu güncel sorunlara açık, kesin ve gerçekçi cevaplar vermek şimdilik pek mümkün gözükmemektedir. Zira *Vâridât*

kısa hacimli anlaşılabilir bir tasavvuf metni olmasından öte yoğun ve karmaşık literatürel sürekliliğe sahip, yorumsama değişkenliği gösteren hem teorik hem de tarihsel bir olgudur. Bu olgunun anlaşılması için öncelikli olarak *Vâridât* şerhlerinin, tercümelerinin -her ne kadar nedrette kalan lisansüstü çalışmalar yapılmış olsa da- akademik bilimsel bir neşre ve incelemeye konu olması, şerhler arası -her bir vâriddeki- yorum farklarının ve ortaklıklarının tahlil edilmesi, tahlillerin bütüncül iddialara dönüşmesi, kısacası Osmanlı'dan Cumhuriyet'e *Vâridât* hâfızasını biçimlendiren tüm yazılı unsurların tek tek araştırılması kaçınılmazdır. Bu çaba gösterilmediği müddetçe *Varidât* ve dolayısıyla Şeyh Bedreddin düşüncesine dair çağdaş değerlendirmelerimizin çoğu âfâkî derekede öngörülerden ibaret kalmaya mahkûmdur.

Ek-1: Kronolojik Şeyh Bedreddin ve Vâridât Literatürü

Vâridât Yazma Nüshaları

1. İbn Kadı Simavna Bedreddin Mahmud b. İsrail, *el-Vâridât fi'z-Zati ve'l-Esmâi ve's-Sıfat*, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir Bölümü, nr. 0767, vr. 43^b-63^b.
2. İbn Kadı Simavna Bedreddin Mahmud b. İsrail, *el-Vâridât fi'z-Zati ve'l-Esmâi ve's-Sıfat*, Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nuruosmaniye Bölümü, nr. 4900, vr. 39^a-56^b.
3. İbn Kadı Simavna Bedreddin Mahmud b. İsrail, *el-Vâridât fi'z-Zati ve'l-Esmâi ve's-Sıfat*, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı Bölümü, nr. 1222, vr. 1^b-15^b.
4. İbn Kadı Simavna Bedreddin Mahmud b. İsrail, *el-Vâridât fi'z-Zati ve'l-Esmâi ve's-Sıfat*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümü, nr. 3052, vr. 1^a-24^b.
5. İbn Kadı Simavna Bedreddin Mahmud b. İsrail, *el-Vâridât fi'z-Zati ve'l-Esmâi ve's-Sıfat*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümü, nr. 2874, vr. 1^a-34^b.
6. İbn Kadı Simavna Bedreddin Mahmud b. İsrail, *el-Vâridât fi'z-Zati ve'l-Esmâi ve's-Sıfat*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümü, nr. 2841, vr. 154^b-183^a.
7. İbn Kadı Simavna Bedreddin Mahmud b. İsrail, *el-Vâridât fi'z-Zati ve'l-Esmâi ve's-Sıfat*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümü, nr. 2574, vr. 1^b-25^b.
8. İbn Kadı Simavna Bedreddin Mahmud b. İsrail, *el-Vâridât fi'z-Zati ve'l-Esmâi ve's-Sıfat*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, nr. 1441, vr. 78^a-105^a.
9. İbn Kadı Simavna Bedreddin Mahmud b. İsrail, *el-Vâridât fi'z-Zati ve'l-Esmâi ve's-Sıfat*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümü, nr. 2999, vr. 1^a-31^a.
10. İbn Kadı Simavna Bedreddin Mahmud b. İsrail, *el-Vâridât fi'z-Zati ve'l-Esmâi ve's-Sıfat*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Bölümü, nr. 1683, vr. 1^a-30^b.
11. İbn Kadı Simavna Bedreddin Mahmud b. İsrail, *el-Vâridât fi'z-Zati ve'l-Esmâi ve's-Sıfat*, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir Bölümü, nr. 0304, vr. 1^b-42^a.
12. İbn Kadı Simavna Bedreddin Mahmud b. İsrail, *el-Vâridât fi'z-Zati ve'l-Esmâi ve's-Sıfat*, Süleymaniye Kütüphanesi, Haşim Paşa Bölümü, nr. 0014, vr. 1^a-35^b.

13. İbn Kadı Simavna Bedreddin Mahmud b. İsrail, *el-Vâridât fi'z-Zati ve'l-Esmâi ve's-Sıfat*, İBB Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Yazmaları Bölümü, nr. 0019, vr. 1^b-30^a.
14. İbn Kadı Simavna Bedreddin Mahmud b. İsrail, *el-Vâridât fi'z-Zati ve'l-Esmâi ve's-Sıfat*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Bölümü, nr. 0197, vr. 49^b-72^a.
15. İbn Kadı Simavna Bedreddin Mahmud b. İsrail, *el-Vâridât fi'z-Zati ve'l-Esmâi ve's-Sıfat*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Bölümü, nr. 1024, vr. 27^b-42^a.
16. İbn Kadı Simavna Bedreddin Mahmud b. İsrail, *el-Vâridât fi'z-Zati ve'l-Esmâi ve's-Sıfat*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Bölümü, nr. 1529, vr. 1^b-16^a.
17. İbn Kadı Simavna Bedreddin Mahmud b. İsrail, *el-Vâridât fi'z-Zati ve'l-Esmâi ve's-Sıfat*, Milli Kütüphane, Yazmalar Bölümü, nr. 8533, vr. 1^b-40^b.

Vâridât Şerhleri Yazma Nüshaları

Abdullah İlahi

1. Abdullah İlahi Simavi, *Keşfü'l-Vâridât li-Talibi'l-Kemalat*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nazif Paşa Bölümü, nr. 1235, vr. 1^b-81^a. (890 tarihli müellif nüshası)
2. Abdullah İlahi Simavi, *Keşfü'l-Vâridât li-Talibi'l-Kemalat*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Bölümü, nr. 1325, vr. 109.
3. Abdullah İlahi Simavi, *Keşfü'l-Vâridât li-Talibi'l-Kemalat*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümü, nr. 2037, vr. 119.
4. Abdullah İlahi Simavi, *Keşfü'l-Vâridât li-Talibi'l-Kemalat*, Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey Bölümü, nr. 182, vr. 125.
5. Abdullah İlahi, *Keşfü'l-Vâridât li-Talibi'l-Kemâlât*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, nr. 414, vr. 1^b-73^b.
6. Abdullah İlahi, *Keşfü'l-Vâridât li-Talibi'l-Kemâlât*, Konya Yazma Eserler Kütüphanesi, Yalvaç İlçe Halk Kütüphanesi Bölümü, nr. 145, vr. 59^b-138^a.

Şeyh Yavsi

1. Muhyiddin b. Muhammed Mustafa İskilibî, *Hakikatü'l-Hakaik fi Şerhi Keşfi Esrari'd-Dakaik*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye Bölümü, nr. 0645, vr. 1^b-192^b.
2. Muhyiddin b. Muhammed Mustafa İskilibî, *Hakikatü'l-Hakaik fi Şerhi Keşfi Esrari'd-Dakaik*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümü, nr. 2620, vr. 118.
3. Yavsi el-İskilibî, *Hakikatü'l-Hakaik fi Şerhi Keşfi Esrari'd-Dakaik*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, nr. 0025, vr. 1^b-97^b.
4. Yavsi el-İskilibî, *Hakikatü'l-Hakaik fi Şerhi Keşfi Esrari'd-Dakaik*, İBB Atatürk Kitaplığı Muallim Cevdet Yazmaları Bölümü, nr. 435, vr. 1^b-195^b.

5. Muhammed b. Mustafa el-Yavsi el-İmadi, *Hakikatü'l-Hakaik fi Şerhi Keşfi Esrari'd-Dakaik*, Süleymaniye Kütüphanesi, Dügümlübaba Bölümü, nr. 00307, vr. 2^b-180^a.
6. Şeyh Muhyiddin el-Yavsi el-İmadi, *Hakikatü'l-Hakaik fi Şerhi Keşfi Esrari'd-Dakaik*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümü, nr. 03611, vr. 1^b-292^b.
7. Muhyiddin Muhammed b. Mustafa el-İskilibi, *Hakikatü'l-Hakaik fi Şerhi Keşfi Esrari'd-Dakaik*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa Bölümü, nr. 01234, vr. 1^b-119^a.
8. Muhyiddin Muhammed b. Mustafa el-İskilibi, *Hakikatü'l-Hakaik fi Şerhi Keşfi Esrari'd-Dakaik*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Bölümü, nr. 01055, vr. 1^b-150^b.
9. Muhyiddin Muhammed b. Mustafa el-İskilibi, *Hakikatü'l-Hakaik fi Şerhi Keşfi Esrari'd-Dakaik*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi Bölümü, nr. 00411, vr. 1^b-294^a.
10. Muhyiddin Muhammed b. Mustafa el-İskilibi, *Tuhfetü'l-Hakaik fi Şerhi Keşfi Esrari'd-Dakaik*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, nr. 03418, vr. 1^b-59^b.
11. Muhyiddin Muhammed b. Mustafa el-İskilibi, *Hakikatü'l-Hakaik fi Şerhi Keşfi Esrari'd-Dakaik*, Kütahya Zeytinolu İlçe Halk Kütüphanesi, nr. 00692, vr. 1^b-104^a.
12. Muhyiddin Muhammed b. Mustafa el-İskilibi, *Hakikatü'l-Hakaik fi Şerhi Keşfi Esrari'd-Dakaik*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Bölümü nr. 01092, vr. 1^b-104^b.
13. Muhyiddin Muhammed b. Mustafa el-İskilibi, *Hakikatü'l-Hakaik fi Şerhi Keşfi Esrari'd-Dakaik*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Bölümü nr. 01093, vr. 1^b-291^b.
14. Muhyiddin Muhammed b. Mustafa el-İskilibi, *Hakikatü'l-Hakaik fi Şerhi Keşfi Esrari'd-Dakaik*, Topkapı Yazma Eserler Kütüphanesi, Hazine Bölümü nr. 01733.

Nûreddinzâde

1. Muslihuddin Mustafa b. Nureddin Ahmed Filibevi Nûreddinzâde, *Şerhü'l Vâridât-ı Kadı Simavne*, Süleymaniye Kütüphanesi, Serez Bölümü, nr. 1103, vr. 123-134.
2. Muslihuddin Mustafa b. Nureddin Ahmed Filibevi Nûreddinzâde, *Risâle fi İzâhi ma vakaâ fi's-sırrillezî ebânehu Mahmûd es-Simâvî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Bölümü, nr. 2079, vr. 209-272.
3. Muslihuddin Mustafa b. Nureddin Ahmed el-Filibe Nûreddinzâde, *Şerhu'l Vâridât li Kadı Simavna*, Çorum İl Halk Kütüphanesi, nr. 1002, vr. 1^b-44^b.

4. Muslihuiddin Mustafa b. Nureddin Ahmed Filibeve Nüreddinzâde, *Şerhi'l Vâridât-ı Kadî Simavne*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiyye Bölümü, nr. 645, vr. 194^a-221^b.

Muhammed Nuru'l-Arabî

1. Muhammed Nuru'l-Arabî, *el-Letaifü't-Tahkikat fi Şerhi'l-Vâridât*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, nr. 167, vr. 2^b-47^a.
2. Muhammed Nuru'l-Arabî, *el-Letaifü't-Tahkikat fi Şerhi'l-Vâridât*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, nr. 616, vr. 2^b-35^a.
3. Muhammed Nuru'l-Arabî, *el-Letaifü't-Tahkikat fi Şerhi'l-Vâridât*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, nr. 702, vr. 71^b-86^a.
4. Muhammed Nuru'l-Arabî, *el-Letaifü't-Tahkikat fi Şerhi'l-Vâridât*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, nr. 1253, vr. 25^a-82^a.
5. Muhammed Nuru'l Arabî, *el-Letaifü't-Tahkikat fi Şerhi'l-Vâridât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümü, nr. 3000, vr. 1^b-52^b.

Nuru'l-Arabî Şerhinin Ali Örfî Tarafından Yapılan Tercümesi

1. Ali Örfî, *Tercüme-i Şerh-i Vâridât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümü, nr. 4329, vr. 1^b-39^b.
2. Ali Örfî, *Tercüme-i Şerh-i Vâridât*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, nr. 1958, vr. 36^a-60^a.
3. Ali Örfî, *Tercüme-i Şerh-i Vâridât*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, nr. 0875, vr. 1^b-47^b.
4. Ali Örfî, *Tercüme-i Şerh-i Vâridât*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, nr. 0542, vr. 1^b-29^a.
5. Ali Örfî, *Tercüme-i Şerh-i Vâridât*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, nr. 0419, vr. 70^b-110^a.
6. Ali Örfî, *Tercüme-i Şerh-i Vâridât*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, nr. 269, vr. 38^b-73^a.
7. Ali Örfî, *Şerh-i Vâridât-ı Bedreddin Tercümesi*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Bölümü, nr. 0983.
8. Ali Örfî, *Tercüme-i Vâridât*, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir Bölümü, nr. 0818.

Nuru'l-Arabî Şerhinin Manastırlı Abidin Bey Tarafından Yapılan Manzum Tercümesi

1. Muhammed Nuru'l-Arabî, *el-Letaifü't-Tahkikat fi Şerhi'l-Vâridât*, şrh. Zeynelabidin Efendi, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, nr. 167, vr. 2^b-47^a.

2. Zeynelabidin, *Tercüme-i Şerh-i Vâridât*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, nr. 717, vr. 1^b-70^a.²⁴³
3. Zeyneabidin, *Tercüme-i Şerh-i Vâridât*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, nr. 616, vr. 2^b-35^a.
4. Zeynelabidin, *Vâridât Şerhinin Manzum Tercümesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümü, nr. 2663.
5. Zeynelabidin, *Sirac-ı Gayb Tercüme-i Şerh-i Vâridât*, Milli Kütüphane, nr. 5288.

Harîrîzâde

1. Mehmed Kemaleddin Haririzade, *Futuhât el İlahiyye Şerh-i Vâridât-ı İlahiyye*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, nr. 507, vr. 1^b-217^a.
2. Mehmed Kemaleddin Haririzade, *Futuhât el İlahiyye Şerh-i Vâridât-ı İlahiyye*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, nr.1543, vr. 1^b-50^a.

Vâridât Tercümeleeri Yazma Nüshaları

Muhammed b. Ahmed

1. Muhammed b. Ahmed Hazuf, *Vâridât Tercümesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümü, nr. 5775, vr. 1^b-41^a.
2. Muhammed b. Ahmed Hazuf, *Vâridât Tercümesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümü, nr. 4329, vr. 41^b-67^b.
3. Bedruddin Mahmud b. İsrail İbn Kadı Simavne, *Tercüme-i Vâridât*, çev. Muhammed b. Ahmed, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Bölümü, nr. 2557, vr. 1^b-44^a.
4. Bedreddin Mahmud b. İsrail İbn Kadı Simavne, *Tercüme-i Vâridât*, çev. Muhammed b. Ahmed, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümü, nr. 2771, vr. 1^b-42^a.
5. Mehmed bin Ahmed, *Tercüme-i Vâridât*, Isparta Yalvaç İlçe Halk Kütüphanesi, nr. 145, vr. 334^b- 357^b.
6. Mehmed bin Ahmed, *Tercüme-i Vâridât*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, nr. 1832, vr. 1^b-28^a.
7. Mehmed bin Ahmed, *Tercüme-i Vâridât*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, nr. 0033, vr. 1^b-26^b.
8. Mehmed bin Ahmed, *Tercüme-i Vâridât*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, nr. 1142, vr. 1^b-47^a.

243 Bu yazma nüshanın mütercimi katalog kayıtlarında sehven Abdürrahim b. Ali Fedai'ye ait olarak girilmiştir.

9. Muhammed b. Ahmed, *Tercüme-i Vâridât-ı Bedreddin*, İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Bölümü, nr. 980, vr. 1^b-52^a.

Musa Kâzım Efendi

1. Musa Kâzım, *Tercüme-i Vâridât-ı Bedreddin*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Bölümü, nr. 981, vr. 62.
2. Musa Kâzım, *Tercüme-i Vâridât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümü, nr. 2174, vr. 1^a-25^a.
3. Musa Kâzım, *Tercüme-i Vâridât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümü, nr. 4329, vr. 68^b-114^b.
4. Musa Kâzım, *Tercüme-i Vâridât-ı Bedreddin*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Bölümü, nr. 982, vr. 55.
5. Musa Kâzım Efendi, *Vâridât Tercümesi*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, nr. 0113, vr. 1^a-27^b.
6. Musa Kâzım Efendi, *Vâridât Tercümesi*, İBB Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler Bölümü, nr. 0564, 1^a-90^a.

Şeyh Bedreddin Hakkında Yazılan Lâyiha ve Mektuplar

1. Bâli-i Sofyevî, *Lâyiha*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, nr. 825, vr. 13^b-14^a.
2. Aziz Mahmud Hüdâyî, *Tezâkir*, İbb Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, nr. 385, vr. 56^b-58^a.
3. Mollazâde Süleyman b. Hasan Köstendilli, *Mektûbat-ı Erbaîn*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, nr. 283, vr. 35^{a-b}.

Osmanlıca Makaleler²⁴⁴

1. Mehmed Zeki Pakalın, “Şeyh Bedreddin Simâvî Vak’ası”, *İslam Mecmuası*, 1332, c. 4, sy. 43, s. 890-893.
2. Mehmed Zeki Pakalın, “Şeyh Bedreddin Simâvî Vak’ası”, *İslam Mecmuası*, 1332, c. 4, sy. 44, s. 908-912.
3. Mehmed Zeki Pakalın, “Şeyh Bedreddin Simâvî Vak’ası”, *İslam Mecmuası*, 1332, c. 4, sy. 45, s. 923-927.
4. Franz Babinger, “Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin (Mukaddime)”, *Dergah*, 1337, c. 2, sy. 13, s. 5.
5. Franz Babinger, “Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin”, çev. Köprülüzade Ahmet Celal, *Dergah*, 1337, c. 2, sy. 16, s. 54-55.

244 Bu bölüm İSAM Osmanlıca Makaleler Veritabanı taranarak oluşturulmuştur.

6. Franz Babinger, "Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin" (Mâba'd), çev. Köprülüzade Ahmet Celal, *Dergah*, 1337, c. 2, sy. 17, s. 70-71.
7. Ahmed Rıfık, "Tarih-i Tasavvuf Tetebbuları: Şüheda-yı Hakikat-2 Bedreddin Simavî", *Alemdar*, 1337, nr. 767-3064.
8. Franz Babinger, "Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin" (Mâba'd), çev. Köprülüzade Ahmet Celal, *Dergah*, 1338, c. 2, sy. 18, s. 90-92.
9. Franz Babinger, "Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin" (Mâba'd), çev. Köprülüzade Ahmet Celal, *Dergah*, 1338, c. 2, sy. 19, s. 101-102.
10. Franz Babinger, "Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin" (Mâba'd), çev. Köprülüzade Ahmet Celal, *Dergah*, 1338, c. 2, sy. 20, s. 116-118.
11. Franz Babinger, "Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin" (Mâba'd), çev. Köprülüzade Ahmet Celal, *Dergah*, 1338, c. 2, sy. 21, s. 131-132.
12. Franz Babinger, "Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin" (Mâba'd), çev. Köprülüzade Ahmet Celal, *Dergah*, 1338, c. 2, sy. 22, s. 157-158.
13. Franz Babinger, "Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin" (Mâba'd), çev. Köprülüzade Ahmet Celal, *Dergah*, 1338, c. 2, sy. 23, s. 172-174.
14. Franz Babinger, "Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin" (Mâba'd), çev. Köprülüzade Ahmet Celal, *Dergah*, 1338, c. 2, sy. 24, s. 183-185.
15. Franz Babinger, "Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin" (Mâba'd), çev. Köprülüzade Ahmet Celal, *Dergah*, 1338, c. 3, sy. 25, s. 11-12.
16. Franz Babinger, "Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin" (Mâba'd), çev. Köprülüzade Ahmet Celal, *Dergah*, 1338, c. 3, sy. 26, s. 24-25.
17. Franz Babinger, "Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin" (Mâba'd), çev. Köprülüzade Ahmet Celal, *Dergah*, 1338, c. 3, sy. 27, s. 42-43.
18. Franz Babinger, "Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin: Bedreddin'in Nazariyesi" (Mâba'd), çev. Köprülüzade Ahmet Celal, *Dergah*, 1338, c. 3, sy. 28, s. 59-61.
19. Franz Babinger, "Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin: Bedreddin'in Nazariyesi" (Mâba'd), çev. Köprülüzade Ahmet Celal, *Dergah*, 1338, c. 3, sy. 29, s. 77-78.
20. Franz Babinger, "Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin: Bedreddin'in Nazariyesi" (Mâba'd), çev. Köprülüzade Ahmet Celal, *Dergah*, 1338, c. 3, sy. 30, s. 93-94.
21. Franz Babinger, "Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin" (Mâba'd), çev. Köprülüzade Ahmet Celal, *Dergah*, 1338, c. 3, sy. 31, s. 110.
22. Franz Babinger, "Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin: Bedreddin ve Safeviler" (Mâba'd), çev. Köprülüzade Ahmet Celal, *Dergah*, 1338, c. 3, sy. 33, s. 138-139.

23. Franz Babinger, “Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin: Bedreddin ve Safeviler” (Mâba’d), çev. Köprülüzade Ahmet Celal, *Dergah*, 1338, c. 3, sy. 34, s. 158-159.
24. Franz Babinger, “Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin” (Mâba’d), çev. Köprülüzade Ahmet Celal, *Dergah*, 1338, c. 3, sy. 40, s. 59-61.
25. Franz Babinger, “Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin” (Mâba’d), çev. Köprülüzade Ahmet Celal, *Dergah*, 1338, c. 3, sy. 41, s. 77-78.
26. Franz Babinger, “Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin” (Mâba’d): Küçük Asya’da Mezhep Teşkilatı, çev. Köprülüzade Ahmed Celal, *Dergah*, 1338, c. 3, sy. 37, s. 499-500.
27. Köprülüzade Mehmed Fuad, “Anadolu Tarih-i Dinisi Hakkında Notlar” (F. Babinger’in *Schejch Bedreddin Der Sohn des Richters von Simaw* nam Eseri Münasebetiyle *Der Islam* Mecmuası c. 12, s. 1-106-1; c. 12, s. 103-109), *Dergah*, 1339, c. 4, sy. 42, s. 82-83.
28. Mehmed Şerefeddîn, “Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddîn”, *Mihrab*, 1340, c. 1, sy. 21-22, s. 755-768.
29. Mehmed Şerefeddîn, “Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddîn”, *Mihrab*, 1340, c. 1, sy. 23, s. 825-832.
30. Mehmed Şerefeddîn, “Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddîn”, *Mihrab*, 1340, c. 1, sy. 24, s. 866-872.
31. Yusuf Ziya, “Şeyh Bedreddîn”, *Mihrab*, 1341, c. 2, sy. 28, s. 173-180.
32. A. Hilmi Ömer, “Revue De Monde Musulman Mehmed Şerefeddin Şeyh Bedreddin”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 2, sy. 9, s. 193-194.

Cumhuriyet Dönemi Kitaplar

1. M. Şerefettin Yaltkaya, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1924.
2. Nazım Hikmet Ran, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Destanı*, İstanbul: Yeni Kitapçı, 1936.
3. A. Süheyl Ünver, *Simavneli Bedreddin ve Hekim Hacı Paşa*, İstanbul: y., 1939.
4. Halil b. İsmail Şeyh Bedreddin, *Die Vita (menaqibname) des schejch Bedreddin*, haz. Franz Babinger, Leipzig: Universitatea Mihaileana Din Iaşi, 1943.
5. Şeyh Bedreddin Simâvi, *Vâridât*, çev. Mustafa Rahmi Balaban, İstanbul: Gayret Kitabevi, 1947.
6. Bezmi Nusret Kaygusuz, *Şeyh Bedreddin Simaveni*, İzmir: İhsan Gümüşayak Matbaası, 1957.
7. Rechid Saffed Atabinen, *L’oe cuménicité des Turcs Simavnalı Bedreddin*, İstanbul: Çituri Biraderler Basımevi, 1958.

8. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *Sosyalistler II: Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Türkiye Harsi ve İctimai Araştırmalar Derneği, 1965.
9. Abdülbaki Gölpinarlı, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Eti Yayınevi, 1966.
10. A. Cerrahoğlu, *Şeyh Bedreddin Meselesi*, İstanbul: Çığ Yayınları, 1966.
11. Semahaddin Cem, *İslam İlahiyatında Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966.
12. Orhan Asena, *Simavnalı Şeyh Bedreddin*, Ankara: Toplum Yayınları, 1969.
13. Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin Simâvi, *Vâridât*, çev. Cemil Yener, İstanbul: Elif Yayınları, 1970.
14. Hilmi Yavuz, *Bedreddin Üzerine Şiirler*, İstanbul: Cem Yayınevi, 1975.
15. Necdet Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, İstanbul: Döler Reklam, 1977.
16. Nedim Gürsel, *Şeyh Bedreddin Destanı Üzerine*, İstanbul: Cem Yayınevi, 1978.
17. Muhammed Nurul'l-Arabî, *Vâridât Şerhi*, haz. M. Saadetin Bilginer ve H. Mustafa Varlı, İstanbul: Sena Matbaası, 1979.
18. İsmet Zeki Eyüboğlu, *Şeyh Bedreddin ve Vâridât*, İstanbul: Der Yayınları, 1980.
19. Vecihi Timuroğlu, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin ve Vâridât*, İstanbul: Yazko, 1982.
20. Nazım Hikmet Ran, *Das epos von Scheich Bedreddin*, çev. Yüksel Pazarkaya Stuttgart: Werner Müller, 1982.
21. Muhammed Nuru'l-Arabî, *Vâridât Şerhi*, çev. Fazlı Güvenç, İstanbul: Bayrak Yayınları, 1982.
22. Mehmet Akan, *Hikaye-i Mahmud Bedreddin*, Ankara: Hacan Yayınları, 1986.
23. Radi Fiş, *Ben de Halimce Bedreddinem*, çev. Mazlum Beyhan, İstanbul: Yön Yayıncılık, 1988.
24. Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin Simâvi, *Vâridât*, çev. Cengiz Ketene Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990.
25. Mine Gökçe Kırıkkanat, *Gülün Öteki Adı Kathar Şövalyelerinden Şeyh Bedreddin Yiğitlerine*, İstanbul: Cep, 1990.
26. Fahrettin Öztoprak, *Şeyh Bedreddin ve Onun Hakkında Yazarlar*, İstanbul: Kamer Yayınları, 1994.
27. Yaşar Şahin Anıl, *Osmanlı Döneminde İki Dava: Şeyh Bedreddin ve Midhat Paşa Davaları*, İstanbul: Yapı ve Kredi Bankası Yayınları, 1995.
28. Abdullah Rıza Ergüven, *Ve Bedreddin*, İstanbul: Berfin Yayınları, 1995.
29. Hamit Baldemir, *Şeyh Bedreddin'in Toplumsal Düzeni*, İstanbul: Nam Yayıncılık, 1995.

30. Ahmet Hulusi Köker, *Şeyh Bedreddin Kongresi Tebliğleri*, Kayseri: Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1997.
31. Ali Yaman, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Ufuk Matbaacılık, 1998.
32. Michel Bâlîvet, *Şeyh Bedreddin: Tasavvuf ve İsyân*, çev. Ela Güntekin, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.
33. M. Şerefeddin, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin: Hayatı, Felsefesi, İsyanı*, haz. İsmail Aka-Mustafa Demir, İstanbul: Temel Yayınları, 2001.
34. Durali Yılmaz, *Şeyh Bedrettin Sufinin İsyanı*, İstanbul: Bakış Yayınları, 2001.
35. Müfid Yüksel, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Bakış Yayınları, 2002.
36. Hasan Aktaş, *Yeni Türk Şiirinde Şeyh Bedreddin Arkeolojisi ve Doktrini*, Edirne: Yort Savul Yayınları, 2003.
37. A. Munis Armağan, *Tire'den Darağacına Şeyh Bedreddin*, İzmir: Birkar Bilge Karınca Matbaacılık, 2004.
38. Kemal Demirel, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin'in Yargılanması*, İstanbul: Yaba Yayınları, 2004.
39. Kadir Mısıroğlu, *Kavuklu İhtilalci Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Sebil Yayınları, 2005.
40. Esat Korkmaz, *Şeyh Bedreddin ve Vâridât*, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2006.
41. Ernst Werner, *Şeyh Bedreddin ve Börklüce Mustafa*, çev. Hakan Sevin, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2006.
42. Refik Engin, *Şeyh Bedreddin Sıradışı Bir Tasavvufçu*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008.
43. Kaya Ataberker, *Bedreddin Yaşamı ve Mücadelesi*, İstanbul: İleri Yayınları, 2009.
44. Yaşar Şahin Anıl, *Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Kastaş Yayınevi, 2009.
45. Fahrettin Öztoprak, *Babailer, Balkan Türkleri ve Şeyh Bedrettin*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2009.
46. Musa Kâzım Efendi, *Vâridât-i Bedreddin*, haz. Mehmed Serhan Tayşi, İstanbul: MVT Yayıncılık, 2010.
47. Şeyh Bedreddin, *Camii'l-Fusuleyn Yargılama Usulüne Dair*, çev. Hacı Yunus Apaydın, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2012.
48. Süleyman Zaman, *Şeyh Bedreddin Simavi: Yaşamı, Dünya Görüşü ve Şiirleri*, İstanbul: Şahkulu Sultan Dergahı Yayınları, 2012.
49. Şeyh Bedreddin, *et-Teshîl Şerhu Letâifi'l-İşârât*, çev. Hacı Yunus Apaydın, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2012.

50. Ayhan Hira, *Şeyh Bedreddin: Bir Sufi Alimin Fıkıhçı Olarak Portresi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
51. Mehmet Ali Şentürk, *Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Nokta Yayınları, 2012.
52. Abdurrezzak Tek, *Nakşiliğin Osmanlı Topraklarına Gelişi Molla Abdullah İlahi*, Bursa: Emin Yayınları, 2012.
53. Mehmet Çelik, *Tarihten Edebiyata Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Nokta Yayınları, 2013.
54. Şeyh Bedreddin, *Vâridât Tercümesi ve Şerhi*, haz. H. Rahmi Yananlı, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
55. Baki Yaşa Altınok, *Şeyh Bedrettin ve Vâridât*, Ankara: Sistem Ofset Yayıncılık, 2013.
56. Ayşe Kösen, *Vâridât*, Ankara: Midas Kitap, 2013.
57. Birol Öztürk, *Anadolu'da Bir Sosyalist Şeyh Bedrettin*, Ankara: Altınpost Yayınları, 2013.
58. Asyacan Nermin Devrimci, *Şeyh Bedreddin ve Börklüce Mustafa İsyanı*, İstanbul: Mola Kitap, 2014.
59. Vehbi Bardakçı, *Şeyh Bedreddin Yarin Yanağından Gayri*, İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2014.
60. Franz Babinger, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, çev. İlhami Yazgan, Ankara: La Kitap Yayınları, 2014.
61. Rıza Katı, *Vâridât*, İstanbul: Yaba Yayınları, 2015.
62. Hafız Halil, *Şeyh Bedreddin Menakıbnamesi*, çev. Mehmet Kanar, İstanbul: Tekin Yayınevi, 2015.
63. Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, haz. Mehmet Kanar, İstanbul: Tekin Yayınevi, 2015.
64. Şaban Er, *Şeyh Bedreddin Hakkında Son Söz*, İstanbul: Kutupyıldızı Yayınları, 2016.
65. Murat Küçük, *Bedreddin Hayatı ve Düşünceleri*, İstanbul: Kolektif Kitap, 2016.
66. Şahin Tümöklü, *Yolculuk Felsefe İsyân Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Ceylan Yayınları, 2017.
67. Etem Oruç, *Ege'de Börklüce ve Bedreddin*, İstanbul: Berfin Yayınları, 2017.
68. Cemal Canpolat, *Şeyh Bedreddin Dede Sultan*, İstanbul: Siyah Beyaz Yayınları, 2017.
69. Nurdan Arca, *Şeyh Bedreddin Uzun İnce Bir Yol*, İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2017.
70. Nazif Uslu, *İsyanın Ruhu Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Dramatik Yayınları, 2018.
71. A. Timur Bilgiç, *Babek'ten Bedreddin'e Sönmeyen Ateş*, Ankara: Barış Kitap Basım Yayın, 2018.

72. Barış Çoban, *Şeyh Bedreddin Tarih-Ütopya-İsyân*, İstanbul: Su Yayınevi, 2018.
73. Mustafa Yuka, *Şeyh Bedreddin*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2018.
74. Ahmed Güner Sayar, *Velayet'ten Siyaset'e Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2018.
75. Recep İhsan Elicaçık, *Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Tekin Yayınevi, 2018.
76. Mustafa Bülent Dadaş, *Şeyh Bedreddin Bir Osmanlı Fakihî*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
77. Ali Haydar Avcı, *Şeyh Bedreddin Börklüce Eylemi Tarihi Öte Yüzünden Okumak*, Ankara: Barış Kitap Basım Yayım, 2019.

Cumhuriyet Dönemi Makaleler

1. Nazım Hikmet, "Bedreddin'in Ölüsü", *Her Şey Resimli Mecmua*, 1935, sy. 7, s. 9-25.
2. M. Raif Ogan, "Batıl Davalar ve Bedrettin Simavi", *Sebilü'r-Reşad*, 1949, c. 3, sy. 63, s. 199-200.
3. İbrahim Hakkı Konyalı, "Stalin' in Şeyhi Bedreddin-i Simavi", *Tarih Hazinesi*, 1950, sy. 1, s. 3-7.
4. Raif Yelkenci, "Şeyh Bedreddin", *Tarih Dünyası*, 1950, c. 2, sy. 18, s. 751-753.
5. Mustafa Rahmi Balaban, "Şeyh Bedreddin'in Hayatı II", *Bilgi*, 1951, c. 5, sy. 55, s. 11-13.
6. Raif Yelkenci, "Şeyh Bedreddin", *Tarih Dünyası*, 1951, c. 2, sy. 19, s. 800-802.
7. Raif Yelkenci, "Şeyh Bedreddin", *Tarih Dünyası*, 1951, c. 2, sy. 20, s. 841-843.
8. Raif Yelkenci, "Şeyh Bedreddin", *Tarih Dünyası*, 1951, c. 3, sy. 21, s. 889-891.
9. Raif Yelkenci, "Şeyh Bedreddin", *Tarih Dünyası*, 1951, c. 3, sy. 22, s. 933-934.
10. Raif Yelkenci, "Şeyh Bedreddin", *Tarih Dünyası*, 1951, c. 3, sy. 24, s. 1025.
11. Orhan Hançerlioğlu, "Mutluluk Üstüne: Şeyh Bedreddin", *Varlık*, 1964, c. 32, sy. 632, s. 5.
12. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Türk Sosyalisti Şeyh Bedreddin", *İş ve Düşünce*, 1964, c. 30, sy. 247, s. 1-40.
13. Sırrı Alıçlı, "Bedrettin Semaveni İnkılapçı mı, Yoksa İsyancı mı?", *Türk Yurdu*, 1965, c. 4, sy. 3/309, s. 31-33.
14. Ceyhun Atıf Kansu, "Simavnalı Şeyh Bedreddin", *Varlık*, 1965, c. 32, sy. 645, s. 8.
15. Ziya Hanhan, "Şeyh Bedreddin I", *Tarih Konuşuyor*, c. 8, sy. 52, s. 3685-3688.
16. Ziya Hanhan, "Şeyh Bedreddin II", *Tarih Konuşuyor*, c. 8, sy. 53, s. 3758-3762.

17. Cahit Öztelli, "Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedrettin ve Yeni Buluşlar", *Türk Folklor Araştırmaları*, 1968, sy. 228, s. 5000-5001.
18. Cahit Öztelli, "Şeyh Bedreddin Üzerine Açıklamalar", *Türk Folklor Araştırmaları*, 1969, sy. 234, s. 5164-5165.
19. Cahit Öztelli, "A. Gölpınarlı'ya Cevabım Şeyh Bedreddin Dolayısıyla", *Türk Folklor Araştırmaları*, 1969, sy. 245, s. 5477-5482.
20. Orhan Asena, "Simavnalı Şeyh Bedreddin", *Dost*, 1969, c. 22, sy. 61, s. 5-11.
21. Mansur Harmandar, "Şeyh Bedreddin Üzerine Bir Araştırma", *Pınar*, 1970, c. 10, sy. 18, s. 28-30.
22. Antonio Menavino, "Şeyh Bedreddin Dolayısıyla Torlaklar", çev. Lütfi Yücer, *İş ve Düşünce*, 1970, c. 35, sy. 269, s. 6-8.
23. Tekin Sönmez, "Sömürülen Türkiye Koşullarında Kerim Ustalar ve Bedreddin Geleneği", *Sanat ve Toplum*, 1978, sy. 3, s. 72-77.
24. Fehim Nametak, "Princ Musa'î Sejh Bedrettin (Prens Musa ve Şeyh Bedrettin) Nedim Filipovic", *Özgür İnsan*, 1978, c. 6, sy. 54, s. 69-79.
25. Nedim Gürsel, "Thomas Münzer Şeyh Bedrettin ve Nazım Hikmet", *Toplum ve Bilim*, 1978, sy. 4, s. 3-15.
26. Atila Sav, "Hikaye-i Mahmud Bedreddin İsimli Tiyatro Oyunu Üzerine", *Milliyet Sanat*, 1981, sy. 21, s. 42-43.
27. Kürşat Yıldız, "Martin Luther'den Şeyh Bedrettin'e Çağdaş Tarih Anlayışı", *Yeni Olgı*, 1984, c. 3, sy. 2, s. 27-28.
28. Orhan Şaik Gökyay, "Şeyh Bedrettin'in Babası Kadı mı idi", *Tarih ve Toplum*, 1984, sy. 13, s. 16-18.
29. Michel Bâlfivet, "15. Yüzyılda Müslümanlar ile Hristiyanlar Arasında Dinsel Kaynaşmanın İki Yandaşı Bir Türk: Simavnalı Bedreddin ve Bir Rum: Trabzonlu Georgias", çev. Aydın Uğur, *Tarih ve Toplum*, 1986, sy. 32, s. 48-55.
30. Bilal Dindar, "Şeyh Bedreddin ve Presokratikler", *Seminer*, 1987, sy. 5, s. 147-153.
31. Bilal Dindar, "Şeyh Bedreddin ve Presokratikler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, sy. 2, s. 77-84.
32. Andreas Tietze, "Sheykh Bâli Efendi's Report on the Followers of Sheykh Bedreddin", *Osmanlı Araştırmaları*, 1988, sy. 7-8, s. 115-122.
33. Fahrettin Öztoprak, "Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin'in Hayatı Vakfıyesi ve Eserleri", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, 1990, c. 4, sy. 42, s. 34-40.
34. Mevlüt Uyanık, "Osmanlı Düşünce Tarihinde Toplumsal Bir Muhalefet Olarak Şeyh Bedreddin ve Hareketinin Tahlili", *Belleten*, 1991, c. 55, sy. 213, s. 341-349.

35. Fahrettin Öztoprak, "Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin'de Sosyal Düşünce ve Ekonomik Yaklaşım", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, 1991, c. 5, sy. 49, s. 55-59.
36. Fahrettin Öztoprak, "Sosyal Düşünce ve Ekonomik Yaklaşım", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, 1991, c. 5, sy. 50, s. 55-58.
37. Fahrettin Öztoprak, "Şeyh Bedreddin'in Fıkhi ve Tasavvufi Görüşleri", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, 1991, c. 5, sy. 54, s. 53-58.
38. Şahin Filiz, "Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin'in Fikir Yapısı", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1992, sy. 1, s. 229-241.
39. Ali Dalay, "Simavna Şeyh Bedreddin ve Olayı Üzerine Bazı Düşünceler", *Türk Yurdu*, 1992, c. 12, sy. 59, s. 47-49.
40. Bilal Dindar, "Bedreddin Simavî", *DİA*, 1992, c. 5, s. 333-334.
41. Ahmet Yaşar Ocak, "XIV. Yüzyılın Ahlatlı Ünlü Bir Sufi Feylesofu Şeyh Bedreddin'in Hocası Şeyh Hüseyin-i Ahlatî", *Anadolu'da Türk Mührü Ahlat Kültür Vakfı Yayınları*, 1993, s. 21-28.
42. Demirtaş Ceyhun, "Tarihi Yorumlamak ya da Şeyh Bedreddin Destanı", *Varlık*, 1993, c. 59, sy. 1027, s. 36-37.
43. Demirtaş Ceyhun, "Tarihi Yorumlamak ya da Şeyh Bedreddin Destanı", *Varlık*, 1993, c. 59, sy. 1028, s. 33-37.
44. Müfid Yüksel, "Çalınmış Bir Şahsiyet: Şeyh Bedreddin", *İmza*, 1994, sy. 60, s. 13-19.
45. Müfid Yüksel, "Çalınmış Bir Şahsiyet: Şeyh Bedreddin", *İmza*, 1994, sy. 61-62, s. 22-28.
46. Remzi Duran, "Milas Şenköy Şeyh Bedreddin Türbesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1994, c. 8, s. 413.
47. Müfid Yüksel, "Simavna Kadısıoğlu: Şeyh Bedreddin I", *Tezkire*, 1994, sy. 7-8, s. 57-101.
48. Mehmet Akman, "Şeyh Bedreddin Hadisesine Hukuki Bir Yaklaşım Denemesi", *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları* 1996, c. 10, sy. 1-3, s. 149-169.
49. Müfid Yüksel, "Simavna Kadısıoğlu: Şeyh Bedreddin II", *Tezkire*, 1996, sy. 9-10, s. 229-263.
50. Tayfun Atay, "Çözülmemiş Bir Tarih Sorunu: Şeyh Bedreddin", *Sempozyum Bildirileri Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, 1998, s. 161-179.
51. Mustafa Aşkar, "Şeyh Bedreddin'in Varidat'ı ve Şeyh Muhyiddin Yavsî'nin Şerhi Üzerine Bir Değerlendirme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, c. 38, s. 447-451.

52. Ramazan Karaman, "Dini ve Sosyal Bir Olay Olarak Şeyh Bedrettin Hareketi", *Türk Dünyası Araştırmaları*, 1998, sy. 114, s. 93-104.
53. Mehmet Necmettin Bardakçı, "Osmanlı Devleti'nin Fetret Dönemi ve Şeyh Bedreddin Hareketi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1999, sy. 4, s. 55-62.
54. Alpaslan Işıklı, "Şeyh Bedrettin Osmanlı İmparatorluğu'nun 700. Yılı ve Cumhuriyet", *Mülkiye*, 1999, c. 23, sy. 218, s. 123-126.
55. Serdar Akgün, "Bedreddin", *İstanbul*, 1999, c. 1, sy. 4, s. 68-89.
56. Yağmur Say, "Bedreddiniler, Börklüceliler, Torlaklar", *Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, c. 1, sy. 2, s. 295-320.
57. S. Dilek Yalçın, "Şeyh Bedreddin ya da Tarihsel Gerçeklikten Kurgusal Söyleme", *Türkbilig: Türkoloji Araştırmaları*, 2000, sy. 1, s. 158-177.
58. Mehmet Ali İnan, "İznik Sürgünü Şeyh Bedreddin", *Bursa Defteri: Üç Aylık Kent Kültürü ve Düşün Dergisi*, 2000, sy. 6, s. 98-106.
59. R. Aydın Türkmen, "İşte Anadolu'da Aydınlanma Uğruna "Bir Kazığı Çıkarmak" ve Şeyh'im Bedreddin'im", *US Düşün ve Ötesi*, 2000, sy. 4.
60. Mehmet Ergün, "Düzyazıdan Şiir'e: Şeyh Bedreddin Destanı", *Adam Sanat*, 2002, sy. 193, s. 47-53.
61. Şefaettin Severcan, "Şeyh Bedreddin Olayı", *Türkler*, 2002, c. 9, s. 259-275.
62. Müfid Yüksel, "Örfi Hukuk ve Siyasetten Katli Bağlamında Şeyh Bedreddin'in Katli", *İslamiyat*, 2002, c. 5, sy. 2-4, s. 165-177.
63. Eren Omay, "Şeyh Bedreddin'in Soyu ve Gençliği", 2003, *Bilim ve Ütopya*, c. 105, s. 10-29.
64. Hikmet Kıvılcımlı, "Tarihin İlk Sosyal Devrim Hareketinin Lideri Şeyh Bedreddin", *Bilim ve Ütopya*, 2003, c. 106, s. 36-42.
65. Ömer Tuncer, "Karşıdevrime Direnen Filozof: Şeyh Bedreddin", *Bilim ve Ütopya*, 2003, c. 107, s. 62-65.
66. Mustafa Sarıbyık, "Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 2004, c. 2, sy. 3, s. 35-45.
67. Selahattin Döğüş, "Şeyh Bedreddin ve Rumeli Gazileri", *OTAM: Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 2005, sy. 18, s. 71-94.
68. Recep Çiğdem, "A Life in Banishment in Iznik: Sheikh Badraddin Simawni", *Uluslararası İznik Sempozyumu Bildirileri*, 2005, s. 455-468.
69. Cafer Gariper ve Yasemin Küçükcoşkun, "Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun Darağacı Romanında Şeyh Bedreddin İmgesinin Dönüşümü", *Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, 2007, c. 17, sy. 49, s. 151-182.

70. Hacı Tonak, "İznik Sürgünü: Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedrettin Mahmut", *Bursa Araştırmaları Kent Tarihi ve Kültürü Dergisi*, 2008, sy. 21, s. 17-20.
71. Ali Kozan, "İdeolojik Okumalardan Bilimsel Zemîne: Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin İsyânı", *İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikîsi Dergisi*, 2009, c. 7, sy. 13, s. 181-198.
72. Ali Kozan, "Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin'e İzafe Edilen Bir Risale: Risale-i Bedreddin", *Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi*, 2010, c. 2, sy. 3, s. 245-255.
73. Mehmet Yavuz, "Şeyh Bedreddin'in Alevî-Bektaşî Toplumundaki Yeri ve Alevî-Bektaşî Şairlerinde Şeyh Bedreddin Telmihi", *Civilacademy Sosyal Bilimler Dergisi*, 2010, c. 8, sy. 3, s. 97-121.
74. Ayhan Hira, "İsyanın Gölgesinde Bir Şeyh: İlim Zincirinin Kayıp Halkası Fakih Şeyh Bedreddin", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2011, sy. 17, s. 451-476.
75. Murat Kacıroğlu, "Tarihin Nesnesinden Kurmacanın Öznesine Şeyh Bedreddin Yahut Tarihsel Bir Kimliğin Yeniden İnşası Üzerine Şeyh Bedreddin", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2011, sy. 30, s. 239-274.
76. Ayhan Hira, "Şeyh Bedreddin Câmî'u'l-Fusûleyn Adlı Eserinin Hanefî Fıkıh Literatürüne Katkısı: İbn Nüceym Örneği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2012, sy. 20, s. 197-209.
77. Hans J. Kissling, "Badr al-din b. Kadi Samawna", *Encyclopaedia of Islam*, 1960, c. 1, s. 869.
78. Semih Ceyhan, "Vâridât", *DİA*, 2012, c. 42, s. 520-522.
79. Ali Kozan, "İbnü'l Arabî ve Osmanlı Felsefesi Tasavvufî Düşüncenin Üzerinde Etkileri Şeyh Bedreddin Örneği", *Turkish Studies*, 2012, sy. 7/1, s. 1555-1565.
80. Ayhan Hira, "Şeyh Bedreddin'in Camiu'l-Fusuleyn Adlı Eserinin Hanefî Fıkıh Literatürüne Katkısı: İbn Abidin Örneği", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, c. 16, sy. 1, s. 221-243.
81. Ayhan Hira, "Bir Katalog Yanılması: Kırk Emre Mehmed b. Mustafa el-Hamîdî el-Karamanî'nin Şeyh Bedreddin'e Nispet Edilen Camiu'l-Fetâvâ Adlı Eseri", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2012, sy. 10, s. 67-89.
82. Hazel Melek Akdik, "Sözlü Kültürden Modern Edebiyata Bir Köroğlu Anlatısı: Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Destanı", *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, 2012, c. 12, sy. 96, s. 129-136.
83. Ali Kozan ve Sevil Akyol, "Şeyh Bedreddin'in Menkıbevi Hayatına Dair Bilinmeyen Bir Eser: Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin Sultan", *Tarih Okulu*, 2013, sy. 14, s. 75-112.

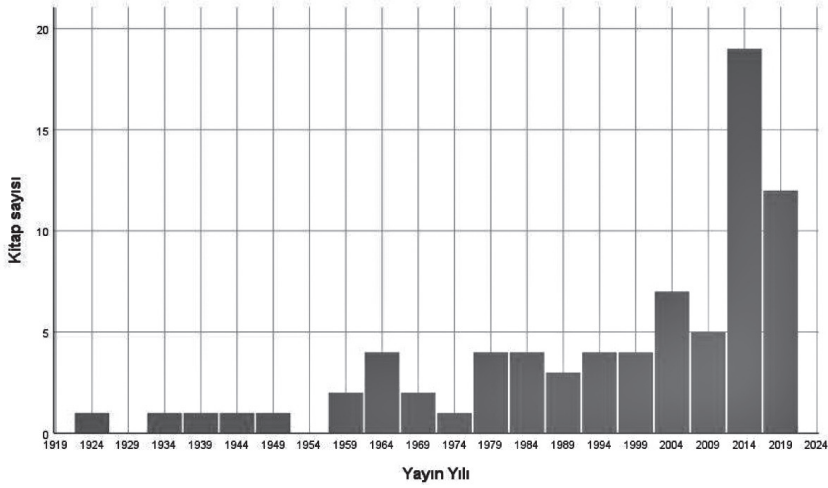
84. Nihat Falay, "Şeyh Bedreddin Mahmud ve Şeyh Hüseyin Ahlatı", *Uluslararası Ahlat- Avrasya Bilim Kültür ve Sanat Sempozyumu Bildirileri*, 2014, s. 526-530.
85. Ali Kozan, "Ankara Savaşı Sonrası Anadolu'nun Kaotik Ortamında Bir Âsî: Şeyh Bedreddin", *Ankara Savaşı Uluslararası Kongresi Bildiri Kitabı*, 2014, s. 393-407.
86. Dimitris Kastritsis, "1402-1413 Fetret Devri Bağlamında Şeyh Bedreddin Ayaklanması, Sultan Mehmed Çelebi ve Dönemi", 2014, s. 79-105.
87. Mahmut Brifkani, "Seyyid Hüseyin Ahlatı'nın Öğrencisi Olan Şeyh Bedreddin", *Uluslararası Ahlat- Avrasya Bilim Kültür ve Sanat Sempozyumu*, 2014, s. 533-539.
88. Mehmet Tabakoğlu, "Nüreddinzâde'nin Bedreddin Simâvî'nin Vâridât'ına Yönelttiği Eleştiriler", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 2016, c. 10, sy. 20, s. 117-134.
89. Çetin Türkyılmaz, "Bir Anomali Olarak Vâridât: Şeyh Bedreddin'in Vâridât'ının Felsefi Boyutları", *Folklor/Edebiyat*, 2016, c. 22, sy. 85, s. 123-140.
90. Şule Pfeiffer Taş, "Şeyh Bedrettin Aydınogulları ve Tire Kartalı", *Tire Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, 2016, c. 2, s. 193-206.
91. Abdurrezzak Tek, "Bayramî Şeyhi Muhyiddin Yavsî'nin Şeyh Bedreddin'in Vâridât'ındaki Tartışmalı Konulara Getirdiği Yorumlar", *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 2017, c. 2, s. 13-30.
92. Fatih Sarıkaya, "Şeyh Bedreddin İsyanı ile Karşılaştırılan Bir Ayaklanma: Börklüce Mustafa İsyanı", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2017, sy. 26, s. 797-818.
93. Kağan Gariper, "Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Destanı'nı Değerler Dizgesi Bağlamında Okumak", *Yeni Türk Araştırmaları Dergisi*, 2017, sy. 18, s. 142-155.
94. Kemal Ramazan Haykıran, "Müridin Fendi: Börklüce Mustafa ve Şeyh Bedreddin", *Yeni Fikir Dergisi*, 2017, sy. 19, s. 299-308.
95. Mustafa Said Kurşunoğlu, "Nureddin Topçu'nun İsyah Ahlakı Perspektifinden Vahdet-i Vücut'çu Bir İsyah Örneği: Şeyh Bedreddin ve Vâridâtı", *Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 2017, sy. 7, s. 19-60.
96. Oğuzhan Şahin, "Sofyalı Bâlî'nin Dört Şeyhe Dair İstihbârî Mektubu", *Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi*, 2018, c. 4, sy. 8, s. 37-64.

Tezler

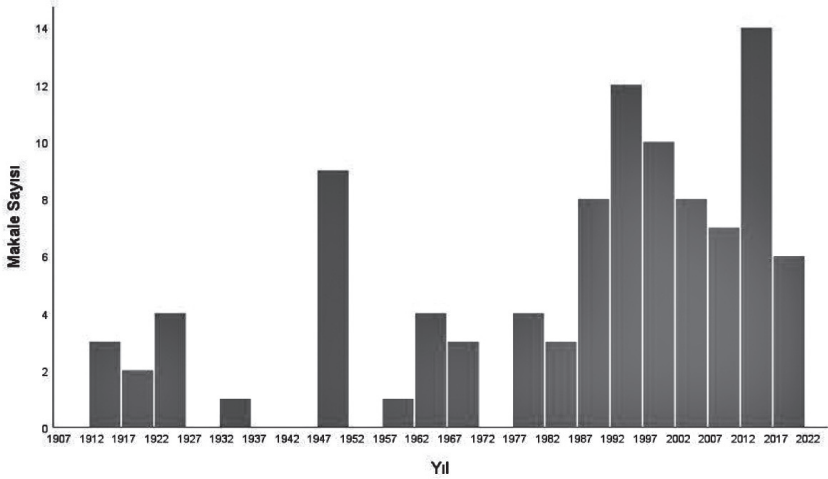
1. Bilal Dindar, "Sayh Badr al-Din Mahmud et ses Waridat", Doktora tezi, Sorbonne Üniversitesi, 1975.
2. Fahrettin Öztoprak, "İlk kaynaklara Göre (1412-1481) Şeyh Bedreddin ve Onun Hakkında Yazanlar", Yüksek Lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 1992.

3. Ekrem Demirli, “Abdullah İlahi'nin Keşfu'l-*Vâridât* Adlı Eserinin Tahkiki”, Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 1995.
4. Kasım Koç, “Abdullah İlahi'nin Hayatı, Eserleri, Keşfü'l-*Vâridât*ın Tahlili ve Fikirleri”, Yüksek Lisans tezi, Uludağ Üniversitesi, 1995.
5. Havva Hayrûnnisa Gürkan, “Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin'in Felsefi Görüşleri ve Yankıları”, Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 1996.
6. Buket Kitapçı Bayrı, “Merkez-Periferi, Ortodoksluk-Heterodoksluk: Şeyh Bedreddin Olayı ve Bogomiller”, Yüksek Lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2000.
7. Ali Kozan, “Şeyh Bedreddin: Hayatı, İsyan Hadisesi ve *Vâridât*ın Metin Kritiği”, Yüksek Lisans tezi, Erciyes Üniversitesi, 2003.
8. Ayhan Hira, “Şeyh Bedreddin'in Fıkıhçılığı”, Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
9. Ali Kozan, “Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri”, Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi, 2007.
10. Hatice Ocakoğlu, “Haririzade'nin Şeyh Bedreddin *Vâridât*'ı Üzerine Şerhinin Tahkik ve Değerlendirilmesi: (1-100. varaklar arası)” Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.
11. Hazel Melek Akdik, “Kuvayı Milliye ve Şeyh Bedreddin Destanı'nda Halk Edebiyatının Dönüşümü”, Yüksek Lisans tezi, Bilkent Üniversitesi, 2011.
12. Mustafa Bülent Dadaş, “Şeyh Bedreddin'in Teshîl Adlı Kitabının Tahkik ve Tahlili”, Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi, 2014.
13. Volkan Çağan, “Şeyh Bedreddin'de Ekberi Etkisi”, Yüksek Lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, 2015.
14. Durdane Çiğdem Yaman, “Şeyh Bedreddin Destanı ve Kuvâyi Milliye Destanı'nın Marksist Eleştiri Bağlamında İncelenmesi”, Yüksek Lisans tezi, Mersin Üniversitesi, 2017.
15. Mustafa Ayyıldız, “Şeyh Bedreddin Simavi ve Tefsirdeki Metodu”, Yüksek Lisans tezi, Uşak Üniversitesi, 2018.

Ek-2 Grafikler



Şeyh Bedreddin Üzerine Yazılmış Kitapların Yıllara Göre Dağılım Grafiği



Şeyh Bedreddin Üzerine Yazılmış Makalelerin Yıllara Göre Dağılım Grafiği

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şeyh Bedreddin *Vâridât*'ı: Bir Literatür Denemesi

Semih CEYHAN-Muhammed Akif KOÇ

Özet

Osmanlı'nın ilk maktul şeyhi Bedreddin Simâvî'nin (ö. 823/1420) vâridlerden oluşan *Vâridât* adlı eseri tasavvuf anlayışını yansıttığı kadar, günümüze değin pek çok tartışmanın konusu olmuş, Osmanlı'da sûfi metafiziğin çarpıcı ve doğrudan bir ifadesi şeklinde algılandığı kadar, Cumhuriyet sonrası ideolojik araçsallaştırmanın mahkûmu haline gelmiş de bir metindir. Osmanlı'da Molla Abdullah İlähî, Şeyh Yavsî, Nûreddinzâde, Muhammed Nûru'l-Arabî ve Harîrizâde metnin şârihleri; Muhammed b. Ahmed ve Şeyhülislâm Kâzım mütercimleridir. Cumhuriyet sonrasında ise metne yönelik çalışmalarda bir artış söz konusudur. Makalede, Şerefeddin Yaltkaya, Mustafa Rahmi Balaban, Bezmi Nusret Kaygusuz, Abdülbaki Gölpınarlı, Cemil Yener, Necdet Kurdakul, İsmet Zeki Eyüboğlu, Vecihi Timuroğlu, Müfid Yüksel, Esad Korkmaz, Şaban Er ve Ahmet Güner Sayar'ın *Vâridât* çeviri ve incelemeleri değerlendirilmiştir. Makale sonuna ilk defa hazırlanan "Kronolojik Şeyh Bedreddin ve Vâridât Bibliyografyası" eklenmiş; çalışmaların yıllara göre dağılımı bir grafikte okurlara sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Osmanlı, Cumhuriyet, Şeyh Bedreddin, Vâridât.

Sheikh Bedreddin's *Vâridât* from the Ottoman Empire to the Turkish Republic: A Literature Review

Semih CEYHAN-Muhammed Akif KOÇ

Abstract

The *Vâridât* of Bedreddin Simâvî (d. 823/1420), containing the Sufi views of the first martyred sheikh in the Ottoman Empire, has been a controversial subject up to our present day. It is composed of *vârids* or “intuitive revelations” of Simâvî’s understanding of Sufism. While the text was perceived as a striking and direct expression of Sufi metaphysics in the Ottoman Empire, it was also used as a tool for ideological instrumentalization in the post-Republican era. In the Ottoman period, the text was translated by Muhammed b. Ahmed and Şeyhülislâm Kâzım. Moreover, others such as Molla ‘Abdullâh İlâhî, Sheikh Yavsî, Nûreddinzâde, Muhammed Nûr al-‘Arabî and Harîrîzâde had written commentaries (*sharḥs*) on the *Vâridât*. Since the Republican era, there has been an increase in both the translations of the text and studies conducted on it. In this article, both categories will be evaluated, including those by Şerefeddin Yaltkaya, Mustafa Rahmi Balaban, Bezmi Nusret Kaygusuz, Abdülbaki Gölpınarlı, Cemil Yener, Necdet Kurdakul, İsmet Zeki Eyüboğlu, Vecihi Timuroğlu, Müfid Yüksel, Esad Korkmaz, Şaban Er and Ahmet Güner Sayar. A brand new chronological bibliography of works on Sheikh Bedreddin and *Vâridât* is provided in the addendum, and the distribution of these studies are presented in a chronological graph.

Keywords: Sufism, Ottoman Empire, Republic, Sheikh Badraddin, *Vâridât*.

