Onur Bilge Kula

ANADOLU'DA ÇOĞULCULUK VE TOLERANS



TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

Prof. Dr. Onur Bilge Kula

Anadolu'da Çoğulculuk ve Tolerans

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

ARAŞTIRMA/İNCELEME

PROF. DR. ONUR BİLGE KULA
ANADOLU'DA ÇOĞULCULUK VE TOLERANS

© TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI, 2011
Sertifika No: 11213

GÖRSEL YÖNETMEN
BİROL BAYRAM

DÜZELTİ
BELGİN SUNAL

GRAFİK TASARIM UYGULAMA
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

1. BASKI: EKİM 2011

ISBN 978-605-360-430-3

BASKI
YAYLACIK MATBAACILIK
LİTROS YOLU FATİH SANAYİ SİTESİ NO: 12/197-203
TOPKAPI İSTANBUL
(0212) 612 58 60
Sertifika No: 11931

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır.
Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metin, gerek görsel malzeme yayınevinden izin alınmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz, yayımlanamaz ve dağıtılamaz.

TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ, MEŞELİK SOKAK NO: 2/4 BEYOĞLU 34433 İSTANBUL
Tel. (0212) 252 39 91
Fax. (0212) 252 39 95
www.iskultur.com.tr

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ XVII

I
YORUM VEYA SUNUM, ÖZGÜN İÇERİĞİN YERİNE GEÇEBİLİR (Mİ?) 1
Bir Metnin Yorumu/Sunumu Sırasında Özgün Anlam Değiştirilebilir 1
Hegel'e Göre İmgenin Belirlenimleri ve İşlevleri 4
Düşünce Figürleri Olarak Çoğulluk ve Tolerans 10
İnsan, Gösterge Üretir 12

II
KÜLTÜRÜN ÖZ-YAPISAL ÖZELLİKLERİ NELERDİR? 15
Kültürün Özellikleri ve Kültürel Gelişme 15
Çoğulluk ve Tolerans, Düşünsel Benzeşmeyi Önler mi? 20
Anadolu'da Çoğulluğun Düşünsel Kökleri 23

III
"KUTADGU BİLİG" VEYA "AKREP GİBİ SOKAN, SİNEK GİBİ EMEN İNSAN ARTIKLARINA" KARŞI NASIL DAVRANMALI? 27
Küntogdı, "Doğru Töre": Doğruluk veya Adalet 28
Öz-yapım Doğrudur; Doğru Eğilmez! 29
Töre, Diyesi, Hukuk, Beylikten Üstündür 32
Aytoldı ve Siyasal Erk veya Devlet 33
Erkli veya Egemen Sürekli Sorgulanmalıdır 34
Beylik Kutsaldır; Çünkü Bey, Egemenliğini Tanrı'dan Alır 35
Devlet Kutsaldır; Ama Hizmet de Kutsaldır 36
Ögdülmiş veya Akıl(cılık), Başlıca Erdemdir 37
Kişi Akıl ile Yükselir; Bilgi ile Büyür 39
Kutadgu Bilig'de Bilgi Sorunsalı: Bilgi Bil, Adam Ol! 40
Kutadgu Bilig'de Laik/Dünyasal Düşünce Belirtileri 41
Akıl ve Bilgi Her şeyi Çözer ya da Özünü Sorgula! 43
Kutadgu Bilig, Uhrevilik ile Dünyeviliği, Değişmezlik ile Değişimi Simgeler 44

Akılcı İnsan, Gelecek Olanı Hazırlar 46
"Kadının Aslı Ettir" 47
Kutadgu Bilig ve Ahlak: Yöneticinin Gönlü ve Dili Dürüst Olmalıdır 47
İnsanlık, Doğruluktur 48
İyi Zor, Kötü Kolaydır 49

IV
AHMED YESEVİ VEYA "HAKİKAT MEYDANINDA ER VE İNSAN YOLUNDA TOPRAK OLMAK" 51
Ölsen de Namerde Minnet Etme! 51
Dönüşüm Yönelimi ve Göçebe Köylü Türklerin İslamlaş(tırıl)ması 52
Kadın Erkek Ayrımsızlığı, Sadece Göçebe Yaşam Tarzının Bir Dayatması mıdır? 54
Hikmet'ler ve "Divan-ı Hikmet": Anadolu Sufiliğinin ve Heterodoks Birikimin Güçlü bir Kaynağı 57
Hikmet'ler ve Toplumsal Dayanışma Geleneği 61
Mutasavvıf Olarak Ahmed Yesevi: Bilgi, Bilim, Akıl(cılık), Ahlak, Aydınlanma 62
Ahmet Yesevi, Anadolu İslam Heterodoksisi ve Aydınlanma Yönelimi 64
Yeseviliğe Göre, Hakikat, İnsanlığın Sonal Ereğidir 64
Yesevilikte "Varlığın Tekliği" veya İnancın Dünyasallaş(tırıl)ması 67
Divan-ı Hikmet'lerde İnsan(cılık) ve Adalet Anlayışı 69
Yeseviliğe Göre, İnsanda iyilik ve Kötülük Bir Aradadır 70
Hikmetler: Düşünsel ve İnançsal Özbilinç Kazanımı 72
Sanat(sallık), İnsanın Önemli Bir Boyutudur 74

V
FÜTÜVVETÇİLİK VE AHİLİK BİRİKİMİNDE ÇOĞULCULUK, TOLERANS VE İNSANCILIK 77
Öz ile Yabancının Buluşması veya Anadolu'da Çoğulculuk ve Tolerans Düşüncesinin Belirginleşmesi 77
Ahilik: Çoğulculuk, Dayanışma ve Uygarlaşma Girişimi 83

Fütüvvet-Nameler, Kültürel Etkileşim ve Çoğullaşma 86
Fütüvvetçilik ve Ahiliğin Başlıca Düşünsel Kökleri: Orta Asya Birikimi, Mazdeizm, Manişeizm, Batınilik, Melamilik 91
Mazdeizm: "Toplumsalcı, Eşitlikçi" Yaklaşımın ya da Ahlaksal Bozumun İzleri (mi?) 91
Babekilik, Zorbalık ve Yoksulluk Yok Edilecektir 94
Karmatilik: Dinsel Hoşgörü ve Toplumsal Eşitlik Anlayışının Belirginleşimi 96
Mutezile: Eleştirel Düşünce ve Ahlakın Akılcılaşmasına Katkı 97
İsmaililik: Eşitlikçi ve Toplumsalcı Yaklaşıma Şiddetin Bulaşması 99
Manicilik: Karşıtlıktaki Birliğin Sezgisi 102
Batınilik: Bağnazlık ve Köktenciliğe Bir Tepki 103
Melametilik: Öz-kınama, Özeleştiri, Öz-erginleşim 107
Anadolu'da Fütüvvet(çilik), Ahilik ve Anadolu Bacılar Örgütü: Laik Belirtiler, İnsancıllık, Hoşgörü, Katılım 111
Ahi Evren, Ahiliğin Söylencesel Önderi 113
Ahi Örgütleri, Moğol İstilacılara ve Yöneticilere Direnir 116
Ahi Evren-Mevlana Çekişmesi veya Karşıtlığı 118
Ahi Evren'den Sonra Ahilik: Tekilcilik ve Hoşgörüsüzlük 120
Fütüvvetçilik ve Ahilikte Bilgi ve Bilim Yönelimi 122
Fütüvvet-Nameler, Türkçenin Ölçünleşmesine Bir Katkıdır 125
Ahilik: Mesleklerin ve Zanaatçılığın Çeşitlenmesi, Kent(li)leşmenin ve Sivilleşmenin Gelişimi 126
Fütüvvetçilikte Kullanılan Başlıca Simgeler ve İmgeler 129
Fütüvvetçiliğin ve Ahiliğin Düşünsel-Ahlaksal Anlayışı 130
Fütüvvet Sahibinin Nitelikleri ve Ahlaksal Yönelimi 133
Fütüvvetçilik ve Ahilikte "Tövbe" ve "Özgürlük" 136
Fütüvvet ve Ahiliğin Ahlak Öğretisinde "Cömertlik" ve "Onur" 138
Fütüvvetçilik ve Ahilikte Güven(irlik) 140
Fütüvvetçilik ve Ahilikte Doğruluk 140
Fütüvvetçilik ve Ahilikte "Adalet" 142

VI
AHİ EVREN'İN "İMANIN BOYUTLARI" ADLI DENEMESİNDE AKIL(CILIK), İNSANCILIK VE BİLGİ 145
Hak ve Hakikati Arayanlar Hiç Eksik Olmayacaktır 145
İbni Sina Karşısında Eğilme! 147
Varlık, Bakılan Yöne Göre Tanımlanır 150
Her Şey, Tümlemenin ve Yetkinleşmenin Aracıdır 151
Uygarlaşmak İçin, Doğal Durumdan Uzaklaşmak Gerektir 152
Bilimin Önkoşulları veya Ergin Bir Yol Gösterici Gereklidir 153
Fütüvvet ve Ahilik Birikimine Eleştirel Yaklaşım ve Ayrıştırma 155

VII
BABAİ HAREKETİ VEYA BAĞDAŞIM, EŞİTLEŞİM VE ÖZGÜRLEŞİM GİRİŞİMİ 157
Hetorodoksi ve Dışlanmışlık, Babailerin Ortak Paydasıdır 157
Ayna Dövle: Direncin ve Düşünsel Onurun Anıtsal Kişiliği 160
Kötü Yaşam Koşulları Başkaldırıya Katılımı Özendirir 163
Toplumsal Adalet, Çoğulculuk, Eşitlik ve Özgürlük, Başkaldırıcıların Ortak İstemidir 164
İslami Hetorodoksi, Mehdici ve Bağdaştırmacı Gelenek 173
Bağdaşımcılık, Kültürel Çeşitliliğin Kabulüne Dayanır 176
Heterodoks İslam'ı Belirginleştiren Akımlar ve Öğretiler 181
Sufi Özyapı ve Kutsal Kurtarıcı Bekleme Yaklaşımı 182

VIII
BABAİ HAREKETİNİN TÜREVLERİ: ABDAL VE DERVİŞLER GELENEĞİ 187
Muhlis Paşa ya da "Uludan Olan Ulu Paşa" 187
Hacı Bektaş ve Öbür Ulular 188
Babai Öğretisinin Sürdürücüleri: "Halkın Doğasını Gören Kişiler, Güneş Gibi Işılar" 190

IX
HACI BEKTAŞ VELİ "VİLAYET-NAMESİ"NDE İNSANCILIK VE TOLERANS 193
Hacı Bektaş Veli "Vilayet-Name"si veya İnsan Örselenmemeli! 194
İçreklik ve Ayrımcılık, Karşıtlık ve Uzlaşının Yolu (mu?) 196
Kadın, Daha Geniş Bir Özerkleşim Olanağına Kavuşabilir (mi?) 198
"Vilayet-name" ve Babai Öğretisinin Önderleri 199
Ortodoksi-Heterodoksi Karşıtlığı 200
"Vilayet-name"de Heterodoks Birikimin Tarihsel Kökleri 202

X
"MAKALAT" VEYA BİLİM, AYNAYA BENZER, BAKAN KENDİNİ GÖRÜR 207
"Makalat"ta Sergilenen İnsan Anlayışı 208
İnsan ve Akıl Bağlantısı ya da Aklın İşlevi 209
Neden-Sonuç veya Bilgi ve Bilim Yönelimi 211

XI
"KAYGIDAN KURTULMAK, KAYGUSUZ ABDAL OLMAK" VEYA KARŞITLIK BİLİNCİ 215
Birlik İçin Sözün Dürüstü Söylenmelidir 217
Kaygusuz Abdal'ın Düz-Yazı Yapıtları 219
"Budala-name"de Öz-tanıyım Kavramı 219
"Kitab-ı Miglate"de Ülküsel Hakikat ve Çoğul(cu)luk 223

XII
"GENCELİ'DE GENÇ AY GİBİ DOĞAN, ADIN ABDAL MUSA ÇAĞIRAN" BAĞDAŞTIRMACI BİR ABDAL 227
Abdal Musa, Yalan ve Bağnazlığa Karşı Savaşır 228
Dağlar, Taşlar, Abdal Musa'ya Çağlar 230
Abdal Musa, Uzlaşıyı, Barışı ve Ahlakı Öne Çıkarmıştır 231

XIII
YUNUS EMRE'DE İNSANCILIK,
ÇOĞUL(CU)LUK VE TOLERANS 235
Kurgulanan Yunus Emre İmgeleri 235
"İnsan Çokluktur" veya Çoğul(cu)luk ve Tolerans 238
Yunus Emre ve Anadolu'da Bilginin
Birliğinin Oluşumu 244
Yunus, Tolerans ve Bağdaşımcılık 245
Yunus'ta Ölüm Bile Diri ve Devingendir 248
Yunus'ta Aşk, Düşünsel Yetkinleşme Uğraşıdır 252
Yunus'ta Söz, "Öğreti" Olarak da Yorumlanabilir 256
Yunus'un Hakikati Arayışı ve Gerekçelendirişi 259
Özeleştiri, Toplumsal Eleştiri ve Bağdaşım Uğraşı 262
"Mutlak Varlık'a" Ulaşma Sürecinde Deneyimlenen
Düşünsel Değişim 267
Hallac-ı Mansur, Varlık Birliği Öğretisi ve Yunus 269
Hakikati Arayış Sürecinde Düşünsel Yolculuklar:
Bilen ve Bilge Ayrımı 272
İslami Ortodoksi ve İnsanın Eleştirisi 275
Ahlak Anlayışının Düşünsel Temelleri 278

XIV
YUNUS EMRE'NİN BAĞDAŞIMCI ÖĞRETİSİNİN
ETKİLERİ VE İZLEYİCİLERİ 281
Yunus Emre ve Şeyh Bedreddin 281
Yunus Emre ve Niyazi Mısri 287

XV
İMADEDDİN NESİMİ VEYA AYRIKSILIĞIN BEDELİ, DERİSİ
YÜZÜLEREK ÖLDÜRÜLMEK (MİDİR?) 301
Nesimi Poetikasının Temel Motifleri veya İzlekleri 301
Nesimi ve "Ben Tanrı'yım" Söylemi 307
Nesimi, Ali Kutsaması ve Hallac-ı Mansur İlişkisi 314
Nesimi'nin İnsan ve Dünya Anlayışı veya Etkenlik ve
Edilgenlik 316
Nesimi'nin İnsan ve Dünya Anlayışı 321

XVI

ŞEYH BEDREDDİN: "KÖLE MAL DEĞİLDİR" VEYA KALBE DÜŞEN ATEŞ, NELERE YOL AÇABİLİR? 327
"Anadolu'nun Işığı"nın Belirginleşim Süreci 329
Niçin Onu Gül, Kendini Diken Olarak Görür? 332
"Kitapları Nil'e Atmak", Dünyasaldan Kopuş mudur? 333
"Şimdi Gitmek Yol Değil Bize" veya Sufi Bedreddin 335
Hüseyin Ahlati, Bedreddin'i "Ölmeden Öldürebilir" mi? veya Hurufilik 335
Şeyh Bedreddin ve Hurufilik Tartışması 338
Bedreddin "Er Gibi Erdir; Kimseye Kul Olmaz!" 342
Canını Dost Yoluna Koy; Anadolu'nun Mansur'u Ol! 344
Anadolu'ya, "Dünyasal"a Dönüş, Başkaldırının Toplumsal-Düşünsel Hazırlığı (mıdır?) 345
Bedreddin ve Börklüce Mustafa veya Bağdaşım ve Eşitleşim İstemleri 348
"Dinimiz Ayrı Olsa da, Tümümüz Aynı Tanrı'mn Kullarıyız" veya Bir Müslüman, Hıristiyanları "Ciğerlerini Delecek" Ölçüde Nasıl Etkileyebilir? 353
Saruhan Yöresinin Torlak Önderi Mülhid Kemal ve Nice Torlak, Bedreddin'de Ne Bulur? 356
Bedreddin'in Devlet Yönetimine Katılımı veya Eşitlikçi, Katılımcı Bir Kazasker (Olası mı?) 362
"Sürgün"e Son Veriş veya Yeni bir Başlangıç 368
İznik'ten Ayrılışın Nedeni, Korku mudur, Başkaldırı Hazırlığı mıdır? 370
Balkanlar'a Geçiş veya Eylemli Başkaldırı 371
Bedreddin ve Börklüce Mustafa İlişkisi 375
Börklüce Mustafa'nın Başkaldırısı veya Paylaşımcılık, Eşitlikçilik ve Katılımcılık Savaşımı 377
Bedreddin'in Öğretisi veya "İnsan Doğuştan Özgürdür" 391
Bedreddin Hareketine İlişkin Bazı Savlar 395
Cüneyd veya Aydın Yöresinde Börklüce Mustafa ve Bedreddin'in Hareketinin Yenilgisi 400
Bedreddin'in Yargılanması: Karşıtlığın Gerekçelendirimi ve Onurun Korunması 401

Bedreddin İçin İdam Hükmünü Verenlerin Sözü, "Sinek Vızıltısı, Kapı Gıcırtısıdır!" 406
"Varidat"ı Al, Gel!" 409
Bedreddin'in Öğüdü: "Doğruluk, Senin Elindedir" 413
Bedreddin'in Öğretisinin Hukuk Boyutu: Adalet ve Özgürlük 415
Şeyh Bedreddin'in Mitselleştirilmesi ve Kutsallaştırılması 417
Şeyh Bedreddin ve Müntzer Karşılaştırılması Ne Ölçüde Tutarlıdır? 418
Hakikati Anlatmak İçin, Baskı ve Sömürüye Karşı Savaşmak Gerekir 421
Avrupa Kimliğinde Düşünsel Sıçrama: Kamusal Yarar İçin Egemenlik Halka Verilmelidir! 423
Bir Yazınsal Motif Olarak Şeyh Bedreddin ve Börklüce Mustafa 424
Memleketimi Seviyorum 426
Börklüce'ye/Bedreddin'e Ağıt 427
Şeyhim Sultan Bedreddin 428
Bedreddin 429
Serez'in Şahı 431
Bir Şey 432
Şeyhi Bedreddin 434
Bedreddin'e Şiir 434
Börklüce ve Bedreddin'e 435
Bedreddin 437
Börklüce Mustafa 438
Torlak Kemal 438
Sarı Anastas 439
Koç Salih 440
Musa Çelebi 441
Birinci Mehmed 442
Beyazıd Paşa 442
Mevlana Hayder 443
Büyük Gülbank Duası Kapsamında Söylenen "Zikir" 444
Bedreddini Semah 445
Bedreddini Zikir 447

Bedreddini Nefesler 449
Bedreddin'i Asan Zihniyet, Kemiklerini de Sızlatmıştır 459

XVII
"VARİDAT" VEYA BAĞDAŞIMCI ÖĞRETİNİN BOYUTLARI
Varidat'ı Bedreddin mi Yazdı? 465
Varidat'ta Çoğulluk-Çoğulculuk:
"Allah'a Giden Yollar Çeşit Çeşittir" 469
"Gizli Bir Hazineydim/Gömüydüm; Bilinmek İstedim" 472
Bedreddin'in İslami Ortodoksiyi Sarsan Önermeleri,
Sapkınlık mı "Aydınlanma"nın Belirtileri mi? 474
Bilgi Kuramı Açısından Varidat Nasıl Değerlendirilebilir? 477
Varidat'ta Çokluk ve Çoğulculuk Kavramı 479

XVIII
SADIK ABDAL "DİVANI"NDA ÇOĞULLUK VE
TOLERANS 487
Sadık Abdal "Divanı"nda İnsan ve İnsancılık 488
Sadık Abdal "Divanı"nda Çokluk/Çoğulluk ve Tolerans 493
Sadık Abdal "Divanı"nda Alevi-Bektaşi İmgesi 495

XIX
PİR SULTAN ABDAL'DA ÇOĞUL(CU)LUK
VE TOLERANS 499
Pir Sultan Abdal'ın Yaşamı 499
Pir Sultan Abdal'da İnsan İmgesi ve İnsancılık 501
Pir Sultan Abdal'da Çoğulluk ve Tolerans 506
Pir Sultan Şiirlerinde Söz/Öğreti 511
Öz-Tanıyım veya İnsan Özünü Bilmelidir 516
Pir Sultan Şiirinde Baskı ve Zulüm 519
Pir Sultan'da Aşk, Hakikat ve Arayış 523

XX
NİYAZİ MISRİ'DE ÇOĞUL(CU)LUK VE TOLERANS 527
Yaşamı ve Düşünce Dünyası 527
Padişahım Adalet ile Davran! 531
"İrfan Sofralar"nda Çoğulculuk ve Tolerans 534

"İrfan Sofraları"nda Bilgi ve Bilme 539
"İrfan Sofraları"nda İnsan ve İnsancılık 543
Niyazi Mısri'nin "Divanı"nda Çokluk/Çoğulculuk ve Tolerans 548
"Divan"da İnsan ve İnsancılık İdesi 551
Niyazi Mısri'nin "Hatıraları"nda Tolerans(sızlık) 557
Bir Harfte Bin Anlam Vardır 559
Aklı Nereye Çekerse, Niyazi Oraya Gider 561
Niyazi Mısri'nin "Varidat" Adlı Şiiri 566

XXI
BİR ŞAİR, TARİHİ SAPTIRABİLİR Mİ? VEYA YAZINSAL KURGU, TARİH SAPTIRIMI DİYE NİTELENDİRİLEBİLİR Mİ? 569
Nâzım Hikmet, "Şeyh Bedreddin Destanı" ile Tarihi Bozmuş mudur? 569
Sol İdeolojinin Anadolu/Türkiye Tarihinde Yeri Var mıdır? 572
Tarih-Edebiyat İlişkisi veya İlişkisizliği 575

XXII
ANADOLU'DA ÇOĞUL(CU)LUK VE TOLERANS BİRİKİMİNE İLİŞKİN ÇIKARIMLAR 581
Çoğulculuk ve Tolerans, Demokratikleşmenin Önkoşuludur 585
Öz-belirleyim, Muhalif Kültürün Tanımlayıcı Nitelikleridir 587
Çoğulcu Demokrasi, Kendisini Sürekli Sorgular 590
Tarihsellik Bilinci veya Kalıcı ile Geçicinin Ayrıştırılması 593
Laik Birikim, Çoğulculuğun ve Toleransın Türevidir 594

Notlar 599
Dizin 621

Önsöz Yerine: Çoğulculuk ve Tolerans

Çoğul(cu)luk

Bu kitapta konulaştırdığım iki temel kavram olan çoğul(cu)luk ve tolerans, insanlık tarihinin özellikle dünya dinlerinin ortaya çıkmasından sonraki en büyük felsefi sorunsalı/sorunu ve bugün de süren önemli bir tartışma konusudur. Siyasal ve kültürel yaşam tarzına güncel yansımaları da olan böyle önemli bir felsefi sorunsalı; kültür, felsefe ve edebiyat tarihi açısından önemli olan özgün metinlerinde yorumlamaya ve açımlamaya çalıştım.

Çokluk/çoğulluk, Anadolu kültürünün belirgin özelliklerinden biri olmasına ve bu çoğul birikimden çoğunlukla övgüyle söz edilmesine karşın, bunun günümüzde toplumsal bilince ne ölçüde yansıdığı ve yaşam tarzına dönüşerek günlük yaşamda ne ölçüde geçerlileştiği pek tartışılmamaktadır. Bir kültürün veya ülkenin böyle bir çoğul birikime sahip olması, o tümel kültür ile onu oluşturan "alt-kültürler" veya "parça kültürler" arasındaki bazı gerilimlerin veya zorlukların akılcılaştırılması ve çözümü için bulunmaz bir kaynaktır.

Teklerin toplamından veya iç içe geçmesinden oluşan çokluk, çoğulluğun ve bunun bireysel ve toplumsal bilince dönüşmüş şekli olan çoğulculuğun kaynağıdır. Teklik ile çokluk arasında dolaysız ve diyalektik bir bağ vardır. Bir birey veya tekil özne, çeşitli dinsel-mez-

hepsel kümeleri ve sosyal sınıfları içinde barındırmasından ötürü, çoğul bir yapı arz eden toplumda yetişir. Bu toplumsal ortamda hem tekleşir, hem de kendi tekliği veya özgünlüğünü geliştirdiği toplumsal yapının çoğul özelliklerini edinir.

Yetişmekte olan genç, bir yandan bireyleşebilmek için, öznel seçimler yaparak, farklılaşır, tekilleşir veya felsefi deyişle, tümel içinde tikelleşir. Öte yandan da toplumun bir üyesi olabilmek ve toplumsal dizge içinde var olabilmek için de toplumsallaşır, bir başka deyişle, toplumsal yapının çoğul özelliğini içselleştirir.

Çeşitli yönleriyle çoğul bir yapı arz eden toplum, tekil öznenin, diyesi, tekin özünü, tikel kimliğini belirginleştirdiği tümel ortamdır. Gabriele Münnix'in "Çoğulluğun Etosu"[1] adlı yapıtının "Bitimsizlik ve Çokluk" bölümünde vurguladığı üzere, *"çok (olan), tekin kendisini açımladığı"* oluşturucu ortamdır. Ne tek, *"çokluğun çelişkilerinin bir araya geldiği çok olmaksızın"*, ne de "çok", *"tek olmaksızın düşünülebilir."* Bu nedenledir ki, her iki öğe de birbirini gerektirir ve koşullar. Tek, çoğun içinde belirginleşir, gelişir ve tikelleşir. Dolayısıyla, çok, tekin gelişim ortamıdır. Bu nedenledir ki, tek ile çok arasında diyalektik bir ilişki söz konusudur.

Batı felsefe tarihinde Averreos veya "yorumcu" olarak bilinen ve en önemli İslam filozoflarından biri olan İbni Rüşt'ün bazı belirlemeleri, tek ile çok arasındaki diyalektik bağı anlatır. Bu ünlü filozof, "Belirleyici İrdeleme Veya Din İle Felsefe Arasındaki Bağıntının Belirlenmesi"[2] adlı yapıtının "Çıkarım Yöntemi" bölümünde hem tolerans kavramı açısından, hem de akılcılık açısından verimlileştirilmeye elverişli olan önemli belirlemeler yapmıştır. İbni Rüşt, sekiz yüz yıldan fazla bir süre önce insanın düşünsel gelişmesinin ve yaratımlarının daha önceki birikim üzerinde gerçekleştiğini belirterek, geçmiş ile şimdi, tek ile çok arasındaki ilişkiye işaret etmiştir.

İbni Rüşt'ün aynı yerdeki belirlemeleri uyarınca, *"tek bir kişinin kendisini temel alarak, daha baştan her şeyi ortaya koyması zor, hatta olanaksızdır."* Bu yüzden, daha önce düşünsel birikime katkıda bulunan bir kişinin, *"dindaşımız veya başka bir dine inanan bir kişi olduğuna bakmaksızın, düşüncelerinden yararlanmalıyız."* İbni Rüşt'ün belirlemesinin de gösterdiği gibi, her düşünce, her tekil bi-

rey, tarihsel gelişim sürecinin bir ürünüdür ve bu yönüyle çoğuldur. Ayrıca, bir başkasından öğrenmek için, onun dindaşımız olması da gerekmez. Bu önemli düşünsel açılım, hem tek ile çok arasındaki ilişkiyi, hem de çoğulluk ile tolerans arasındaki bağı ortaya koyar.

Tek veya tekil birey, ancak çok veya çokluk içinde gelişebileceği için, tekin her türlü özelliği, örneğin, duyguları, davranışları ve aklı çokluğun/çoğun baskın özelliklerini taşır. Jean Francois Lyotard'm "Post-modern Bilgi" (Das postmoderne Wissen, Passagen, Wien 1986) adlı yapıtında açımladığı üzere, akıl ancak çoğulda gelişebilir. Bir başka anlatımla, tekil akıl, yalıtılmış bir ortamda gelişemez. Akıl bir yönüyle bir etkinlik, öbür yönüyle de söz konusu etkinliğin bir ürünüdür. Etkinlik, toplumun sunduğu ve çoğul özellik taşıyan daha önce yaratılmış olan akıl birikimini edinmenin, etkileşimin yoludur, aracıdır. Ürün olarak akıl veya us ise, söz konusu etkinliğin çeşitliliğinin ve kapsamlılığının bir türevi veya sonucudur.

Öte yandan, çoğulluk, toplumsal-kültürel bir olgudur; tarihte dinsel ve ulusal toplulukların varlığının anlatımıdır. Bir başka deyişle, sosyal sınıfların ve/veya katmanların ve kültürlerin birlikteliği anlamında "çokluk" durumudur. Çoğulculuk ise çoğulluk durumunun sosyal-kültürel ve siyasal bakımdan tanınmasıdır; yaşam biçimine dönüştürülerek, toplumsal bilincin ayrılmaz bir parçasına dönüşmüş halidir.

Gabriele Münnix'in anılan kitabının "Perpektifsellik, Hakikat ve Yorum-bilgisi (Hermeneutik)" bölümünde, güncel Avrupa ve Almanya'da çok-kültürlü toplumda tolerans sorunsalını tartışma kapsamında Nicolas Rescher'in "Çoğulculuk" yapıtından alıntıladığı tanım uyarınca, *"çoğulculuk, başkalarının bizden farklı konumlar takınabileceği doğrultusundaki akıl açısından anlaşılır bir olanaktır. Başkalarının görüşlerinin bizim görüşlerimizle örtüşmesi, bizim doğruluğumuzun kanıtı değildir. Başkalarının bunu yapmaması da bir yanılgı göstergesi değildir... Çoğulcu (kişi), karmaşık ve tümlenmeyen bir dünyada görüş farklılıklarının kaçınılmazlığım kabul etmek ve dünyayı anlaşmazlıklara dayanacak duruma getirmeye uğraşmak zorundadır. O, görüş ayrılıklarını üretkenleştiremese bile, katlanılır duruma getiren süreçler üzerinde çalışmalıdır."*

Çokluk veya çoğulluk, doğaldır ki, kendi dışında olanı, kendisine karşı olan başkayı veya ötekini tanıma, onun da var olma, kendini anlatma ve geliştirme hakkına sahip olduğunu kabul etme ile çoğulcu bilince dönüşebilir.

Bu bağlamda Gabriele Münnix'in Odo Marquard'tan ödünçlediği anılan kitabının "Çokluk Arzusu" bölümünde yer verdiği "çokluk felsefesi" kavramı verimlileştirilebilir. "Çokluk felsefesi" kavramı uyarınca, hem tekliğin, hem de çokluğun uzun bir tarihi vardır. Bu iki öğe, tarihsel koşullara uygun olarak değişik yoğunluklarda birbirini etkilemiştir. Tekilleşmenin başatlaşmasının, saltçı ve otoriter düşünceyi öne çıkarması bakımından sakıncaları görülmüştür. Çoğullaşmanın saltlaşmasıysa, hem toplumsal bütünlüğün dağılması, hem de özgünlüklerin ve tikelliklerin zarar görmesi olasılığını ve sakıncasını içinde taşımaktadır. Bu sakıncalardan ötürü, teklik ve çokluk, saltlaştırılmaksızın, karşılıklı olarak birbirini dengelemelidir; çünkü evren, çoğul ortamda gelişen tikellikler üzerine kuruludur.

Bu sakınca veya olasılıktan ötürü çokluk/çoğulluk, yok sayılamaz; çünkü her toplum veya yaşam dünyası, doğaları gereği çoğuldur. Toplumlar, kültürler ve yaşam dünyaları arasındaki ayrımlar, söz konusu çoğulluğun derinliğinden ve kapsamından kökenlenir. Bu nedenle, günümüzde bazı ideolojiler çokluğu/çoğulluğu öne çıkarmak istemez, hatta sakıncalı görür. Fakat söz konusu ideolojik yönelişler tarafından istenmese bile, çokluk/çoğulluk tümüyle önlenemez. Ayrıca, akılcı ve uygar toplumlarda siyasal erki kullananlar zaten çoğulculuğu görmezden gelmez.

İslam düşünce tarihinde ve kültür çevresinde tolerans idesinin kökleri belirgindir. İbni Rüşt'ün yukarıda andığım yapıtının bölümlerinden birinin başlığı *"Filozoflar Yargılanabilir mi?"* şeklindedir. İbni Rüşt kitabının bu bölümünde düşüncenin yargılanamayacağını anlatmış, düşünsel ilerleme için, düşünmenin ve bunun sonuçları olan düşüncelerin özgürce dile getirilmesinin gereğini anlatmaya çalışmıştır. Filozofları özgür düşüncenin simgesi olarak değerlendirmiştir. Bu filozofun yukarıdaki sorusu, aslında yanıtını içinde taşımaktadır. Filozoflar, her insan gibi yanılabilirler; ancak düşüncelerinden dolayı yargılanamazlar.

İbni Rüşt'ün çağına göre olağanüstü bir açılım anlamı taşıyan bu düşüncelerini de içeren İslam kültür birikimi, hem tolerans, hem de toleranssızlık düşüncesini içinde taşır. Bu nedenle, tolerans ile toleranssızlığı ayrıştırmak çok önemlidir. Toplumsal-kültürel veya dinsel-mezhepsel öğelerin yan yanalığı veya birlikteliğinin anlatımı olan çokluğun ya da çoğulluğun varlığını ve gelişimini sürdürebilmesinin başlıca önkoşulu, toleranstır; tolerans idesinin ortaya çıkması ve yaşama biçimine dönüşmesidir. Böyle bakıldığında, tolerans yoluyla toplumsal bilincin bir öğesine dönüşen veya dönüşebilen çoğulculuk, her türlü dünya görüşünün ve yaşama biçiminin barışçıl ve uzlaşımcı birlikteliği olan çoğulcu demokrasinin de vazgeçilmez kaynağıdır.

Toleransın işlevi bununla da sınırlı değildir. Birbiriyle çelişen hakikatlerin ve gerçeklerin tanınması olarak tolerans, toplumsal-kültürel alanda somut bir görüngü/durum olan çokluğun veya çoğulluğun bir değer olarak görülmesinin de kaynağıdır. Bu açıdan bakınca, tolerans, çokluk/çoğulluk durumunun yanı sıra, çoğulluk ülküsünü de içerir. Kültürel gelişmenin yanı sıra, çağdaş demokrasilerin ve insancılık idesinin de çıkış noktası ve ereği olan tolerans, felsefeci Hüseyin Batuhan'ın[3] yaklaşımı uyarınca, toleranssızlık olasılığını ve/veya olanağını da içerir. Bu nedenle, tolerans(sızlık) her şeyden önce *"din ve vicdan özgürlüğü"*, hatta *"düşünce özgürlüğü"* bağlamında irdelenmelidir.

Tolerans Sorununun Başlıca Nedenleri

Batuhan'ın, anılan yapıtının "Tolerans Probleminin Doğuşu" bölümünde belirlediği gibi, tolerans sorunu, bu düşünürün deyişiyle, *"geleneksel ya da resmi bir dini olan bir devlet içinde başka din ve inançların baş göstermesi"* sonucu ortaya çıkar. Yaşanılan toplumsal ortamda dinsel inançların çeşitlenmesi, tolerans sorununu tetikleyen başlıca etmendir. Dinsel bakımdan türdeş bir toplumda veya dinsel çokluğun/çoğulluğun baş göstermediği yerde tolerans sorunu ortaya çıkmaz. Batuhan'ın çözümlemesi uyarınca, dinde çokluğun çeşitli kaynakları ve biçimleri vardır. Bunlar;

"Toplumun kendi geleneksel dini içinde ayrımlaşması veya parçalanması;

Yabancı dinlerin askeri, kültürel, hatta iktisadi temaslar sonunda topluma girmesi;

Bir toplumun fetih ya da kolonizasyon (sömürgeleştirme) yoluyla yayılarak başka dinden toplumları ve etnik grupları kendi siyasi bütünlüğü içine katması"

olarak belirlenebilir.

Anadolu Selçuklu ve/veya Osmanlı Devleti içerisinde görülen dinsel çokluk, ayrımlaşma ve çoğullaşma, yukarıda sayılan birinci ve üçüncü şıklar kapsamında değerlendirilebilir. Toplumun kendi geleneksel dini kapsamında ayrımlaşması, mezheplerin çoğalmasını; fetih ve sömürgeleştirme yoluyla başka dinleri siyasi bütünlüğüne katma ise, dinlerin çoğalmasını anlatır. Bu iki görüngü bağlamında tolerans, hem ayrıksı mezheplere, hem de diğer dinlere, Batuhan'ın belirlemesiyle, *"belli bir ölçüde ve koşulda özgürlük tanıma"* anlamına gelir.

Tolerans veya toleranssızlık sorunu, din ile bağlantılıdır; ancak bu sorunu salt dinin özünden türetmek veya herhangi bir dini *"özce toleranslı veya toleranssız"* diye ayırmak bilimsel bakımdan tutarlı bir yaklaşım değildir. Bu bakımdan, yapıtının "Dinde Toleransın ya da Toleranssızlığın Çifte Kaynağı" bölümünde Batuhan'ın da yerinde vurgulamasıyla, tolerans, dinsel ve siyasal durumlar ve motifler gözetilerek irdelenebilir. *"Burada daima din ile devletin karşılıklı bağlantıları"* söz konusudur.

Bir din *"özce ne kadar toleranssız olursa olsun, devlet tarafından desteklenmedikçe, yani toplum hayatında hukuki bir statü kazanmadıkça, bu toleranssızlık etkisiz kalmaya mahkûmdur."* Dolayısıyla, toleranssızlık durumunun başatlaşabilmesi, bir dinin veya mezhebin çoğunluk tarafından tekilleştirilmesi ve desteklenmesi ile olanaklıdır.

Buna karşın, bir din veya mezhep ne denli toleranslı olursa olsun, *"devlet onu biricik 'meşru' (vurgu; Batuhan'ındır; OBK) din ilan edecek olursa, dinde toleranssızlık baş gösterir."* Söz konusu nedenlerle, tolerans veya toleranssızlık sorununda *"siyasi motifler, dini motiflerden hem önce gelir, hem ağır basar."*

Batuhan sözü edilen kitabının "Geçmişte ve Günümüzde Tolerans" bölümünde tolerans kavramının düşünsel çağrışımlarına değinerek, toleransın, Hıristiyanların Romalılar tarafından kovuşturulması, engizisyon mahkemeleri, ayrıksı düşüncelerin ve inançların yaptırıma uğratılması gibi tarihsel olaylar ışığında irdelenmesini önerir.

Tolerans ile özgürlük kavramı arasında dolaysız bir bağ veya ilişki kuran Batuhan'a göre, özgürlük davası veya savaşımının, insan düşüncesi üzerinden din baskısının kalkmasıyla birlikte sonuçlanacağını düşünmek yanılgıdır. Tolerans sorunu, var olan özgürlükler tehlikeye düştüğü ya da *"eldeki hürlüklerin alanını genişleterek"*, yeni özgürlükler kazanmak söz konusu olduğunda ortaya çıkar. Toleransın karşıtı veya karşıt oluşturucusu olan toleranssızlık, tarihin her döneminde *"belli inançlar sisteminin fanatik bir tekelcilikle toplum düzenine hâkim olmasını şart koşar."*

Buna karşın, tolerans, tümelciliğin, tekilciliğin ve genel-geçerliğin, dolayısıyla da her türlü "mutlak hakikat" savının sorgulanması yoluyla ortaya çıkar. Tam da bu noktada tolerans, Batuhan'ın kavramlaştırmasıyla, Hıristiyanlığın, bir başka deyişle, bir dünya dininin *"dogmatik-fanatik-tümelci"* yönleri ile çelişkiye düşer veya karşıtlaşır; çünkü bu yönler, *"aykırı görüşlere göz yummazlar."* Bu bağlamda tümel, kapsayıcı ve mutlak bir hakikatin bilinemeyeceğini de belirtmek gerekir. Saltık hakikat, bu özelliğinden ötürü kendisini gerçeklikte doğrulamak gereksinmesi duymaz.

Asıl olarak din ve vicdan özgürlüğünü içeren düşünme ve düşünceyi anlatma özgürlüğü, totaliter ve fanatik ortamlarda yeşeremez. Batuhan'ın belirlemesiyle, *"tolerans bir pratik (ahlaki, dini, iktisadi ya da siyasi) ideale fanatizmle gönül vermiş, her ne pahasına olursa olsun bu ideali gerçekleştirmek için ayaklanmış bir toplum dünyasında dikiş tutturamaz."* Bu bakımdan, tolerans, *"pratik kaygı ve ideallerin üstüne yükselebilmiş"*, dolayısıyla her türlü aşırılığı, tümelciliği aşmış toplum düzenlerinde ortaya çıkabilir.

Tekçilik, tekelcilik ve tümelcilik, ancak toleranssızlık üretebilir. Bu nedenle, Batuhan'ın anılan yapıtındaki belirlemesiyle, *"ilk toleranssızlık olayları"*, *"tekelci bir dünya dini"* olan Hıristiyanlık ile birlikte görülmüştür. Toleranssızlık, *"fanatizmle bağlanılan her*

öğretinin, her idealin gölgesi gibidir." Herhangi bir ideal, *"aşkın, kutsal bir kılığa"* bürününce, somut insan düşüncesi, yerini *"soyut bir insanlık idesine"* bırakır ve böylece toleranssızlığın önü açılır. Başkanın/başkasının özgürlüğüne saygı anlamında tolerans, *"ancak hiçbir öğretiye fanatizm derecesinde gönül vermemiş olan bireylerin, toplumların ve kültürlerin gerçekleştirebileceği bir davranış biçimidir."*

Toleransın Unsurları

Çeşitli filozof ve düşünürlerin tolerans(sızlık) kavramına ilişkin tanım denemelerini irdeleyen Batuhan'ın açımlaması uyarınca, tolerans kavramı, "başkalık", "katlanma" ve "hoş görme" unsurlarını içerir. Batuhan bu üç unsuru şöyle açımlar: "Başkalık" unsuruna toleransın/toleranssızlığın *"ontolojik temeli"* denebilir. Başkalık, yaratılış veya öz-yapı ayrılığı açısından *"psikolojik"*; alışıklık ve gelenek açısından *"sosyolojik"*; fikir ayrılığı açısından *"kültürel"* bir özellik gösterebilir.

Batuhan'ın bu düşüncelerini tümlemek amacıyla, Emmanuel Levinas'ın "Tümlük/Totalite ve Bitimsizlik"[4] adlı yapıtında "başka"yı kavranması ve kapsanması olanaksız bir "bitimsizlik" olarak tanımladığım belirtmek yararlı olabilir.

Öte yandan, Hans Heinz Holz'un, "Çoğulcu Bir Dünya Toplumunda Tolerans"[5] adlı irdelemesinde belirttiğine göre, *"doğruluğu veya yanlışlığı henüz belirlenmemiş, ucu açık (çözülmemiş) sorunlara"* karşı tolerans, bilginin gelişmesinin "önkoşuludur." Anılan bilimcinin belirlemesi uyarınca, toleransın içeriğini *"başkanın özelliklerine saygı duyma"* oluşturur. Bu bağlamda toleransın sınırı, birlikte yaşamaya uyumdur.

Batuhan'ın çözümlemesi uyarınca, "katlanma", daha çok toleransın "negatif" yönünü dile getirir ve *"başkalık karşısında insanın gösterdiği içgüdüsel tepkiye işaret eder."* Başkalık, insanda *"yabancılık, korku, kuşku, antipati, hatta düşmanlık duyguları uyandırır."* Tolerans ise, insanın *"bu ilkel duyguyu yenmek, hiç değilse dizginlemek istemesini"* gösterir. Buna da *"göz yumma"* denebilir.

Batuhan'ın bu belirlemesi, Almanya'daki Türkiye kökenlilere karşı gösterilen dışlama ve hor görme eğiliminde somut olarak görülebilir. Almanya'da siyasal güdümleme çabalarının da etkisiyle ortaya çıkan kendi ülkesinde azınlık durumuna düşme korkusu, tolerans kavramının bu öğesi veya yönüyle ilgilidir. Thilo Sarrazin'in "Almanya Kendi Kendini Yok Ediyor"[6] adlı kitabı, zaten var olan bu korkuyu daha da güçlendirmeyi amaçlayan sayısız anlatım içermektedir. Söz konusu bankacı-yazar, anılan kitabında kültürel-dinsel çoğulluğu ülkesi Almanya için bir tehlike olarak betimlediği için, tolerans idesinin de zayıflamasına yol açmaktadır.

Batuhan'a dönelim. Bu felsefeciye göre, üçüncü öğe olan "hoş görme", toleransın pozitif yönüdür; *"başkasının kendisi olma hakkını tanıma ya da kendi olmasına karışmama"* diye tanımlanabilir. Burada *"başkasının kişiliğine saygı"* gibi pozitif bir duygu öne çıkar.

Tolerans kavramının bu üçüncü öğesi, çoğulcu demokrasinin başat yönetim biçimi olduğu öne sürülen Avrupa ülkelerinde bile henüz toplum yaşamında yeterince belirleyici olamamıştır.

Bu çalışmada yorumlanan özgün metinler, onuncu yüzyıl ile on sekizinci yüzyılın başına değin olan zaman dilimini kapsamakla birlikte, on üçüncü ve on beşinci yüzyılda yoğunlaşmaktadır. Bu zaman dilimi, tolerans bilinci veya kavramı açısından değerlendirildiğinde şu çıkarım yapılabilir: Din özgürlüğünün henüz bir hak olarak tanınmadığı bu çağlarda tolerans kavramı, yukarıda sayılan "başkalık", "katlanma" ve "hoş görme" içerikleri bakımından henüz "göz yumma" aşamasındadır. Bu kitapta çözümlenen metinlerden de anlaşılacağı üzere, nasıl ki tolerans ilke olarak toleranssızlığı ortadan kaldırmaz ise, göz yumma da *"ilkece göz yummama"* olanağını ortadan kaldırmaz. Batuhan'ın söyleyişiyle, *"başkalarının kişiliğini tanıma, özgürlüğünü tanıma"* olarak da tanımlanan tolerans, "göz yumma" anlayışından sonra "iyi karşılama", "hoş görme" gibi pozitif kavramlara doğru gelişir.

Batuhan'ın çözümlemesine göre, "toleransın tarihsel anlamı" bağlamında Batı tarihinde tolerans, *"tam din ve vicdan hürlüğü ilkesi kabul edilinceye kadar eksik, sınırlı ve geçici bir hürlük"* olarak algılanmıştır. Tarihte tolerans, *"dinle devletin ayrılmadığı toplumlar-*

da devletin resmi din dışında kalan din ve inançlara bazı siyasi düşünce ya da zaruretlerden ötürü göz yumması" anlamı taşımıştır.

Din ve İnanç Özgürlüğü Açısından Tolerans

Bir din içinde ortaya çıkan mezheplerin birbiriyle çekişmesi veya savaşması da tolerans sorununu gündeme getirmiştir. Tolerans fikrinin tarihi, Batuhan'ın belirlemesiyle, *"aslında din ve vicdan hürlüğü, dolayısıyla düşünce hürlüğü uğruna girişilen savaşların tarihidir."* Tarihte tolerans sorunu "ilkin" din alanında ortaya çıkmıştır ve dinsel özgürlük, ancak yüzyıllar süren savaşımlar sonucunda genişlemiştir. Ayrıca, din özgürlüğü, "yurttaşlık" ile "dindaşlık" kavramlarının *"kesin olarak birbirinden ayrılmasını içerir."* Bir başka deyişle, *"yurttaşın devlete bağlılığı, belli bir dine bağlılığını gerektirmez."* Devlet, *"bireyler arası barışı sağlamak"* ile yükümlüdür.

Dinsel toleransta da belirleyici işlev gören devlet olmasına karşın, devletin egemenlik alanında var olan dinlerin birbirine karşı tolerans göstermeleri de önemlidir. Batuhan bu bağlamda Gustav Mensching'in "Tolerans ve Hakikat" adlı yapıtına dayanarak, toleransı veya toleranssızlığı ikiye ayırır. Birincisini *"biçimsel"* tolerans veya toleranssızlık; ikincisini ise, *"içerikli"* veya *"içeriksel"* toleranssızlık olarak belirler. Batuhan'ın açımlaması uyarınca, biçimsel tolerans, *"doğruluğu kabul edilmeyen yabancı kanı ve dinlere ses çıkarmamak, göz yummak"* diye tanımlanabilir.

Biçimsel toleransın sınırlılığına karşın, içerikli tolerans, Batuhan'ın saptamasıyla, *"yabancı din ve inancaların (mezheplerin; OBK) da doğru olabileceğini, onların da hakikate götüren başka yollar olduğunu kabul etmektir."* Ayrıca, bir din veya mezhep, kendisinin *"biricik 'doğru' din ve inanca olduğu iddiasında ise, içerik bakımından toleranssız, yok hakikate götüren yollardan salt biri olduğunu kabul ediyorsa, içerik bakımından 'toleranslı' demektir."*

Bu çalışma açısından Batuhan'ın toleransı/toleranssızlığı "objeleri" bakımından "iç tolerans/toleranssızlık" ve "dış tolerans/toleranssızlık" ayırması da önemli görünmektedir. İç tolerans/toleranssızlık, *"belli bir din topluluğu içinde baş gösterecek ayrılıkları ilgi-*

lendirir." Belli bir din içerisinde ayrımlaşma, o dinin mezheplere ayrılması demektir. Dış tolerans/toleranssızlık ise, *"yabancı din ve inançlara karşı takınılacak tavrı ilgilendirir."* Anadolu'da iç tolerans, daha doğru söyleyişle, iç toleranssızlık, 15. yüzyıldan itibaren egemenleşerek devlet dinine dönüşen Sünni-İslam inancına bağlı olanların, Alevi-Bektaşi inancına bağlı olanlara karşı uygulamalarında açıkça görülür.

Bu kitapta konulaştırılan özgün metinler, bir dünya dini olan İslam ile ilgili olduğundan, Batuhan'ın "Dünya Dinleri ve Tolerans" bağlamında yine bir dünya dini olan Hıristiyanlık hakkındaki belirlemeleri de önem kazanmaktadır. İçerikli veya içeriksel toleranssızlığın dünya dinleriyle birlikte ortaya çıktığını öne süren Batuhan'a göre, insanhğa *"bir kurtuluş iletisi (mesajı)"* sunan dünya dinlerinin başlangıçta *"ahlaki-pratik"* öz-yapı taşıyan iletileri, *"zamanla dogmatik-pragmatik bir öğretinin kalıbına dökülerek, mutlak bir hakikat çapı kazanır."* Özellikle "profetik" (peygamberli; OBK) dinler, "mutlak hakikati" temsil ettiklerini güçlü biçimde dile getirirler. Mutlaklık/saltıklık, her-yerdelik, her şeyi kapsayıcılık ve her-zamandalık gibi anlatımlarla gerekçelendirilir.

Her türlü saltıklık savına karşın, "profetik" dinlerin de içerdiği "mistik unsur", bireyin hakikati kendi başına aramasına belli ölçülerde olanak verir. Bundan ötürü, "mistik unsur", tolerans idesinin gelişmesi bakımından önemlidir. Anadolu Müslümanlığında mistik unsur, en açık biçimde tasavvufta ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda dinin içerdiği "bağdaşımcı" yön de geliştirici bir etki yapar. Batuhan'ın belirlemesiyle, *"ahlaki mükemmellik idealini"* öne çıkaran dinler, İslam da bu bağlamda anılır, gizil güç olarak tolerans idesinin gelişmesi için uygun bir ortam sunarlar. İslam dininin içerdiği söz konusu "mistik unsur", Anadolu'da toplumsal-kültürel yaşamın insanileşmesini sağlayan önemli etkenlerden biridir.

Devletin Tutumu Açısından Tolerans

Bütün bunların yanı sıra, anılan düşünürün, "Dünya Dinlerinin 'Dünya' ve 'Devlet' Karşısındaki Tutumu" bölümünde dile getir-

diği üzere, tolerans ve özgürlük kavramlarının gelişme düzeyi konusunda büyük ölçüde din-devlet ilişkisi belirleyicidir. Dinin içerdiği tolerans idesinin gelişmesi, o dinin *"devlet karşısındaki tutumu"* tarafından biçimlendirilir. Bir başka anlatımla, bir devlet veya devlet yönetimi, *"kendisini bir dinle aynılaştırdığı ölçüde, dünya dininin içerikli toleranssızlığına kendi formel toleranssızlığını"* da katar.

Devlet, din ve kültür uğraşılarına *"ne kadar az karışırsa, hürlük o ölçüde çoğalır."* Kültürü belirleyen özellikle *"profetik kurtuluş dinleridir."* Avrupa'da tolerans idesi, daha açık deyişle, aykırı mezheplerin ortaya çıkışı ve buna bağlı olarak *"laik düşünüşün ilk kıpırdanmaları"*, Batuhan'a göre, özellikle 12. yüzyılda görülmektedir. Kilise, bu aykırı mezhepleri önce ehlileştirmeye uğraşmış, bunu da kısmen başarmıştır. Öte yandan, ehlileştiremediği *"İbni Rüşt'ün yorumladığı şekliyle Aristoteles felsefesini mahkûm etmiş, ancak Aquinolunun ve Büyük Albert'in düzeltme ve yakıştırmalarından sonra tanımıştır."*

Batı felsefe tarihinde "laik düşünüşün ilk kıpırdanmaları" kapsamında Yunus Emre'nin çağdaşı olan Alman teolog ve düşünür Meister Eckhardt da anılır, hatta öne çıkarılır. Dolayısıyla, tolerans düşüncesinin tarihsel gelişimi söz konusu olduğunda, Anadolu düşünce birikimi bağlamında Eckhardt'ın çağdaşı olan ve ondan hiçbir konuda geri kalmayan Yunus Emre'nin de konulaştırması gerekir.

Bu açıklamaların yanı sıra, Batuhan'ın anılan kitabında yer alan "Sosyal Öğretilerde Mythos ve Utopia" adlı irdelemesine de değinmek istiyorum. Batuhan'ın bu irdelemede belirttiği üzere, her sosyal öğreti, "kurulu düzeni" değiştirmek ve onu yeniden biçimlendirmek ister. Yeniden biçimlendirme veya yapılandırma isteği, *"toplumun ilerde alacağı ideal durumu dile getirir."* Bu bakımdan, her sosyal öğreti, *"bir çeşit Utopia'dır."*

Buradan yola çıkılarak, kurulu düzeni değiştirmek ve toplumsal kültürel yaşamı yeniden biçimlendirmek için ortaya atılan *"her düşünce sistemi sosyal öğreti"* olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda "öğreti" kavramını açıklamak yararlı olabilir. Buradaki kullanımıyla "öğreti", kuramın değil, doktrinin karşılığıdır. Bu kitap okunduğunda,

söz konusu belirlemelerin, özellikle Yunus Emre, Börklüce Mustafa ve Şeyh Bedreddin için geçerli olduğu görülecektir.

Tolerans kavramının tanımını güncel sorunlar bağlamında biraz daha belirginleştirmek amacıyla, İoanna Kuçuradi'nin de görüşlerini aktarmak yararlı olabilir. Anılan felsefecinin "İnsan Hakları Kavramları ve Sorunları"[7] adlı kitabının "Hoşgörü: Kavramı ve Sınırları" bölümünde dile getirdiği bazı görüşleri şöyledir. Kuçuradi, tolerans kavramını, yukarıda aktardığım araştırmacılar ve Batulıan'm belirlemelerini güçlendiren bir yaklaşımla konulaştırır. Tolerans kavramının *"tarihsel kaynağının dinsel-mezhepsel çatışmalarla ilgili olduğunu"* ve*"düşünce dünyasında ortaya çıkan kargaşada, dinci-milliyetçi-ırkçı çatışmaların artması ve kamu yaşamında çıkmazlara"* yol açması sonucu güncelleştirildiğini vurgulayan Kuçuradi'ye göre, tolerans *"iki ana açıdan"* ele alınmalıdır. Birincisi, *"bir kişi tutumu"* olarak tolerans; ikincisi, *"kamu işlerinin düzenlenmesi ve yönetilmesi"* olarak toleranstır. Bir kişi tutumu olarak tolerans, *"belirli bir insan anlayışına sıkı sıkıya bağlıdır."* Bir kişinin *"her biri eşsiz ve farklı olan başka kişileri insan olarak görmesidir."* Toleranslı kişi, Kuçuradi'nin açımlaması uyarınca, *"kendisinin onayladıklarından farklı olan, hatta karşı olduğu düşüncelere-kanaatlere-inançlara sahip kişilerin veya kendisinin onayladıklarından farklı olan, onaylamadığı davranışlarda bulunan ya da tutumları olan kişilerin haklarına zarar vermemesi ya da zarar vermek istememesi özelliğidir."* Bu açıdan tolerans, bu felsefeciye göre, *"belirli tek tek durumlarda farklı düşüncelere-inançlara-kanaatlere sahip olanların haklarına zarar vermeyen kişinin tutumudur."* Bu bağlamda tolere edilen şey, *"farklı düşünen, inanan ve davranan kişilerin varlığıdır."*

Kuçuradi'nin değerlendirmesine göre, kamu yaşamında tolerans konusu olamayacak şeylerin sınırlarını "bilgi" çizer. Kültürel-dinsel veya benzeri öğelerle ilgili değer ölçütleri ve edimsel davranışlarda tolerans gösterilmemesi gereken konuların başında "temel kişi hakkına" zarar veren davranışlar gelir. Dolayısıyla, temel kişi haklarına zarar vermeme ilkesinden yola çıkılarak, toleransa sınır çizilmelidir. Bu açıdan bakıldığında, tolerans, temel kişi haklarının güvencesi sayılabilir.

Tolerans-toleranssızlık bağlamında yukarıda sayılan sorunları ve zorlukları belirginleştirmek amacıyla, Gabriele Münnix'in "Çoğulculuk Etosu" adlı kitabının "Bir Çok-perspektiflilik Konsepti" adlı bölümünün sonunda sıraladığı sorular öne çıkarılabilir. Söz konusu sorulardan bazıları şöyledir:

"Bir kişinin, kendisini başkasının yerine koyarak, söz konusu başkanın mutluluğunu veya mutsuzluğunu duyumsayabilmesi acaba olanaklı mıdır?

Dünyayı bir başkasının gözüyle görmek ve yorumlamak olanaklı mıdır?

Böyle bir bakış açısı değişikliği olanaklı mıdır?

Bakış açısı değişikliği bağlamında etik nasıl düşünülebilir?

Bu bağlamda yorum ve/veya yorum bilgisi olanaklı mıdır veya nasıl tasarımlanabilir?

Böyle bir şey, hangi edimsel sonuçlara yol açabilir?"

Yukarıdaki sorular, insanı veya tikel bireyi temel almaktadır. Tekil kişilerin içinde yaşadığı ve etkileştiği toplumu da sorunlaştırmak gerekir. Toplum odaklı bakış açısından şu sorular sorulabilir:

Küreselleşme ve yöreselleşme süreçlerinin iç içe geçtiği bir zaman diliminde toplum, tolerans sorununu ne ölçüde tartışmaktadır veya tartışmaya hazırdır?

Toplum, örneğin Türkiye toplumu, geçmişten gelen farklılıklarını ne ölçüde çoğulcu bilince dönüştürmüştür ve "tolere" etmektedir?

Kendisinden saydığı ve başka toplumlarda yaşayan azınlık için talep ettiği hakları, etik gereği, kendi içindeki azınlıklara tanımaya ne ölçüde eğilimlidir?

Devlet veya kamu yönetimi, ne ölçüde toplumun tolerans sınırını genişletmeye yönelik tutum ve etkinlik içindedir; tolerans bilincini yükseltmek için, ne tür önlemler almaktadır veya almalıdır?

Hem tikel birey, hem de toplum temelinde yukarıdaki soru zinciri uzatılabilir. Tarihsellik ve içinde bulunulan somut zaman ve uzam gözetilerek, bu ve benzeri sorulara yanıt aranması, tolerans-toleranssızlık sorunsalının verimli tartışılmasını daha da geliştirebilir.

Prof. Dr. Onur Bilge KULA
Ankara, Şubat 2011

I

Yorum veya Sunum, Özgün İçeriğin Yerine Geçebilir (mi?)

Bir Metnin Yorumu/Sunumu Sırasında Özgün Anlam Değiştirilebilir

Bir yazılı metnin özgün içeriği ile o metnin yorumu ve sunumu sürecinde oluşturulan anlamın, asıl içerik ile ne ölçüde örtüştüğü sorunsalını tartışmak gerekmektedir. Her yazılı metin özünde bir tarihsel anlatıdır. Yazılı metinler üzerinde yapılan bilimsel çalışma ve bireysel yorumlar, söz konusu metnin öznel sunumu sırasında özgün anlamı yeniden kurgulama olasılığını içerir. Bu yüzden, her biri tarihsel bir anlatı olan yazılı metinler üzerinde yapılan bilimsel incelemelerin, dolayısıyla da yorumların ve sunumların özgün içeriği ne ölçüde yansıttığı veya ideolojik bir tercih doğrultusunda onları ne ölçüde yeniden oluşturduğu önemli bir husustur. Söz konusu nedenden ötürü, bir metnin özgün anlamı veya içeriği ile o metnin yorumu veya sunumu sürecinde oluşturulan anlamın örtüşüp örtüşmediği, sorgulanması gereken bir durumdur.

Bu nedenle, açımlanan veya yorumlanan her metinin doğru değerlendirilebilmesi için, söz konusu metinlerin asıl veya gerçek anlamlarını koruyup korumadığına eleştirel bir yaklaşımla bakmak gerekir; çünkü her metin, hem yazarın öznel ve dilsel bir kurgusudur, hem de kendisinden önce yazılmış metinlerin izlerini taşır. Bu açıdan bakıldığında, her metin özünde bir "ara-metin"dir. Ayrıca, dilsel-düşünsel kurgu, metnin potansiyel çok-anlamlılığının kaynağıdır.

Yorum bilim uyarınca, her metin, açımlama veya yorumlama sürecinde yeniden anlamlandırılır. Yeniden anlamlandırma da bir dilsel-düşünsel kurgulama sonucunda oluşur. Böylece okunan ve yorumlanan metin, anlam olarak çoğullaştırılır. Eğer söz konusu metnin içeriği özüne bağlı kalmaksızın yeniden oluşturulur veya ideolojik bir tutumla kurgulanarak, sunum sürecinde "yeni" bir içerik oluşturulursa, kaçınılmaz olarak tek-yönlüleştirme ve yönlendirme, hatta düşünsel güdümleme ortaya çıkar. Roland Bartes başta olmak üzere, "söylem" kuramcılarının yazılı metinlere ve yorumlarına eleştirel yaklaşılması gerektiği yönündeki uyarılarının başlıca nedeni budur.

Batı felsefe tarihinde Aristoteles felsefesini yorumlayarak, Avrupa'nın edinimine sunmuş olmasından dolayı "yorumcu" olarak adlandırılan İbni Rüşt'ün yukarıda anılan yapıtının "Akıl İle (Kutsal) Metnin/Yasanın Uyuşumu" bölümünde "yorum" kavramı hakkındaki görüşleri, bazı yönleriyle hem bir metnin çok-anlamlılığı, hem de yorum ile oluşturulan kurgusal anlam bağlamında bugün de geçerliliğini korumaktadır. İbni Rüşt'ün açımlaması uyarınca, "yorum" kavramı, *"bir metnin iç anlamının sözcük anlamından metaforik (eğretilemesel) anlamına ulaşmak suretiyle yorumsal çıkarım yapma"* anlamı taşır. Bu süreçte, İbni Rüşt'tün söyleyişiyle, *"Arapların metaforik anlatım tarzlarının kullanımındaki dil alışkanlıkları"* ihlal edilmemelidir. Bu düşünürün "Arapların dil kullanım tarzı veya anlatım alışkanlıkları" dediği şey, Arapların özgün anlatım tarzları ve dil beğenileridir ve bu her toplum için geçerlidir. Her toplumun özgün anlatım alışkanlıkları vardır. Dolayısıyla, "anlatım alışkanlıkları" sözü, her topluma uyarlanabilir.

İbni Rüşt, Arapların dil alışkanlıkları konusunda şu hususları öne çıkarır: Araplar, *"bir şeyi, o şeye benzer bir şeyle, o şeyin nedeniy-*

le, bir türeviyle" açıklamaya eğilimlidirler. Görüleceği üzere, ünlü yorumcu ve düşünür, bir metnin dışsal veya yüzeysel anlammdan çok, içsel anlamının önemini vurgulamıştır. İçsel anlam ise, yorum ile açımlanabilir veya açığa çıkarılabilir. Her açımlama veya yorumla da özneldir; yorumlayanın yorum yeterliliği ölçüsünde asıl anlamı yansıtabilir. İçsel anlamın açımlanması ve anlamlandırılmasında başlıca koşul, Rüşt'e göre, metaforik anlatım özelliklerinin gözetilmesidir.

İbni Rüşt'ün öne çıkardığı gibi, metaforik anlatım tarzları, herhangi bir metne çok-anlamlılık özelliği kazandıran başlıca etmendir. Bu ilke, dil felsefesinde bugün de geçerliliğini korumaktadır.

Burada bir başlam açıp, ayrıksı yorumcu-şair Niyazi Mısri'nin "Hatıraları"nda[8] *"nice kimse olur ki, Kuran'dan bin harf okur, eline bir sevap girmez; nice kimse de olur ki, Kuran'dan bir harf okur, bin sevap bulur, diyesi, bin anlam bulur"* sözünü anımsatmak yararlı olabilir. 17. yüzyılın ikinci yarısında birkaç kez sürgüne gönderilen ve 1694 yılında sürgünde bulunduğu Limni adasında yaşamını yitiren bu muhalif şairin, metnin çok-anlamlılığını belirgin olarak vurgulaması ve sevap ile anlamı özdeşleştirmesi üzerinde önemle durulması gereken bir konudur. Yorum bilimin tarihsel birikimi ve oluşum bakımından büyük önem taşıyan bu belirleme, yazılı bir metni yorumlayan veya açımlayanın, o metnin gizil güç olarak içinde barındırdığı anlamı veya anlam katmanlarını ortaya çıkarma yeterlilik düzeyinin de belirleyici olduğunu göstermektedir.

İbni Rüşt'e dönelim. Aynı bölümün devamında bilimcilerin/bilginlerin de "hata yapabileceğim" dile getiren İbni Rüşt, anılan yapıtının "İnsanların Kavrayış Yeterliliklerine Göre Bölümlenmesi ve Yöntemlerin Bölümlenmesi" ara-başlığı altında bir yargı oluşturmanm "apodiktik, didaktik ve retorik yöntem" olmak üzere, üç türlü yönteminin olduğunu dile getirir.

Bu düşünüre göre, bir kavram oluşturmanın da iki yolu veya yöntemi vardır. Bu iki yöntem, *"konunun/nesnenin kendisi ve onun simgesel, benzetmesel sunumudur."* İbni Rüşt'ün dikkat çektiği "simgesel sunum" kavramı, güncel gösterge ve iletişim biliminde önemini ve geçerliliğini korumaktadır. "Simgesel sunum" yoluyla hem metnin anlamı çoğullaştırılır, hem de (sıkça) yorumcu tarafından kurgulanan içerik, özgün metnin asıl anlamı veya içeriği yerine konulur.

İbni Rüşt'ün "simgesel sunum" hakkındaki görüşlerini ve sunum sürecinde anlamı yeniden oluşturma veya kurgulama konusunu belirginleştirmek amacıyla, Hegel'e başvurulabilir ve bu filozofun imge, simge ve gösterge kavramları hakkındaki görüşleri irdelemeye katılabilir.[9]

Hegel'e Göre İmgenin Belirlenimleri ve İşlevleri

Hegel'e göre, zihin veya etkin *"kavrayış", "yeniden üretimsel imgelem gücüdür."* Bir başka anlatımla, etkin kavrayış ya da biliş, *"imgelerin, ben'in öz içselliğinden doğmasıdır."* İmgelerin bir sonraki ilişkisi, *"onların saklanmış dışsal uzam ve zaman ilişkisidir."*

İmge, *"kendisini saklayan öznede bireylik"* bulur. Söz konusu bireylik içinde imgenin içeriğinin "belirlenimleri bağlantılandırılır"; buna karşın, *"tekil bir şey olarak imgenin görüde kazandığı uzamsal ve zamansal somutlaştırma"* çözümlenir. Zihin ya da kavrayış ile özdeş olan birliğin içeriği olarak *"yeniden üretilen ve zihnin derinliklerinden tasavvur edilen içerik", "imgelerin çağrışım yaratıcı ilişkisine"* yönelik bir "genel tasavvuru" içinde taşır. Bu belirleme, yorumlanan metnin, örneğin Hacı Bektaş veya Yunus Emre'nin yapıtlarının sunum sürecinde özgün anlamını kısmen yitirebileceğini göstermesi bakımından önemlidir.

İde ve çağrışım bağlamında vurgulanması gereken ilk nokta, Hegel'e göre, şudur: *"Çağrıştırılan şey, ideler değildir."* Çağrışımlar konusunda "ilişkilen(dir)me tarzları" belirleyici önemdedir ve bu kapsamda kurallar değil, "keyfilik", "kendiliğindenlik" ve "rastlantısallık" geçerlidir.

Burada bir noktayı daha açımlamak gerekli görünmektedir: İmgelerin ya da imgesel anlatımların ilişkilendirme tarzlarının kurala bağlanamaması, bir başka deyişle, "keyfilik", "kendiliğindenlik" ve "rastlantısallık" ilkesine göre üretilmesi, metin oluşturucuya bitimsiz bir anlatılaştırma olanağı vermektedir. Söz konusu ilke, metni açımlayana da anlamı yeniden oluşturmada geniş bir alan bırakmaktadır. İlişkilendirme tarzlarının farklılığı, ayrıca, biçemi özgüleştirmenin başlıca aracıdır. Bu bitimsizlik, kurallaştırılamazlıktan kaynak-

lanmakta ve yazılı-yazınsal yapıtlara olağanüstü bir genişlik ve derinlik kazandırmaktadır.

Hegel'in nitelemesiyle, çağrışım yaratıcı ya da çağrıştırıcı imgeleme göre, *"imgelerde ve tasavvurlarda gerçekleşen oluş, düşünce içermeyen bir tasavvur etmenin oyunundan başka bir şey değildir."* Bu oyun içinde zihnin/kavrayışın belirlenimi, *"henüz biçimsel genellik"*, içeriğiyse *"imgelerde verili olandır."* Bu belirleme uyarınca, rahat bir şekilde yorumlanan imgeler, aslında içerik taşıyıcılarıdır ve yorumlanan metnin anlamının ortaya çıkarılmasında etkilidirler.

Hegel'in açımlaması uyarınca, zihin, zekâ ya da anlık, *"bulunan şeyi, genelin anlamı"* ile ve "özü, içseli" de kendisinin belirlediği varoluşun anlamıyla bütünler.

Hegel'in anlatımıyla, tasavvurun *"ikinci gelişim aşaması"*, "imgelem gücü"dür. Tasavvurun birinci aşaması olan "anımsama", zihnin/kavrayışın "soyut içselliğinden" çıkar. Kavrayışın soyut içselliğinden çıkan anımsama, *"imge varlığını örten karanlığını şimdinin/güncelin açıklığının ışığıyla dağıtan bir belirginlik"* kazanarak, imgelem gücü düzeyine yükselir.

Hegel'in belirlemesi uyarınca, *"imgelerin belirleyici öğesi/yönü olan"* imgelem gücü de "üç biçimde" kendisini açımlar.

Birincisi, imgelem gücü, imgeleri "yeniden üretir"; imgeleri dışsallaştırır; bir başka deyişle, "onlara varoluş" kazandırır. İmgelem gücünün bu biçimi, sadece "biçimsel etkinlik" karakteri taşır. Daha belirgin bir anlatımla, imgelem gücünün birinci biçimi, "yeniden üreten" imgelem gücü olarak kavramlaştırılabilir.

İkincisi, imgelem gücü, var olan imgeleri yeniden yaratmakla kalmaz; onları *"birbiriyle ilişkilendirir"* ve böylece "genel tasavvurlar" düzeyine yükseltir. Bu aşamada imgelem gücü, imgeleri "çağrışımsallaştırma" etkinliği, özelliği kazanır.

Dolayısıyla, imgelem gücünün bu türü, "ilişkilendirici" ve "çağrışımsallaştırıcı" imgelem gücü olarak adlandırılabilir.

Üçüncü aşamada zihin/kavrayış, *"genel tasavvurları, imgenin tikel yönüyle özdeşleştirir"* ve böylece onlara "imgesel" bir varoluş kazandırır. Bu duyusal varoluş, ikili bir biçim; diyesi, "simge" ve "gösterge" biçimini taşır. Dolayısıyla, bu üçüncü aşama, "simgeleştiren"

ve "göstergeselleştiren" fantezi ya da imgelem gücü olarak tanımlanabilir.

"Yeniden üretici imgelem gücü", imgelerin yeniden üretiminin "biçimsel yönü/öğesidir." Düşünceler de yeniden üretilir; ancak imgelem gücü düşüncelerle değil, "imgelerle" ilgilidir. İmgelem gücü tarafından imgelerin yeniden üretimi, herhangi bir görüye gereksinme duymaz; "nedensiz" ya da "rastlantısal" bir olaydır. İmgeleri rastlantısal ya da nedensiz olarak üretmeyen "anımsama" ise, güncel/anlık bir görüyü gereksinir.

"Çağrışımsallaştırıcı imgelem gücü", imgeleri birbiriyle ilişkilendirdiği için, üretimsel imgelem gücüne göre, "daha üst" bir etkinliktir. İmgelerin içeriği "başka şeyle ilişkilenme" biçimine sahiptir.

İmge ve gösterge üretimini belirleyen insan, aynı zamanda bu ilişkilendirmeyi de belirler. Öznenin belirlediği ilişkilendirme yoluyla, zihin/kavrayış, imgelerin "nesnel" bağını, "öznel" bağa dönüştürür. Hegel'in deyişiyle, imgeler, çoğunlukla uzam ve zaman tarafından birbirine eklenirler ya da sıralanırlar.

Bu bağlamda vurgulamak gerekir ki, "bütünlük" ve "amaç", dilsel açıklamaların, dolayısıyla da yazılı ve yazınsal ürünlerin anlamını belirleyen iki önemli etkendir.

Bu nedenle, tasavvurların "çağrışımı" da *"teki, tümele/genele altlama"* eylemidir. Altlama bütünlüğü oluşturur. Zihin bu olayda "salt genel bir biçim" değil, aynı zamanda çağrışımın "içselliği", *"özgün içerikli belirgin ve somut öznellik"* olarak ortaya çıkar. Zihin ya da kavrayış, *"kendisine ait olan imgeler yığını ve tasavvurlar üzerinde bir erktir."* Zihin/kavrayış bu niteliğiyle, söz konusu imgeler yığınını *"özgürce ilişkilendirme ve asıl içeriklerine altlama"* demektir. Böylece zihin/kavrayış, kendisini söz konusu imge birikiminde "belirli" olarak anımsar ve kendi içeriği içinde bu imge birikimini imgeler.

İmgenin tikel yönü, "verili" bir öğedir. Buna karşın, imgenin *"somut tekliğinin parçalara ayrılması ve böylece oluşan genellik biçimi"*, etken öznenin bir üretimidir. Öznel alanda "genel" tasavvur, içsel olandır, imgeyse "dışsal" olandır. Birbirine karşıt olan bu iki belirlenim, ayrılıkları içinde "tek yanlı bir şeydir". İçselliğin eksik yanı, "dışsallık", bir başka deyişle, "imgesellik"tir. İmgeselliğin eksik yanıysa, *"be-*

lirli bir genelin anlatımına yükselmiş olma" durumudur. Bu iki yanın gerçekliği/hakikati, onların birliğidir.

Söz konusu birlik, "genelin imgeselleştirilmesi" ve "imgenin genelleştirilmesi" olarak nitelendirilebilir. Bu birlik, genel tasavvurun "yansız", deyim yerindeyse, *"kimyasal bir ürün olarak imgeyle birleşmesi"* ile değil, *"imge üzerinde tözsel bir erk olarak etkinleşmesi ve kendini kanıtlaması"* ile ortaya çıkar. Bu aşamada genel tasavvur, imgeyi rastlantısal bir şey olarak kendisine bağımlılaştırır; kendisini "imgenin ruhu" durumuna getirir; kendisini "imgede anımsar" ve "dışa vurur."

Hegel'in söyleyişiyle, zihin/kavrayış, "genel ile tikelin", "içsel ile dışsalın", "tasavvur ile görünün" bu birliğini yaratmak ve böylece sonuncudaki "tümlüğü", "kanıtlanmış bir tümlük" olarak yeniden üretmekle, tasavvur eden etkinlik, "üretken imgelem gücü" olarak "kendi içinde tümlenir/tamamlanır."

Bu imge, görünün "anlamıdır." Özerk bir tasavvuru içselleştirerek, anlamını belirginleştiren ve böylece imgeleşen görü, "gösterge"dir.

Bu saptamalar, güncel göstergebilimde geçerli olan gösterge kavramından büyük ölçüde sapmaktadır. Bu ayrımlaşmanın başlıca nedeni, Hegel'in gösterge kavramının, dil-dışı gösterge dünyasını da kapsamasında yatmaktadır.

Hegel'in bu çerçevede açımladığı dil-dışı gösterge dünyası, şu sözlerde açığa çıkar. Gösterge, *"içinde taşıdığı anlamın dışında tümüyle başka bir anlam tasavvur eden"* herhangi bir dolaysız görüdür. Örneğin, *"içine yabancı bir ruh yerleştirilen ve saklanan piramit"*, bu türden bir göstergedir. Göstergeye, daha açık söyleyişle, sözcüğe taşıdığı anlamın dışında başka anlamlar yüklenebilir olması, yorumlama ve açımlama sürecinde metnin özgün içeriğinin bir bölümünü yeniden oluşturma olasılığını veya olanağını sürekli olarak canlı tutar.

Gösterge, "simgeden farklıdır"; çünkü simge, "öz belirliliği içerik olan ve bu içeriği simge olarak anlatan bir görüdür." Buna karşın, göstergede "görünün asıl içeriği ile görünün göstergesi olan içerik birbiriyle hiç ilgilenmez." Bu yüzdendir ki, zihin/kavrayış, "görünün kullanımındaki keyfiliği/nedensizliği ve egemenliği" "simgeleştirici" olarak değil, "göstergeleştirici" olarak tanımlar.

– İmgenin içeriğinden bağımsızlaşan genel tasavvur, rastlantısal ya da keyfi olarak seçtiği duyusal malzemede; diyesi, dilsel malzemede kendisini görülürleştirir.

– Görülürleşen genel tasavvur, gösterge üretir.

– Göstergeleştirme, kavrayışın, görünün içeriğini dile dökme etkinliğinin bir türevidir.

– Böylece, duyusal malzeme; diyesi, dil özüne yabancılaştırılır; bir başka deyişle, dil, çok-anlamlılaştırılır.

– Sözcüklerin ya da göstergelerin çok-anlamlılığının nedeni ya da kaynağı budur.

– Gösterge, bağımsız bir tasavvuru içselleştirerek, onun anlamını belirginleştiren ve böylece imgeleşen görüdür.

– Gösterge içinde taşıdığı anlamın dışında, başka anlamlar da yüklenir.

– Simge, öz belirliliği içerik olan ve bu belirliliği simgesel olarak anlatan bir görüdür.

Almanya'da yayımlanmış olan "Fischer Edebiyat Sözlüğü"nün "İmgesellik"[10] adlı maddesinde verilen bilgilere dayanarak, yazın-imge, imge-simge, imge-dil ve imgesel bellek ilişkisi şöyle açımlanabilir.

Edebiyatta imgeden ya da şiirin/edebiyatın imgeselliğinden söz edildiğinde, "çok-anlamlı" bir alana girilmiş demektir. Edebiyat, "imgesel-göndergesel" bir üretim ve alımlama etkinliğidir. Edebiyat/şiir, "tikelde genel bir şeyi" yansıtır. Yazınsal yansıtım, imgeyi ve kopyayı ya da sureti üretir; imgesel bir açıklık taşır ve imgesel olarak alımlanır.

Anılan "Edebiyat Sözlüğü"nde verilen bilgilere göre, edebiyat, *"dolaylı, örtük ya da değişmeceli konuşur ve çok iyi ayrımlaşmış bir imge diline sahiptir."* Eğretilemeler, alegoriler/yerineler, benzetmeler, değişmeceler vb. retorik figürler, söz konusu imge dilini oluşturan anlatı araçlarıdır.

İmgesellik, *"dolaylı öğeleri, eğretilemesel ya da değişmecesel öğeleri ve örnekseme gibi dilsel anlatı ve biçem araçlarının yanı sıra, imgesel belirginleştirmenin biçimlerini de"* içerir. Bu bağlamda "görülebilenler" ile "görülemeyenler", karşılıklı bir ilişki içindedir. Duyusal öğeler, düşünsel öğelerde açıklaştırılır; tinsel/içsel/genel öğeler, *"duyusalda, somut görüngüde yansır."*

İmgenin ya da imgeselliğin çok-anlamlılığının, "çok-yönlülüğünün" ve "karmaşıklığının" başlıca nedeni, dilsel göstergenin, diyesi, sözcüğün yapısından kaynaklanır. Sözcük, istençsel veya keyfi olarak oluşturulan anlatım aracıdır.

"Aktarım" ve "represantasyon"; diyesi, "temsil etme" veya "sunum" alanına giren eğretileme, yerine, simge ve şifre gibi imgesel kavramlar, bir yandan dizgesel, öte yandan dönemsel yapılarla ilintili tarihsel kavramlardır. *"Metin üretiminin karmaşık stratejileri"* söz konusu edilir.

İmgeler genellikle "aktarımdan" türer.

İmge aynı zamanda (mimesis, imitatio) anlamında öykünmedir; bir başka söyleyişle, taklittir; bir şeyin ya da "ilk imgenin" kopyasıdır, suretidir; yansıtımıdır yahut da *"düşünsel bağıntıların, kapsayıcı şeylerin, olmayanın temsilidir"*, represantasyonu veya sunumudur.

İmge, "dolaylı anlatım", "yansıtım", "gönderme" ve "bağıntı" olarak da nitelendirilebilir.

İmgenin anlam alanı, ayrıca "bir şeyin imgesi", "bir şeyi simgeleyen imge" (karşılaştırma, benzeti, eğretileme), *"soyut bir şeyin, ontolojik olarak daha yüksek konumda olanın, görünmeyen bir şeyin, karmaşık bir bağıntının, bir kavramın, bir idenin yerine geçen imge"* (görülürleştirme/açıklaştırma, sunum) gibi öğeleri kapsar.

Fischer "Edebiyat Sözlüğü"ne göre, sözcük, *"iç-dünya ile dış-dünyanın kesişme noktasıdır."* Söz konusu iki dünyayı bütünleştiren sözcük, "imgelemsel bir aynadır" ve *"iç ile dış arasında bulunan sınırdaki şaşırtmaca imgedir."* Sözel ya da sözcük imgeler, *"ruhun tasavvurları ve gerçekliğin kopyası olarak ikili bir yüz"* taşır.

Dilin genel özelliği imgeselliktir. İmgeselliğin dile-içkinliğinin kaynağı, *"sözcük tasarımlarının derinlemesine eğretilemesel, hatta simgesel olmalarıdır."* Dolayısıyla, yazınsal/şiirsel imge biçimlerinin tözsel ya da öz-yapısal temeli, söz(cük)lerin, şeylerin ve görüngülerin "doğal simgeselliğinde" yatar. Sözcüklerin anlamlandırılmasında "simgesel öğe" ya da "tinsel tasarım", bir başka anlatımla, *"örtük anlam aktarımı"*, *"değişmece/eğretileme, fiziksel anlamdan önce gelir."*

Düşünce Figürleri Olarak Çoğulluk ve Tolerans

Çoğulluk, çoğulculuk ve tolerans, modern felsefede bilişsel olarak işlem yapılabilir düşünce figürleri olarak adlandırılır. Örneğin, Helge Schalk'ın, "Çoğulluk ve Simgeleştirme-Modern Felsefenin Temel Düşünceleri"[11] adlı irdelemesindeki değerlendirmesi uyarınca, çoğulluk ve tolerans kavramları, birer "düşünce figürleri" olarak adlandırılabilir. Bu felsefi önermeyi belirginleştirmek için, yukarıda verilen dil felsefesine ilişkin bilgiler ışığında anlatılaştırma, simgeleştirme ve özellikle de "sunma" kavramı daha belirgin olarak açıklanabilir. Gösterge bilim birikiminden yararlanan çağdaş felsefede Schalk'ın deyişiyle, *"deneyimin konusu kavramsal olarak sunulabilir."* Deneyimin ürünü ve/veya konusu düşünceler olduğuna göre, burada söz konusu olan öncelikle düşüncelerin sunum sürecinde öznel olarak biçimlendirilmesidir.

Modern gösterge bilimde "şeyler/nesneler" ile onların "kavramsal bilgisi" veya kavramsal olarak bilinmesi, göstergeler ile olanaklıdır. Şeyler ve onların kavramsal bilgisi arasına giren gösterge, Schalk'a göre, *"üçlü ilişki üzerine yapılanmış bir sunum (represantasyon) sürecinin oluşmasına yol açar."* Üçlü ilişki üzerinde yapılanmış olan söz konusu süreç, *"konu/nesne/şey, gösterge ve gösterge kullamcı"* öğelerince belirlenir veya biçimlendirilir. Konu, nesne veya şey, dış dünyanın görüngüleridir. Gösterge kullanıcı, dili kullanandır, diyesi, konuşan insandır. Gösterge ise, konuşucunun oluşturduğu konuşma birimleridir, bir başka anlatımla, sözcüklerdir.

Bu üçlü yapıdan ötürü "anlam sorunu", şeylerin özgünlüklerinin açıklanmasından çok, *"sunum sürecinin açıklanmasına"* kayar. Dolayısıyla, bu açıdan bakıldığında, her türlü açıklama, açımlama, yorumlama veya çözümleme, bir sunum süreci olarak da görülebilir.

Modern dilbilim ve gösterge bilimin kurucusu Saussure'ün "Dilbilimin Temelleri"ndeki deyişiyle, gösterge, diyesi, sözcük, nedensiz bir oluşturudur. Bir başka anlatımla: Belli bir dil topluluğunun üyesi olan insan, gereksinmesini dile getirmek için bir sözcük oluşturduğunda, o sözcüğün nedeni sorulmaz. Sunum, genellikle özneldir, kişiseldir.

Sunum sürecinin kilit kavramıysa göstergedir. Gösterge kullanıcı aynı zamanda göstergeyi üreten ve oluşturduğu bağlam ve erek çerçevesinde daha önce belli anlam(lar) yüklenmiş olan göstergeye, diyesi, sözcüğe yeni anlam(lar) vererek, onu çok-anlamlılaştıran da yine "konuşan" insandır. Dil, bir insan ürünü olmasından kaynaklanan tözü gereği çok-anlamlılığa yetenekli ve yeterlidir. Dilin bu tözsel yapısından kaynaklanan sözcüklerin anlamım çoğullaştırma olanağı, doğal olarak düşünmeyi de çoğullaştırır veya "çoğulluk/çoğulculuk" düşüncesini belirginleştirir.

Bu açıdan bakıldığında, Schalk'ın yerinde belirlemesiyle, "bilgi kuramsal çözümleme", çoğunlukla şeyler/nesneler, üzerine yoğunlaşmaktan çok, o şeylerin veya nesnelerin *"sunumunun özgünlüğü"* üzerinde yoğunlaşır. Böyle durumlarda *"sunumun yapısının"*, kültürel, dilsel veya tarihsel bir ayrımlaştırma etkinliğine tabi tutulması söz konusu olur. Ele alınan konuyu kültürel, dilsel, tarihsel veya sıkça görüldüğü üzere ideolojik bir ayrımlaştırma etkinliğinin yol açtığı sonuç şudur: Anlam ele alınan konudan çıkmaz; tersine izlenen amaç ve ideoloji doğrultusunda *"sunum sürecinde oluşturulur."*

Daha somut ve açık bir anlatımla: Eğer bir yazılı metin, örneğin, Yunus Emre "Divanı" yorumlanıyorsa, anlam "Divan"dan çıkarılmak yerine, "Divan"ın sunumu sürecinde "oluşturulur." Bir başka söyleyişle, yorumlayıcının kurduğu bağlam ve güttüğü erek doğrultusunda oluşturduğu anlam, "Divan"ın gerçek anlamının yerine geçer. Her türlü sunum, aynı zamanda öznel bir kurgulamadır. Bu nedenle, söz konusu olan Yunus Emre "Divanı" ise, ortaya çıkan "bilgi", "Divan"ın içerdiği hakiki bilgi değil, öznel sunum tarzıyla üretilen kurgulanmış "bilgidir." Kurgulanmış bilgi, bilim adına başvurulan yönlendirme ve güdümleme aracına dönüşebilir. Bu nedenle, konulaştırılan metnin sunumunun, o metnin özüne uygunluğu belirleyici önemdedir.

Helge Schalk'ın anılan makalesinde öne çıkan bir başka konu, modern felsefenin iki temel figürü, diyesi, simgeleştirme ve çoğulluk veya çoğulculuktur. Schalk, bu bağlamda Alman filozof Ernst Cassierer'in "Simgesel Biçimlerin Felsefesi" adlı yapıtından da yararlanarak, *"salt simgeleştirme düşüncesi, düşünmenin çoğullaşmasını veya çoğulcu-*

luk düşüncesini olanaklılaştırmıştır" belirlemesini yapar. Düşüncenin anlam çoğulluğu, "simgeleştirme" sözcüğünde somutlaşan *"bilgi-kuramsal bir dönüş(tür)üme"* (transformasyona) yol açmıştır. Yukarıda da vurgulandığı üzere, "çoğulcu düşünme"nin kaynağı, dilsel ve/veya düşünsel bir anlatımın anlamının kurgulanan bağlam ve güdülen erek ilişkisinde aranmalıdır. Bunun nedeni, bir anlatımın anlamının, oluşturulan bağlama ve güdülen ereğe göre değişmesidir. Bu, anlamı oluşturmanın olumlu yönüdür. Olumsuz ve tehlikeli yönüyse, öznel yorum ile oluşturulan anlamın, bilinç yönlendirimi veya güdümlemesi için kötüye kullanılmasıdır. Bütün bunlar, çoğulluk ile toleransı düşünce figürü olarak kullanıldığını göstermektedir.

İnsan, Gösterge Üretir

Dolayısıyla, göstergebilimsel bakımdan önemli olan, Schalk'ın kavramlaştırmasıyla, *"anlamın bağlamlaştırılması"*dır. Anılan araştırmacının anlatımı uyarınca, Ernst Cassierer, hem yan yana bulunan simgesel biçimlerde (örneğin, mitos, hukuk, bilim vb.) anlamın çoğullaşmasından yola çıkar, hem de bu kültürel alanları aşan bütünlüklü bir sunum tarzının belirleyici olduğunu öne sürer. Cassierer'in bu öne-sürümü, asıl olarak *"şeylerin evreni, kültürel simgeler evrenidir"* düşüncesine dayanır. Buradan yola çıkarak, Schalk'ın Umberto Eco'ya dayanarak dile getirdiği gibi, *"insan bir animal symbolicus'tur"*, bir başka söyleyişle, *"insan, gösterge üreten ve gösterge kullanan bir hayvandır"* sözü anlam kazanır.

Yukarıda anlatılanları şöyle toparlamak olanaklıdır: Dilsel malzeme çok-anlamhhk özelliği taşıdığından, herhangi bir metnin hakiki anlamı, simgeleştirme ve sunum yoluyla kurgusal bir anlama dönüştürülebilir. Bu yolla ortaya çıkan kurgusal anlam, bilinçleri ve davranışları güdümlemek amacıyla, istismar edilebilir.

Kant, anlamın çoğullaştırılması veya "farklı anlam alanlarının" ayrımlaştırılmasına "Yargı Gücünün Eleştirisi"nde değinir. Estetik konulu bu yapıtta yer alan "öznel-genellik" ve "genel bildirilebilirlik"[12] anlatımları, çok-anlamlılaştırma kapsamında değerlendirilebilir. Öznel genellik, bireysel yargıların sunum yoluyla genelleşme ola-

nağını; genel bildirilebilirlik ise, öznel veya tekil yargıları dile getirme yeterliliğini anlatır. Öznel veya tikel bildirimler, dilselleştirme yoluyla genelleşebilirler.

Kant'ın öznel veya tikel yargı olarak adlandırdığı şey, göstergebilimsel açıdan "bireysel dil kullanımı"ndan başka bir şey değildir. Bireysel dil kullanımı, hem var olan dilsel anlatım olanaklarmca biçimlendirilir, hem de bunları biçimlendirir. Görüleceği üzere, genel dil dizgesi ile bireysel dil kullanımı arasında karşılıklı bir belirlenim ilişkisi vardır.

II

Kültürün Öz-Yapısal Özellikleri Nelerdir?

Kültürün Özellikleri ve Kültürel Gelişme

Anadolu kültüründe çoğul(cu)luk ve tolerans düşüncesi konusunda felsefi-yazınsal özgün metinlerdeki iz-belirleme çalışmasma başlamadan önce, kültür kavramının öz-yapısal özelliklerini anımsatmak yararlı olabilir.

Kültür en genel anlamıyla, tarihsel ve toplumsal bir bağlamda etkinleşen insanın, yaşamı iyileştirmek ve insancıllaştırmak amacıyla, özünü, toplumu ve doğayı değiştirmeye ve geliştirmeye yönelik düşünce ve eylemlerinin tümü olarak tanımlanabilir. Her kültür, Herder'in belirlemesiyle,[13] ilkin üzerinde geliştiği coğrafyanın ve kendisini geliştiren toplumun uzun tarihsel birlikteliğinin etkisi ile biçimlenir.

Belli bir toplumca, belli bir toprak parçası üzerinde ve uzun bir tarihsel süreç içerisinde öncelikle bir yaşam tarzı olarak ortaya konulan kültür, hem gelenekselleşerek sabitleşmiş bir düşünce ve davranış biçimleri bütünüdür, hem de bir oluşumdur. Sabitleşmiş düşün-

ce ve davranış biçimleri olarak kültür, hem o zamana değin yaratılan gelenek ve görenekleri, hem de değerleri ve değersizlikleri içerir. Oluşum olarak kültür ise, söz konusu değerlerliliklerin ve değersizliklerin uğradıkları sürekli etkileşmeler ve değişimler sonucunda kazandıkları yeni niteliklerin bütünüdür. Bu açıdan her kültür, hem çokkültürdür, hem de ara-kültürdür.

Her kültür ilkin öz gücüyle, özünde barındırdığı gizil güçle gelişir ve süreklileşir. Bununla birlikte, tek bir kültür, bir başına ve özünü tümüyle öbür kültürlerden soyutlayarak gelişemez. Bu nedenle, her kültür, gelişmesini sürdürebilmek için, öbür kültürlerin kazanımlarından yararlanır; onlarla etkileşir. Kültürel gelişmenin zorunlu ya da bir bakıma kaçınılmaz önkoşulu olan açılımın ve etkileşimin gerekliliğine karşın, özellikle tutucu siyasal güçler, belli çıkarları gözeterek, var olan durumu ve tutuculuklarını korumak ve sürdürmek isterler. Bu amaçla kültürel açılıma ve etkileşime olumlu bakmazlar.

Egemen veya seçkin kesimler, bu amaçla ve çoğu kez de öz değerleri korumak gerekçesiyle, demokrasi ve hukuk dışı yöntemlerle toplumu, dolayısıyla da kültürü dış dünyadan, diyesi, öbür kültürlerden soyutlama uğraşına girerler. Bu tür girişimler, Anadolu kültür tarihinde çeşitli dönemlerde olduğu gibi, son elli yıl içerisinde birkaç kez askeri darbe biçiminde deneyimlenmiştir. Böyle baskı dönemlerinde koyu bir ırkçılığın başatlaşmasına ortam hazırlanmıştır. Söz konusu baskılama eğilimi, kültürel gelişmenin de yavaşlamasına, hatta zorlaşmasına neden olmuştur.

Dünya kültürlerinin üretim ve kazanımları, tarihin her döneminde tek bir kültürün verimleriyle karşılaştırılamayacak ölçüde çoktur ve kapsayıcıdır. Bu olgunun doğal bir sonucu olarak, yeryüzünde pek az kültür ya da kültürü tümüyle temsil etme savıyla ortaya çıkan başat eğilimler, dünya kültürlerinin üretim ve kazanımlarını yadsımakta, dış katkı olarak nitelendirilebilecek öbür kültürlerin katkısını gereksiz, hatta değersiz görebilmektedir. Ayrıca, hemen belirtmek gerekir ki, bu yadsıyıcı tutum, söz konusu kültürü oluşturan toplum kesimlerinin tümü için de geçerli olamaz. Her kültürde başat ya da baskın eğilime karşı çıkan ve çoğulculuk, tolerans ve insancılık gibi evrensel değerleri öne çıkaran karşıt akımlar ya da eğilimler vardır.

Bu açıklamalar ışığında, kültürün, iç ve dış veya öz ve yabancı olmak üzere, başlıca iki gelişim kaynağı olduğu söylenebilir. Öz öğe, kültürel gelişmede her zaman belirleyici; buna karşın yabancı öğe etkileyicidir. Bu diyalektik ilke uyarınca, kendi özünden herhangi bir yenilik veya değer yaratamayan bir kültür, başka kültür(ler) ile eşit koşullarda etkileşemez. Bu nedenle, herhangi bir kültürün dengeli gelişimi, söz konusu iki kaynağın, diyesi, öz ile yabancının dengeli bir biçimde etkileşmeleri ile olanaklıdır.

Kültürlerin etkileştiği ve etkileşim sonucu içerik ve biçim bakımından yenileştiği sürekli gözlemlenen bir durum olmasına karşın, bir kültürün bir başka kültürü ne ölçüde etkilediği kesin olarak belirlenemez; çünkü kültürel etki, miktarlaştırılamaz. Kültürel etkileşime katılan öğeler, etkileşim sonucunda önceki öz-yapısal niteliklerini yitirerek, yepyeni nitelik kazanabilirler. Böylece, etkileşim bir anlamda kültürel gelişimi sağlayan etmenlerden biri olarak değerlendirilebilir.

Ayrıca, ister düşünsel, ister nesnel olsun, bir kez ortaya konulan kültür ürünü, tutulmak istenilse de, yaratıldığı yerde ve kültürde sürgit tutulamaz. Her türlü kültür ürünü geçişlidir; sınırlar içerisine hapsedilemez. Kültürel geçişimler, zorlaştırılabilir; ama engellenemez. Kültürel öğrenmenin veya gelişmenin kaynaklarından biri de budur.

Bir kültür, ne denli gelişkin ve ne denli yaygın olursa olsun, ilke olarak bir başka kültürden üstün sayılamaz. Hangi amaçla olursa olsun, kültürler arasında gelişmişlik-gelişmemişlik veya ilerilik-gerilik değerlendirilmesi yapılamaz; kültürler, üstlük altlık ilişkisine sokulamaz. Bu ilke gereği, kültür bilimsel tartışmada üzerinde görüş birliğine varılan konulardan biri de, kültürel gelişmişlik ya da gelişmemişlik savının görece oluşudur.

Bu sav, özellikle bir Batı ürünü olan ve Asya-Avrupa veya İslam-Hıristiyanlık karşıtlığından beslenen oryantalist söyleme içkindir. Bununla birlikte, her kültürde öz kültürü diğer kültürlerden daha değerli gören ve bu bakış açısını siyasallaştıran çevreler vardır. Kültürün siyasallaştırılması, bir başka deyişle, ideolojik amaçlarla araçsallaştırılması, hem kültürü yoksullaştırır, hem kültürler arasına düşmanlık duygusu sokar.

Her bütün kültür, içerisinde bulunan parça ya da alt-kültürlerden oluşur; alt-kültürler arasında gerçekleşen sürekli etkileşimle ve güncel koşullara göre biçimlenir. Parça veya alt-kültür, sosyolojik olabileceği gibi, dinsel, etnik veya bölgesel olabilir. Tümel kültür ile onun içerdiği alt-kültürlerin karşılıklı etkileşim içinde kendilerini yeniden tasarımlamaları ve uyumlulaşmaları, barışçıl ve insancıl birliktelik için belirleyici önemdedir.

Dolayısıyla, her bütün kültür, üzerinde geliştiği toprak parçasının çeşitli yörelerinin, farklı toplum kesimlerinin, etnik ve dinsel unsurların ve düşünsel yönü belirgin bireylerinin yaratımlarıyla renklenir ve bütünlenir. Bu anlamda her kültür, ilkin kendi içerisinde çokkültürdür.

Ayrıca, her kültür bir yandan içerdiği parça kültürlerin toplamı olması, öbür yandan da diğer kültürlerle etkileşmesinden dolayı, arakültürdür. Sayılan nedenlerle, kültürü benzeşik bir kaya parçası gibi düşünmek, her şeyden önce kültürel gelişmeye zarar vermek demektir.

Kültürün gelişmesine ortam hazırlayan, her şeyden önce dışa açıklık, demokrasi ve özgürlüktür. Dışa açıklık, bir kültürün öz üretimini, diğer kültürlerin insancıl ve evrensel üretimleriyle sınaması ve bütünleştirmesi için gereklidir. Demokrasi ve özgürlük ise, Kant ve Hegel'in belirlediği gibi, bir yandan dış özgürlük olarak tanımlanan ve özgürleşmeye olanak veren yasal düzenlemeler veya hukuk anlayışı, öbür yandan da iç özgürlük olarak kavramlaştırılan insanın özgürleşme istenci, bilinci ve eylemiyle olanaklıdır.

Bunun için, hem yasal düzenlemeler, insanın özgürleşmesini kolaylaştırmalı, hem de insan özgürleşmek için uğraşmalıdır. Kant'ın *"Aydınlanma Nedir?"* adlı ünlü yazısındaki deyişiyle, insan aydınlanmak için aklını kullanmalı, yasal düzenlemeler de özgürleşmek için etkenleşen insana aklını kamusal alanda özgürce kullanma olanağı vermelidir. Yine Kant'ın anılan yazısındaki deyişiyle, en zararsız özgürlük, aklı kamusal alanda kullanma özgürlüğüdür. Özgürlüğü olanaklılaştıran bireysel ve toplumsal koşullar uyumlulaşamadığı sürece, kültürel gelişme zorlaşabilir; hatta ideolojik amaçlarla manipüle edilebilir.

İlkesel olarak her kültürde her türlü düşüncenin değişik yoğunlukta kökü vardır. Bu belirlemeyi şöyle açımlamak olanaklıdır: Her kültür, örneğin, insancılık (hümanite), hoşgörü (tolerans), çoğulculuk (pluralite) veya laiklik idesini veya düşüncesini ilkesel olarak içerir. Bu konuda kültürler arasında söz konusu düşünceler ve düşünsel kökler bakımından ancak yoğunluk farkı veya renk farkı söz konusu olabilir. Yoğunluk veya renk farkı da kültürel gelişmenin "eş-zamansızlık" ilkesinden kaynaklanır. Eş-zamansızlık, anılan kavramların kültürlerde değişik zamanlarda ortaya çıkması ve yoğunlaşması anlamındadır.

Yukarıda çizilen kuramsal çerçeveyi veya yaklaşımı kavramsal bakımdan belirginleştirmek için, kültürün öz-yapısal özellikleri şöyle sıralanabilir: Her kültür tarihseldir, süreçseldir, geçişlidir, birikimlidir, değişkendir, görecedir, yayılımlıdır, gelişimlidir ve etkileşimlidir. Kültüre ilişkin irdelemeler ya da savlar, yukarıda sayılan başlıca öz-yapısal nitelikleri gözettiği ölçüde, nesnelliğe yaklaşabilir.

Yukarıda sözünü ettiğim kültürel gelişme doğrultusunu ideolojik amaçlarla manipüle etme veya araçsallaştırma uğraşları çoğunlukla kültürel miras kavramı üzerinden yapılır. Üzerinde yaşanılan coğrafyada gerçekleşen olası her türlü olumluluğu ve olumsuzluğu içeren kültürel miras kavramı özellikle etnik ve dinsel yönden güdümlemeye, diyesi, manipülasyona açıktır. Küreselleşmenin yoğunlaşmasıyla birlikte küresel güçlerin yeryüzündeki gelişmeleri etkileme olanaklarının artması, kültürel mirasın güdümlenmesine de ortam hazırlamaktadır.

Yukarıda ana hatları belirginleştirilen kültür-kuramsal çerçeve temelinde, asıl önemli olanın, türdeş veya monolitik bir birikim olmayan kültür mirasından ayırıcı ve çözümleyici bir yaklaşımla yararlanmak olduğu görülebilir. Bu düşünceden yola çıkarak, bu kitapta Anadolu kültür birikiminde çoğulculuk, insancılık, hoşgörü ve akılcılık gibi kavramların olası köklerini belirlemeye ve ayrıştırmaya çalıştım.

Bu kitapta yer alan metinlerin çoğunluğunu on birinci-on beşinci yüzyıllar arasında yazılanlar veya anılan zaman dilimi içerisinde yaşamış düşünür ve yazıncılar hakkında yazılanlar oluşturmaktadır.

Bu nedenle, uygulanan metin çözümleme yaklaşımının anlaşılır duruma getirilebilmesi için, o dönemin başat felsefi eğilimlerini göz önünde tutmak gerekmektedir.

Çoğulluk ve Tolerans, Düşünsel Benzeşmeyi Önler mi?

Kültür kavramına ilişkin yukarıdaki kuramsal çerçeve ışığında Anadolu kültür birikiminin on birinci ve on sekizinci yüzyıllar arasında oluşturulmuş olan yazılı ve yazınsal belgelerini bu kitabın konusuna ve amacına uygun olarak ayrımlaştırma ve çözümleme yöntemi açısından şu felsefi irdelemelerin üzerinde durmayı gerekli görüyorum. Bunlardan birincisi, İhsan Fazlıoğlu'nun "Anadolu Selçukluları ve Beylik Dönemi Türk Felsefe-Bilim Tarihine Önsöz"[14]; ikincisi ise, yazı ve yapıtlarından sıkça söz edeceğim Ahmet Yaşar Ocak'ın "Selçuklular ve Beylikler Devrinde Tasavvufi Düşünce"[15] adlı yazılarıdır.

İhsan Fazlıoğlu'nun yukarıda anılan yazısının "Siyasi ve Fikri Ortam" ara-başlıklı bölümündeki belirlemesi uyarınca, Anadolu'da "bilginin birliğinin" yeniden kurulması, siyasi birliğin sağlanmasının önkoşuludur. Bilginin birliğinin sağlanması aynı zamanda *"her türlü eylemin meşruiyetinin"* dayandığı kuramsal çerçevedir. Fazlıoğlu'nun buradaki söylemine göre, Türkler Anadolu'ya geldiklerinde belirgin bir biçimde "bilginin birliği"ni sağlamış durumda değildiler.

Fazhoğlu'nun değerlendirmesi uyarınca, Türkler, bu amaca ulaşmak için, iki yönlü bir "strateji" izlemiştir. Birinci strateji, farklı inanç ve toplum gruplarının "hakikat" hakkındaki bilgi birikimlerini *"ortak dile dökme"* çalışmalarını kapsar. İkincisi ise, söz konusu "ortak dilde" anlatımını bulan bilgi birikimini, eğitim-öğretim yoluyla kuşaklara aktarmak suretiyle süreklileştirmeye yönelik önlem ve etkinlikleri içerir. "Ortak dil" üzerinden yürütülen "eğitim-öğretim" yoluyla *"din, ortak vicdanın; hikmet, ortak idrakin; tasavvuf ise, ortak irfanın"* gelişmesini ve yerleşmesini sağlayacaktır. Böylece, *"üst dilde birleşen ortak akıl"*, toplumsal-kültürel alandaki çatışmaların azaltılmasına ve geniş kapsamlı uzlaşımlara ortam hazırlayacaktır.

Yazarın bu belirlemelerinde temel kavramlardan biri olan "ortak dil", kanımca merkezi önemde bir etkendir. Günlük iletişim dili anlamında "ortak dil" olan Türkçe zaten o dönemde de vardır. İletişim ve eşgüdümde ortaklığı sağlayan bu dilde din, hikmet ve tasavvuf alanında yapılan çeşitli düşünsel çalışmalar, düşünsel, sanatsal ve yönetsel alanda üst düzeyde ortaklaşarak "ortak aklı" belirginleştirmektir.

Fazlıoğlu'nun çözümlemesini dayandırdığı din ve tasavvuf kavramları, en azından benim kavrayışım açısından, işlemselleştirilmeye elverişli olmalarına karşın, "ortak kavrayış"ın dayanağı olarak gösterilen "hikmet" kavramı felsefi anlamda yeterince belirgin değildir. Bir toplumun varlığının süreklileşmesi için, dilin ortaklaştırılmasının gerekliliği açıktır; fakat aklın ortaklaştırılması dilde olduğu denli kolay olmadığı gibi, gerekli de değildir.

Öte yandan, vicdan, toplumsal-kültürel koşulların etkisiyle biçimlenmekle birlikte, son derece öznel bir kavramdır. Bu nedenle, bireyin kendi çabası vicdanın belirginleşmesinde belirleyicidir. Tasavvuf ise çok çeşitli düşünüş ve yaşayış tarzlarını içinde barındırır. Dolayısıyla, vicdan ve tasavvufun bu yüksek amaç uğruna araçsallaştırılabilirliği savı, tartışmalıdır, en azından tartışmaya açıktır.

Fazlıoğlu, aynı yazısında İslam uygarlığına girdiklerinde Türklerin *"zihninde organik niteliklere sahip çoğalmaya, üremeye hazır bir felsefe-bilim tasavvuru yoktu"* belirlemesini yapar. Eğer tasavvur sözcüğü bu bağlamda felsefi olarak dizgeleştirilmiş bir kuram anlamında değil de, "hayal etme, tasarım(lama), düşünme" anlamlarında kullanılmış ise, bu belirlemeyi paylaşmak son derece zordur. Çünkü her topluluk gibi, Türklerin de o çağa uygun, ilkesel olarak bilim ve felsefe birikimi vardır ve felsefe geliştirme yeterliliği taşıdıkları kesindir. Fazlıoğlu'nun bu savına karşın, Fuad Köprülü, "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar" adlı çığır açıcı yapıtında Türklerin Anadolu'ya geldiklerinde İslam uygarlığı ile öz kültür birikimini veya geleneğini bir bireşime ulaştırdıklarını öne sürer. Fazlıoğlu'nun savını değerlendirirken, Köprülü'nün bu belirlemesinin de gözetilmesi doğaldır.

Ayrıca, felsefeyi de kapsayan bilim, tümel bir kültürü oluşturan etkinlik alanlarından biridir. Her topluluk gibi, İslam uygarlığına girerken Türklerin de belli bir ortak akıl ve bilim birikimine sahip ol-

duklarını da varsaymak gerekir. Nitekim Fuad Köprülü, Abdülbaki Gölpınarlı ve Ahmet Yaşar Ocak'ın da katkılarıyla belirginleşen "Anadolu Müslümanlığı" kavramı, daha önceki kültürel birikim ile üstlenilen İslam kültür birikiminin Anadolu'daki İslam dışı inanç geleneklerinden de etkilenerek bireşimlendiğini anlatmaktadır.

İhsan Fazlıoğlu, aynı yazısında *"Oğuzlar/Türkmenler İslam medeniyetine dâhil olduklarında nazari idrak parçalanmış durumdaydı. Her bir felsefe-bilim okulu, Varlık'ın kendi yöntemi çerçevesinde nazari idrake konu olduğunu iddia ediyor; hakikate de kendi yöntemleriyle ulaşılabileceğini savunuyordu"* demektedir. Burada söz edilen "nazari idrak", "kuramsal kavrayıştır" olabilir. İslam uygarlığında, yine Fazlıoğlu'nun deyişiyle, "Varlık", "Tanrı" demektir.

Bu alıntıya dayanarak, Fazlıoğlu'nun oluşturduğu anlamsal bağlamda "kuramsal kavrayışın parçalanmışlığı" anlatımının yazar tarafından olumsuzlandığı söylenebilir. Olumsuzlanan söz konusu parçalanmışlıktan ötürü, doğal olarak her felsefe-bilim okulunun "Varlık"ı kendi yaklaşımına göre "kuramsal kavrayışının" konusu durumuna getirmesi de olumsuzlanmaktadır. Fazlıoğlu, bu çözümlemesi uyarınca, varlık üzerine değişik felsefi yaklaşımların geliştirilmesini, "kuramsal kavrayışın" parçalanmışlığının göstergesi olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda şu sorular sorulabilir: Acaba Varlık üzerine düşünümleri de kapsayan kuramsal kavrayış, benzeşmeli midir veya benzeşebilir mi? Böyle bir şey olanaklı mıdır? Fazhoğlu'nun deyişiyle, *"kadim düşünce insan merkezli"* olduğuna ve *"araştırılan tüm konular insanda başlayıp insanda bittiğine"* göre, yazarın "en önemli nokta" dediği "Varlık kavramı" ve "ortak dil" tümüyle uyumlulaşabilir mi?

Bu kitapta konulaştırdığım Yunus Emre, Fazlıoğlu'nun yerinde belirlemesiyle, *"özünde Varlık'ın, yani Hakikat'in sırrını (cevherini) bilmeyi esas alan bütüncül bir dünya görüşü ve dünya tasavvuru"* sunmuştur. Yunus Emre, insanda başlayıp, insanda biten ve tutarlı olan dizgeli bir dünya kavrayışı sunmakla birlikte, herkes için geçerli olan veya herkesin geçerli sayabileceği bir "varlık" kavramı ve "ortak dil" geliştirmeyi başarabilmiş midir? Yunus Emre'nin temsil ettiği kuramsal kavrayış, bütün diğer kuramsal kavrayışları veya bunların önemli bir bölümünü kuşatabilmiş midir?

Veya Yunus Emre'nin asıl yaptığı, kendi kuramsal kavrayışını diğer kuramsal kavrayışların yanına koymak mıdır? Yunus Emre'nin kuramsal kavrayışının yüzyıllar içerisinden süzülerek kalıcılaşmasının başlıca nedeni, Fazlıoğlu'nun da belirttiği gibi, çoğulculuğa ve toleransa ortam hazırlayan "insan merkezli" yaklaşımı mıdır? Özellikle dönemin önde gelen kent kökenli diğer düşünce akımları, Yunus Emre'nin kuramsal kavrayışına karşı çıkmış mıdır? Bu ve benzeri soruların kuramsal açıdan işlemselleştirilebilirliğini yükseltmek için şöyle bir soru daha sorulabilir: Bir döneme ait kuramsal kavrayış, o dönemde üretilen birbirinden farklı kuramsal kavrayışların oluşturduğu kuramsal kavrayışların toplamı değil midir?

Anadolu'da Çoğulluğun Düşünsel Kökleri

Bu soruları da gözeterek, kuramsal çerçeveyi ve çözümleme yöntemini daha da belirginleştirebilmek için, Ahmet Yaşar Ocak'ın anılan yazısında yaptığı belirlemelere de bakmak yararlı olabilir. Ocak, bu yazısında Anadolu Selçukluları zamanında başlıca "iki büyük" düşünce okulu olduğunu vurgular. Birincisi, *"züht ve takvanın ağır bastığı ahlakçı"* Iraki okuldur. İkincisi ise, *"Melametliği benimsemiş, daha esnek, estetik yanı ağır basan ve daha çok cezbeye önem veren"* Horasani okuldur.

Aynı bilimciye göre, Mevlana Celaleddin Rumi 13. yüzyılın ikinci yarısında bu iki okulun bireşimini (sentezini) oluşturmuştur. Mevlana'nm iki sufi düşünce okulundan oluşturduğu söz konusu bireşim, daha sonra örgütlenerek Mevlevilik adını almış ve 15. yüzyıldan itibaren hızla yayılmıştır. Konya'dan yönetilen Mevlevi tekkeleri *"zaman zaman beliren Kalenderi ve Bektaşi eğilimlere rağmen"*, söz konusu merkeziyetçi siyaset sayesinde Mevlana'nın yaşadığı dönemde temellerini attığı *"Sünni çizgiyi korumuşlardır."* Mevleviler asıl olarak kentlerde örgütlenmişler ve genellikle halkın yanında değil, merkezi yönetimlerin yanında yer almışlardır.

Ocak'ın kavramlaştırmasıyla, *"tam anlamıyla bir Türkmen mutasavvıfı"* olan Yunus Emre ise, daha çok *"yarı göçebe Türkmen boy-*

larının oluşturduğu kırsal kesime mensup bir sufidir." "Melamet" birikimini özümsemiş, "kalender-meşrep", bir başka deyişle, düşünme ve yaşamada yalın ve gösterişsiz bu düşünür-şair, *"sürekli gezip dolaşmıştır"* ve Ahmet Yesevi düşünce geleneğinin sürdürücüsü sayılabilir.

Hacı Bektaş Veli de yarı göçebe Türkmenler arasından çıktığı için aralarında bir "yakınlık" olması doğaldır; ancak Ocak'ın belirlemesi uyarınca, Yunus Emre'nin Bektaşi tarikatı ile bir bağı olmamıştır. Yunus Emre, geliştirdiği içerik ve biçim anlayış ile Anadolu'daki *"Sünni, heterodoks bütün tasavvuf çevrelerinde"* etkili olmuş, bu etkileme ve benimsenme sonucu kalıcılaşarak bugüne ulaşmıştır. Bu durumdan yola çıkarak, Yunus Emre'nin aklın, felsefenin ve dilin ortaklaşmasına kalıcı katkı yaptığı söylenebilir; ama bir başına bu üç öğeyi benzeştirdiği öne sürülemez.

Öte yandan, özellikle aklın ve felsefenin benzeşmesinden çok çeşitlenmesine yol açan sosyo-kültürel öğelerin varlığı da yadsınamaz. Nitekim Ahmet Yaşar Ocak, aynı kaynakta yer alan "Türkiye Selçukluları ve İslam"[16] adlı yazısında Anadolu'da *"karmaşık ve karışık etnik yapı ve özgün biçimler kazanmış, çok renkli ve çok çeşitli putperest kültlerin"* bulunduğunu ve bunların *"çeşitli halk Hıristiyanlıklarının"* doğmasına yol açtığını örnekleriyle anlatır. Ocak'ın anılan yazısındaki yaklaşımı uyarınca, ağır vergi yükü, kötü yaşam koşulları ve Ortodoks Bizans devlet baskısı gibi olumsuzluklardan ötürü Anadolu'da yaşayan Müslüman olmayan halklar, Türklere ve onların Anadolu'ya getirdikleri yeni toplumsal düzene karşı pek direnmemişlerdir.

Bunun yanı sıra, yine Ocak'ın değerlendirmesi uyarınca, özellikle 13. yüzyılın başından itibaren Anadolu'ya *"çeşitli tasavvuf akımlarını ve tarikatları"* temsil eden *"şeyh ve dervişlerin"* geldikleri bilinmektedir. Söz konusu şeyh ve dervişler, yeni yurtlarında varlıklarını ve yaşam tarzlarını sürdürmeye uygun bir kültürel ortam bulurlar. *"Değişik çehre ve görüntüye sahip, değişik dilleri konuşan, değişik kıyafetler giyen bu mutasavvıflar, sufiler, şeyhler ve dervişler"* geldikleri yerlerde kentte yaşamışlarsa kente, köyde yaşamışlarsa köylere yerleşirler.

Söz konusu sufi, şeyh ve dervişlerin bu özellikleri, Anadolu'da çokluğun ve çoğulculuğun, dolayısıyla da tolerans idesinin belirginleşmesine katkı yapmıştır.

Böylece Anadolu'da tasavvuf, Ocak'ın belirlemesiyle, *"İslam dünyasının başka coğrafyasında olduğu gibi, yüksek ve popüler tasavvuf olmak üzere, ikili ve paralel bir yapıya"* dönüşür. Söz konusu ikili veya koşut yapı, akıl ve felsefe birikimini zenginleştirmesine karşın, bu iki önemli öğenin benzeşmesinden çok, çeşitlenmesine ortam hazırlayarak, çoğulculuğu ve toleransı geliştirmiştir.

Ocak'ın aynı irdelemesindeki çözümlemesi uyarınca, Muhyiddin Arabî ve Sadreddin el-Konevi düşüncesinin yönlendirici olduğu kentli veya "yüksek" tasavvuf evrelerinde *"genelde zühd ve takva anlayışı"* ağır basar. Popüler tasavvuf çevresinde "Horasaniler" diye nitelendirilen Evhadeddin Kirmani, Fahreddin Iraki, Mevlana'nın babası Bahaeddin Veled ve Burhaneddin Tirmizi gibi düşünürler öne çıkarlar. *"Çok çeşitli eğilimleri"* içinde barındıran ve etkisi şimdilere değin sürüp gelen bu popüler tasavvuf akımı, *"yaratılış, Tanrı, insan ve kâinat hakkında değişik düşünceler"* geliştirirler.

Bu açıklamalardan da görüleceği üzere, Fazlıoğlu'nun deyişiyle, İslam uygarlığı içerisinde "mutlak varlık"; diyesi, Tanrı hakkında da değişik düşünceler geliştirilmiş ve tartışılmıştır. Bu durum, Anadolu kültür birikiminde tolerans idesinin gelişmesine önemli katkılar yapmıştır.

Ocak'ın açımladığı *"bu yarı mitolojik popüler İslam"*, *"Hıristiyan halkın da ilgisini"* çeker. Böylece, *"fıkıh merkezli medrese Müslümanlığına paralel olarak evliya kültü merkezli halk İslamlığı gelişmeye başlar."* Bu iki Müslümanlık anlayışı, *"her ülkede olduğu gibi, hem bir arada yaşar, hem de aralarındaki rekabet yüzyıllar sürer."* Ocak'ın belirlemesiyle, *"İslam'ın yayıldığı bütün topraklarda da aynen cereyan eden bu sosyolojik süreç, muhakkak ki Anadolu'da da aynen geçerli olmuştur."*

Bu nedenledir ki, Anadolu'da çoğulculuk ve tolerans idelerinin sağlam tarihsel kökleri vardır. Söz konusu tarihsel kökler, İslam dini ile özdeşleşen devlet yönetiminin tutumundan ötürü bazen zayıflamış, bazen de güçlenmiştir.

Ayrıca, Ocak'ın açımlaması uyarınca, *"evliya kültü merkezli popüler İslam, bugün bütün karakteristikleriyle modern Türkiye'de de güçlü bir şekilde varlığını korumaktadır."* Betimlenen halk İslam'ının bağdaşımcı ve/veya uzlaşımcı özü, *"yan yana veya bir arada yaşama sonucu, Müslüman Türkler ile Hıristiyan Rumlar, Ermeniler ve Hıristiyan cemaatler arasında zamanla birtakım kültür alışverişlerine"* yol açmıştır.

Söz konusu kültürel alışverişin sonuçlarını miktarlaştırmak olanaksızdır; fakat "etkileme ve etkilenme" süreçlerinin gerçekleştiği yadsınamaz. Bu açıklamalar temelinde, İslam uygarlığı içinde akıl ve felsefe alanında birbirinden farklı en azından iki temel okul olduğu ve bunların bugün de varlığını koruyarak, çoğulluk, çoğulculuk ve tolerans için uygun ortam hazırladığı söylenebilir.

Bu farklı iki düşünüş ve yaşayış biçimi, yüzyılların akışı içinde akıl ve felsefe alanlarında doğal olarak ortak bir zeminin belirginleşmesine ortam hazırlamakla birlikte, asıl olarak farklı akılların ve felsefelerin gelişmesinin başlıca kaynağı olmuştur. Bu durum bu kitapta ortaya çıkarmaya çalıştığım çoğulculuk ve tolerans idesinin de gelişmesine ortam hazırladığı için başlı başına bir olumluluk olarak görülmelidir.

III

"Kutadgu Bilig" veya "Akrep Gibi Sokan, Sinek Gibi Emen Artıklarına" Karşı Nasıl Davranmalı?

"Kutadgu Bilig", Türkistan'ın Balasagun kentinden olan Yusuf (Yusuf Has Hacip) tarafından yazılmış ve 1069-1070 yıllarında tamamlanmıştır. 6645 beyitlik manzum bir yapıt olan "Kutadgu Bilig", Küntogdı, Aytoldı, Ögdülmiş ve Ogdurmuş adlı dört kişinin konuşmalarından oluşur. Arat çevirisiyle yayımlanan bu yapıtın "Düzyazı Giriş"[17] bölümünde belirtildiğine göre, yapıt, dört "ulu" temel üzerine kurulmuştur. Bunlar; "doğruluk", "mutluluk", "akıl" ve kanaat" olarak belirlenir. Adalet, "doğruluk üzerinedir"; devlet, "mutluluk ve ikbal demektir"; akıl, "ululuk ifade eder"; dördüncüyse "kanaat ve afiyettir."

Arat'ın çevirisinin "Uyaklı Giriş" bölümünde Yusuf, bu kitabın yazarı, *"doğruluk, hürmet ve zühd ve takva sahibi, bilgili, temiz ve asil bir aileden gelen bir kişiymiş"* diye kendisinden söz eder. Aynı yerdeki anlatım uyarınca, yazar, kitabını Buğra Han'ın huzurunda okumuş, bu Han *"akıla karşı hürmet ve kalemin hakkıdır diye"* kendisine *"çok itibar etmiş ve ihsanlarda bulunmuş"*tur. "Kutadgu Bilig"in

Türklerin düşünsel, siyasal yönetsel anlayışını ortaya koyduğu, dil ve edebiyatının yanı sıra toplum düzenine, adalete ve yasalara ilişkin de kapsamlı bilgiler içerdiği konusunda görüş birliği vardır.[18]

"Kutadgu Bilig" "tümüyle" özgün bir yapıt olarak değerlendirilmekle birlikte;[19] bu yapıtta başka kültürlerin etkisinin varlığı da yok sayılmaz. Örneğin A. Bombacı'ya göre, "Kutadgu Bilig"de hükümdarın huzuruna çıkan Aytoldı'nm üzerine oturduğu top ile eski Yunan "kut" tanrıçası Tykhe'ye atfedilen adalet kavramını simgeleyen Dike'nin belirtisi "kılıç" arasında benzerlik vardır. Yine eski Yunan tanrıçası Themis'in üç ayakh iskemlesi ile "Kutadgu Bilig"deki hükümdarın üç ayaklı tahtı arasında sıkı bir bağlantı vardır.[20]

Kafesoğlu'nun belirttiğine göre, "Kutadgu Bilig", eski Yunan'ın yanı sıra, Hint, İran, Çin, Arap kültürünün de izlerini taşır.[21] Söz konusu etkileşim çerçevesinde "Kutadgu Bilig"in özgünlüğü veya arılığı her türlü etkiden uzaklık anlamında yorumlanmamaktadır. Hiçbir yapıt uzayda ya da iyice yalıtılmış bir boşlukta oluşmadığına ya da oluşamayacağına göre, öbür kültürlerle etkileşimi olağan, yararlı ve kaçınılmaz sayılmaktadır. "Kutadgu Bilig"in özgünlüğü, öz birikimi ve dış etkileri yeni bir düzeye taşıyarak ve bireşime dönüştürerek, ona yepyeni bir nitelik kazandırmasında yatmaktadır. Bu nedenle, "Kutadgu Bilig", Arsal'ın deyişiyle, *"Türk kültürünün anıtı, yüzyıllardan beri ahlak, hukuk ve siyasete ilişkin görüşlerin özeti"*[22] olarak nitelendirilebilir.

Küntogdı, "Doğru Töre": Doğruluk Veya Adalet

"Kutadgu Bilig"de adalet ile ilişkilendirebilecek bölümler, Zafer Önler'in çevirisiyle şöyledir:[23]

"Sözün başında bu Küntogdı hükümdarı söyledim; yorumumu da söyleyeyim ey iyi kişi. Sonra bu Aytoldı'yı söyledim, kutsallık güneşi ondan ışık verir. Bu Küntogdı denen doğru töredir; Aytoldı ise "kut'tur, buna dikkat et. Sonra Ögdülmiş'i söyledim; bu aklın adıdır, kişiyi yüceltir. Ondan sonrası Ogdurmış'tır; bunu kendim akıbet diye yorumladım. Ben sözü bu dört şey üzerine söyledim, dikkatle okunursa anlaşılacaktır."

Yine Zafer Önler'in yorumuna dayanarak, "Kutadgu Bilig"de adaleti anlatan ya da çağrıştıran bölümleri şöyle belirlemek olanaklıdır: Yapıtta Küntogdı, "hükümler ve doğru töre"; Aytoldı, yalnızca "kut" (ikbal, iyi talih, mutluluk); Ögdülmiş, "akıl'; Ogdurmış, "akıbet" (metafizik değerler) olarak nitelendirilir. Yazarın "köni töri" ve "hükümdar" diye adlandırdığı Küntogdı, "doğru töre" olarak çevrilebilir. "Törü" (töre) olarak anlatılan toplumsal kuralların, "köni" (doğru) nitemiyle betimlenmesi, törenin toplumun değer yargılarına uygunluğunu vurgulamaktadır. Gelenek ya da yasalara bağlı her sosyal düzeni, töreyi ve onun eşdeğeri olması gereken "adaleti" yürüten, uygulayan, gözeten ve yeni kurallar koyan bir yürütmenin olması zorunludur. Bunun da eserin yazıldığı çağa uygun olarak "adaletle" özdeşleşen hükümdar olması doğaldır.

"Kutadgu Bilig"in başkahramanlarmdan olan adaletin uygulayıcısı hükümdar Küntogdı şöyle betimlenir: "*Üç ayrı ayağı olan gümüş bir kürsü koymuş üzerinde oturuyor. Elinde büyük bir bıçak tutmakta, solunda acı ot sağında da şeker duruyor.*" Burada sözü edilen kürsünün üç ayrı ayağı, "hüküm verme", "ceza verme" ve "adaleti sağlama" kavramlarını temsil etmektedir. Kürsünün üç ayağının karşılıkları, hükümdarın elindeki bıçak, "hükmü'; acı ot, "cezayı'; şeker, "adaleti sağlamayı" anlatmaktadır. Hükümdarın her üçüne eşit ağırlık vermesi, kürsünün, diyesi, toplumsal düzenin sürekliliği için zorunluluktur.

Öz-yapım Doğrudur; Doğru Eğilmez!

Aytoldı'nın gümüş kürsü ve üç ayağının, elindeki bıçak, solundaki acı ot ve sağındaki şekerin ne anlama geldiğini sorması üzerine hükümdar, diyesi, Kündogdı şu yanıtı verir:

"*Bu gün ben de özümü, karakterimi ve bütün erdemlerimi sana gösteriyorum.*

Ey gönlüme doygunluk veren, bu üzerine oturduğum kürsü üç ayaklıdır.

Bütün üçayaklılık bir yana meyl etmez, her üçü düz olarak durur ve sarsılmaz.

Eğer üç ayaktan biri eğilirse, diğer ikisini de sarsar ve üzerinde oturan düşer.

Üç ayaklı her şey doğru ve düz durur, eğer dört olursa bunlardan biri eğri olur.

Hangi doğru şey eğilirse, duramaz düşer; hangi şey doğru ise düşmez dayanır.

Benim doğama/öz-yapıma da bak, eğilmez, doğrudur; doğru eğilirse kıyamet kopar.

Ben işi doğruluk üzerine çözerim; hak arayan kişinin işini uzatmam.

Şeker, bir haksızlığa uğrayıp, kapıma adalet bulmaya gelen kişi içindir.

O kişi, şeker gibi tad alıp, sevinip, oradan yüzü gülerek gider.

Acı hintotunu ise, zorbalık eden, doğruluktan kaçan kimseler içer."

Küntogdı adı güneşle bağlantılıdır ve hükümdarın yönetimde "adil" olması için güneşle yeryüzü arasındaki ilişkiyi örnek alması gerektiği düşüncesinden kaynaklanır. Nasıl ki, güneş yeryüzündeki her şeye karşı eşit uzaklıkta ve ilişkideyse, hükümdar da yönetimindeki insanların tümüne aynı eşit mesafede olmalıdır. Hükümdarın kürsüsünün üç ayağının karşılıkları olan "hüküm verme, ceza verme ve adaleti sağlama', bir bakıma çağcıl hukukun yasama, yürütme ve yargı ile anlatılan güçler/erkler ayrılığı ilkesini çağrıştırmakta ve söz konusu üç erkin düzenli, uyumlu ve adil yürütülmesi gereği vurgulanmaktadır.

Hükümdarın, diyesi, Küntogdı'nın sorunları çözerken doğruluğu ve adaleti temel alması, hak kavramına özel vurgu yapması, adaletin her türlü uygulamanın kaynağı ve ereği olduğu fikri önemle irdelenmelidir. Adaletin yerini bulması için, zorbalığın, diyesi, her türlü haksızlığın, kötülüğün ve özellikle erkin kötüye kullanımının önlenmesinin amaçlanması, olağanüstü bir açılımdır. Aşağıdaki beyitler bu bağlantıyı anlatmaktadır:

"Hükümdar, 'Bilge kişi bu karakterime bakarak, benzetme yapıp bu adı bana verdi', dedi. Dikkat edersen güneş ufalmaz hep aynıdır; ışığı hep aynı ve tamdır. Benim de karakterim buna benzedi; doğrulukla doldu ve hiç eksilmedi. İkincisi, güneş doğar ve bu dünya onunla aydınlanır, aydınlığını bütün halka ulaştırır, kendinden bir şey ek-

silmez. Benim de yasam bu; kendim yok olmam; karakterim ve özüm bütün halk için aynıdır. Üçüncüsü, bu güneş doğunca yere ısı verir; on binlerce renkten çiçekler açar. Benim yasam, hangi memlekete ulaşırsa o memleket taşlık ve çoraksa da hep düzenlenir. Güneş doğunca kirli ve temiz ayrımı yapmaksızın, herkese ışığını eksiltmeksizin (eşit olarak) verir. Benim de davranışım açıkça budur; benden herkese kısmet ulaşır."

Yukarıda alıntılanan bölüme göre, yönetim erkini elinde tutan ve "köni törü"yü (adaleti) uygulayan hükümdar, güneşin niteliklerini taşımalıdır. Her gün aynı görünüme ve aydınlığa sahip olan, tüm varlıklara ayrım yapmadan ışığını aynı oranda ulaştıran güneş gibi, hükümdar ya da adalet de değişken olmamalı, iyi-kötü diye ayrım yapmaksızın, herkese aynı biçimde davranmalıdır. Burada dile getirilen düşüncelerin güncel anlamıyla adaletin en temel özelliklerinden olan hak ve yükümlülük bakımından eşitlik ilkesi ile benzerliği ya da anlamsal örtüşmesi açıktır. Eşitlik düşüncesine böyle açık bir vurgu yapılmış olması önemli bir düşünsel kazanımdır.

"Kutadgu Bilig"de vurgulanan önemli görüşlerden biri de devletin ancak adalet ile var olabileceği, bunu gözeten, uygulayan ve adaletle özdeşleştirilen bir hükümdara, diyesi, bir erke gereksinme olduğudur. Bu amaç içindir ki, Küntogdı'nın kişiliğinde hükümdar ve adalet kavramı bir araya getirilmiş ve eşanlamlılaştırılmıştır.

Yukarıdaki alıntıda Küntogdı'nın *"benim doğam, özyapım eğilmez, doğrudur; doğru eğilirse kıyamet kopar"* sözlerinde "erdem, etik ve moral" gibi kavramlar açık bir biçimde anlatılmaktadır. Egemenin adaleti uygulaması için onun ilkin "doğruluk" niteliğiyle donanmış olması ve bu doğruluğun gereğini yapabilmesi için ise hükümdarın (egemenin) eğilmez, diyesi, kararlı olması gerektiği ortaya konulmaktadır. Egemen, doğruluğun gereğini yerine getiremez ya da getirmekte kararsız kalırsa olabilecek kötü durumlar "kıyamet" olarak değerlendirilmektedir. Hükmetmeyi veya yönetmeyi, ahlak kuralına bağlayan böyle bir düşüncenin geliştirilmiş olması, günümüze ışık tutması gereken bir tavırdır.

Yine Küntogdı, adaletin gecikmeksizin gerçekleşmesini ne ölçüde önemsediğini *"Bıçak gibi biçer, işi çözerim; hak arayan kişinin*

işini uzatmam" sözleriyle vurgulamaktadır. Küntogdı'nın bu sözleri, güncel tartışmada hâlâ önemli bir sorun olarak varlığını sürdüren adaletin "gecikmeden" gerçekleşmesi istemiyle bütünüyle örtüşmektedir. Bu nedenle de "Kutadgu Bilig"de bu yönüyle güncelleş(tiril)meye uygun bir "öz" olduğu açıktır. Hem adaleti gerçekleştirmekle görevli yargı kurumlarınm, hem de yargıyı biçimlendirme gücünü elinde bulunduranların, bin yıl önce dile getirilmiş olan bu yaklaşımdan yararlanmaları gerekmez mi?

Töre, Diyesi, Hukuk, Beylikten Üstündür

"Kutadgu Bilig"de yer alan ve güncel deyimiyle "hukukun üstünlüğü" kavramına karşılık sayılabilecek bir saptama da şöyledir: "*Beylik, ululuk çok iyidir; fakat daha iyi olan töredir.*" Bundan daha önemlisi ise "*Törenin tüz (eşit) uygulanmasıdır.*" Görüleceği gibi, bu saptamalar zaman üstü niteliğe sahiptir ve hâlâ üzerinde tartışılan konulara ilişkindir. Bu sözlerle hukukun, egemen/erkli dâhil, her türlü gücün üstünde olduğu açıkça dile getirilmekte; doğru hukukun önemi vurgulanmaktadır. Uygar ve demokratik bir toplum için gerekli olan da bu değil midir? Kafesoğlu'nun anılan yapıtından alıntıladığım şu sözler adalet bilincinin anlatımıdır:

"*Benim doğam adildir... Ben işleri adalet üzere hallederim, Bey ya da kul diye ayıramam...*

Zalimler karşısında çatık kaşlı ve asık suratlı olurum...

İster oğlum, akrabam, ister yolcu, geçici, konuk olsun benim için tümü birdir; hüküm verirken birbirinden ayrım gözetmem...

Devletin temeli adalettir. Bey adil olursa dünyada huzur olur... Yasaları adilane uygulayan bey bütün dileklerine kavuşur...

Halkı adil yasalarla yönet. Birinin diğerine karşı zorbalığa kalkışmasına meydan verme."

Bu sözler, adaleti, devleti oluşturan her türlü kurumun ve işleyişin temeli sayan anlayışın açık kanıtıdır. Zorbalara ve zalimlere karşı güçsüzlerin korunması gereğinin anlatımıdır. Yine bu sözler, salt yasallık ilkesini yeterli saymayan, bunun da ötesinde yasaların adil olması gereğini vurgulayarak, yasaları hukuksallık düzeyine çıkarmayı erekleyen yaklaşımı simgelemektedir.

Ayrıca, yukarıdaki saptamalar, "iyilik ve yararlılık" ilkelerine dayanmaktadır. İyilik ve yararlılık ilkesine göre, yasa, iyi olmalı, birey ve toplum yararını gözetmelidir. İyilik ve yararlılıktır ki, bireyleri yakınlaştırır, barıştırır; devlet ve toplum düzenini süreklileştirir.

Yukarıdaki alıntıda vurgulanması gereken bir başka yön, eşitliktir; bireylerin yasa önünde eşit tutulması, aralarında herhangi bir ayrım yapılmamasıdır. Bu istem ve erek çağdaş hukukun da önemsediği başlıca niteliktir. Yönetenle yönetilen, beyle kul arasında ayrım yapmama anlayışının, yönetimin ve adaletin temeli olması gerektiği, "Kutadgu Bilig"de vurgulanan ilkelerin başında gelmektedir.

Aytoldı ve Siyasal Erk Veya Devlet

"Kutadgu Bilig"in bir başka önemli kahramanı Aytoldı, şair tarafından "kut" olarak nitelendirilmiştir. Dolayısıyla, Aytoldı'nın simgelediği özellikler ve anlamlar, kut sözcüğü için de geçerlidir. *Mutluluk, iyi talih, ikbal* gibi anlamları yanı sıra, *kut* sözcüğü *kutsallık, siyasal erk, siyasal egemenlik* ve *devlet* anlamlarını da içerir. Ayrıca, "Kutadgu Bilig"de çok sık geçen Türkçe "*kut*" kavramının Arapça "devlet" kavramıyla eşanlamlı kullanıldığını da belirtmek gerekir. Yapıtta "devlet" kavramının sürekli "kut" anlamıyla kullanılması, yukarıdaki yaklaşımı desteklemektedir.

"Kut" kavramının Aytoldı, diyesi, "dolunay" olarak adlandırılması, ayın bir aylık devinimi içerisinde gerek büyüklüğü, gerekse saçtığı ışık bakımından, dolunay zamanında olmasındadır. Dolunay zamanı, ikbal (kut) ile eşdeğerdir.[24]

Yusuf Has Hacip, Aytoldı'yı şöyle tanımlar: "*Sonra bu Aytoldı'yı söyledim, kutsal mutluluk güneşi ondan ışık verir. Aytoldı kuttur, ona dikkat et.*" Aytoldı'nın "kut" olarak nitelendirilmesi ve "kutsal mutluluk'un ona bağlanması, yazarın "erk"e bakışını ortaya koymaktadır. O dönemlerin yönetim anlayışlarının hemen tümünde "erk"in tanrısal bir yönü vardır ve bu anlayış gereği egemen söz konusu tanrısallığı simgeler. "Kutadgu Bilig"de bu tanrısal nitelik, hükümdarla birlikte olan "kut, ikbal" kavramına bağlanmaktadır. Türk kültüründe yaygın kullanılan "ıduk kut" terimi, "*gökten gönderilmiş, Tanrı tarafından gönderilmiş*" anlamlarını taşımaktadır.

Bu yaklaşıma göre, erki simgeleyen egemen (hükümdar) egemenliği (hükümranlığı) için, Aytoldı ile anlatılan "kutsal (ıduk) kut"u gereksinir. Dolayısıyla, Küntogdı (köni töri) ile Aytoldı (kut) birlikte erki oluştururlar. Nitekim ikisinin diyaloğunda yer alan "*Aytoldı, yeri öperek ayağa kalktı; ey kutsal ikbal, ey iyi töre!*" tümcelerinde "iyi töre" ve "kutsal ikbal" özdeş sayılmaktadır.

Erkli veya Egemen Sürekli Sorgulanmalıdır

Aytoldı'nın yapıttaki payının azlığı ya da kısalığı, tıpkı dolunay süresi ve simgelediği ikbal durumu gibi kısa süreli ve geçicidir. Yazar bir anlamda "erk'in de geçiciliğine gönderme yapmaktadır. Böylece geçici bir güç olan erki kullanan egemene, adalete ve hukuka saygılı olması gerektiği iletisi verilmektedir. Nitekim yapıtta yer alan şu saptama bu iletiyi ya da uyarıyı iyice belirginleştirmektedir: "*Kut düz yerde dahi yuvarlanan top gibidir. Doğası (yaratılışı) kararsızdır; ona inanmamak gerekir.*'[25]

Bu sözlerden ayrıca şu anlamı çıkarmak olanaklıdır: "Erkin özü kaypaktır. Erkli, diyesi, egemen kaygan bir zemin üzerindedir; çünkü erk baştan çıkarıcıdır. Erk geçici olduğu gibi yasa dışına çıkabilir; zararlılaşabilir. Bu nedenle erk, yasaların denetiminde olmalıdır. Erkli, bir başka deyişle, erki kullanan yasalarca denetlenmelidir ki, erkin verdiği gücü, baskı ve kötülük için kullanmasın.[26]

Bu nedenlerle "erk'e ve erklinin, hükümdarın uygulamalarına karşı kuşkuyla yaklaşılmalı, erklinin eylemi sürekli sorgulanmalıdır. Yükümlülüklerini yerine getiren bireylerin hak ve özgürlüklerinin korunabilmesi için, siyasal erke karşı "eleştirellik" kaçınılmazdır. "Kutadgu Bilig"de "kut"un doğası/yapısı kararsızdır; ona inanmamak gerekir" saptamasıyla, siyasal erki elinde bulunduranlara karşı eleştirel bir mesafenin, diyesi, eleştirelliğin gerekliliği vurgulanmaktadır.

"Kutadgu Bilig", yönetilenlere erke ve erkliye karşı kuşkuculuğu ve eleştirelliği öğütlerken, erkliye ya da yönetene de "yeniyi, güzeli" aramayı, "*alçakgönüllülük, doğruluk, adalet ve hukuka saygılılık*" gibi erdemleri öğütler. Adalet hor görülür, hukuk unutulursa, "*kut'un ışığı söner, dünya karanlığa bürünür.*" Görüleceği gibi, siya-

sal erki meşrulaştıran, yücelten ve sürekliliğini sağlayan adalettir, hukuktur. Egemen ya da yöneten adalet, hukuk, güler yüzlülük, alçakgönüllülük ve dürüstlük gibi erdemlere sahip olmak ve bu erdemleri uygulamalarmda göstermek zorundadır.

Beylik Kutsaldır; Çünkü Bey, Egemenliğini Tanrı'dan Alır

"Kutadgu Bilig"de yer alan devletin kutsallığına ilişkin bazı saptamalar sanki bugünün Türkiye'sinde egemenlerce ısrarla vurgulanan bir bakışın, bir geleneğin köklerini ortaya koyar gibidir. Hukukun üstünlüğü ile çelişki oluşturan bu yaklaşıma örnek oluşturan saptamalardan biri Kafesoğlu'nun aktarımı uyarınca şöyledir: "*...Tanrı kime beylik verirse, ona akıl ve gönül de verir... Beylik kutsaldır... Beyler egemenliklerini Tanrı'dan alırlar.*" "Bey", Kuntogdı (adalet) ile Aytoldı'nın (tanrısal iyi talih) bileşimidir. Egemenlere, siyasal egemenliğin ya da erkin Tanrı tarafından verildiği yolundaki yaklaşım eski Türk düşünüşünde yerleşiktir.[27] Kafesoğlu, adı geçen irdelemesinde egemenliğin Tanrı tarafından verildiğine ilişkin birçok alıntıyı aktarır. Buna göre, Türk beylerin, egemenlerin, Tanrı tarafından "kut" ve "kısmet" ile donatıldıkları için yönetime getirildikleri inanç ve yaklaşımı yaygındır.

Erke ve egemene karşı yaklaşım salt "kutsallık" ile de sınırlı tutulmamakta, buna bağlı olarak uyruklara boyun eğmeleri öğütlenmekte, hatta buyrulmaktadır: "*Bu kut nerede ise boyun eğ, uyuş. Eğer (yoksa) kuta karşı kaygı ile boğuşursun*"[28] dizelerinde görüldüğü gibi, siyasal erke, yönetime boyun eğme, onunla uyuşma önerilmektedir. Boyun eğme ve uyuşma, sorunlardan kurtulma, siyasal erkle çatışmayarak, kaygılardan uzak durma mantığına dayandırılmaktadır. Burada "Kutadgu Bilig"in bir başka yönü, gelenekçi, erki kutsayıcı ve egemene boyun eğmeyi öğütleyen yüzü ortaya çıkmaktadır. Güncel siyasal deyişle, yönetimle iyi geçinme, diyesi, "karşıt" olmama öğütlenmektedir. Söz konusu, uyuşma, boyun eğme, Dilaçar'ın anlatımına göre, "*zarar görmeden hep fayda dilersen beri gel, kulluk et, gönül ver, ısın*" dizeleriyle kulluk düzeyine yükseltilir. Zarar değil yarar görmek isteyen, beye, egemene, diyesi, siyasal erke uymalı, dö-

nemin anlayışıyla uyum içinde olmalı ve kulluk etmelidir. Burada ilginç olan, hiçbir zaman geçerliliğini belki de çekiciliğini de yitirmeyen "Boyun eğ, yarar sağla!" yaklaşımıdır. Üzülerek belirtmek gerekir ki, bazıları için çıkar denli çekici bir şey olmayacağına göre, boyun eğme, kulluk etme eğilimi hep varlığını koruyacaktır.

"Kutadgu Bilig"e haksızlık etmemek için bir noktayı gözden kaçırmamak gerekir. "Kutadgu Bilig"in "uyuş, boyun eğ, kulluk et" dediği yönetici ya da egemen, adil, yasaları düzgün yürüten, sevecen ve kapsayıcıdır. Ayrıca, bu tür erdemlerle donanmış egemene karşı bile kuşku ve eleştirinin önerildiği de unutulmamalıdır.

Bunun yanı sıra erk tanrısal kökenli olunca, erke bağlı görevler de tanrısaldır, dolayısıyla da kutsaldır. "Kutadgu Bilig"de sergilenen anlayışa göre, iyi egemen, salt devlet erkinin verdiği güce, ya da erkin kutsallığına sığınmayan, egemenliğin getirdiği uyrukların haklarını korumayı ve onları mutlu kılmayı görev sayan egemendir.

Devlet Kutsaldır; Ama Hizmet de Kutsaldır

"Kutadgu Bilig"de "devletin kutsallığının" yanı sıra "hizmetin kutsallığı" da sürekli belirtilmektedir. Egemene yönelik şu uyarılar, "hizmetin, dolayısıyla da yönetilenin kutsallığını" açık biçimde dile getirmektedir. Yoksul ve muhtaç insan bırakmaması için egemen uyarılır. Kafesoğlu'nun anılan yapıtından aktarıyorum: : "*... Yiyecek, içecek, giyecek ver... Eli darda ise gereksinmesini karşıla... Aç mıdırlar, tok mudurlar, sor... Elini açık tut, mal dağıt... Fakirlere iyilik et... Bir egemen (hükümdar) kuldan fakir adını kaldırmazsa nasıl egemen olur?... Ey egemen sen halkın bu haklarını öde, sonra kendi hakkını isteyebilirsin!*"

S. Çağatay'ın aktardığı "Hizmet hakkı, hizmetten önce başlar" dizesi, Kant'ın ahlak açısından "buyurucu kural" anlayışına benzemekte, hatta bir bakıma Kant'ın ahlak kuramına öncelik etmektedir. Daha 11. yüzyılda hizmeti devletin bir lütfu olarak değil, devletin yönetilenlere karşı ahlaksal yükümlülüğü olarak görmek ve devletin bu ödevini yerine getirmesini kaçınılmaz saymak, devleti bir hizmet örgütü ya da aygıtı olarak değerlendiren, bir anlamda hizmeti,

dolayısıyla da bireyi önemseyen bir yönetim ve hukuk anlayışının ürünüdür. Türkiye hâlâ böyle bir devleti aramaktadır. Kısa sürede bulacağı da kuşkuludur.

Böylece devlet, siyasal erk ya da egemenliğin kutsallığının daha belirgin biçimde vurgulanmasına karşın, hizmetin dolayısıyla da kendisine hizmet verilenin, yönetilenin, güncel deyimiyle de, yurttaşın kutsallığı da yeterince ve açık biçimde hem de yönetenin görevi ve ödevi olarak ortaya konulmaktadır.

Türkiye'de çoğunlukla yurttaş kavramı genellikle Aydınlanma felsefesinin bir ürünü, Aydınlanma felsefesi de bir Batı ürünü olarak görülmekte ve bu felsefeye karşı mesafe koyulmaktadır. Bu yaklaşımın yanlış ve zararlı olduğunu görmek için, Anadolu'da çoğulculuğun, eşitliğin ve toleransın kaynaklarından biri olan "Kutadgu Bilig"e bakmak yeterli değil midir?

Ögdülmiş Veya Akıl(cılık), Başhca Erdemdir

"Kutadgu Bilig"de çok önemli bir yeri olan üçüncü kişi Ögdülmiş, hükümdarın ikinci veziri olan Aytoldı'nm oğludur. Ögdülmiş karakterini irdeleyen Saadet Çağatay,[29] Yusuf Has Hacip'in yapıtının giriş bölümünde, Ögdülmiş adını "akıl ve anlayış" karşılığı olarak kullandığını belirtir. "Kutadgu Bilig" bu yaklaşımla ele alındığında bu durum hemen görülür. Yapıtta Ögdülmiş, aklın (kavrayışın, anlayışın) karşılığıdır; akıl ise insanı yücelten bir değerdir.

Hizmetlerinden dolayı hükümdarca beğeni ve övgüyle anılan Ögdülmiş, hükümdarın "bilig'i nasıl elde ettin?" sorusuna şöyle karşılık verir: "...*Bayat* (Tanrı) *doğuştan akıl verse, o maya olur... Öğrendikçe bilig artar; fakat akıl öğrenme ile olmaz. Bayattan vergi olacak ve doğayla/yaratılışla girecek ki akıl olsun. Akıl her erdemin başıdır. Akıllı kişi herkesten daha büyüktür.*" Aklı, bilgiden ayıran Ögdülmiş, aklın değerini ve yerini şöyle belirler: "...*Akıl ağır nesne olduğundan herkes ister ve yeri de baştadır.*" Aklın Tanrı vergisi olduğu anlayışı, bir bakıma doğal olarak, yapıta içkindir. Ögdülmiş, erk örneğinde olduğu gibi, "yaratılış/doğa ve dilin, akıl" yoluyla Tanrı tarafından bağışlandığını söyleyerek ekler. Çağatay'dan aktarıyorum:

"*...Akılsız kimse ölüdür; akıllı ise canlı; karanlık evde akıl bir meşaledir, insanı ışıklandırır. Bütün iyilikler akıldan gelir; bilgi ile insan büyür. Bu ikisi bilgi (bilig) ve akıl* (anlama yetisi, kavrayış) *bir arada olursa insan doğru yolu bulur.*"

Bu alıntıya benzer bir bölüm de Dilaçar'da vardır. Dilaçar'a göre, Ögdülmiş, beyin isteği üzerine aklı (anlayışı) şöyle tanımlar: "*Anlayış bir meşaledir; kör için gözdür; ölü vücut için can; dilsiz için sözdür.*"

Ögdülmiş'in hükümdara verdiği yanıtta yer alan ve yukarıda alıntılanan görüşlerin en belirgin niteliği "aklı" olumlaması ve her türlü erdemin başı saymasıdır. Akıl "değerli" diye nitelendirilmekte; değerli oluşundan dolayı da herkesçe istenilen bir nitelik olarak görülmektedir. Ögdülmiş'in ağzından söyletilen sözlerde akıl en üst yere konulan bir değer olarak adlandırılmakta, bununla da yetinilmemekte, "*...akılsız kişi ölüdür, akıllı ise canlı*" anlayışıyla kişilerin ve dolayısıyla da toplumların varlıklarını sürdürebilmeleri akla bağlanmaktadır. Aklın yol göstericiliği kabul edilmekte ve gerekli görülmektedir.

Ayrıca, aklın karanlıkları aydınlattığı, insanları ışıklandırdığı konularına vurgu yapılması; düşünce tarihinin Aydınlanma felsefesiyle birlikte kazandığı ivme ve boyutun, insanlığın ortak tarihsel birikiminden kaynaklandığı savını pekiştirmektedir.

"*Hükümdarın boynu kıl gibi ince, başı ise burç gibi yüksek olduğundan akıllı kimse ona pek inanmaz*" anlayışı, daha önce siyasal erke ve egemene karşı eleştirellik bağlamında vurgulanan "eleştirel düşünce" yetisi ve eğiliminin kökeni olarak değerlendirilebilir. Bireyin özerkleşmesi ve özgürleşmesi sürecine "eleştirel düşünce" ve "özgürleşmiş aklın" yaptığı kalıcı ve belirleyici katkı yadsınamaz. 11. yüzyılda yazılan bir yapıtta Türk kültüründe akla bu denli önem verilmesi ve aklın yol göstericiliğine güven duyulması övgüye değer bir yaklaşımdır. Söz konusu övgüye değer anlayış "*Akıl nerede ise, sen git oraya yapış*" dizesinde açık biçimde anlatımını bulmaktadır. Ayrıca, bu dize "Bilim neredeyse, git, ara ve bul" sözünü de çağrıştırması bakımından ilginçtir.

Kişi Akıl ile Yükselir; Bilgi ile Büyür

Ögdülmiş, aklın niteliklerini de ayrıntılı betimler. Ögdülmiş'in betimlemesine dayanan Saadet Çağatay şu yorumu yapar: "*Akılla bütün iyiliklere geçilebilir; anlayışlı kimse nereye elini verse, o iş yapılır.*" Anlayışlı (akıllı) kimse "*sıcak yüzlü, sevimli, keskin ve uzak görüşlüdür. İş ne denli karışık olsa da onu çözer. İşin yararını ve zararını bilir... Bozuklukları düzeltir... Akıllı akla der ki: Sen benim her işimi yapan iyi bir eşimsin!*"

Görüleceği gibi, "akıl', bütün iyiliklerin, değerlerin ve erdemlerin anahtarı, yolu ve iş-yapabilirliğin başlıca dayanağı olarak algılanmaktadır. Ayrıca "akıl', kişinin öznel niteliklerinin yetkinleşmesinin, kavrayış yeteneğinin genişlemesinin, ayrıştırma gücünün yükselmesinin kaynağı olarak betimlenmektedir. Dilaçar'ın söyleyişiyle, "*kişi akılla yükselir, bilgi ile büyür. Bu ikisi ile kişi saygı görür*', dizeleriyle akıl-bilgi bağlantısı ve bu ikilinin, kişinin dış ilişkilerine yapacağı olumlu etkiler dile getirilmektedir.

Bütün bu belirlemeler, her türlü olumluluğun ve çözümlerin kaynağının akıl olduğu anlayışının, "Kutadgu Bilig"de betimlendiği ölçüde, Türk kültüründe yaygın biçimde benimsendiğini kanıtlamaya elverişli ve yeterli gözükmektedir. "*Ey sözü akıl ve bilgi olan uyanık insan!*" dizesinde ortaya koyulduğu gibi, akıl, iş yapabilirlik, bilgi ve çözüm üretebilirlik gibi bilişsel yeti ve yeterliliğin temeli olarak görülmektedir. Yan yana ya da bir arada bulunan bu saptamaların, düşünsel özünün ve sürekliliğinin açığa çıkarılarak dizgeselleştirilmesi, Türk kültür birikiminin Aydınlanmacı yönlerinin bilince çıkmasına ve daha eleştirel ve özgüvenli bir yaklaşımın toplumsal ilişkilerde egemenleşmesine uygun ortam hazırlayabilir. Böyle bir çalışma, demokrasi kültürünün temellerini oluşturan çoğulculuğun, hoşgörünün ve adalet bilincinin gelişmesine, ayrıca ana ilkelerinden biri akılcılık olan eleştirel düşünce birikimine de önemli bir katkı niteliği taşıyabilir.

"Kutadgu Bilig"de Bilgi Sorunsalı: Bilgi Bil, Adam Ol!

Aklı bu denli öne çıkaran bir anlayışın, "bilgi'ye yönelmesi olağandır. Bilgi, kişinin, beyin, yöneticinin ve toplumun edinmesi gereken bir değerdir. "Kutadgu Bilig"e göre, *"Bey ülkü ve yasaları bilgi ile alır, akıl ile yürütür."* Toplum yaşamını düzenleyen yasaların "bilgi" yardımıyla yapılması ve yürütülmesi düşüncesi, hele o dönemin koşulları içerisinde değerlendirildiğinde olağanüstü bir ilerlemedir.

Bilgi dolayısıyla da bilgin, "Kutadgu Bilig"de önemsenmekte, "yol gösterici" olarak nitelendirilmektedir. *"Bilginlerin bilgisi halkın yolunu aydınlatır"* saptaması bilginin yol göstericiliğinin açık anlatımıdır. Aydınlanma felsefesi doğrultusunda Atatürk'ün "Yaşamda tek gerçek yol gösterici bilimdir" özdeyişinin öz kültürdeki kaynağını ve birikimini ortaya koyması bakımından yukarıdaki söz ilginç ve öğreticidir. Bilen insana verilen değer ya da değer verilmesi gerektiği görüşü de ayrıca vurgulanmalıdır. Bilginler, *"yararlının ayrımına varan, doğru yolu bulan"* kişiler olarak görülmekte; topluma *"onların bilgilerini öğren, bil, onlara saygı göster"* denilmektedir. *"Bilgili kişinin yeri gökten de yüksektir"* deyişi, bilgi ve bilgine kutsallık düzeyinde önem verildiğini göstermektedir.

Bilginin öğrenilebilirliği son derece yalın, yalın olduğu denli de çağcıl eğitbilimin verilerine uygun bir biçimde, Kafesoğlu'nun aktarımı uyarınca, *"bir insan bilgisiz doğar ve yaşadıkça öğrenir"* sözüyle anlatılmaktadır.

Yapıtta bilgili bilgisiz ayrımı özenle vurgulanmakta; bilgilinin, bilgenin sözü önemsenmekte, hatta *"bilgenin sözü bilgisizin gözüdür"* denilerek, yukarıda da belirtildiği gibi, bilginin yol göstericiliği dile getirilmektedir. Bilgisizin, rastlantı sonucu devlet yönetimini üstlenmesi olasılığı *"kut gelirse bütün halk bozulur, yurt için de bir yıkım olur"* diye değerlendirilmektedir. Bilginin değerini bilmenin de bir bilgi gerektirdiği, Dilaçar tarafından *"bilginin değerini bilgin bilir. Anlayışa saygı bilgiden gelir"* sözleriyle özetlenmektedir. Ayrıca bilgin, soylu kişi olarak nitelendirilmekte ve egemenle bir ve özdeş tutulmaktadır.

"İki türlü olur, bak! Soylu kişi, biri bey, biri bilgin, (bunlar) insanlığın başıdır" dizeleri kendilerine verilen değer bakımından bilgin ile egemeni aynı düzeyde tutan anlayışın temelini oluşturmaktadır. "Kutadgu Bilig"de bilgi "ışıktır", yolları, geleceği aydınlatır, bilgi "zenginlik"tir; fakat bilgi herhangi bir nesne gibi çeşitli yollardan bir biçimde edinilen bir zenginlik değildir. Herkes onu elde edemez; onu edinmek için uğraşmak, çabalamak, emek harcamak gerekir; bu nedenle Yusuf'un deyişiyle *"Hırsız, dolandırıcı onu (bilgiyi) ele geçiremez."* Yusuf bu dizeleri yazdığında bilgi ve bilimin de çalmabileceğini herhalde henüz yaşamamıştı. Bilgi başarının temelidir, kaynağıdır; hatta ereğidir.

Yusuf, bilgiye verdiği önemi açıkça vurgular; bilgiyi insanın ayırıcı özelliği olarak görür. Bu yaklaşımın bir gereği ve anlatımı olarak *"Bilgi bil, adam ol, kendini yükselt, ya da hayvan adım al, insanlardan ıraklaş"* dizelerini yazar.

Yusuf ayrıca bilginin sürekliliği ve kalıcılığının "yazı" ile sağlandığının bilincindedir. Üretilen bilgilerin yok olup gitmemesi için yazıya dökülmesi gereğini bilmekte; insanın ürettiği ve yazıya döktüğü bilgi yoluyla varlığını ve soyunu sürdürdüğünü düşünmektedir.

*"Yazıp koymasalardı bilgeler, hekimler. Bizden öncekilerden kim söz edebilirdi?'*dizeleri, üretilen bilgilerin yazıyla kalıcılaştırılmasına ve bilgileri yazılaştırılan bilginlere övgü niteliğindedir.

"Kutadgu Bilig"de Laik/Dünyasal Düşünce Belirtileri

"Kutadgu Bilig"in yazıldığı dönemde henüz "laiklik"in kavramlaştırılması, terim olarak ortaya çıkması söz konusu değildir. Bunun yanı sıra, çeşitli kültürlerde aklı, bilgiyi, sorgulamayı öne çıkaran tutum-alışlar gözlenmekte ve yazıya da dökülmektedir. Bu durum, "bilginin kutsallığı" anlamında görece olarak "Kutadgu Bilig" için de geçerlidir.

"Kutadgu Bilig", din ve din adamlarıyla ilgili alanın yanı sıra, din dışı alana da geniş yer verir. Laikliğe ilişkin yürütülen tartışmada ruhani alan ile dünyevi alanın ayrışmasının gerekliliği sürekli vurgulanır. Ruhani ve dünyevi alanın ayrışmasına en büyük katkı doğal

olarak akıl ve bilgiden gelir. Akıl ve bilgi, "dünyasal" yönelimin kökeni, taşıyıcısı ve geliştiricisidir. Bu çerçevede "Kutadgu Bilig"de "laik" sözcüğünün kökenbilimsel anlamının belirtilerini bilgi ve akılda bulmak olanaklıdır.

Laik tutumun üzerinde uzlaşılmış bir başka niteliği "tarihliliktir"; dünyaya yöneliş ve dünyadaki olgu ve oluşları akıl ve bilgi yardımıyla yorumlama eğilimi, doğaldır ki, kişiyi öne çıkarır. Dünya olaylarının öznesi olan kişi ya da insan, tarihin de öznesi olunca tarih, tarihleşir. Kader diye adlandırılan "*ön-belirlenmiş değişim, başa dönen değişim*"[30] aslında bir kısır döngüdür; değişmemedir; dolayısıyla da tarihsizliktir. Olgu ve olayları kader anlayışıyla görmek demek, değişmemeyi, tarihsizliği kabullenmek demektir. Soruna bu yönüyle bakıldığında, "Kutadgu Bilig", ön-belirlenmişlik içermesi bakımından bir yönüyle tarihsizlik, yukarda çoğu yerde akla ve bilgiye ilişkin özgün alıntılarda gösterildiği üzere, öbür yönüyle de akıl ve bilgiye vurgu yapması nedeniyle belirgin bir "tarihlilik" içerir. Yapıt bu yönüyle de "laik" veya dünyasal tutum belirtileriyle doludur.

Akıl ve bilgiyle ilgili bölümler, dinsel toplumla dünyasal toplumun, güncel deyimiyle "sivil toplumun" ayrışmasını, dolayısıyla da "değişimi" de içermektedir.[31] Akıl, durağan olamaz; akılcı etkinlikler, tek tek düşünceler ve düşünmelerin sonuçları dizgeleştirilir ve "bilgi'ye dönüştürülür. Bu bakışla bilgi, bilme çabasının ürünüdür; dolayısıyla devingen ve değişimlidir. "Bilgi"nin söz konusu olduğu yerde, devingenlik ve değişim de söz konusudur.

"*Bilginin değerini bilgin bilir. Anlayışa saygı bilgiden gelir*" özdeyişi durağanlığı anlatabilir mi? Ruhunu ve bilincini yetkinleştirmek için çeşitli bilgileri edinerek bilginleşen ve bilgeleşen insanın, bilginin değerini bilecek düzeyde bir ahlak anlayışına ulaşması için çok derin ve kapsamlı bir değişim geçirmiş olacağı açıktır. "Kutadgu Bilig"de anlamca akıl ile özdeş tutulan "anlayış"a saygı bilgiden gelir, denildiğine göre, sağlam bir bilgililik durumuna ulaşmayan, diyesi, bilgisizlik durumunu geride bırakmak için, iz bırakıcı etkinliklerle değişim geçirmeyen insan, akla saygı duyabilecek ölçüde bilgililik düzeyine ulaşabilir mi?

Akıl ve Bilgi Her Şeyi Çözer veya Özünü Sorgula!

"*Her şeyin vakti vardır, günü bellidir, canlıların soluk alma verme sayısı bellidir*" dizelerini yazan Balasagunlu Yusuf ne denli "kader" denen ve "başa dönen değişim"in, diyesi, değişmemenin, kısacası inancın alanında ise, Dilaçar'm aktarımına göre, "*Acunda ne var ki, onda hile bulunmasın,/Ne hile var ki ona çare bulunmasın?*" Bu soruyla "kuşku" ve "sorgulama" alanına giren Yusuf o denli değişimin, aklın ve bilginin alanındadır. Aklın, her türlü bağımlılıktan kurtulması sürecinde kuşku önemli bir aşama, sorgulama ise daha üst düzeyli düşünsel soyutlama ürünüdür.

Doğaldır ki, "Kutadgü Bilig"de felsefi bakımdan iç tutarlılık ve dizgelilik gibi niteliklere sahip bir kuşku ve sorgulama anlayışından çok, kuşku ve sorgulama belirtisi, isteği, dileği söz konusudur. Fakat bu belirtiler, "*anlayışla ululuğu, bilgi ile de büyüklüğü*" bir ve eşdeğer tutan türdendir ve çok sıktır. Öyle ki "bütün iyilikler" bilgiye bağlanır; "*bilgi ile göğe bile yol bulunur*" denihp, bilginin değeri ve yol göstericiliği vurgulanır.

"*Bilgi ile göğe bile yol bulunur*" anlayışının laik tutumun oluşmasını ve gelişmesini sağlayan akılcı birikime katkı olduğunu söylemek abartma sayılmamalıdır. Yine aynı bağlamda dile getirilen "*bilgili dilini çıkarmalı*", diyesi, bilgili konuşmalı, konuşarak konuşma özgürlüğünü kullanmalı, edimleştirmelidir; çünkü "etrafın aydınlanması" bilgilinin bilgisini dile getirerek, başkalarıyla paylaşmasına, böylece başkalarının bilinç durumunda devingenlik, değişim yaratmasına bağlıdır.

Yusuf'un "Kutadgu Bilig"de dile getirdiği bilgilinin bilgisini dile getirmesi istemi, bir yönüyle Kant'ın "Aydınlanma Nedir?"[32] Adlı programatik yazısının hemen girişinde vurguladığı, "*Aklını kullanma cesareti göster!*" çağrısını anımsatmaktadır ve bu yönüyle "aklını kullan!", bir başka deyişle, "bireyleş", "özgürleş" çağrısını hazırlayan düşünsel katkılar arasında değerlendirilmelidir.

Bir bilgi, bir kez dillendirilip, başkalarıyla paylaşıldıktan sonra, bir anlamda artık insanlığın ortak düşünsel birikiminin bir parçası durumuna gelir. Yüzyıllar, dünyanın çeşitli yerlerinde değişik koşul-

larda farklı biçimlerle dile getirilen birbirinden kopuk ve dizgesiz görüş ve bilgileri bir araya getirir, yoğurur; onlara yeni nitelikler kazandırır ve insanlık tarihinin sürekliliğini sağlayan bir yapıya dönüştürür.

Yusuf'un laik tutumun oluşumuna katkı sayılabilecek önemli bir başka saptaması, "*kötü, sövgü; iyi, alkış bulur. Özüne bak gör, hangisini ister?*" dizelerinde gizlidir. Laik birikim, düşünme etkinliği, onun bireyce gerçekleştirilen yoğun bir biçimi olan öz-düşünüm ile oluşur. Düşünme, felsefi anlamda bireyin var oluş gerekçesidir. Hegel'ce söylemek gerekirse, "*düşünen insan her şeyin ölçüsüdür.*[33]" Bu yaklaşımla "kötüye sövgü ve iyiye alkış" ancak düşünme etkinliğiyle oluşabilir. Düşünme içe döndüğünde, diyesi, "öz-düşünüm" başarıldığında, kişi, Yusuf'un dizesiyle "özüne bakar" ve "kötüye" sövme; "iyi"yi alkışlama bilincine ulaşır. Böyle bir bilişsel başarım salt bilgi ve aklın alanıyla sınırlı kalmaz; bilinç ve aklın özgürleşmesiyle, ahlak da akılcılaşır, insancıllaşır.

İnançla aklın ayrışması süreci, bir bakıma laik tutumun belirginleşme sürecidir; akılla bilincin özgürleşmesi ise, söz konusu süreçte daha ileri bir aşamadır ve bu aşama sürüp gitmektedir. Yusuf'un inançla aklın ayrımlaşmasına ilişkin bir felsefi çözümleme yapması o dönemin düşünsel birikimi bakımından zaten söz konusu olamazdı. Ne var ki, Yusuf, "aklı", karanlık geceyi ışıtan meşale; "bilgi"yi de kişiyi "aydınlatan ışık" olarak niteleyecek denli düzeylidir ve düşünsel bakımdan çağının önündedir; bilgiyi, insanı, insanlaştıran en önemli niteliklerden biri olarak görecek denli bilgedir. Bu anlamda da çağına göre doğal olarak Aydmlanmacıdır.

"Kutadgu Bilig", Uhrevilik ile Dünyeviliği, Değişmezlik ile Değişimi Simgeler

Bununla birlikte Yusuf, bütün iyilikleri ve kötülükleri "Tanrı hükmü" olarak gören, Tanrı'ya "kulluğu" öneren uhrevi bir kişiliktir. Yusuf, uhrevilik ile dünyeviliği, değişmeme ile değişmeyi kişiliğinde taşıyan çelişkili; çelişkili olduğu için de canlı bir kişilik, gelişime açık bir düşüncedir. O, "*Akarsu, uz dil ve kut durmadan acunu (dünya-*

yı) dolaşır" diyen devingen bir düşün yapısına sahiptir; değişime dönüktür. Düşüncenin ya da düşüncelerin *"biri söylenebilir, dokuzu yasaklanmıştır. Yasak sözün dili aslı hep kötüdür"* dizelerini yazan yasakçıdır ve bu anlamda da aklın ve bilincin özgürleşmesine karşıdır. Fakat onun yasakçılığı yine de "kötü"yle ilgilidir; çünkü yasak sözün, diyesi, düşüncenin aslı, özü kötüdür; o nedenle yasaklanmıştır. Görüleceği gibi, Yusuf rasgele ve keyfi bir yasakçı değildir. Yasak olan şeyler bile "iyi" ve "yararlı" ölçütlerine dayandırılır.

"Kutadgu Bilig"de yer alan *"Bütün canlılar, bu sayısız kalabalık, tanıklık verir, tek bir Tanrı diliyle"* dizeleri çok-anlamlıdır ve çoğul bir yorumlama gerektirmektedir. Söz konusu dizeler, bazı yönleriyle "Vahdet-i Vücud", Mevlevilik, Sufilik, Hurufilik, Bektaşilik gibi Anadolu İslam'ının veya Müslümanlığının tarihsel gelişim süreci içerisinde "halk İslam'ı", denilen ve özellikle kırsal kesimlerde ve Türkmenler arasında yaygın olan "heterodoks İslam" anlayışı ve yine bazı özellikleriyle de "tasavvuf" ile içeriksel yakınlık göstermektedir. Bu dizeler, tasavvuf dâhil, heterodoks İslam çerçevesinde değerlendirilen dinsel akımların düşünsel köklerini göstermesi bakımından da ayrı bir öneme sahiptir.

Tasavvuf, kuramsal bakımdan şeriatın "tevhid" denilen "Allah'ın ortak kabul etmez, tekliğini açıkça vurgular; "yaratan", "yaratılan" ayrımını, yaratılanın yaratanın tecellisi olduğunu varsayar.[34] Yaratan-yaratılan ayrımının yanı sıra, bütün canlıların, sayısız kalabalığın tek bir Tanrı diliyle tanıklık vermesi anlayışı, yaratılanın yaratanın gerçekleşimi olduğu varsayımı bağlamında düşünülebilir. Bu düşünceler ayrıca, "çokluk içinde teklik, teklik içinde çokluk" ve "hoşgörü" ilkesinde anlatımını bulan "çoğulculuk" ve "insancılık" (hümanite) yaklaşımını da çağrıştırmaktadır.

"Hoşgörü" veya tolerans, "Kutadgu Bilig"de sık rastlanan konular arasındadır. Bu bağlamda yapıtta *"Kin besleme, düşman olma!"* uyarısı, *"Zor kullanma! Kişi kanı dökme!"* uyarısıyla pekiştirilerek, hoşgörüye ortam hazırlanır; kişiler bu niteliklerle kendilerini donatmaya çağrılır. Bu çağrı yapıtın çeşitli bölümlerinde yinelenir, böylece ana temalardan biri durumuna getirilir.

Akılcı İnsan, Gelecek Olanı Hazırlar

Aklın özgürleşmesi ve verimlileşmesi çabasının düşünsel kökleri arasında düşünülebilecek konulardan biri olan "geleceği tasarımlama3ya ilişkin görüşler, dizgesiz bir biçimde yapıta serpiştirilmiştir. Üçüncü bölümde yer alan Odgurmış ve Ögdülmiş arasında geçen diyalogda Odgurmış'ın (odgurmak/odgarmak: Düşünerek ve/veya düşünmek suretiyle anlamak) dünyanın ayıplarını, kusurlarını sayarken, yaşamın bir ucu "nimet" ise dibi "mihnet"tir dedikten sonra, "*Akılcı ve ağırbaşlı insan 'gelecek' olanı hazırlar*" saptaması bu çerçevede değerlendirilebilir.

Aynı diyaloğun devamında Yusuf, Ögdülmiş'in ağzından ilginç görüşleri dile getirir. İki türlü düşman olduğunu belirten Ögdülmiş, birinci tür düşmanla, diyesi, çıkar yüzünden düşman olanla barışılabileceğini, "*kâfir*" diye nitelenen "*din düşmanları*" ile ise uğraşılması, çarpışılması gerektiğini vurgular. Kâfir ya da din düşmanı kavramı salt din ile sınırlı ise, o günün koşullarında olağan görülebilir; ama başka inanç ya da düşünce anlamında düşünüldüğünde "Din düşmanı kâfirdir; onunla uğraş ve çarpış!" yaklaşımı, kendi dışındaki inanç ve görüşe var olma olanağı tanımayan saltçı ve tekçi anlayışı simgeler. Bu tavrın çoğulculuk ve tolerans ile ilgisi olmadığı gibi, hoşgörü ve çoğulculuğu da olumsuz etkileyeceği vurgulanmalıdır.

Ögdülmiş anılan diyalogda halkın bileşimini anlatır ve tek tek halk kesimlerinden insanlara nasıl davranılması gerektiğini belirtir. Halk topluluğunun öğeleri arasında birinci sıraya koyduğu Ali oğullarından, diyesi, Peygamberin soyu ve torunlarından söz eder. Ali oğullarını büyük bir olasılıkla 12 imam ve Ali'nin yandaşları ya da Şiiler anlamında kullanan Yusuf, Ögdülmiş'i şöyle konuşturur: Dilaçar'dan alıntılıyorum: "*Bunlara (Ali oğullarına) sevgi ve saygı göstermelisin; onların içini dışını araştırma; kendilerine iyi bak ve yardımda bulun.*" Yusuf'un halk topluluğunu oluşturan öğelerden ilki olarak değerlendirdiği Ali yandaşlarına "sevgi ve saygı" gösterilmesini istemesi ve onlara iyi bakılması dileği, heterodoks İslam geleneği içerisinde görülebilir. Ayrıca, bu yaklaşım Ali yandaşlarına bulaşmama, onlardan uzak durma isteği olarak da yorumlanabilir.

Türkmen boylarının çoğunluğunca benimsenen ve hiçbir zaman kurumsallaşarak egemen duruma gelme olanağı bulamayan heterodoks İslam,[35] laik veya dünyasal tutumu geliştiren çoğulcu değerler dizgesi, adalet ve hoşgörü gibi demokratik niteliklerin oluşmasına da katkı yapan köklü ve yaygın bir gelenektir. Burada Aleviler yerine Ali yandaşları kavramı bilinçli kullanılmaktadır; çünkü "Kutadgu Bilig"in yazıldığı 11. yüzyılda Anadolu Aleviliği henüz oluşum sürecinin başlarındadır.

"Kadının Aslı Ettir"

"Kutadgu Bilig", kadın konusunda laiklik ve eşitlik açısından olumsuz değerlendirimler de içerir. Dilaçar'ın anlatımı uyarınca, yukarıda sözü edilen diyalogda Ögdülmiş'in sözleriyle *"kadınlar evde korunmalıdır"*; çünkü *"kadınları sokakta gören göz onların gönlünü çeler"*. Yemekte, içmekte *"kadınlar erkeklere katılmamalıdır"*; çünkü *"kadının aslı ettir"*. Ayrıca *"kadın meyvesi zehir"* olan bir ağaca benzetilir: Onlara karşı *"açlık"* duyulmamalıdır.

"Kutadgu Bilig", yukarıdaki alıntı kapsamında açık bir bağnaz tutumla kadına bakmakta ve kadını cinsel bir nesneye indirgeyen yaklaşımı benimseyerek, onu "et"e indirgeyebilmektedir. Eşitlik ve modern hukuka temel oluşturan laik tutum bağlamında değinilen bu tür olumlu ve olumsuz yönler, yapıtın çelişkili özünü ortaya koymaktadır. Bu çelişkili öz-yapı, başta dile getirdiğim kültürel mirası eleştirel gözle ayrıştırarak değerlendirmek gerektiği düşüncesini doğrulamaktadır.

"Kutadgu Bilig" ve Ahlak: Yöneticinin Gönlü ve Dili Dürüst Olmalıdır

"Kutadgu Bilig"de kendi içinde tutarlı, felsefi düzeyde dizgeleştirilmiş bir ahlak anlayışına rastlanmaz; bu anlamda felsefi bir ahlak öğretisinden söz etmek de olanaksızdır. Bunun yanı sıra, insanın bilinci ve istencinin (vicdanının) incelmesini, yetkinleşmesini amaçlayan çokça öğüt ve bilge deyişleri vardır. Bu tür anlam yükü yük-

sek özdeyişler, bilgi, akıl, cömertlik, gözü tokluk, gönlü yücelik, alçakgönüllülük, doğruluk, dürüstlük, iyiyi kötüden, yararlıyı zararlıdan ayırma gibi niteliklerle ilgilidir. Özellikle beylere, egemenlere, yöneticilere ilişkin düşünce ve görüşler bu türdendir. Yönetici ya da bey, Dilaçar'ın deyişiyle, *"seçkin olmalı, gönlü, dili dürüst olmalı, huyu seçkin olmalı; bilgili, akıllı, cömert, gözü-tok, gönlü dolu olmalıdır."*

Ayrıca bey *"bütün iyiliklere açık, terbiyeli, temiz ve edimleri de soylu"* kişi olmalıdır. Görüldüğü gibi beyin/yöneticinin düşünsel, bilişsel, istençsel ve eylemsel niteliklerinin temel belirleyeni "soyluluktur". Yöneten bu ahlaksal yönleriyle sade insandan ayrılmalı; insana, diyesi, yönetilene karşı ahlakın belirlediği bir sorumluluk anlayışıyla davranmalıdır.

Bey *"emeğe saygı duymalı, emeğe karşı ölü gibi davranmamalı"*, diyesi, emeğin karşılığının alınmasını sağlamalıdır. Emeğin gözetilmesi, yüceltilmesi anlayışı gereği, bey *"işi bilene, işe yarayana vermeli"* ve bu tür insanlara karşı "doğru" davranmalıdır; *"başkasının zararını istememeli kendine de zarar vermemeli, çok iyilik yapmalı, arzularına"* kapılmamalıdır. İnsanın özünü değersizleştiren yalan söz söylememelidir. İyilik yaşamının amacı olmalıdır.

Yukarıda sayılan değerler, beyin öznelliğini, öznel etkinlikleriyle ruhunu ve ahlakını yüceltmesi gerektiğini anlatan değerlerdir. Ayrıca, emek ile ilgili belirlemeler, ahlakın iyileşmesinin ötesinde, işgücünden başka satabileceği herhangi bir varlığı olmayanların belli bir koruma ve güvenceye kavuşmalarını öngörmesi bakımından önem taşımaktadır. Bu, bugün bile verimlileştirilmeye elverişli bir düşünsel kaynaktır.

İnsanlık, Doğruluktur

Ahlak(salhğ)ın içselliği, kişiye özgülüğü "Kutadgu Bilig"de yer alan özlü sözlerin çoğunda açıkça görülür. Felsefi bakımdan ahlak bireysel bir alandır. Her birey kendi ahlakını geliştirmek ve iyileştirmekle yükümlüdür. Bu felsefi ilkeye uygun olarak, kişiye "ahlak"ını bizzat kendisinin oluşturması gerektiği sürekli anımsatılır. Kişi

böyle bir ahlaksal ödevle karşı karşıya bırakılır; hatta yeri geldiğinde ahlaksal öğütlere uymadığı takdirde, başına gelecek olumsuzluklar da belirtilir. Dilaçar'ın aktarımı uyarınca, bu yaklaşım çerçevesinde "*kendini gözet, aşırıya kaçma, kötüye, çirkine yanaşma, işlerini doğruluk üzere yürüt*" gibi "özdenetimi" ve adil olmayı vurgulayan uyarı ve görüşlere sıkça yer verilir.

"Ödev" ya da "yükümlülük" ise, söz konusu olan kişi, bey de olsa, onun bireysel istencinin, aklın ve yararlının ölçütleriyle sınırlandırılmasıyla olanaklıdır.

Bu yaklaşım, yüzyıllar sonra Kant tarafından ahlak öğretisi bağlamında kuramsallaştırılmıştır.[36] "Kutadgu Bilig"de ahlak öğretisinin temel kavramlarından biri olan bütün insanlığa yararlı anlamında "iyi, iyilik" önemsenir, "iyi-kötü" ayrımı üzerinde durulur. İyi, bir başına kutsanmaz; "iyi", yararlıhk ilkesi doğrultusunda ahlaksal bir çerçeveye oturtulur. Bu anlayışın bir sonucu olarak beye göre "iyi, halka yararlı" olandır. Böylece, beye "iyi"yi tanımlayacağı çerçeve gösterilir. Ona "iyi'yi kendince ve keyfince belirleyemezsin!" denilir. "İyi"yi belirlemede "halk yararı"nın temel alınması ile ahlakın toplumsal bir temele oturtulması amaçlanır. Böylece keyfiliğin önlenmesi düşünülür.

Doğruluk da bu bağlamda ve anlayışla düşünülür ve tanımlanır. Bu nedenle, bey "*dili, gönlü ile sözü bir olan kişiyi, doğru kişi*" olarak nitelendirir. Doğruluk kişinin içi ile dışının bir olmasına, söylem ve eylem birliğine dayandırılır. Böylece, kendi içinde tutarlı ve sağlam bir ahlaksal öz-yapıya sahip yönetici veya egemen kişiliği öne çıkarılır.

Doğruluk, ahlaksal bir değer olarak "*doğruluğun adıdır insanlık*" diyecek denli yüceltilir ve insanlıkla, insancıllıkla özdeşleştirilir.

İyi Zor, Kötü Kolaydır

Bir değer olan "iyilik"e kolay ulaşılamaz; ona ulaşmak için uğraşmak, emek harcamak gerektir. Kötülük ise kolay olandır. Ahlak, zor da olsa, iyiliği gerektirdiğine göre, ahlaklı olmak isteyen kişi, kolayı değil, zoru seçmelidir. "Kutadgu Bilig"de "*Bu iyi, yokuş gibidir,*

güçtür çıkan için. Kötü şey iniştir, kolay bulunur" dizeleriyle kolay olan "kötü"nün baştan çıkarıcılığı, "iyi"nin ise zorluğu anlatılır.

Kötünün çekiciliği sonucu, o ahlaklı, iyi insanın giderek azaldığı, *"Adı kaldı insanın. İnsan(lık) niteliği kayboldu. Bu nitelik nereye gitti? Ardından ben de gideyim!"* dizeleriyle hüzünlü bir biçimde anlatılır. Bu hüzün hafiften geçmişi ululamayla birlikte, *"Bütün iyiler gitti, yasa ve göreneği götürdüler, Kişi artığı kaldı, iyileri nasıl bulayım?"* dizeleriyle şimdi ve gelecek için ahlaksal doğrultu, ödev belirleme çabasına dönüşür. Bu çaba ahlakı üretmenin ve yürütmenin besleyici kaynağıdır. Yusuf, şair duyarlılığıyla, ahlaksal yükümlülüğü üstlenmekte ve kendisi dışındakileri de ahlaksal yükümlülüğe çağırmaktadır.

Şair Yusuf geriye kalan "kişi artıkları", bir başka deyişle, kötülerle arasına açık bir mesafe koysa da, *"akrep gibi sokan, sinek gibi emen, köpek gibi üreyen"* insan artıklarına karşı nasıl davranması gerektiğini sorar. İyiler gitmiş, Yusuf kötülerle kalmıştır; ne yapsın *"hangisini vursun?"* Yusuf yapıtın sonunda bu ve benzeri sorulara ahlaksal yanıtını verir: O, gerekeni söylemiştir; gereken yararlı olandır; yararlı olan da doğru sözdür. Köpek gibi üreyen, sinek gibi emen, akrep gibi sokan "insan artıklarına" verilecek yanıtta bu "doğru sözdür"; çünkü doğru söz, iyiliktir, dürüstlüktür, doğruluktur; doğru söz, adalettir, haktır, bilgidir, akıldır; çünkü doğru söz, insanlıktır.

Bu belirlemelerden yararlanmayı bilmek de insanlığını sürekli olarak sorgulayan, insanlaşmayı her zaman yeniden tasarımlamaya uğraşan, bu uğraşı bitimsiz bir süreç ve etkinlik olarak gören güncel insanın görevi olmalıdır.

IV

Ahmed Yesevi veya "Hakikat Meydanında Er ve İnsan Yolunda Toprak Olmak"

Ölsen de Namerde Minnet Etme!

"Düşüm uzar, Burak tozar, gitse pazar;
Dünya pazar, içine girip kullar azar;
Başım bizar, yaşım sızar, kanım tozar;
Adım Ahmed, Türkistan'dır ilim benim"[37]

dizelerinde Ahmed Yesevi, kökenine ilişkin bilgi verdiği gibi, dünyaya bakışının ipuçlarını da açığa vurur. Düşü uzayan, başı bizar olan, gözyaşı sızan, kanı tozan, dili yalın, gönlü yoğun ve "İslamiyet'i temel alan halk şiiri tarzının yayıcısı"[38] Ahmed Yesevi, 11. yüzyılın ikinci yarısında Batı Türkistan'da şimdiki Çimkent kentinin doğusundaki Sayram kasabasında doğar.[39] Bu kasabada Türkler ve İranlılar bir arada yaşamaktadır.

Yedi yaşında babasını yitirince Yesi kentine gelir. Burada yaşayan Arslan Baba adlı ünlü bir Türk dervişinin düşünsel çizgisinde bir süre

yetişir. Arslan Baba'nın bir Melameti-Kalenderi şeyhi olduğu söylenir. Bu Melameti şeyhinin halifesi konumuna ulaşan Ahmed Yesevi, Nakşibendîlik akımın oluşmasına katkıda bulunan ve "hadegan" olarak nitelendirilen silsilenin bir üyesi olur ve bu nedenle Hace unvanını alır.[40]

Ahmed Yesevi'nin "Arslan Baba"nın öğrencisi olduğunu, Arslan Baba'dan "hakiki aşk"ı öğrendiğini anlatan birçok "hikmet" vardır. Aşağıdaki dörtlük, söz konusu hikmetlerden biridir: *"Kul Hace Ahmed, sözünü cahillere söyleme; söz söyleyip cahile, değersiz pula satma; açlıktan ölsen bile, namerde minnet etme; Arslan Baba'nın sözlerini işittiniz teberrük."*

Ahmed Yesevi, dönemin önemli dinsel ve düşünsel kentlerinden biri olan Buhara'ya geçer; Buhara'da dönemin en önde gelen düşünürü Şeyh ya da Hace Yusuf Hemedani'ye katılır ve adı geçen şeyhin üçüncü halifeliğine değin yükselir.[41] Yusuf Hemedani, *"kutsal cezbe ve aşkı öne çıkaran Melameti sufiliği"* benimsemiş önemli bir kişiliktir. İnsan sevgisine özel bir yer veren Melameti sufilik, Yesevi'nin görüşleri üzerine derin etkiler yapar.[42]

Ahmet Yesevi çizgisinin düşünsel-dinsel erginleşme süreci Yesevi'nin ağzından söylenmişçesine, ardıllarının yakıştırdıkları "Hikmet"lerle "menkıbevi" yaşam öyküsünde betimlenir. Tasavvufçuların birçoğu için benzer yaşam öyküleri uydurulmuştur.

Özünü yetkinleştirerek, Allah'a yaklaşma çabası güden Ahmed Yesevi'nin düşünür ve din bilgini olarak belirginleştiği dönemde Türklerin İslamlaşma süreci içerisinde Asya'nın birçok yöresinde müthiş bir dönüşüm yaşanır; yer yer de düşünsel devingenlik gözlenir. Birçok yerde bu düşünsel devinimi, evrime dönüştürecek tarikatlar ve tekkeler doğar. Ahmed Yesevi hem böyle bir düşünsel gelişim isteğine katkı yapar, hem de heterodoks sufi anlayış çerçevesinde öz kimliğini geliştirir.

Dönüşüm Yönelimi ve Göçebe Köylü Türklerin İslamlaş(tırıl)ması

"Dönüşüm yönelimi" kavramıyla adlandırılan 650-950 yılları arasındaki 300 yıllık Orta Asyalı Türklerin İslamlaş(tırıl)ması süreci içe-

risinde özellikle göçebe ve köylü Türklerin İslamlaş(tırıl)masında direnç ve zorlukla karşılaşılmış olmalı ki,[43] onlara nasıl ulaşılacağı, onlarla nasıl iletişim kurulacağı düşünülmüştür. Böyle bir ortamda, Türklerin İslam öncesi kültür birikimini oluşturan Orta Asya'daki Budist, Şamanist öğeler çerçevesinde İslam'ın göçebe ve köylü Türkler açısından anlaşabilir ve kabul edilebilir duruma getirilmesi gerekliliği doğar.

İran sufiliğinin de etkisiyle İslam'ın söz konusu Türk kümeler için yalınlaştırılması ve anlaşılırlaştırılması görevini büyük ölçüde Ahmed Yesevi ve erenleri üstlenir.[44] Onların bu görevi gereği gibi yerine getirebilmeleri için, yalın göçebe topluluğunun konuştuğu dil olan Türkçenin iletişim aracı olarak kullanımı zorunlu olur.

Olağanüstü bir değişim hatta dönüşüm geçiren göçebe ve köylü Türklere konuştukları yalın Türkçeyle seslenen Ahmed Yesevi, İslam'a yeni geçen ve bağlarını güçlendirmek isteyen bu insanlar açısından çok büyük bir çekim merkezi oluşturur. Ahmed Yesevi'nin ve onu izleyen yandaşları ve erenlerinin en belirgin yönleri kullandıkları arı duru halk Türkçesidir.

Yukarıdaki dizelerde hemen göze çarpan bu arı duru Türkçe, Ahmed Yesevi ve erenlerinin, Türk kültür birikiminin çoğalmasına ve süreklileşerek bugüne değin ulaşmasına yaptıkları en büyük katkı, Türk sufi geleneğini başlatmaları ve dönemin "bilim ve düşün" dili olarak değerlendirilebilecek olan Farsça ve Arapçaya karşı Türkçeyi yeğlemeleridir.

Ahmed Yesevi, dinsel alanda Türkçeyi sözlü iletişim aracı olarak kullanmış olması, 1520'li yıllarda İncil'i Almancaya çevirerek, Almancanın ölçünlü (standart) dil durumuna gelmesine kalıcı katkı yapan Martin Luther'i öncelemiştir. Bununla birlikte, dinsel alanda yazılı iletişim dili düzeyine çıkarması söz konusu olmamıştır. Luther, Hıristiyanlığın kutsal kitabını Almancaya çevirerek, anadili olan Almancanın, farklı lehçeler konuşan çeşitli Alman boylarının ortak dili olmasına ortam hazırlamıştır.

Böylece Ahmed Yesevi ve müritleri, İslam'ın yayılış sürecini hızlandırmak amacıyla, öğretsel ve bilişsel işlevinden yararlandıkları Türkçeyi belki de bilinçdışı bir yaklaşımla "ibadet dili" olmasa bile, "kut-

sal" amaçlar için kullanılan dil durumuna getirirler. Türk halk İslamlığı menkıbe geleneğinin Ahmed Yesevi'ye bağlanmasının bir nedeni de bu olgu olmalıdır.

Ahmed Yesevi ve/veya erenleri, öğretsel etkisini yükseltmek için ve öbür rasgele şiirlerden ayırt etmek amacıyla "Hikmet"[45] diye adlandırılan şiirler söylerler; bu şiirler sayıları gittikçe artan müritlerince okunur, yaygınlaştırılır. Halk, müritler ve erenler "hikmet"lere yeni "hikmet"ler eklerler; böylece hangi "hikmet"i kimin söylediği giderek belirsizleşir. "Hikmet"ler birbirine karışır, anonimleşir. Bu süreçte tüm halka mal olan hikmetler, Yesevi geleneğinin ürünü olarak değerlendirilir.

Kadın Erkek Ayrımsızlığı, Sadece Göçebe Yaşam Tarzının Bir Dayatması mıdır?

Ahmed Yesevi'nin yandaşları çoğalınca, doğaldır ki, karşıtları da ortaya çıkar. Fuad Köprülü'nün deyimiyle, karşıt olan *"bu münafıklar ağır bir iftiraya"* kalkışırlar ve *"Hoca'nın meclisine örtüsüz kadınların da katıldığını ve erkeklerle birlikte zikre karıştığını"* öne sürerler.[46] Melikoff da Yesevi ve müritlerinin toplantılarına kadınların kapanmaksızın katıldıklarını yazar.[47]

Ahmed Yesevi'nin meclisine kadınların örtüsüz katıldıkları ve erkeklerle birlikte zikre karıştıkları yolundaki söylentilerin yaygınlaşması sonucu olmalı, Horasan'ın ve Maveraünnehr'in bilginlerinin bu söylentiyi incelettirmek için denetçiler gönderdikleri anlatılır. Menkıbeye göre, inceleme sonucunda, böyle bir söylentinin gerçek olmadığı ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte, şunu belirtmek gerekir: Ahmed Yesevi, göçebe ve köylü Türklerin gelenek ve göreneklerine uygun davranmış olabilir ve böyle bir durum da şeriat hükümlerine uygun bulunmamış olabilir.

Fuad Köprülü'nün aktardığı şu anekdot ile birlikte düşünüldüğünde, Ahmed Yesevi'nin kadınlı erkekli zikir ortamını pek yadırgamadığı sonucuna varılabilir. Anekdot şöyledir: Hoca Ahmed Yesevi, karşıtlarına bir ders vermek ister. Yandaşlarıyla ve erenleriyle bir toplantıda bulunduğu anda bir hokka getirtir ve şöyle konuşur: *"Sağ*

kolunu, erginlikten bu yana avrat uzuvlarına hiç değdirmemiş evliyadan kim vardır?" Hiç kimse yanıt vermez; çünkü yandaş ve erenler arasmda böyle biri yoktur.

Ahmed Yesevi, içine pamuk ve ateş koyduğu hokkayı müritlerinden biriyle Horasan ve Maveraünnehr'e gönderir. Orada bilginler ve şeriatçılar bir araya gelerek, hokkayı açarlar. Hokkanın içinde bulunan pamuk ve ateş birbirine hiç etki etmemiş; ne pamuk yanmış ne de ateş sönmüştür. Ahmed Yesevi'nin iç temizliğini ve erginliğini gösteren bu benzetmesi ile Horasanlı bilginler iletiyi anlarlar: İleti şudur: *"Kadın erkek bir ehl-i hak meclisinde zikr ve ibadeti sürdürseler bile, Tanrı onların kalplerindeki kin ve düşmanlığı yok eder."*[48] Bu anekdotlarda veya öykücüklerde satır aralarından Yesevi'nin veya onu izleyenlerin şeriatın hükümlerine uymak yerine, şeriatın hükümlerini öz gelenek ve göreneklere uydurma eğilimi sezilmektedir.

Kendisi olmak ve özünü yeni koşullar altında bile korumak, özbirikimin yok olmaması ve süreklileşmesi bakımından önemlidir. İslam öncesi birikimden ve göçebe yaşam tarzından beslenen Yesevi geleneği, bir yönüyle özü geliştirerek koruma yaklaşımıdır. Belki de bu geleneğin sürekli yeniden güncelleştirilmeye değer olması da bu nedenledir.

Orta Asya'da özellikle kır ve oba nüfusu, eski inançlarını, dede ya da baba ve kam-ozanlar geleneğini sürdürür.[49] Bu halk kesimleri özgün gelenek ve göreneklerine göre yaşarlar. Köprülü ve Melikoff'un anılan yapıtlarında bildiklerine göre, Orta Asya'da göçebe ve köylü Türkler özgün gelenek, göreneklerini ve geleneksel inançlarını İslam'ın kabulünden sonra da korurlar.

Göçebe Türklerin özgün gelenek ve göreneklerinde, şeriatın buyurduğu kadın erkek ayrılığı söz konusu değildir. Göçebe yaşamı, kadınların erkek toplantılarından ve birlikte ibadetten uzak durmalarını gerektirmez. Anekdotlara yansıyan ve bir anlamda kendini dayatan da bu durum olmalıdır. Ahmet Yesevi'ye ait olduğu öne sürülen benzetme ile anlatılmak istenen şey açıktır. Kadın erkek bir araya gelip, birlikte ibadet edebilirler. Yeter ki, onlar kötü duygu ve düşüncelerinden arınarak, iyi duygular ve erekler için bir araya gelsin-

ler. Bu tutum, dinsel tolerans ve kadın erkek eşitliği açısından övgüyle anılmaya değerdir.

1000 yıl sonra, bugün bile bazı çevrelerin anlamak ve yaşam biçimi durumuna getirmek istemediğini, söylenceye göre de olsa, Ahmed Yesevi'nin dile getirmiş olması, düşünsel ve toplumsal açıdan önemli bir açılım ve uygar yaklaşıma önemli bir katkı olarak değerlendirilmelidir.

Aynı konuya ilişkin bir başka anekdot İmam Mervezi ile ilgilidir. Yesili birkaç öğrenci, öğrenim için Urgenç'e gelir; dönemin bilginlerinden İmam Mervezi de Urgenç'te yaşamaktadır. Köprülü'nün aktarımı uyarınca, İmam Mervezi, Yesili öğrencilere sorar: *"Orada Hoca Ahmed Yesevi'nin şeriata aykırı hareketlerde bulunduğunu duyduk, acaba bu söylentinin aslı var mıdır?"* İmam Mervezi'nin Yesili öğrencilere yönelttiği sorudan, söylenti düzeyinde olsa bile, Ahmet Yesevi'nin o dönemde şeriatın genel hükümlerine aykırı davrandığı izleniminin epeyce yaygınlaştığı anlaşılmaktadır. Yine aynı İmam Mervezi'nin, Ahmed Yesevi'ye *"Allah'ın kullarını yoldan çıkaran sen misin?"* diye sorması, söz konusu izlenimin yaygınlığını görmesi bakımından ilginçtir.

Ahmet Yesevi, dervişleri ve müritlerince yazılan ve "Divan-Hikmet"te toplanan "hikmet" diye adlandırılan şiirlerden birinde yer alan bir dörtlükte, Yesevi'ye ilişkin yukarıda sözü edilen kadın ve erkek bir arada ibadet etmeleri konusu işlenir. Dörtlük şöyledir:

"İşittiler Baba Maçin o zamanda, Ahmed adlı bir şeyh çıkmış Türkistan'da;/Sohbet kılmış kız ve erkek ile orada; men etmeğe Türkistan'a geldi dostlar."

Dörtlüğün ilk dizesinde adı geçen Baba Maçin, Ahmed Yesevi'nin önemli halifelerinden biridir. Horasan erlerinden biri olan Baba Maçin'in Türkistan'a giderek, orada "kız erkek ile sohbet kılan" Ahmed Yesevi'yi engelleyeceği dile getirilmektedir. Horasan erlerinden Baba Maçin, Ahmet Yesevi'ye katılmadan önce ünlü bir velidir. Horasan'daki düşünürler ve bilginlerin başında gelir ve dolayısıyla da büyük bir saygınlığa sahiptir. *"Ata'nın her erliğini o zaman bildi; riyazeti çektirerek yol gösterdi; ata ile üç defa halvete girdi; murat, maksat pirden imiş bilin dostlar"* dizelerinde Baba Maçin'nin Ahmed Yes-

evi ile birlikte *"üç kez halvete girdikten sonra, Yesevi'nin ileri gelen halifelerinden biri olduğu"* anlatılır.[50]

Baba Maçin bağlamında, yukarıdaki dörtlükle Ahmed Yesevi'nin kadın ve erkeklerle birlikte sohbet kılması, Ahmed Yesevi'nin seslendiği halk kitlelerinin gelenek ve göreneklerini gözeterek, hem etkisini yükselttiğini, bu anlamda da akılcı bir yol izlediğini, hem de din alanında da insanca bir tutum benimsediğini ve böylece İslam'ın kabulünü hızlandırdığını göstermektedir.

Hikmet'ler ve "Divan-ı Hikmet": Anadolu Sufiliğinin ve Heterodoks Birikimin Güçlü bir Kaynağı

İslam öncesi Türk edebiyatı genellikle sazla söylenen halk şiirlerinden oluşur. Türkler şeyhlerine "Bab", diyesi, "Baba" adını verirler. İslam'ın Türklerce kabulünden sonra, İslami düşünce birikimi ve tarzı da Türklerin yaşadığı yörelere ulaşır. Fakat Türkler, yukarıdaki örneklerden de görüleceği gibi, İslam öncesi kültür birikimlerini, dolayısıyla yaşam alışkanlıklarını, sorun çözme biçimlerini, gelenek göreneklerini büyük ölçüde korurlar.

Ahmet Yesevi'nin zikir ve ibadet toplantılarında şeriat hükümlerine aykırılığını gözetmeksizin, kadınların ve erkeklerin bir araya gelmesinde sakınca görmediği söylentileri yaygınlık kazanmıştır. Bu yolla yaratılan izlenimin gerekçeleri, henüz bütün kurum ve kurallarıyla yerleşme sürecinde bulunan İslam ve kökleri yüzlerce yıl gerilere giden ve çeşitli kültürel etkilerle boyutlanan Türk yaşam tarzı arasındaki ayrılıklarda aranmalıdır.

Ahmed Yesevi'nin, göçebe Türklerin yaşam tarzlarından kaynaklanan gerekliliklerle şeriatın bazı kapsayıcı hükümlerinin uyuşmazlığını görmemiş olması düşünülemez. Ahmed Yesevi, çağdaş adlandırmayla, "dönüşüm yönelimi"nin göçebe ve köylü Türkleri de kapsaması için uğraşır.

"Divan-ı Hikmet"te toplanan hikmetlerin hangisinin kendisine ait olduğu kesin olarak belirlenememesine karşın, Yesevi'nin söylediği hikmetlerin büyük bir bölümü bir anlamda o dönemde İslamlaşmanın bir zorlama, hatta dayatma olarak algılanmaması içindir. Bu in-

sancıl ve dinsel önder, deyim yerindeyse "mazlum" göçebe ve köylü Türklerin, dönemin genel eğilimi olan İslamlaşmaya direnmemeleri, onu daha kolay kabullenmeleri için uğraşmıştır.

Divan-ı Hikmet'te yer alan *"Mümin olanı alıp gelmekte; kabul kılmayanı kırıp gelmekte"* tümcelerinde Yesevi ve erenleri açıkça karşı tutum takınmasalar bile, söz konusu "dönüşüm" döneminin İslamlaşma konusundaki zorlama ve dayatmacı anlayışının izleri açıkça görülmektedir.

Yine *"Muhammed'in bilin zatı Arap'tır; tarikatın yolu bütün edeptir"*, sözlerinde de İslam Peygamberi'nin etnik kökeni açığa vurulmakta; tarikatın yoluyla ve edeple, olunması gereken duruma ulaşılacağı vurgulanmaktadır.

Ahmed Yesevi'nin İran kültür çevresinde gelişen tasavvuf düşüncesinin özellikle "Horasan Melametiyyesi"nin birikiminden de yararlanarak, şeriat ile tarikatı uyumlulaştırma çabası bir yönüyle dönemin mazlum göçebe ve köylülerinin Şamanist birikime dayanan yaşam anlayışlarıyla şeriatın hükümlerini bağdaştırma girişimi olarak da değerlendirilebilir.

Bu düşünsel tutum ve duyarlılık, Yeseviliğin Türkler arasında kolayca yayılmasında ve daha sonra değişik yoğunluklarda ve biçimlerde, Yunus Emre ve Hacı Bektaş'ın katkılarıyla biçimlenen sufiliğin Anadolu'da da gelişmesinde ve kalıcılaşmasında etkili olmuş olabilir. Söz konusu bağdaşımcı tutum, çoğulculuk ve çoğulculuğun bir türevi olan veya ona eşlik eden tolerans idesinin gelişmesinde belirgin biçimde etkili olmuştur.

Nitekim anlayış ve yaşayışları bakımından heterodoks İslam bağlamında değerlendirilen "Abdalan-ı Rum" denilen Anadolu Abdalları ya da Horasan Erenleri, Melameti sufiliğin Anadolu'da yayılmasına büyük katkı yaparlar. Abdal ya da baba lakabıyla anılan Geyikli Baba, Abdal Murad, Abdal Musa, Doğulu Baba gibi tahta kılıçlı ve yoğun cezbeli dervişler, kuruluş döneminde Osmanlı egemenleriyle savaşlara katılarak, büyük yararlıklar gösterirler ve saygınlık kazanırlar. Söz konusu dervişler aynı zamanda Yesevilik, Kalenderilik ve Haydarilik gibi anlayışların yaygınlaşmasına önderlik ederler.

Ayrıca, bu abdallar, büyük ölçüde coşkulanım ve kutsal aşka dayalı Melameti Sufiliğin Anadolu'da Türkmen gelenekleriyle ve yerel kültür birikimiyle değişik yoğunluklarda karışmasını ve böylece "bağdaştırmacı" yaklaşımın belirginleşmesini özendirirler. Bu bağdaşımcı birikimden daha sonra Babai ve Şeyh Bedreddin Hareketi gibi Anadolu kültür tarihinin en önemli iki olayı kökenlenir. Ahmet Yaşar Ocak'ın belirlemesiyle, Yeseviliğin etkisinin derinliği, dayandığı kültür birikiminin genişliği ve bundan doğan "ilahi aşka ve cezbeye dayalı", çoğulculuk, hoşgörü ve insan severlikte aranmalıdır.

Ahmed Yesevi ve erenleri öz ve köken bağnazlığından uzak hoşgörülü bir tutum sergileyebildikleri ve var olan yaşam tarzına saygı duydukları için, eski gelenek ve göreneklerin İslam'ın kabulünden sonra da yeni biçimler kazanarak varlığını sürdürmesini sağlamışlar ve böylece heterodoks İslam geleneğinin oluşmasına önemli katkılar yapmışlardır.

Hikmet, geniş bir anlam yelpazesi olan bir kavramdır. Hikmet, Peygamberin açıklama ve vaazlarına verilen addır. Bilim ve adaletin birleşmesinden oluşan kutsal ya da yüce nitemdir. Hikmet, varlıkların tanrısallık yetisi, becerisidir. Gelenek ve ahlakla ilgili özlü söz; gizli nedendir. İnsanın, varlığın hakikatini bilip hayırlı işler yapması; şeylerin iç ve dış nitelikleriyle ilgili bilim; evren ve yaratılışın kutsal ereği; Hak'ka bağlanma; batıldan uzaklaşmadır. Hikmet, Allah'a bağlılık; akla uygunluk; Tanrı hakikatini anlatan din ve tasavvufla ilgili özlü sözdür.

Ahmed Yesevi ve erenlerinin şiirlerine "hikmet" adını vermelerinde de ayrı bir hikmet olduğu düşünülmelidir. "Hikmetler," İslam'a geçişe çağrının da ötesinde tasavvuf etkisiyle renklendirilmiş "rahat bir şeriat" anlayışının ürünleridir. İslam'a henüz geçmemiş ya da geçme sürecini yaşayan Türklere tasavvufun inceliklerini ve tarikatın kurallarını öğretmekten çok, en azından onların İslami anlayışı kavramalarını kolaylaştırma çabası, hikmetlerin başlıca içeriğini oluşturur.

Tümü Ahmed Yesevi'ye ait olmasa bile, onun düşünsel geleneği çerçevesinde üretilmiş şiirler toplamı olan "Divan-ı Hikmet"te yer alan şiirlerin içeriği de esas olarak İslami tasavvuf öğretisinden olu-

şur. Şiirler, bu öğreti doğrultusunda halkı "doğru yola" çağırmak amacını taşır. Yalın bir düş gücüne sahip ve Köprülü'nün nitelemesiyle, *"estetiğe hemen tümüyle yabancı"* bu mutasavvıf, dış dünyaya, onun görüngülerine ilgisizdir.

Yesevi tarikatı üyeleri ve yandaşları, Köprülü'nün savına göre, içten ve dürüst inançlı kişiler olmakla birlikte, Anadolu düşünce ve inanç ortamında pek öne çıkamazlar; yönlendirici olamazlar. O dönem Anadolu düşünce ortamının ufku, Yesevilere göre, daha gelişkin, daha geniş ve çeşitlidir. Bu nedenle Anadolu'ya gelen Yesevi erenleri kendi görüş açılarını genişletme gereksinmesi duyarlar. Buna karşın Yesevilik başta Bektaşilik olmak üzere, Anadolu fikir yaşamında etkisini kalıcı biçimde sürdürür.

"Seher vakti kalkanlar, canm feda kılanlar,/aşk oduna yananlar, seher vakti olanda" bu iki dize, Yesevi'nin dilsel yalınlığını, şiirsellik düzeyini ve düşünsel yönelimini bir parça da olsa ortaya koyan sayısız hikmetten biridir. Bu dizelerde ayrıca Türk halk şiir geleneği açık biçimde görülmektedir. Bu şiir geleneği, Yunus başta olmak üzere, günümüze değin de özellikle saz şairleri aracılığıyla ulaştırılmıştır. Bunun dışında hem Türkçeyi kalıcılaştırmış, hem de yazınsallaştırmıştır.

"Hikmetler"in birçoğu örneğin Yunus'a özgü sayılabilir. Yunus'ça özellikler taşıyan hikmetlere çok sayıda örnek verilebilir. Birkaç örnekle yetinelim: *Dilimi sorsam, karar yok, garip ölse sorar yok; yenilende helal yok, razı olun dostlarım."* Ya da:*"Aşkın kıldı şeyda beni, cümle âlem bildi beni; kaygım sensin dünü günü, bana sen gereksin sen!"* Bu örnekler zinciri istenildiğince uzatılabilir.

Söz bir kez söylenince, başkalarınca paylaşılır, edinilir; bilinç ve estetik öğesi olur. Kalıcılaşıp gider; güzelliği, şiirselliği belki de hiç bilmeden yeniden yaratılır. Bu duruma örnek olan *"Külünü göğe savurdu, atıp denize saldı; zevk denizi dalga vurdu, aktı deniz kaynaşıp"* dizeleri Yesevilerce "Hak benim ya da ben Tanrı'yım" diyen ve İslam'a yeni bir açılım kazandıran Hallac-ı Mansur'un acımasızca öldürülmesini protesto etmek için söylenmiştir.[51]

"Saçlarım tutuştu önce; gözlerim yandı kavruldu; bir avuç kül oluverdim; külüm havaya savruldu" dörtlüğü de Nâzım Hikmet'indir.

Nâzım Hikmet bu dörtlüğü 1956 yılında Hiroşima'ya atılan atom bombasının yol açtığı insanlık felaketini kınamak amacıyla yazar. Bu dizeler, biçim ve biçem öğelerinin varlığını, değişerek ya da rastlantısal da olsa, sürdürdüğünü göstermektedir. Elbette Yesevilerce söylenen dizelerde ve Nâzım Hikmet'in dörtlüğünde konu, içerik ve yöneliş farklıdır; ama farklı olmayan, ortak olan bir yön vardır. Ortak olan bu yön, kültürel gelenektir; dil ve söz birliğidir; beğeni yakınlığıdır. Asıl önem taşıyan ve kalıcı olan da budur.

"Hikmet"ler ve Toplumsal Dayanışma Geleneği

"Hikmetler"in çok büyük bir bölümü, daha önceden de vurgulandığı gibi, güncel dilde "ezilenler" diye nitelendirilebilecek olan göçebe ve köylü Türklerin genellikle kentli ve egemen çevrelerce benimsenen ve yayılmak istenen İslam'a yakınlaşmaları, onu kabullenmeleri ile ilgilidir. Yesevi ve erenleri, *"sözü didar isteyen herkes için söyleyip, canı cana bağlayarak damarları ekleyip; garip, fakir, yetimlerin gönlünü avlayıp, gönlü bütün kimselere"* yönelirler. Onların hikmetlerinde resul, *"garip, fakir ve yetimleri sorup, onların izini sürer."* Yesevi ve erenleri, bu tür insanların üzüntülerini ve acılarını kendi üzüntü ve acıları yaparlar. Sevinç ve mutluluklarını da özveriyle yaratarak, yaşam felsefesinin doğal türevi olarak değerlendirirler. Gönül incitenleri "katı yürekli" diye nitelendirirler; "kâfir de olsa" kimsenin incitilmesini istemezler.

Yesevi ve erenlerinin "mazlumlarla" dayanışma anlayışları her zaman diri, canlı, dirençli ve öz-gerçekleştirim erekli değildir. Onların dayanışma anlayışı zaman zaman mutlak özveri, özden vererek, başkasını mutlandırmaya dönüşür. Özveri onlarda zaman olur alçakgönüllülüğe, zaman olur *"Halkından haber erişti, şakir oldum; her kim sövse, belki tepse sabir oldum"* dizelerinde görüldüğü gibi, katlanmaya, boyun eğmeye, sineye çekmeye dönüşür.

Fakat boyun eğiş, edilgen bir tutum değildir; özü yok edici dış etkiye açıklık değildir; boyun eğiş, çoğu kez özdenetim, öz-yetkinleşim çabasıdır. *"Geçici heves, ben-sen fikri gitti dostlar"* dizesinde anlamını bulan her türlü yarar güdüsünden ve bencillikten arınarak,

özü yüceltme etkinliğidir. Bununla birlikte, tarih, sineye çekme, katlanma ve boyun eğme gibi tutumların, yaşamı ve düzeni insanileştirmeye elverişli olmadığını veya yetmediğini kanıtlamaktadır.

"Hikmetler"de birçok düşünsel tutumun, tarikatın ya da felsefenin etkisi görülebilir. *"Otuz dörtte âlim olup bilen oldum; Hikmet söyle! Dedi rabbim, diyen oldum; kırklar ile şarap içtim yoldaş oldum; içim dışım Hak nuruyla doldu dostlar"* dörtlüğünde tasavvuf birikiminin yanı sıra, örneğin, Kalenderilik, Haydarilik ve Bektaşilik gibi tarikatların izleri saptanabilir. Burada ayrıca *"kırklar ile şarap içtim, yoldaş oldum"* dizesi de başka bir düşünceyi anlatmak için kullanılan bir imge olmasının yanı sıra, Yeseviliğin "şeriat"a bakışını, şeriatın buyrukları arasında yer alan şarap yasağına karşın, insanca yaşam yolunu izleme eğilimini ortaya koyması bakımından ilginçtir.

Mutasavvıf Olarak Ahmed Yesevi: Bilgi, Bilim, Akıl(cılık), Ahlak, Aydınlanma

M. Fuad Köprülü'nün deyimiyle *"samimi bir tasavvuf yaşamı"* sürdüren büyük Türk şeyhi Ahmed Yesevi, İslam'ı kabul etmiş olmalarına karşın, onu kavrayabilmek için gerekli olan Arapça ve Farsça bilgisinden ve tasavvufun inceliklerinden yoksun göçebe ve köylü Türkleri bir anlamda aydınlatmak için uğraşır. Müritlerine tasavvuf ile ilgili hakikatleri öğretmek amacıyla hikmetler söyler. *"Candan geçmeden aşk sırrını bilmek olmaz; maldan geçmeden benlik fikrini koymak olmaz; maksat olmadan yalnız kendini sevmek olmaz; öyle aşk halk gözünden gizli olur"* tümceleri, Yeseviliğin tasavvuf düşüncesinin inceliklerine ilişkin yaklaşımlarının derinliğini gösterir.

Bu konuya ilişkin bir başka örnek *"Efsanedir şeriat, ferzanedir hakikat; dürdanedir tarikat, âşıklara münasip"* tümceleridir. Bu tümcelerde açığa vurulan düşünceye göre, şeriat bir söylence, hakikat bir eren, düşünürdür; tarikat zümrüt tanesidir ve Allah aşkına tutulana, onun uğruna içten içe yanana uygundur.

Ahmed Yesevi bu yönüyle ve karşıladığı işlev bakımından bir "aydınlatıcı" ya da bir inancın, dinin insancıl bir "yayıcısı" olarak nitelendirilebilir.

Ahmed Yesevi ve erenleri, genel gidişi simgeleyen İslamlaşma eğilimine karşı direniş kaynağı olan *"İslam dışı kalıtsal geleneklere"* bağlı kalan göçebeleri uyarır; onlara çağrı yapar, onları bilinçlendirerek, toplumsal tarihsel gidişten kopmamalarını sağlamaya çalışır. *"Akıllı isen, erenlere hizmet kıl sen; emr-i maruf kılanlara izzet kıl sen; nehy-i münker kılanlara hürmet kıl sen; o sebepten altmış üçte girdim yere"* dörtlüğünde Yesevi ya da erenleri, insanlara ermişlere, diyesi, İslam'a çağıranlara hizmet etmeyi, dinin gereklerini yerine getirenlere ve dinin yasaklarına uyanlara saygı göstermeyi önerirler.

Yine *"Pir muğan hak Mustafa, şüphesiz bilin; nereye varsanız, vasfını diyip ululayın; selam verip Mustafa'ya ümmet olun"* diyerek, Mustafa'nın hak peygamberi olduğundan kuşku duyulmamasını, onun ululanmasını ve ona ümmet olunmasını isterler. Bu isteği dile getirirken de "bağnaz, tutucu" bir yaklaşım sergilerler. *"Vah ne yazık, sevgi kadehinden içmeden; çoluk-çocuk, ev-barktan tam geçmeden; suç ve isyan düğümünü burada çözmeden; şeytan gelip, can verende şaştım işte"* dörtlüğünde olduğu gibi Yesevi ve yol arkadaşları hoşgörülü ve bilge bir yaklaşımla, bu tür halk kitlelerini "eski yaşam tarzlarının" bağlayıcı, koruyucu özü konusunda aydınlatırlar.

Onlara kendi hallerince ruhsal bağımsızlaşmanın, evrenin yaratıcısı ve evrenin her parçasında gerçekleşen tek ve biricik yaratana ulaşmak için ruhsal arınmanın yolunu, tarikatını göstermeye uğraşırlar. Fakat onları aşağılamazlar, hırpalamazlar; onlarla insanlıkta buluşmayı denerler. Yeseviliğin bu tutumu, Türkiye kültürünün insancılık geleneğini besleyen damarlardan biridir. Anadolu kültür birikiminin sevecen ve sevimli yönüdür.

Ahmed Yesevi ve yol arkadaşları yukarıdaki dizelerde görüldüğü gibi, göçebe ve köylü Türklerle öz ve arı dilleri aracılığıyla bütünleşmek amacıyla, sözcüğe, söze ve iletiye yönelirler. Sözcük ve sözler, dizelere, dizeler özlü iletilere doğru gelişerek büyür, dinsel arınmanın ve toplumsal devinimin öğesine dönüşür. Böylece, söze sarılan ve sözü dizelere dönüştüren ve savaşım aracı yapan Ahmed Yesevi ve fikirdaşları yaşadıkları dönemde ülkülerini gerçekleştirmek için çabalayan "aydınlatıcı" kişiler konumuna ulaşırlar.

Ahmet Yesevi, Anadolu İslam Heterodoksisi ve Aydınlanma Yönelimi

Irene Melikoff, anılan yapıtında Hacı Bektaş "Vilayet-namesi"ne dayanarak Ahmet Yesevi ile Hacı Bektaş Veli arasında dolaysız bir bağ kurar ve Ahmet Yesevi'nin taç, hırka, sofra, seccade, çerağ (şamdan) ve alem (sancak) gibi emanetleri vererek, Hacı Bektaş'ı Rum beldesine, Anadolu'ya gönderdiğini yazar. Öte yandan, Köprülü, Ahmed Yesevi'nin Şiilik ile ilişkilendirilemeyeceği kanısındadır.

Ahmed Yesevi'nin kişiliğinde somutlaşan Yesevilik, yukarıda betimlenen olgu ve olaylardan dolayı belirgin olarak heterodoks sufi anlayış üzerinde biçimlenir ve 13. yüzyılda Moğol istilası sırasında Anadolu'ya ulaşır.

Ahmet Yaşar Ocak'a dayanarak şu belirleme yapılabilir: Yesevilik, Anadolu'da ilkin (13. yüzyıl) Haydarilik, 15. yüzyılda ise özellikle Bektaşilik'e esin kaynağı olur. Hatta birçok yönüyle bu iki tarikat içerisinde erir. Buna koşut olarak yine 15. yüzyılda Nakşibendîlik içerisinde iyice Sünnileş(tiril)miş bir Ahmed Yesevi imgesi oluşur. Böylece birbirine koşut iki Ahmed Yesevi görünümü ortaya çıkar. Bu, Yesevilik ile ilgili sözlü ve yazılı geleneklerin şimdilerde özellikle Alevi-Bektaşi çevrelerince ve Nakşibendîlerce canlı ve güncel tutulmasının başlıca nedeni olabilir.

Yesevilik'in 13. yüzyılda Anadolu'da içinde eridiği ya da dönüştüğü dönemin güçlü tarikatı, Vefailik'in de bunda payı olduğu söylenebilir. Vefailik, Babailer isyanının önderi Baba İlyas'ça temsil edilir.

Yeseviliğe Göre, Hakikat, İnsanlığın Sonal Ereğidir

Ahmed Yesevi, tarikat uğruna "zühd" (her türlü zevke karşı koyarak, kendini ibadete verme) ve "riyazeti" (nefsi kırma, dünya lezzetlerinden ve zevklerinden sakınma) önerir ve uygular. *"Tarikatı bilmeden, hakikate girmeden; pir emrini tutmadan özrü çoktur Hace Ahmed"* dizelerinde tarikat, hakikat ve bunlara girmenin ve ulaşmanın yol göstericisi dile getirilir. Tarikata girebilmek için, kişi; öz-de-

netim, öz-eğitim ve öz-erginleşim uygulamalıdır. İçindeki duyumsal ve güdüsel "ben"i dizginlemeyi, yüce amaçlara bağımlılaştırmayı ve bağlamayı bilmelidir. Hakikat mertebesine erişmek için zühd, takva (Allah'tan korkma; Allah korkusuyla dince yasaklanan şeylerden sakınma), riyazet ve mücahede (nefsi yenme uğraşı, din düşmanları ile savaşma) gereklidir. Hakikat, *"Hakikat bilmeyen insan değildir"* diyen Yesevilik'te öz-arınım çabalarının son aşaması, yetkinlik göstergesi ve insan olmanın vazgeçilmez önkoşulu, insanın özdeşi, ölçütüdür.

Hakikati, insanlığın, insan oluşun belki de hiç ulaşılamayan sonal ereği, ülküsü olarak gören Yesevilik bu yönüyle, diyesi, "hakikati" ısrarla arama ve hakikatin içeriğini öz kültürün birikiminden ve İslam'ın genel hükümlerinden türetme ve bu hükümler uyarınca gerekçelendirme yönüyle, öbür tarikatların düşünsel boyutuyla buluşur. Fakat bu çerçevede Ahmed Yesevi ve erenlerinin özellikle şeriat hükümleri doğrultusunda katılaşma eğilimine girdiklerini ve tutuculuğa yatkın bir anlayışın izlerini taşıdıklarını da belirtmek gerekmektedir.

Öbür yandan, Ahmed Yesevi, seslendiği göçebe ve köylü kitlenin düşünsel yalınkatlığını da gözetir. O ve erenleri bu nedenle halk kitlesini İslam ve tasavvufa ilişkin eğitmek ve yöneltmek amacına uygun olarak ve onların yalın düşünsel yapısını da gözeterek, tasavvufun derinlik ve inceliklerini bir yana bırakır; onlara "dinsel ve ahlaksal" konularda öğütler, yer yer de buyruklar iletirler.

Divan-ı Hikmet'i bu bakış açısıyla değerlendiren Fuad Köprülü de, adı geçen yapıtı "şiirsellikten" yoksun, dinsel ahlaksal buyruklar, öğütler, öyküler, tarikat usulüne ve kurallarına ilişkin öğretici manzumelerden oluşan basit bir eser; Ahmed Yesevi'yi de *"tasavvuf fikri ile dolu, fakat şairlik yetisinden yoksun, kuru bir ahlakçı"* olarak değerlendirir. Öte yandan, aynı yazar, Ahmed Yesevi'nin iyi bir şair olmamasına karşın, seslendiği göçebe ve köylü Türkistanlıların dil ve düşünsel yapısına göre öğretici, bilgilendirici ve aydınlatıcı etkinliklerini düzenleyen "gerçekçi" bir kişi olduğunu da vurgular.

Ahmed Yesevi, hakikate ulaşabilmek için geçilmesi gereken mertebeler konusunda duyarlıdır. Sürekli "dünyadan, dünyalıktan"

geçmeyi, vazgeçmeyi; bu aşk ateşinde yanarak canı, gönlü arındırmayı, öz-tanıyıma, öz-egemenliğe ulaşmayı öğütler. Böylece ham öğelerin, koşulların pişmesine katkı yapmayı; bir bakıma geri, donuk toplum bireylerinin istençlerini diriltmeyi, aydınlatmayı erekler.

Soruna böyle bakıldığında, göçebe ve köylü Türklerin İslam öncesi inanç dizgesinin, değerler anlayışının Yesevi ve fikirdaşlarınca zayıflatıcı, olumsuzlaştırıcı bir işlev gördükleri söylenebilir. Daha ileri ve böylece bir anlamda çağdaş din olan İslam'ı, inanç ve değerler dizgesinin karşısına koydukları, "eski dine karşı yeni din" yandaşlığı yaptıkları savlanabilir. Fakat Ahmed Yesevi ve erenlerinin, Ahmet Yaşar Ocak'ın kavramlaştırmasıyla, heterodoks sufilik temelinde güçlü bir "evliya kutsaması" (kültü) geliştirerek, Türk halk Müslümanlığına önemli renkler kattıkları unutulmamalıdır.

"Hikmetler"de "bilgi" bir değer olarak görülür. Gelişmenin ve ilerlemenin bir yolu olan öz ile yetinmeyip, "başka" ile yüz yüze gelme öğütlenir. *"Gurbet değse, pişkin kılar çok hamları; bilgili kılar, seçkin kılar çok sıradanları"* denilerek, dışa açılma bir zenginleşme ve gelişme olarak değerlendirilir. Dışa açılma, diyesi, yeni ve değişik olgu ve olaylarla karşı karşıya kalma, bilgi kaynağı; bilgi ise seçkinlik aracı olarak nitelendirilir. İnsanı sıradanlıktan kurtaran bilgidir. Yine *"Kul Hoca Ahmed, sözün cahillere söyleme; söz söyleyip cahile, değersiz pula satma";* denilerek, sözün, diyesi, sözün içeriğinin değerinin altı çizilir ve bu değeri bilene o içeriğin iletilmesi istenir.

Akıl, kavrayış ve anlama yeteneği anlamlarında kullanılır; *"Akıllı isen, bir söz ile tamam kıldım"* denilerek, kavrayabilene tek bir sözün yetebileceği söylenir. *"Mana sorup mana alan gerçek kul olur"* tümcesinde sorma ile anlama arasındaki dolaysız bağ vurgulanır; anlam çıkarma, "gerçek kulluğun" ölçütü durumuna getirilerek, yüceltilir. Bilgisizlik, cahillik özenle yerilir, eleştirilir. *"Benim hikmetimi cahil işitmez; gönlü kara olan öğüdüm almaz"* dizeleriyle kavrayışla yöneliş arasındaki doğru orantı dile getirilir. Anlama, kavrama hep gerekli önkoşul olarak görülür; *"nasihatler kılar yaşlıya, gence; anlamadan iyi ve kötü nece"* denilerek; bir söz söylemeden, bir hikmet dile getirmeden önce söyleyenin ilkin ne söylediğini iyice bilmesi öğütlenir.

"Kutsal dil ile kutsal hakikatleri bilmeyen dövülür." Böylece hakikatin bilgelik ile bağı dile getirilir. Gerçek bilgine can feda edilir; hakikatleri yayan "âlime ev –bark" bağışlanır. *"Gerçek âlim, yastığını taştan kıldı; anladığı şeyi âleme dedi"* tümcelerinde bilgiliye, bilgine, aydına bir yükümlülük yüklenir: O yastığını taştan yapmalı, diyesi, her koşul altında işlevini yerine getirmelidir: Onun işlevi ise özveri ve katlanmayla oluşturduğu bilgi birikimini yaymak; dünyayı bilgilendirmek, aydınlatmaktır. Bu iki dizede "öz-onarım", yastığını taştan yapmak sözlerinde; "dış-onarım", anladığı şeyi "aleme demek'te dile getirilir. "Öz-onarım" ve "dış-onarım" birbirini tamamlayan, biri olmadan öbürü olamayan iki öğe, iki uçtur. Bilgilileşme, bilgeleşme ise bu iki ucun etkileşimi ve bir anlamda karşıtlaşması ile olanaklıdır.

Yesevilik'te "Varlığın Tekliği" veya İnancın Dünyasallaş(tırıl)ması

Ahmed Yesevi ve erenleri *"Benim hikmetimi bilgin işitsin; sözüm destan kılıp maksada yetsin"* dizeleriyle hem bilgiliye verdikleri değerin, hem de ona yükledikleri "bilgilendirme", aydınlatma yükümlülüğünün altını çizerler. Burada aynı zamanda bilgiliye, bilgine ve aydına bir sınır çizerler; bilgili kendi bildiğini değil, Yesevilerin hikmetini yayacaktır. Yayacağı bilgi, hakikate, yüce ve mutlak amaca ulaşmaya ilişkin bilgidir; onun dışında "dünyasal bilgiler" söz konusu değildir.

Bilgili, bilge hem kutsal bilgileri, hakikatleri söylemeli; hem de haksızlık etmemeli, adil ve adaletli olmalıdır: *"Müftü olan âlimler, haksız fetva verenler; öyle müftü yerini Sırat köprüsünde gördüm"*. Bu iki tümcede âlimliğin, bilgililik ve bilgeliğin haksızlıkla bir arada olamayacağı ve tersi durumların yol açacağı olumsuz sonuç duyumsatması, hatta duyumsatmadan da öte açık tutum ve direniş gösterme eğilimi de bir aradadır. Bu dünyasallaşmaya doğru atılmış önemli bir adımdır.

Ahmed Yesevi ve erenleri bir bakıma eski Yunan felsefesinin de etkilerini içerisinde taşıyan ve İbni Arabi tarafından kuramsallaştı-

rılan "vahdet-i Vücud" (varlık birliği) anlayışına ve bu anlayışı "Ene'l-hak" (Ben Hak'ım) biçimindeki yaklaşımıyla sürdüren Hallac-ı Mansur'a içten yakınlık duyarlar. "Varlığın birliği", *"yaratılmış şeylerin varlığı, yaratıcının varlığından başka bir şey değildir"* anlayışını simgeler.[52] "Hikmetler" arasında varlık birliği öğretisini dile getiren veya bu öğretiyi açıkça benimseyen çok sayıda dize vardır: Örneğin,

"Mansur dedi: Ene'l Hak, erenler işi ber-hak; mollalar derler nahak gönlüne yaman alıp"; "Deme 'Ene'l-hak' diye kâfir oldum Mansur diye; Kuran'da budur diye, öldürdüler taş atıp"; "Bilmediler mollalar Ene'l-hak'ın manasın; kal ehline hal ilimin Hak görmedi münasip"; "Rivayetler yazıldı, halini onun bilmedi; Mansur gibi veliyi koydular dara asıp"; "Bigâne diye mollalar Şeyh Mansur'u öldürdü; kâfir diye öldürdüler üç yüz molla savaşıp"; "Külünü göğe savurdu, atıp denize saldı; zevk denizi mevc (dalga) vurdu, aktı deniz kaynaşıp."

Dinsel bağnazlığa tavır alan ve çoğulculuğa ortam hazırlayan bu dizeler, Yesevi ve erenlerinin ya da onların yolunu izleyenlerin, Mansur'un kişiliğinde anlamını bulan düşünsel açılıma ilişkin benimseyici yaklaşımlarını açıkça ortaya koymaktadır.

Mansur, Yeseviler için hakla uğraşan bir erendir; koyu bağnaz, tutucu, hatta baskıcı ve kıyıcı mollalara başkaldırandır; bağnazlığa, buyrukçuluğa, boyun eğmeyendir; değişmezliği, gelişmezliği mutlak yazgı olarak görmeyendir. Mansur, arayışı, bilgiyi; onu öldüren mollalar ise, durağanlığı, bağnazlığı, simgelerler. Mansur boyun eğmeyeni; mollalar boyun eğdirmeye uğraşanları; Mansur, dürüstlüğü; mollalar erdemsizliği; Mansur değişimi, gelişimi; mollalar değişmemeyi, gelişmemeyi; Mansur akılcılığı; mollalar akıl-dışılığı; Mansur çağdaşlığı, ilericiliği; mollalar çağ-dışılığı, gericiliği simgeler.

Şimdilerde de ülkemizde hem Mansurlar vardır, hem de mollalar. Yine şimdilerde bilgi ile bilgisizlik; çağdaşlık ile çağ-dışılık; değişim ile değişmeme; akılcılık ile akıl-dışılık; ilericilik ile gericilik yan yana veya karşı karşıyadır; hatta ciddi bir çekişme ve savaşım içerisindedir.

Yine şimdilerde Mansur'un öz-bilinçli, özgüvenli, eleştirel akıllı ve ilerici ardılları bağnazlığı, kıyıcılığı ve dayatmacılığı gizleme-

ye çalışan her türden mollalara karşı savaşımlarını sürdürmektedir. "Ben Hak'ım" deme cesareti göstererek, olağanüstü bir açılımın yolunu açan Mansur'dan, ona açıkça sahip çıkan Yesevi'den, Yunus'tan, Nesimi'den, Bedreddin'den ve Börklüce'den güç alarak, arayışı, çağdaşlığı ve ilericiliği her gün biraz daha sağlamlaştırmaya uğraşmaktadırlar.

"Divan-ı Hikmetler"de İnsan(cılık) ve Adalet Anlayışı

İnsanın Allah'ın ruhundan ve (çürümüş) balçıktan oluştuğu varsayımına dayanan insan anlayışı, birbiriyle çelişen ve aynı zamanda karşılıklı olarak birbirini gerektiren iki öğeden oluşur. İnsan, bu çelişkili ve karşılıklı gerekirliğe dayanan iki uç arasındaki alanda salınan, öz seçimini yapmak durumunda olan varlıktır. Bu insan kavrayışı, "Divan-ı Hikmet"e sinmiştir. Yesevi ve erenleri *"gariplerin gönlünü kazanmak için, dünyaya tapan soysuzlardan yüz çevirirler."* "Dünyaya tapan soysuzlar" onlar için çıkarcılar ve egemenler olduğu gibi, dinin gereklerine göre yaşamayanlardır; gönlü kazanılması gerekenler, dünya nimetlerinden yararlanamayan, yoksunlar, gariplerdir.

Dünya bencillik, çıkarcılık, geçicilik, yok-oluculuk gibi anlamlar ile ilişkilendirilir. Bu bağlantılar dışında Yesevilik, dünyaya tapınmayı, bir bakıma dünyada yaratılan değerlerin paylaşımında adaletsizlik olarak yorumlarken, dünyasaldan uzak durmayı her türlü dünya zenginliğinden, varlığından vazgeçerek, içsel arınma ve yetkinleşme aracı olarak görür. Bu nedenle dünyaya tapınmadan uzak durmak için *"çoluk-çocuk, ev-barktan tam vazgeçmeyi"* önerir. Böylece toplumsal yaşamın zorlukları yenilerek, düşünsel bir savaşımın ocağında erginleşmek, olgunlaşmak ereklenir.

Sahtecilere, bir şey olmayıp da o şey gibi görünenlere karşı, Yesevi ve erenleri açıkça tutum alırlar, hatta *"sahte âşıklara, sahte sofulara"* söverler. İyileri ve kötüleri, diyesi, "kuşla, kurdu" birbirinden ayırırlar; *"hikmet işitip, ağlamayanları, erenlerin dediği sözü dinlemeyenleri kurtlar arasına katarlar"; "eğri yola girene sövüp sayarlar"; "mihnet çekip, aşk yolunda sadık olmayana"* iyi kul demezler.

Onlar için iyi kul, acı çeken, yokluklara, yoksunluklara içtenlikle katlanan; Tanrı'ya yönelme yolundan sapmayan, erginleşme ve öz-onarımda kararlı olanlardır. Mutlak istenç (Tanrı) dışındaki her türlü dünyasal güce, erke bağlılık, bağımlılık söz konusu değildir. Dünyasal bağımlılıklardan tümüyle kurtulmak başlıca amaçtır.

Yeseviliğin en önemli çağrılarından biri de dünyasala başkaldırıdır. Kul olmak, salt amaç dışında her türlü güce başkaldırmak, onu yüceliğin en yücesine yöneltmek için uğraşmak gerektirir. *"Zahmet çekip kul Hace Ahmed yola girsen; bir kul görsen, kulu olup mana sorsan; ya ilahım, nasip kılsa mana al sen; mana sorup, mana alan gerçek kul olur"* dörtlüğünde kul olabilmenin yolu gösterilmektedir.

Bu yolda ilerleyebilmek için, kul olmayı başarmış kişilerden anlam sormanın, diyesi, bilgi ve deneyim edinmenin, Tanrı'nm izin verdiği ölçüde, gerekli olduğu vurgulanmaktadır. Burada bilgi ve aklı geliştirecek önemli bir etkenin de altı çizilmektedir. Anlam sorup, anlam çıkarmak düşünsel bir etkinliktir; anlama ve bilme yetisini geliştirici bir eylemdir.

Kul, mutlak amaca yöneltilince ne denli edilgen ise, kendine yöneltilince, diyesi, kendince anlam sorma ve anlam çıkarma sorumluluğuyla baş başa bırakılınca da o denli etkendir. Böylece, edilgenlik, mutlak amaca bağımlılık ile etkenlik, öz-düşünüm ve sorgulayım diyalektik bir birliktelik oluşturmaktadır. Allah'a kulluk ise, Allah dışında her türlü erke ve güce kulluktan kurtulmak, özvarlığı bağımsızlaştırmakla olasıdır.

Yesevilik'te ikiyüzlülüğe yer yoktur. Hem *"pir hizmetini kıldım, talibim diyenler, hem de kendilerine hak olmayanlara bakanlar, kişi malını yiyenler, gönülleri saf olmayanlar"* hoşgörülmediği gibi, dışlanırlar.

Yeseviliğe Göre, İnsanda iyilik ve Kötülük Bir Aradadır

"Hak yolunda ağladığını savlayan, ancak gözünden yaş akmayan, düzenle, hileyle uğraşan" insan tipi onaylanmaz; bu tür insan tipine karşı savaşılır. Özüne egemen olamayan *"nefsine kapılıp huyunu bozan"*, alçakgönüllülük ve bilgelikle başını dik tutmak yerine,

"*şan ve şevketlerle boylarını dik tutanlar*" sert bir dille eleştirilir. "*Dünyanın geçiciliğini*" anlamayan, "*erenlerin yaptığını görüp, değer vermeyen gafillik ile ömrünü boşa geçirenler*" doğru yola, edep edinmeye, temizlenip arınmaya çağrılır.

Yesevilere göre, "*söz değerini bilene*" söylenmelidir; cahillere söz söyleyip, diyesi, onlara yetkinleşme, olgunlaşma çağrısı yapıp, onlara değer vermek boşunadır; çünkü bilgisizlik sözün değerini yok eder. Bilginin değerini bilene söz söylenmeli; "*yola giren erenlere yol sorulmalıdır.*" İnsana insan denilebilmesi için, insanın öbür insanların dertlerine, sıkıntılarına ilgi duyması gerekmektedir. "*Dertsiz insan değil, bunu anla aşksız insan hayvan cinsi bunu dinle*" dizelerinde insan oluşun özü anlatılmak istenir.

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü kadarıyla, Yesevilere göre, insanda iyilik ve kötülük yan yana ya da bir aradadır. Bu niteliklerden hangisinin üstün geleceği ise, yapılan seçim ile ilgilidir. Seçim ise dünya ile öte dünya, çıkar ile çıkarsızlık, temizlik ile pislik, yücelik ile aşağılık arasında yapılmaktadır. Aslına bakılırsa, Yesevilik'te insan kötü değildir. Mutlak kötülük yoktur. İnsan yaptığı seçimle kötüleşmekte ya da iyileşmektedir.

İyileşme yoluna giren insanın son ereği "Allah'ın ahlakı" ile ahlaklanmaktır! Allah'ın ahlakı ile donanmak ise çok köklü bir yöneliş, kararlılık ve süreklilik gerektirir; dünya zenginliklerinden ve insansal noksanlıklardan tümüyle arınmakla olanaklıdır. Bu "*mutlak amaca*" ulaşmak özveri ile yokluk-yoksullukla doludur: "*mutlak amaç hak yolunun sonudur; inançlı kullar dertten sakınmaz; hak yolunda canı ve gönlünü verir; dünyayı terk edip ahireti satın alır*". Açık olarak belirtilmemekle birlikte, bu dünyanın karşıtı ve seçeneği olarak, dünya ötesi bir erek anlamında "ahret" kullanılır.

Bu insan anlayışının özü, yönelimi ve sınırları gözetilerek şöyle bir sav öne sürülebilir: Yeseviliğin insan anlayışında iyilik, ahlak boyutu belirgindir; fakat unutmamak gerekir ki, bu ahlak büyük ölçüde öğretselliğe ve iletiselliğe bu yönüyle de ahretselliğe dayanmaktadır. Gerçeklik, diyesi, bilgi, "*kal ilmini okuyup, hal ilmine ulaşıp; yokluk içine batıp varlıklardan alınız*" düzeyindedir. Bir başka söyleyişle, bilgi, bilim, olgu ve oluşlardan karşılıklı ilişki ve etkileşim-

lerden, kısacası somutlardan, gözlenebilirden değil, soyutluklardan kazanılmalıdır. Bu önerinin insanın özünü yetkinleştirici bir işlevi olmakla birlikte, bilgi ve gerçeklik bakımından değeri düşüktür. Yesevilik'te öz-tanıyım ve öz-arınım çabası anlamında kendini bilmek, yolunu yordamını seçebilmek önemlidir. Bu yönelim de soyutluklarla, bir bakıma ahlaksal yetkinlikle ilgilidir.

"Hikmetler": Düşünsel ve İnançsal Özbilinç Kazanımı

Ahmed Yesevi ve erenlerince söylenen hikmetlerde hem tasavvufi bir yaklaşımla bilgeleşme, erginleşme, dervişleşme çabaları anlatılır; hem de şeriat hükümlerinde öngörülen mutlak buyruklara ve yasaklara uyulması istenir. Örneğin *"Zikrin tama edip döndüm divaneye; Hak'tan başka bir şey demedim biganeye; mumunu izleyip çırak girdim pervaneye; Kor ateş olup, kavrulup yanıp söndüm işte"* dörtlüğünde olduğu gibi yücelme, üstüne yakınlaşma arzulanır, kendinden geçilir; Tanrı'dan başka kimseden bir şey istenmez. Tanrı varhğı etrafında, mumun etrafında dönen kelebek gibi dönülür; diyesi, Tanrı aşkıyla yanıp kül olunur; insansal niteliklerden arınılır; Tanrıyla bütünleşilir. Bilindiği gibi, tasavvufi çağrı, genellikle toplumsal haksızlıklara, yalnız başkalarınkine değil, her şeyden önce büyük bir öz-veriyle ve öz-arınımla Allah'ı bulmak için, son derece içten bir istekle öz hatalara ve eksikliklere karşı da bir başkaldırıdan doğar.[53]

"Divan-ı Hikmet"te yer alan hikmetlerin birçoğunda bu tasavvufi çağrı vardır; hikmetlerin çoğunda öz-arınım istenci dile getirilir ve öz-yetmezlikler ve eksikliklere karşı başkaldırılır. Böylece tasavvufi düşünce ufkunun hem darlığı ve tutuculuğu, hem de genişliği ve incelikleri alanına girilir. Yaşanılan dönemin birikiminin ve kişisel yeteneklerin elverdiği ölçüde, "düşünsel ve inançsal öz-bilinç" kazanımı ereklenir. Tanrısal ilmin ışığına yönelinir. Bir anlamda, İslami doğrultuda "öz-onarım" için koşulsuz uğraşılır.[54]

Bu durum, Türkiye'nin eleştirel akıl ve demokrasi birikiminin köklerini gösterdiği gibi, o köklerin gelişmeye açık ve gelişmeye kapalı yönlerinin ayrımlaştırılmasını, gelişmeye açık öğelerin günün insan-

sal gereksinmelerine uyarlanarak, güncelleştirilmesinin gerekli ve yararlı olduğunu da ortaya koyar.

Dinsel metinlerde ve öğretilerde "yol" çok-anlamlı olarak kullanılan bir simgedir. Ahmet Yesevi ve erenlerince söylenen "hikmet"ler de "yol"un inanç, din, tarikat anlamında kullanıldığı örneklerle doludur. Şu dörtlük bu saptamaya güzel bir örnektir: *"Tarikattır bu yol, adını bilse derviş; marifetin metaından alsa derviş; başka yollar beyhudedir, sansa derviş; hakikatin meydanında er olur."*

Yukarıdaki dörtlük tasavvuf düşüncesinin öngördüğü aşamaları, ki bunlar şeriat, tarikat, marifet ve hakikattir, yol ile ilişkilendirerek açıklaması bakımından öğreticidir. Yesevilerin söyledikleri hikmet, yukarıda betimlenen insan anlayışını felsefi boyutta açımlamamakla birlikte, böyle bir insan anlayışının izlerini taşımakta ve bu yaklaşımın düşünsel olarak dizgeleş(tiril)mesine uygun ortam hazırlamaktadır.

Ali Şeriati'nin kaynak olarak belirttiğim kitabında verdiği bilgiye göre, Adem kıssasından elde edilen unsurlar dizgesi çerçevesinde insan, *"sürgün edilmiş bir tanrımsıdır"*; zıtların bir araya gelmesidir. Diyalektik bir olgu olarak "Allah-Şeytan", "ruh-balçık"tır; özyazgısını oluşturan özgür bir istençtir. Sorumlu yükümlü, Allah'ın istisnai emanetini alan bütün meleklerin tapındığı, yeryüzünde Allah'ın halifesi, Allah'a asi bile olan, görürlüğün yasak meyvesini yiyen, cennetten kovulan ve doğa çölüne sürülen aşk (Havva), akıl (Şeytan) ve isyandan (yasak meyve) oluşan üç çehreli, sürüldüğü yerde (doğada) insansal bir cennet yaratmakla, sürekli savaşımında balçıktan Allah'a dek yükselmekle ve balçık durumundan Allah'ın ahlak yapısını almakla görevli olanıdır.[55]

Görece daha özgürlükçü ve insani bir yorum geleneğini temsil eder gibi görünen yukarıdaki insan anlayışı da son çözümlemede *"varlığın mutlak istenci ve bilinci olan Allah istencinin tecellisidir."* Bu düşünüşte insanın, birbaşmalaşması; kendileşmesi; istenç ve bilincini özgürleştirmesi, olanaksız olmasa bile çok zordur. İnsan için öngörülen özgürlük alanı, "en özgür" biçimde kendi özgürlüğünü, sınırsız, bitimsiz, uçsuz bucaksız, kapsayıcı ve belirleyici bir üst özgürlüğe bağımlı kılmak ile sınırlıdır.

Buna karşın, bireyin özgürleşmesi, bu sınırsız, belirsiz ve kapsayıcı üst özgürlüğün sınırlandırılması ve belirginleştirilmesi ile olanaklıdır. Tanrısallık nitemine sığınılarak bireyi kullaştıran, toplumu ümmetleştiren üst ve bağımlılaştırıcı özgürlük anlayışı temel alınarak, bireysel özgürlük ve istenci kalıcı biçimde gerekçelendirilemez.

Sanat(sallık), İnsanın Önemli Bir Boyutudur

İnsanı insanlaştıran bir başka boyut güzellik, sanat ve sanatsal etkinlikle ilgilidir. İnsan, İslam'a göre, Allah'ın ahlakıyla ahlaklılaşma yükümlülüğü altında olduğuna göre, doğaldır ki, Allah'ın nitelikleri arasında yer alan görkem, güzellik, çekicilik, yetkinlik gibi niteliklerle donanmalıdır. Bu niteliklerle donanabilmek için ise, yaratıcılık zorunludur. Yaratıcılık sanatsal alana yönelmedir. Estetik yaratım, var olabilmek, gelişebilmek için mutlak özgürlük ister. Kural ve sınır koymak, sanatsal etkinliği köreltir. Yaratıcılık bu yönüyle İslami anlayışla tümüyle örtüşmez çünkü yaratıcılık salt Tanrı'ya özgü bir nitelik olarak değerlendirilir. Bu açıdan değerlendirildiğinde, hikmetlerin kural ve sınırlamalar ile dolu olduğu görülür.

Ahmed Yesevi ve erenleri, örneğin *"her kim yazı yazsa nesirle yazsın; nesirle yazmak maksada yetsin"* dizelerinde yazı yazanın amaca ulaşmak için, düzyazı yazmasını öğütler. Bilgelik, akıl ve kavrayış, *"razı olup kulluk kılan olur akıl"* tümcesinde kulluk ile özdeşleştirilir. Yücelme, bireyselleşmenin, tekil öğenin de bir amacı, niteliği olarak görülmeyince, yücenin en yücesine ulaşma çabası ve süreci olarak algılandığı sürece, sanatsal edime ve yaratıma pek yer olamaz. Bu durum, hikmetler için de geçerlidir.

Bu kısıtlayıcı yaklaşımın yanı sıra, insana değer verme, insan severlik ya da insancılık, Yesevi geleneğinde önemli bir öğedir.

Bu öğretide insan severlik de kul ya da kulluk bağlamında düşünülür ve konulaştırılır. *"Bir kul görsem, hizmet kılıp kulu oldum; toprak gibi yol üstünde yolu oldum; âşıkların yanıp sönen külü oldum; hem dem olup yeraltına girdim işte."* Bu dizelerde belirginleşen yaklaşım uyarınca, kul olmayı başaran, dünyasal bağımlılıklardan kurtulandır; Tanrı'ya yaklaşabilendir. Kendini tanrısal niteliklerle donat-

ma aşamasına ulaşandır. Yol, tanrısal olana ulaştıran araç olduğuna göre, kullaşarak yücelmişlere kul olmaya uğraşmak, tanrısala yakınlaşıp, onların kulu olabilmek, yoksunluklara katlanarak, özverilerde bulunarak, çıkarcılık ve bencillikten arınmak, tanrısal ışıkla ışıklanmak ve görkem kazanmaktır.

V

Fütüvvetçilik ve Ahilik Birikiminde Çoğulculuk, Tolerans ve İnsancılık

Öz ile Yabancının Buluşması veya Anadolu'da Çoğulculuk ve Tolerans Düşüncesinin Belirginleşmesi

Anadolu kültürü birikiminin içerdiği ve süreklileştirdiği çoğulculuğun ve hoşgörünün izlerinin belirlenmesi, Türkiye'de demokrasi bilincinin ve kültürünün gelişmesi açısından büyük önem taşımaktadır. Bugünden geçmişe bakılarak, çoğulculuk ve hoşgörü düşüncesinin kaynaklandığı kökler değerlendirildiğinde, "iz sürme" anlamında şöyle bir belirleme yapılabilir: Güncel anlamda çoğulcu demokrasi düşüncesinin oluşumuna belirgin biçimde katkı yapmış olan önemli tarihsel-kültürel olayların başında kuşkusuz İslam kültür çevresinde *"Hicret'in ikinci yüzyılından beri bilinen, fütüvvet birliklerinin bir araya gelmesiyle kurulan"* fütüvvet örgütleri gelir.

A.Y. Ocak İslam Ansiklopedisi için yazdığı "fütüvvet-name" maddesinde fütüvvet-namelerde bu kavramın tasavvuf ile eşanlamlı olarak kullanıldığını belirtir.[56] Fütüvvet, Arapçada "genç, yiğit" gibi anlamlar taşır. Fütüvvetçiliğin devamı ya da Anadolu'daki yeni bir bi-

çimi olan Ahilik[57] de bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu önemli tarihsel olay, İslam öncesi Anadolu'nun kültürel çeşitliliğinin üzerine İslami heterodoksinin kurulmasma uygun ortam hazırlamıştır.

Heterodoksi, Orta Asya'da İslam öncesi dönemde de, her toplulukta olduğu gibi, görece bir biçimde Türk topluluklarında da varlığı gözlenen bir düşünsel eğilimdir. Türklerin İslam'ı kabulü sürecinde ve sonrasında özellikle köylü ve göçebe Türklerin gelenek göreneklerinin ve yaşam tarzlarının da gerektirmesi üzerine heterodoksi, İslami bir özyapı kazanır; çünkü Burhan Oğuz'un söyleyişiyle, *"her ülke, İslam'ı 'kendi İslam'ına"* dönüştürmüştür.[58] Bu saptama doğal olarak Türkler için de geçerlidir: Türkler de İslam'ı, kendi İslam'ları yapar; İslam'ı özgünleştirir; A.Y. Ocak'ın söyleyişiyle, "Anadolu Müslümanlığı"na dönüştürür.

Türk topluluklarında İslam'ın heterodoks nitelik kazanmasına, Yesevilik, tasavvuf, Şiilik vb. tarikat ve anlayışlar, uygun ortam hazırlar. Bu görüngünün başlıca nedenlerini çoğu tarihçiler, söz konusu tarikat ve anlayışların Türklerin İslam'dan önce değişik yoğunluklarda mensup oldukları veya etkilendikleri Maniheizm, Budizm ve Şamanizm gibi dinlere ya da inançlara uygunluk göstermesiyle açıklar.[59] İslami heterodoksinin oluşumuna düşünsel bakımından ivme kazandıran önemli bir etken de Mazdeizm, Manicilik, Batınilik ve Melametçilik gibi mistik inançlar ya da öğretilerdir.

Türkler ve İranlılar arasında tarikatların yaygınlığı ve bunların toplumsal kültürel alanda önemli işlevler yerine getirmeleri, bir anlamda İslam'ın yeni yaygınlaştığı bölgede yaşayan toplulukların kültürel birikimine ve yaşam anlayışına göre biçimlen(diril)mesi olarak da yorumlanır. Tasavvuf ve çeşitli tarikatlar Türkistan ve İran ile sınırlı kalmaz; Anadolu'ya da geçerek, orada var olan anlayışlarla bütünleşip yeni bireşimler oluştururlar. O dönemde Anadolu'daki kültürel ve etnik çeşitliliğin sunduğu verimli ve uygun ortamda gerçekleştirilen söz konusu yeni bireşimler, İslami heterodoksinin düşünsel özünü ve toplumsal çerçevesini oluşturur.

Fuad Köprülü, bu çalışmada çoğulculuk ve tolerans idelerinin oluşum ve gelişimine yaptığı olası katkılar açısından güncel yorum anlayışı ile konulaştırılan "Ahilik"in belirgin olarak ortaya çıktığı 13.

yüzyılda, toplumsal huzursuzluğa yol açan olayları ve yönetim anlayışını betimler. Köprülü'nün betimlemesi uyarınca, toplumsal huzursuzluğu körükleyen olayların başında, Moğolların Anadolu'da ilerlemeleri, Mısır, Bizans ve Ermeni kışkırtmaları ve Anadolu Selçuklu hükümdarlarının yenilgileri gelmektedir.[60] Çoğu yenilgiyle sonuçlanan muharebe ve savaşlar, Anadolu'da halkının yaşamını dayanılmazlaştırır, "zalim ve gaddar" memurların uygulamaları, söz konusu dayanılmazlığı iyice artırır. Bu büyük toplumsal hoşnutsuzluk, İslami heterodoksiyi oluşturan çevrelere duyulan ilgiyi, hatta katılımı görülür ölçüde yükseltir.

Köprülü'nün aktarımına göre, İslam ile İran üzerinden tanışan Türk toplulukları, Anadolu'da *"eski ve İslami olmayan"* uygarlıkların birikimiyle, Bizans ve Ermeni sanat yapıtlarıyla karşılaşırlar; *"Hıristiyanlarla yan yana yaşayarak, onlarla gelenek-görenek değiş-tokuşunda"* bulunurlar. Karşılıklı etkileşim, salt somut kültür ürünleriyle sınırlı kalmaz; düşünsel alanda da alışveriş gerçekleşir. Bu ve benzeri oluşumlar, Anadolu Selçuklu döneminde, kökleri ve yapısal nitelikleri daha önce genel hatları ile betimlenen İslami heterodoksinin düşünsel ve toplumsal çerçevesinin iyice belirginleşmesine ve yaygınlaşmasına yol açar.

Selçuklu hükümdarları Bizans saraylarıyla yakından ilgilenirler; Bizanslı prenseslerle evlenerek, Batı komşularıyla yakınlaşmaya çalışırlar. Örneğin, Selçuklu hükümdarlarından I. Alaedddin Keykubad Bizans'ta uzun süre yaşayarak, onların düşünce ve yaşam anlayışlarını, gelenek-göreneklerini yakından tanır; hatta kısmen içselleştirir. Selçuklu hükümdarlarının Hıristiyanlarla bu denli iç içe olmaları ve onların çeşitli sanat alanlarına ilişkin tutumlarını ve Köprülü'nün deyişiyle, *"serbest düşünce"* eğilimlerini belli yönleriyle benimsemeleri gibi durumlar, *"zühdi telakkilerin"* (anlayışların) hoş görmediği şeylere karşı hoşgörülü davranmalarına neden olur. Öyle ki, Selçuklu hükümdarlarının "serbest" davranışları, yöredeki bazı Müslüman bağnazlarca hiç hoş karşılanmaz; hatta onların "putperestliğe, mecusiliğe" dönüp dönmedikleri sorulur. Nitekim Halep hükümdarı Nureddin Zengi, *"pek hakiki bir Müslüman'a benzetemediği II. Kılıç-Aslan'ın kendi sefiri önünde iman yenilemesini"* ister.

Selçuklu hükümdarları "canlı tasvirleri" kamu kurum ve kuruluşlarına ait binalarda süs olarak kullanırlar; bu binaların duvarlarına kabartma heykeller kazdırırlar; bazı sikkeleri üzerinde Saint Georges biçim ve görünümünde bir atlı bastırırlar; silah ve armalarında şahin ve iki başlı kartal kullanırlar; hatta resimli mezar taşı yaptırtan Selçuklu hükümdarlarına bile rastlanır. Bütün bunlar Selçuklu hükümdarlarının, çoğu çağdaşlarında görülen dinsel katılıktan ve bunun bir türevi olan "bağnazlıktan" belli ölçülerde uzak olduklarını gösteren etmenlerdir.

Aslında Rumlar ve Ermeniler ve Anadolu'da yaşayan öbür halk topluluklarıyla geliştirilen bu yoğun ilişki, halk kitlesi üzerinde de benzer etkiler yapar. Türkler de karşılıklı bir etkileşim içerisinde yeni yönelimler oluştururlar ve çoğu bağnazlıklardan sıyrılırlar.

Yine Köprülü'nün anılan kitabında verdiği bilgiler uyarınca, bu durumlar, "Ehl-i Sünnet"e uygun düşmez; düşmediği için de Selçuklu sultanlarının bağnazlıktan uzak ve dünyaya dönük bu tür tutumları, bazı çevrelerin düşmanca bir tavır içine girmelerine gerekçe olarak gösterilir.

Turgut Akpınar da yukarıda betimlenen "serbest yaşam anlayışı", diyesi, dönemin kentli ve bağnaz egemenlerince "Ehl-i Sünnet"e uygun görülmeyen benzeri uygulamaların yaygınlığını, Franz Babinger'e dayanarak kanıtlamaya çalışır. Akpınar'ın aktarımına göre, Franz Babinger 1921 yılında Berlin Üniversitesi'nde, profesörlüğe başlarken verdiği "Anadolu'da İslamiyet" adlı derste Anadolu Selçuklularında *"Sünniliğin değil, heterodoks inançların"* egemen olduğunu, hatta Selçukluların resmi dininin bile Sünnilik olmadığını ileri sürmüştür.[61]

Akpınar'ın anılan kitabında aktardığına göre, Anadolu'da H. 683 yılında Muhammed bin Mahmut el-Hatip, "Fustat ul-adale fi kavaid is-saltana" adlı bir kitap yazar. Yazar adı geçen yapıtında o dönemde çok yaygın olarak *"Ehl-i Sünnet Harici"* zümreler bulunduğunu ve bu zümrelerin dünya için oluşturdukları tehlikelere dikkat çeker. Yazar ayrıca, halk arasında *"onursuzluk ve ahlaksızlığın"*, yaygınlaştığını Batınilerin küstahlıklarını artırdıklarını, işsiz ve başıboşların katılımıyla bu gibi kümelerin saygınlıklarının sürekli arttığını,

miktarları milyonları aşan bu tür toplulukların Türkistan, İran, Anadolu (Rum), Suriye, Mısır ve Mağrip'te bulunmadığı hiçbir ülke kalmadığını öne sürer.

Burhan Oğuz da belirttiğim kaynakta benzer bilgiler verir. Oğuz'un anlatımına göre, İslam'da en eski fırkayı oluşturan Hariciler, doğru yoldan çıkan ve günahlı duruma düşen imamın dinsel bakımdan meşrutiyetini yitirdiğine inanırlar. Ahlak ve dince kusursuz ve noksansız her Müslüman'ın, örneğin bir "siyahî" de olsa, imam olabileceğini savunurlar ve böylece ırk ayrımına karşı oluşları nedeniyle hoşgörünün gelişmesine yardımcı olurlar. Haricilerin hoşgörü anlayışı, Yahudi ve Hıristiyanları Müslümanlarla eşit tutmaya değin uzanır.

Mahmut el-Hatip'in yukarıda sözünü ettiği "Ehl-i Sünnet Harici" zümreler, "heterodoks" nitemiyle nitelenen kümelerden başkası olamaz.

Fütüvvet birlikleri devlet hizmetine girdikleri gibi, Batmiler ve Karmatiler isyanlarında olduğu gibi, Sünni olmayan zümreler olarak, devlete karşı başkaldırı eylemlerine de girişirler.[62] Burada sözü edilen ve devlete karşı başkaldıran fütüvvet birlikleri içerisinde etkin ve etken olan *"Sünni olmayan zümreler"* ile de İslami heterodoksi vurgulanmaktadır.

Yukarıda bir araya getirilen görüşlerden açıkça ortaya çıkan bir sonuç şudur: 13. yüzyılda Anadolu'da aralarında Türklerin de bulunduğu heterodoks inançlı insanların sayısının milyonlara ulaştığını söylemek abartma olmaz.

V. Gordlevski'nin açıklamaları 1200'lü yıllarda Anadolu'da "İslam heterodoksi" anlayışının Türkler arasında epeyce yaygın olduğu savını pekiştirmektedir. Gordlevski'nin açıklamalarına göre, yaşam tarzının ve gelenek-göreneklerin doğal bir sonucu olarak, kent ve köy birbirinin karşıtıdır. Öncelikle feodaller, tüccarlar ve büyük zanaatçılardan oluşan "tutucu kesim" kentlerde yaşmaktadır ve "Ehl-i Sünnet"e bağlıdırlar.

Anadolu'da köylülük, Ahilik örgütünün oluştuğu ve yaygınlaştığı sırada henüz oluşum aşamasındadır. Yunus Koç'un belirlemesiyle, *"13. yüzyılın sonlarına doğru toplam Anadolu nüfusunun ancak*

%10'u köylerde yaşamaktadır."[63] Aynı araştırmacının anlatımı uyarınca, *"köyleşme ve toprağa bağlanma oranı arttıkça"*, Anadolu'da siyasi birliği kurmak ve düzeni sağlamak kolaylaşmıştır. Öte yandan, *"merkezileşme karşıtlığını"* sürdüren konargöçer topluluklar "sorun" olmayı sürdürmüşlerdir.

Köylüler arasında daha sonra Alevilik olarak adlandırılacak olan inanç, dervişler ve erenlerce canlı tutulmakta, yayılmaktadır. Küçük Asya'da *"hafif bir Müslümanlık zarı ile kaplı"*, Sünni karşıtı bir inanç propaganda edilmektedir ve bu Sünni karşıtı inanç, Müslüman Türkler ve Hıristiyanlar arasında yaygındır.[64] Gordlevski'nin *"Sünni karşıtı inanç"* diye nitelendirdiği "inanç dizgesi", Küçük Asya'da özgürce dolaşan derviş ve erenlerin yaydığı "heterodoksi"den başkası olamaz.

Claude Cahen'in Türkmenler arasında Sünnilik denli Şiiliğin de etkili olduğu, Türklerin İslam öncesi inanç ve değerler dizgesini büyük ölçüde korudukları yolundaki saptamaları da 13. yüzyılda Anadolu'da Türkler ve öbür topluluklar arasında heterodoksinin ne ölçüde yaygın bir olgu olduğunu ortaya koymaktadır.[65]

Hıristiyan Anadolu'nun heterodoks Hıristiyan mezhep ve tarikatların yuvası olduğu, Hıristiyan heterodoksisini oluşturan bu insanların İslamlaşıp Türkleşirken İslam'ın heterodoksi yanını benimsedikleri de unutulmamalıdır.

Yaygın bir eğilim olan heterodoksinin bir yandan Müslümanlar arasında o döneme göre bireysel boyutta "serbestçi, özgürlükçü, hoşgörülü"; toplumsal boyutta çoğulcu, kültürel, dilsel ve dinsel çeşitliliğe saygılı, bir anlamda katılımcı bir anlayışın, birey ve toplum yaşamında egemen olmasını özendirdiği söylenebilir.

Heterodoks İslam'ın dayandığı çeşitlilik nedeniyle, görece "çoğulcu, serbestçi" öz-yapısı, Osmanlı Türk kültüründe bir öğe olarak varlığını sürdürmesine karşın, başat ve belirleyici duruma yükselemez. Baskın ve belirleyici olan İslami Ortodoksi anlayışıdır; Sünni İslam'dır.

Öte yandan giderek yaygınlık kazanan heterodoksinin toplumsal yaşamda görece de olsa bir erk boşluğuna, dolayısıyla da toplumsal düzenin bozulmasına yol açtığı da savlanabilir. Heterodoksinin yol açtığı bu iki durum, bireylerde aidiyet duygusu ve toplumsal gü-

venlik gereksinmesinin doğmasına; bu gereksinmenin de örneğin tasavvufun gelişmesine uygun ortam hazırladığı öne sürülebilir.

Yukarıda andığım Haşim Şahin'in fütüvvet akımının oluşum ve gelişimi hakkındaki açıklamalarına göre, heterodoksinin 13. yüzyıl Anadolu'sunda yol açtığı önemli yapılanmalar ya da gelişmelerden biri de kökleri Anadolu dışındaki İslam kültür çevrelerine de dayanan Ahiliktir.

Ahilik: Çoğulculuk, Dayanışma ve Uygarlaşma Girişimi

İslam dünyasının bir ürünü olan fütüvvet[66] anlayışı ve yapısı üzerine kurulan Ahilik ve Ahi örgütü, 13. yüzyılda Anadolu'da Selçuklu toplum yapısında yaratılan toplumsal-mesleksel yönden en önemli kuruluşlardan biridir. İslam Ansiklopedisi'nin ilgili maddesinde verilen bilgilere göre, *"Türkler, İslamiyet'i kabul etmeleri ve Anadolu'ya yerleşmelerinden itibaren fütüvvet ülküsünü benimseyip, kendilerine has yiğitlik, cömertlik, kahramanlık"* özellikleri ile bütünleştirmişlerdir. Bununla birlikte, *"Ahiliğin temel belirleyicisi olan İslami-tasavvufi düşünüş ve yaşayış her devirde ve bölgede geçerliliğini korumuştur."*

Ahilik konusunda bilimsel açıklamalar ile öne çıkan bilim adamı olarak Fuad Köprülü kabul edilir.[67]

Fuad Köprülü, Ahilik'in çok önemli ve çok yaygın bir mesleki tasavvufi bekârlar zümresi olduğunu; tarihsel kaynaklara ve gezgin İbni Battuta'ya dayanarak, *"Ahilerin, Osmanlıların ilk zamanlarında önemli görevler"* gördükleri saptamasını yapar. Aynı yazar, Ahilerin fütüvvet mesleğine salik olduklarını, diyesi, fütüvvet yoluna girdiklerini ve bu yolda yürüdüklerini, senetlerini Hz. Ali aracılığıyla Hz. Peygamber'e kadar götürdüklerini; Ahilik şalvarı giydiklerini belirtir. Köprülü, Ahiler arasında kadınların, bilim adamları ve aydınların bulunduğunu, Ahilik örgütünün rasgele bir esnaf topluluğu olmadığını, belli ilkeleri olan tarikat benzeri bir kuruluş olduğunu da vurgular.

Köprülü'nün de birtakım açıklamalarını dayandırdığı kişi Arap gezgini İbni Battuta ve onun "Seyahatnamesi"dir. İbni Battuta'nın gezi yazısında dile getirdiği görüşleri bizzat kendisi kaleme almamış;

uzun geziden sonra kendisi izlenimlerini anlatmış; bir başkası yazmıştır. Bu nedenle, İbni Battuta'nın aktardığı izlenimleri belli bir mesafeden değerlendirmek gerekmektedir. İbni Battuta'nın "Tuhfetu'n-Nuzzar fi Garaibi't-Emsar" adlı seyahatnamesinde "Genç Kardeşler-Ahiler" bölümünde şu açıklamalar yer alır.[68] Anlatım ve biçem özelliklerini uyarlayarak ve anlamı koruyarak aktarıyorum: *"Ahiler, Anadolu'da Türkmenlerin yaşadığı, her kentte, beldede ve köyde bulunmaktadır. Ahiler, yabancılara (konuklara) yakın ilgi gösterirler; konukların yiyeceklerini, içeceklerini sağlarlar; diğer gereksinmelerini karşılamaya özen gösterirler. Öte yandan, bulundukları yerlerdeki zorbaları yola getirirler; herhangi bir nedenle zorbalara katılan kötüleri ortadan kaldırırlar. Bu gibi hususlarda Ahilerin dünyada eşi benzeri yoktur. Anadolu'da Ahi, evlenmemiş, bekâr ve sanat (sanat kavramı sürekli zanaat ile birlikte düşünülmelidir; OBK) ehlilerinin bir dernek (bir kurum) kurarak, kendi içlerinden seçtikleri bir kimseye denir. Bu derneğe de 'fütüvvet' (Gençlik) adı verilir. Başkan seçilen kimse bir zaviye yaptırarak, içini halı, kilim, kandil ve diğer gerekli eşyalarla donatır."*

Aynı yerde anlatıldığına göre, *"Arkadaşları gündüz çalışır; kazandıklarını ikindiden sonra başkanlarına (reislerine) getirirler. Bu para ile yiyecek, içecek ve zaviyede tüketilen diğer gereksinme maddeleri satın alınır. Zaviyede konuklar çok iyi ağırlanır. O kimse (konuk), gidinceye değin onların konuğu olur. Konuk gelmediği zamanlarda da toplanıp birlikte yemek yerler; arkasından raks ederler, nağmeler söylerler. Sabahleyin yine işlerine giderler; ikindiden sonra kazandıklarını getirip reislerine verirler. Bunlara 'Fityan', reislerine de 'Ahi' denir. Dünyada bunlardan daha güzel ve daha hayırlı iş yapan kimse görmedim. Şiraz ve İsfahan halkının hareketleri bunlarınkine biraz benzemekte ise de, Ahiler gelen ve giden yolculara daha yakın ilgi göstermek, daha çok şefkat ve iltifatta bulunmak bakımından onların üstündedir."*

İbni Battuta'nın izlenimlerinden güncel bir yorum denemesiyle, toplumsal dayanışma ve demokrasi birikimi açısından çıkarılabilecek sonuçlardan biri şöyle betimlenebilir: Ahiliğin Türk kültüründe toplumsal bilinç dolayısıyla da "toplumsallaşma" veya toplumsal-

lık ilkesinin gelişmesine yaptığı katkı, Ahilerin; en azından ilk dönemlerde birliktelik, dayanışma ve kazançlarını ortak erekler için birlikte kullanma geleneğinden kaynaklanır. Asıl olarak kentli bir kuruluş veya kurum olarak beliren Ahiliğin zanaat ve mesleklerin yanı sıra toplumun alt katmanlarından insanların ilgisini çekmesinin nedeni, bu sosyal-kültürel kuruluşun yardımlaşma ve dayanışma anlayışı olabilir.

Ahilerin zorbalara, zorbalığa boyun eğmemeleri, zorbalara katılan, onlarla bir olup, güçsüz insanları ezmeye kalkışanlara karşı ödünsüz savaşım vermeleri, ezilenler ve bir biçimde dışlananlarla dayanışma birikimi ve geleneği açısından olağanüstü bir değerdir.

Aynı bölümde İbni Battuta, kendisini yemeğe davet eden mütevazı giyimli bir Ahi gittikten sonra, hayretle şöyle sorar: *"Bu adam fakirdir. Bizi ağırlamaya gücü yetmez. Kendisini rahatsız etmek istemeyiz."* Sorunun muhatabı Şeyh Şehabeddin Hamevi gülümseyerek şöyle konuşur: *"Bu Ahilerin reislerinden biridir; kendisi kunduracıdır; cömertliği ile tanınmıştır. Sanat (zanaat) sahiplerinden aşağı yukarı 200 arkadaşı vardır."*

Görüleceği gibi, Ahiler alçakgönüllü, özverili oldukları denli özgüvenli insanlardır. Bu durum, Ahileri özellikle zor yaşam koşullarına katlanmak zorunda olan yoksul, umarsız, yerleşik yaşama uymaya çalışan insanların gözünde saygın bir konuma ulaştırır.

İbni Battuta akşam yemeğinden sonra bir arada bulunan Ahilerin giyim kuşamları konusundaki izlenimlerini şöyle anlatır: *"Zaviyenin oturma odasında sırtlarına aba, ayaklarına mest giymiş bir küme genç yer almıştı. Her birinin belindeki kemere iki arşın uzunluğunda birer hançer asılı idi. Başlarında softan yapılmış beyaz sarıklar olup, her sarığın tepesinde bir arşın uzunluğunda ve iki parmak bir taylasan vardı. Bu gençler toplandıkları zaman sarıklarını çıkarıp önlerine koyarlardı ki, o zaman da başlarında 'zerdahni'den veya sair ipekli kumaşlardan yapılmış ve görünüşü pek güzel olan başka bir takiye kalırdı. Toplantı yerinin orta kısmında konuklara ayrılan peyke vardı. Meclislerine (topluluklarına, toplantılarına; OBK) girince bize pek bol yemekler, çeşitli tatlılar ve meyveler ikram ettiler. Ondan sonra da raksa başladılar. Bunların tutum ve davranışları, ikramları hayretimizi bir kat daha artırmıştı."*

İbni Battuta'nın Anadolu'nun çeşitli kentlerindeki Ahilere ilişkin izlenimleri, Ahilerin toplum yaşammda, meslek ve uzmanlık konularmda son derece etkin olduklarını ve düzenleyici bir işlev gördüklerini göstermeye yetecek ölçüde örneklerle doludur. Ahilik, o dönemde var olan aşağı yukarı bütün meslek ve zanaat alanlarını kapsayan bir örgüt niteliğindedir. Bu yönüyle Ahilik, aynı zamanda toplumsal üretimi ve kentleşmeyi geliştiren bir yapılanma olarak adlandırılabilir.

Fütüvvet-nameler, Kültürel Etkileşim ve Çoğullaşma

Fütüvvet-nameler, yazılış tarihleri bakımından sıralandığında, Abu Abdal Rahman Sülemi'nin "Risalat-al-Futuvva"sınm (1021-1022) ilk fütüvvet-name olduğu görülür. İmam Kuşayri'nin "Al-Risalet-al-Kuşayriyya"sı (1072); Hace Abdullah Ansari'nin "Risalet-al-Futuvva"sı (1088-1089); fütüvvetçiliğin önderi olarak görülen Nasır Li-din-Allah'ın oğlu Abdul Hasan Ali'nin henüz bulunamayan "Umdat-al-Vasila"sı; Şihabeddin Sühreverdi'nin Farsça iki "Kitab-al-Fütüvva"sı (1234); Şeyh Mikaıl-al-Ardabali'nin Arapça "Kitab-al-Futuvva"sı; Harputlu Nakkaş İlyas oğlu Ahmed'in "Tuhfat-Al-Vasaya"sı (12.-13. yüzyıl); Necmi Zerkub'un Farsça "Kitab-al-Futuvva"sı (13. yüzyıl); Abdülrezzak Kaşani'nin "Tuhfat-Al-İhvan"ı (14. yüzyıl); Alal Devle-i Semnani'nin "Risalat-al-Futuvva"sı (1335); Nasiri'nin Farsça manzum "fütüvvet-name"si, "Fütüvvetname-i Ca'fer Sadık" (16. yüzyıldan sonra) birbirini izleyen ve birbirinden yoğun biçimde etkilenen yazılı belgelerdir. Bunların dışında yazarı bilinmeyen fütüvvet-nameler ve hiç ortaya çıkarılamayanlar da bu bağlamda düşünülmelidir.

Bu çalışma kapsamında çoğu yerde, sıkça anılan ve konulaştıran Burgazi ve Seyyid Hüseyn fütüvvet-namelerinin Türkçe yazılmaları nedeniyle ayrı bir yere ve öneme sahip oldukları açıktır. Bu son iki Türkçe fütüvvet-namede de fütüvvetçiliğin ve Ahiliğin yazılı belgelerinde görülen yoğun etkileşimin izlerini kanıtlamak olanaklıdır.

Ayrıca, Mehmet Saffet Sarıkaya'nın yayıma hazırladığı yazarı ve yazım tarihinin kesin olarak belirlenemediğini belirttiği, ancak 16. yüzyıldan sonra yazıldığını varsaydığı "Fütüvvetname-i Ca'fer Sa-

dık"[69] adlı fütüvvet-namede de söz konusu etkileşimin sürekliliği görülebilir.

Harputlu Nakkaş İlyas oğlu Ahmed'in, Necmi Zerkub'un, Abdülrezzak Kaşani'nin, Alal Devle-i Semmani'nin, Nasiri'nin fütüvvet-nameleri ve 12. ya da 13. yüzyıldan kalma yazarı bilinmeyen bir fütüvvet-name, Abdülbaki Gölpınarlı tarafından büyük bir emek harcanarak Türkçeleştirilmiş ve böylece araştırmacıların değerlendirimine sunulmuştur.

Arapça, Farsça ve Türkçe fütüvvet-nameler incelendiğinde, Ahilerin derli toplu örgütsel yapılar kurdukları ve bu örgütleri hiyerarşik bir düzen ve anlayışla işlettikleri ve yüzyıllar boyunca yaşattıkları görülür.

Yukarıda anılan kitabında Köprülü, Ahiler arasında hiyerarşik bir düzenin, ilgililerin bulundukları düzeye göre düzenlenmiş aşamalı bir yapının bulunması ve yine ilgililere düzeylerine göre hakikatlerin açıklanması geleneğinin varlığını Batınilik ile ilişkilendirir ve Ahiliğin Batınilikten doğduğunu öne sürer. Bu değerli bilimci, savını Ahilerin gelenek-görenek, kural ve anlayışlarına ilişkin bilgiler veren başlıca kaynak olan fütüvvet-nameler ile gerekçelendirir. Yazara göre, fütüvvet-nameler, Ahilik'in Batınilikten çıktığını göstermektedir. Hemen bütün fütüvvet-namelerde yol arkadaşı, yol atası diye adlandırılan bir usta, bir öğretici tutma geleneğine rastlanır.

Bu gelenek bile bir başına Köprülü'yü doğrulamaya yetecek güçtedir. Köprülü derli toplu ilk Türkçe fütüvvet-name olarak kabul edilen Burgazi fütüvvet-namesinde (13. yüzyıl) Ahilerin "yol arkadaşı" ve "yol atası" tutma geleneğini ve çeşitli derecelerden geçmek için yerine getirmeleri gereken koşulların bulunmasını, Ahiliğin batını içeriğinin göstergeleri sayar. Anılan yazar, Ahilik ile Bektaşilik ve ondan pek az farklı olan Kızılbaşlık arasında ayinler ve temel ilkeler bakımından büyük benzerlikler görür; Ahilerin 14. yüzyıl sonlarında Bektaşi adım alarak, köklerini Hacı Bektaş Veli'ye dayandırdıklarını olası görür. Nitekim yukarıda andığım 16. yüzyıldan sonra yazıldığı varsayılan "Fütüvvetname-i Ca'fer Sadık" adlı fütüvvet-name de söz konusu kökleri somut olarak ortaya koymaktadır.

Köprülü, Şeyh Feridüddin Attar'ın ahlak öğretisi niteliğinde "Mantık-üt Tayr" (Kuş Dili) adlı yapıtının Gülşehri'nce yapılan çevirisine dayanarak, Ahilerin *"alnı, sofrası, kapısı açık olmalıdır!"* ilkesini dile getirir. Bu ilkeler, aşağı yukarı bütün fütüvvet-namelerde bir biçimde betimlenir.

Abdülbaki Gölpınarlı tarafından 1950'li yıllarda Latin harfleriyle güncel Türkçeye aktarılan Burgazi fütüvvet-namesi ve Şeyh Seyyit Hüseyin'in fütüvvet-namesinde (15. yüzyıl) de *"Ahinin alnı, sofrası, kapısı açık olmalıdır"* ilkesi öne çıkarılır.

Fuad Köprülü ve Mikail Bayram'ın açıklamaları ışığında ve Ahmet Yaşar Ocak'ın[70] geliştirdiği savlara ve dayanarak, şu temel önermeler öne sürülebilir. Ahilik, 10. yüzyıldan itibaren başlayarak başta İran, Arap ve Türkistan kültür çevresi olmak üzere, Müslüman toplumlarda ortaya çıkan fütüvvet birikiminden yararlanmıştır. Fütüvvetçilik, özellikle ve yoğun olarak 13. yüzyılda Anadolu'da giderek yerleşik ve kentli yaşama geçen Müslüman Türklerce yeni ortam ve koşullara başarıyla uyarlanması ve/veya yeniden canlandırılması sonucu belirginleşen toplumsal bir kurumdur. Bu nedenle Ahilik, içerik ve yapı bakımından fütüvvet(çilik) geleneği çerçevesinde değerlendirilir.

Ahilik başlangıçta bir zanaatçı ve sanatçı kuruluşu olarak doğmamış; daha sonraları zanaat zamanla da esnaf örgütü niteliği kazanmıştır. Bu durumu Ahmet Yaşar Ocak, 9. ve 10. yüzyılda Horasan'da yaşayan ilk "Melameti fütüvvetçi"lere gönderme yaparak açıklar. Sözü edilen "Melameti fütüvvetçiler" zanaatçıdırlar. Böyle olmaları nedeniyle Ahilik, bir esnaf ya da zanaatçı örgütü içeriği ve görüntüsü kazanmıştır.

Aynı yazar, bugünün tartışma konuları bakımından da önemli sayılabilecek bir soruna, Ahiliğin örgüt yapısı ile Bektaşilik ve Aleviliğin içyapıları arasındaki benzerliklere parmak basar ve düşünsel temel ilkelerinin Şamanist etkilerin yanı sıra, eski Hint-İran mistik kuruluşlarının, diyesi, Budist-Zerdüşti-Maniheist özlü dinsel ve mistik yapılanmaların etkisiyle oluştuklarını öne sürer. Ahi toplantı ve etkinliklerinin düzenleniş biçimiyle ilgili olarak, *"İran, Horasan ve Türkistan pirlerinin işaretlerinden"* söz edilmesi, Ocak'ın yukarıdaki savını doğrular niteliktedir.[71]

Yeni bir dinsel anlayış ve yaşayışın anlatımı olan tasavvuf hareketinin İran ve Irak'tan başlayarak, Anadolu'ya yaygınlaşması ve bu tasavvuf akımının içinden çıkan mutasavvıfların kendi düşüncelerine uygun "hümanist bir fütüvvet anlayışı" yaratmaları ve bu insancıl fütüvvet anlayışının Ahilik çerçevesinde gelişmesi de bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Fütüvvet ehlinin iç dayanışma yoluyla bir bakıma devlet içinde devlet gibi işleyen, uzlaşmazlıkları devletin mahkemelerine götürmeksizin kendi içinde çözen sağlam bir yapı kurduğu; bu yapının Ahilere devlet yetkesinden, dolayısıyla da erkinden görece uzak durma olanağı verdiği kabul edilir. Ayrıca, devlet erkinden görece de olsa, uzak duran Ahiler, örgütsel yapıları ve dayanışma anlayışlarının bir sonucu olarak devlet yönetimi üzerinde de etkili olurlar.[72]

Fütüvvetçilerin ya da Ahilerin zorbalığa ve baskıcılığa karşı ödünsüzce karşı koyduklarını vurgulayan İbni Batuta'nın yanı sıra, Mikail Bayram da, Ahilerin, egemenlerin *"düşünsel, siyasal baskılarına"* karşı çıktıklarını ve *"zulme uğrayan umarsız halk kesimlerinin yanında yer aldıklarını"* özellikle belirtir.[73] Bu yönüyle Ahilik "fukara-ı sabirin", bir başka deyişle, sabreden fakirlerin, umarsız yoksulların yanında yer alır. Ahiliğin bu insancıl, dayanışmacı özellikleri Burgazi fütüvvet-namesinde (13. yüzyıl) *"gönlüne kötülük getiren, kötü töre koyan, halka kötü gözle bakan kişilere fütüvvet verilmez ya da bu tür kimseler fütüvvetten düşer"* sözleriyle dile getirilir. Yine aym fütüvvet-namede *"Her şeyin tuzu vardır; Ahiliğin tuzu da ekmek kazanmak, yoksulu doyurmaktır"* denilerek yardımseverlik ve toplumsal dayanışma bir ahlak ilkesi olarak kabul edilir.[74]

Benzer görüşler, Seyyid Hüseyn fütüvvet-namesinde de belirtilir. Burgazi, fütüvvet-namesinin girişinde fütüvvet geleneğini bozan *"yalancılık, ikiyüzlülük, gammazcılık, başkasının hakkını yeme, sofraya haram koyma"* gibi ahlaksal çöküş belirtilerini saydıktan sonra, Hz. Ali'nin hoşgörü, katlanma ve maddi varlığını başkasıyla paylaşma gibi özelliklerini belirtir. Ayrıca, Burgazi, İslam geleneğinin bir gereği olarak *"fütüvvet ehli odur ki, kıyamet gününde onda hiç kimsenin hakkı sorulmaya onda hiç kimsenin hakkı bulunmaya"* diyerek, Ahiliğin bir yandan hak, hukuk ve ahlak anlayışını, öbür yan-

dan yardımlaşma, dayanışma ve insan hakkına saygı duyma geleneğini vurgular.

Abdülbaki Gölpınarlı, fütüvvet geleneğini oluşturanlara dayanarak, fütüvveti "*halkın derdiyle dertlenmek, nefsi için istediğini fazlasıyla başkası için istemek, kusur ve ayıpları örtmek, nefse düşman olmak, yoksuldan nefret duymamak, zengine halini arz etmemek, kimseden mürüvvet ve insaf beklememek, fakat herkese karşı mürüvvet ve insaf sahibi olmak, iki âlemden de geçmek*" olarak tanımlar.[75]

Türkçe bir başka fütüvvet-name olan Seyyid Hüseyin fütüvvet-namesinde (1451-1481) de Ahi şeyhinin nitelikleri arasında şunlar sayılır: "*Şeyh, insanın gönlünü aydınlatan, donatan, ergin*"; "*eli, kapısı, sofrası açık*" olan, tatlı dilli, insanları koruyup kollayan, seven, kimseyi incitmeyen, adaletli, adil, insaflı sevecen gibi ahlaksal, düşünsel ve davranışsal özelliklere sahip kişidir. Bu fütüvvet-namede de şeyh, "katlanan yoksul" toplum katmanlarından insanların önderi, yol göstericisi, koruyucusudur. Benzer sözler, yaklaşık iki yüz yıl sonra kaleme alınan "Fütüvvetname-i Ca'fer Sadık" adlı fütüvvet-namede de yinelenir. Anılan fütüvvet-nameyi Türkçeleştirerek yayıma hazırlayan Mehmet Saffet Sarıkaya, bu fütüvvet-namenin içeriğinin Seyyid Hüseyn "fütüvvet-name"sine uygun olarak düzenlendiğini ve anlatıldığını vurgular.

Yukarıda da vurgulandığı gibi, sözcüğün kökenbilimsel anlamına ve sosyo-kültürel yayılımına ilişkin açıklamalar, Arap ve İranlı fütüvvet birikiminden Türklerin de yararlandığını ortaya koymaktadır. Bu durumu olağan saymak gerekir; çünkü her kültürel topluluk, öbür topluluklardan hem etkilenir, hem de onları etkiler. Karşılıklı etkileşim sürekli gerçekleşir. Bu kural, "Ahilik" için de geçerlidir.

Söz konusu etkileşimin çok derin ve kapsamlı olduğunu gösteren sayısız belge ve kaynak vardır. Burgazi'nin fütüvvet-namesindeki fütüvvet yolunun bozulduğuna ilişkin bölümü, neredeyse olduğu gibi Nakkaş İlyasoğlu Ahmed'in "Tuhfat-al Vasaya"adlı fütüvvet-namesinden aktarması, Seyyid Hüseyin'in fütüvvet-namesine Burgazi'den birçok konuyu alması, etkileşimin boyutunu ortaya koyması bakımından ilginçtir.

Fütüvvetçilik ve Ahiliğin Başlıca Düşünsel Kökleri: Orta Asya Birikimi, Mazdeizm, Manişeizm, Batınilik, Melamilik

Fütüvvetçilik ve Ahiliğin düşünsel kaynakları konusunda çözümleyici nitelikli bilimsel çalışmalarda Orta Asya ve Anadolu birikiminin yanı sıra, öncelikle Mazdeizm, Manişeizm, Batınilik, Melametilik gibi mistik inançların adları anılmaktadır.

Ahiliği *"özgün bir Türk kurumu"* olarak gören, Neşet Çağatay da bazılarını *"siyasal-ideolojik amaçlar doğrultusunda İslam'ı özünden uzaklaştırmak amaçlı"* diye nitelendirdiği bu tür inançlar ile Ahilik arasındaki ilişki ve etkileri konulaştırır.[76]

Toplumsal-kültürel olgu ve oluşları tarihsel süreklilik içerisinde irdelemek, bilimsel yaklaşımın doğal bir sonucu olduğuna göre, Fütüvvetçilik ve Ahilik gibi oluşumları da bilimsel bakımdan tutarlı bir biçimde açıklayabilmek, "savunmacı-duygusal ve öz köke bağlayıcı" yaklaşımdan uzaklaşma ile olanaklıdır. Böyle bir yaklaşım ise, İslam öncesi ve sonrası Türk kültür birikiminin yanı sıra, Fütüvvetçilik ve Ahilik oluşumunun gerçekleştiği tarihsel-kültürel ortamda etken olan Mazdeizm, Manişeizm, Batınilik ve Melametilik gibi mistik inançlar ve inanışlar arasında coğrafi duruma göre farklı gerçekleşen etkileşimleri, konuya olası katkıları bakımından irdelemeyi gerektirir.

Bu nedenle, burada fütüvvetçiliğin olası düşünsel köklerine ilişkin bir başlam açmak gerekli olmaktadır. Bu başlamda yer alan kökler ve bunlara ilişkin bazı yorumlarım, ayırıcı nitelikleri gözetilerek ve görselleştirmek amacıyla, italik yazılmıştır.

Mazdeizm: "Toplumsalcı, Eşitlikçi" Yaklaşımın ya da Ahlaksal Bozumun İzleri (mi?)

Mazdeizm,[77] ateş kutsamasına (kültüne) dayanan, üç evre geçirmiş eski çok-tanrıcı İran dinidir; iyilik tanrısı Ahura Mazda etrafında odaklanır. İyi düşünce, iyi erdem, iyi akış, iyi sağlık, iyi ölümsüzlük, "ölümsüz güçler" olarak nitelendirilir; bunlara "ulular" da denir.

Zerdüşt bu çok-tanrılı mitolojiyi ekonomik ve toplumsal düzeltim amacıyla dönüştürerek, ikinci Mazdeizmi, Zerdüşçülük'ü yaratır. Arapçada Zerdüşçülüğe "ateşe tapan" anlamında Gebrilik ya da Mecusilik denir. Ateşe tapma, Zerdüş'ten çok önce, Mazda diye adlandırılan bilgelerce izlenen bir gelenektir.

Zerdüştçülüğe göre, evren karşıtlıkların çatışma alanıdır. İyi tanrı Ahura Mazda (Hürmüz) ateşi yaratınca, kötü tanrı Angra Mainyu (Ehrimen) hemen bunun karşıtı olan dumanı yaratır. Evren bu karşıtların çatışmasıyla gelişir. Zerdüşt de iyilik ve kötülüğün hem maddede hem de ruhta olduğu kanısındadır. İyilik tanrısı Ahura Mazda (Hürmüz) aynı zamanda gök ve ışık tanrısıdır; kötülük tanrısı Angra Mainyu (Ehrimen) ise yeraltı ve karanlık şeytanıdır. Bu iki güç sürekli savaşım durumundadır. Erdemli insan, göğün ve ışığın korunmasına çalışmalıdır.

Zerdüşt inancını ekonomik düzen ve yarar üzerine kurar. İyilik tanrısı Mazda'nın (Hürmüz) bakışı her zaman çalışkan çiftçinin üzerindedir. Gerçek dindarlık duayla değil, tarım çalışmalarıyla olasıdır.

Mazdeizmin kutsal kitabı tarım hayvanlarına iyi bakılması ve toprağın iyi sürülmesine ilişkin öğütlerle doludur ve bu anlamda bir evrim niteliği taşır. Zerdüşt'e göre, dünya evrim yasalarına bağlıdır; insanlar evrimi gerçekleştirmelidir.

Mazdekçilik de, Manicilik ve Zerdüştçülüğün evrimcisi ya da düzeltimcisi olarak ortaya çıkan devrimci İranlı Mazdek ya da Mazdak'ın dinsel öğretisidir. Hançerlioğlu'nun çok yerinde nitelemesiyle *"kaba kamulcu"*, diyesi, kaba bir kuramsal yaklaşımla toplumun ortak çıkarlarını öne çıkaran Mazdak, havanın, suyun, ateşin ve hatta her türlü dünya malının insanlar arasında eşit dağıtılmasını öne sürer. Ona göre, her insan gereksinmesine göre, ötekinin malını kullanabilmelidir. Ayrıca herkes mal varlığı bakımından eşit olmalıdır.

İranlı Mazdak'ın öğretisi özellikle geniş halk kesimleri arasında çok yaygınlık kazanmış olmalı ki, Nizamülmülk ünlü yapıtı "Siyasetname"de "Mezdek" adıyla Mazdak'a geniş bir yer ayırır. Nizamülmülk, İranlı ve inanç bakımından da Şii mezhebinden olmasına karşın, 11. yüzyılın ikinci yarısında 30 yıl gibi uzun bir süre Sünni Selçuklu hükümdarlarına vezirlik eder. Nizamülmülk kendi adlan-

dırımı ile Mezdek'e ilişkin şunları yazar; anlam olarak aktarıyorum: *Mezdek, Zerdüştlüğü değiştirmek, böylece yol gösterici olmak ister. Bütün dinlerin ortadan kalkacağını, hep var olacak yeni bir dinin doğacağını ve kendisinin peygamber olacağını öne sürer. Mezdek çok büyük bir saygınlığa ve güvenirliğe sahiptir; İran hükümdarını etkisi altına alır, yandaşı yapar. Mezdek'e göre "insanlar Tanrının kulları, Âdem'in oğullarıdır; bu nedenle, mal mülk her şey eşitçe bölüşülmelidir ve gereksinmeye göre eşit ve ortak kullanılmalıdır. Böylece, hiçbir kimse, darlığa, yoksulluğa ve sıkıntıya düşmez; bütün insanlar eşit olur."*

Mezdek'e inananlar, servetin ortak olmasına razı olurlar. Bunun üzerine Mezdek şöyle der: *"Karılarınız da öteki tasavvurlarınız gibidir; kadınlar da servet gibi ortak mal olsunlar; birbirine karşı nazik davransınlar. Her kim bir kadını isterse, kimse engel olmasın... Öyle ki, hiç kimse zevklerden, şehvetlerden ve servetten (maldan) nasipsiz kalmasın; doyuma ulaşma ve arzu kapıları herkese açık olsun".* Bu bölümden sonra Nizamülmülk'ün ilginç bir saptaması var; saptama şöyle: *"Mal ve kadınların ortak sayılması nedeniyle, aşağı tabakadan insanlar, Mezdek'in mezhebine daha fazla ilgi gösterdiler".*

Nizamülmülk'ün aktarımına göre, Mezdek şu tür kurallar koyar. *"Evine konuk çağıran kişi, ekmek, şarap ve şarkıcıyı hazırlar. Konuklar, ev sahibinin karısıyla cinsel ilişkide bulunur; bu ayıp sayılmaz."* Aktardığım şu son sözler ve izleyen tümceler, bir dönem özellikle "sol"a karşı karalama düzeyinde varlığını sürdüren çirkin bir önyargının izlerini taşır. Tümce şöyle: *"Birinin karısına yaklaşmak üzere bir eve giden her adam, külahını evin kapısına kordu ve içeri girerdi; kocası gelirdi, külahı evinin kapısına asılmış görür ve geri dönerdi. Kendi evinde bir kimsenin meşgul olduğunu anlardı; sonra iş sona ererdi."*[78]

İran hükümdarı Kubad'ın kızının etken girişimi sonucu, Mezdek etkisizleştirilir. Fakat yukarıdaki *"kadınların ortak kullanımı"* konusu çeşitli amaçlarla ve çeşitli dönemlerde karşıt görüşleri etkisizleştirmek için, sürekli sömürü malzemesi yapılır.

Şimdilerde Türkiye'de ahlaksal açıdan hiçbir zaman kabul edilemez bu tür suçlamaların kullanımından artık vazgeçilmiş olması, si-

yasal ortamın olağanlaşması ve ahlaksallaşması bakımından bir kazanımdır.

Nizamülmülk'ün "Siyasetnamesi"nde geniş bir biçimde Mezdek olayını konulaştırması, olayın 12. yüzyılda Anadolu'da da ilgiyle izlendiğinin bir göstergesi sayılabilir. Bu olay ayrıca o dönemde Anadolu toplumunun yaşadığı ya da karşı karşıya bulunduğu tartışma konularını ve tartışmanın düşünsel, toplumsal ve siyasal boyutlarını göstermesi bakımından da ilginçtir.

Babekilik, Zorbalık ve Yoksulluk Yok Edilecektir

Mazdak'ın ölümünden sonra (9. yüzyıl) Babek adında biri Mazdekçilerin başına geçtiğinden bu inanış "Babekiyye" adıyla İslamlaşır ve Karmati ve İsmaili mezhepleriyle birleşir. Böylece Mazdekçilik ve Babekilik'in *"kaba toplumcu-ortakçı ve eşitlikçi"* özü, Karmatilik ve İsmailililkte sürer.

Anadolu sufiliğinin çeşitli kollarını dolayısıyla da Anadolu Müslümanlığının içerik ve biçimini değişik yoğunluklarda etkileyen, yukarıda anılan öğreti ve inanışlar, böylece doğrudan Ahilik üzerinde de biçimlendirici etkide bulunurlar.

Bunun yanı sıra, bir tarikat olarak Babekilik ve İsmailililk, Anadolu'da pek yaygınlaşamaz. 13. yüzyıl ve sonrasında etkin olan akımlarda da Babekilik izleri pek görülmez.

Burhan Oğuz'un verdiği bilgiye göre, Babek hareketi ya da başkaldırısı 817-837 yılları arasında Azerbaycan ve Ermenistan yörelerinde etkin olur. Babek, Hurremiye tarikatının önderidir. Bu nedenle, çoğu zaman Babekilik ve Hurremilik aynı bağlam ve anlamda anılır. Hurremiye tarikatının adı, Mazdak'ın karısı Khurrama'ya bağlanır.[79] Hurremiler bütün dinlere karşı hoşgörülüdür. Kadınların rızası olduğu takdirde fuhşu olağan saydıkları söylenir. Babekçilikte de bütün dinlerin etkisi görülür.

Hurremiler, en aşağı toplum tabakalarına seslenerek, onların dayanışma ve yandaşlığını kazanmaya çalışır. Onların inancına göre, Babek *"zorbaları yok edecek"*, *"yoksullar güçlenecek, aşağıda olanlar"* yükselecektir.

Burhan Oğuz'un aynı kaynakta verdiği bilgiye göre, bazı İslam düşünür ve yazarları, örneğin Mansur el Bağdadi (11. yüzyıl) Hurremileri de *"yaratıcının birliği"* görüşünü bozan, *"Rafızilerin Gulat"*ından, diyesi, aşırılarından sayar.

Hurremiler ya da Babekiler İslam'da *"haramları helal sayan, insanların malda ve kadında ortaklığını"* ileri süren Mazdekçiler ile bir tutulur. Bu inanışın yandaşlarının *"namaz kılmadığı, oruç tutmadığı ve kâfirlere karşı cihad edilmesine"* inanmadıkları söylenir.

Hurremilik ya da Babekilik ile ilgili 9. yüzyılda kadın hakkındaki çirkin yakıştırmalar dışında yapılan değerlendirmelerin Türkiye'de hâlâ tartışılan bazı konularda izlerinin olduğu yadsınamaz. Bunun yanı sıra, unutulmamalıdır ki, Türkiye'deki bu inanış ve iddia, Babekilik değil, cem ayinlerinin gizliliğinden dolayı çıkarılan bir yakıştırmadır. Şimdilerde bu çirkin yakıştırmaları ideolojik veya başka amaçlarla çıkaranlar ve yayanlar utançlı duruma düşmüştür.

Rafızilik, Hişam el-Hakem el Razifizi'den adını alan ve "Tanrının tekliği" ilkesine karşı Senevîlik gibi iyilik ve kötülük için iki ayrı tanrının bulunduğu savına dayanan öğretilerle ve inanışlarla bağlantılandırılan İslam içerisinde bir inanıştır.

Seyyid Hüseyn fütüvvet-namesinde Rafıziliğin etkisi çok açık bir biçimde görülür. Seyyid Hüseyn, İmam Şafii'ye atfedilen *"Vasiyi sevmek Rafızilik ise, kulların Rafızici benim"* anlamındaki sözünü aktarır. On iki İmam'ı silsilenin esası sayar ve ilk üç halifenin adlarını anmaz, sadece Ali'nin adını anar. Seyyid Hüseyn'in bu yaklaşımı, fütüvvet-namesinde Rafızi etkilerin başat ve egemen olduğunu gösterir. Ayrıca, Rafızi etkilerin salt Seyyid Hüseyn fütüvvet-namesi ile sınırlı olmadığı açıktır.

"Alevilik" olarak nitelendirilen inanış ve yaşayış kültürünün Osmanlı döneminde genellikle "Rafızilik" olarak adlandırıldığı da belirtilmelidir. Ancak bu, Anadolu'da bir Rafızi tarikatının bulunduğu biçiminde anlaşılmamalıdır. Ebu Şakir el-Daysani ve İbrahim el Nazzam (9. yüzyıl) gibi kuşkucu düşünürler bu çerçevede anılır.

İbrahim el Nazzam'ın iyilik ve kötülük için iki ayrı Tanrı bulunduğuna ilişkin öğretinin yanı sıra, Hakem el-Rafızi'nin *"bölünemeyen bir parçanın olamayacağı"* ve *"Senevîye inanışına uyanlardan,*

adaletli davranan bir kişinin kötülük yapamayacağı ve yalan söyleyemeyeceği" görüşünü aldığı savlanır.

İbrahim el Nazzam "kuşkucu-akılcı" tutumunu, diyalektik görüşüyle boyutlandırır.

Mazdekçilik, Babekiliğe, Babekilik de Karmatilik ve İsmaililiğe dönüşerek, İslam kültürü ve düşüncesindeki etkisini sürdürür.

Karmatilik: Dinsel Hoşgörü ve Toplumsal Eşitlik Anlayışının Belirginleşimi

Burhan Oğuz'un yukarıda anılan yapıtına dayanarak, Karmatilik üzerine şunlar söylenebilir.

Aşağı Mezopotamya'da başkaldırıcı Arap ve Nabati topluluklar genellikle "Karmati" olarak adlandırırlar. Karmatiler 9. yüzyılda gizli çalışarak, köylüler ve yoksullar arasında yandaş edinirler.

Karmat kavramı en geniş anlamıyla, 11.-12. yüzyıllar arasında İslam dünyasını sarsan eşitlik, sosyal adaletçi ve düzeltimci (reformcu) hareketleri anlatır.

Karmatilerin başı Hamdan Karmat'tır. Karmatiler, mal varlıklarını ve gelirlerini birleştirir, bunları ortak ve eşit kullanırlar. Ortak yemeklerine "cennet ekmeği" denilir. 899'da Mümine'yi başkent yaparak, bir devlet kurarlar.

930 yılında Mekke'yi ele geçirip, Kâbe'deki "Hacer-i Esved"i (Kâbe'nin duvarında bulunan ünlü kara taş) el Ahsa'ya götürürler.

Karmatilerin el-Ahsa'da kurdukları *"laik, eşitlikçi, demokratik ve insancıl"* yönetim yaklaşık 150 yıl yaşar. El-Ahsa'da halkın buğdayını bedava öğüten genel değirmenler kurulur; kimin namaz kılıp, oruç tuttuğuna bakılmaz; kentte cami yoktur.

Karmatilerin Sünnilerin okuyamadığı gizli alfabeleri vardır. Siyasal bakımdan hilafetin Ali ailesine bağlanmasını, dinsel bakımdan Kuran'a dayah ama bütün dinlere, ırklara ve sınıflara uygulanabilecek bir akidenin belirlenmesini isterler. Karmatilere göre, güncel anlatımıyla bir anlamda evrensel ya da uluslararası bu akide, "hoşgörü ve eşitliğe" dayanmalıdır. Karmatiler, bütün bilimlere, inanışlara açıktırlar; bağnazlığı, tutuculuğu yadsırlar.

Bahreyn'deki Karmati devletinde İslami toplum düzeninin haksızlık ve baskılarına karşı çıkılır; adalet ve özgürlük vaat edilir; ancak, kalıcı önlemler geliştirilemez.

Mutezile: Eleştirel Düşünce ve Ahlakın Akılcılaşmasına Katkı

Mutezile, İslam Ansiklopesi'nde *"itikat ile ilgili sorunların yorumunda akla ve iradeye öncelik veren kelam mezhebi"* olarak tanımlanmaktadır.[80] Aynı yerde verilen bilgilere göre, Mutezile, *"ayrılan, köşeye çekilen"* demektir. Kurucu kişi olarak Vasıl bin Ata görülür ve onun yolunda olan kişiler için kullanılır. Mutezile akımı, *"adaletsiz uygulamalara karşı çıkmış"*, *"yöneticilerden ve şiddetten uzak durmuş"* ve *"Ehl-i beyt'e besledikleri sevgi dolayısıyla Emevilere olumlu bakmamıştır."* Mutezile'nin gelişmesinde edebiyat eğilimi de etkili olmuştur.

İslam Ansiklopedisi'nin anılan maddesinde yapılan değerlendirme uyarınca, Mutezile akımı, bilgi kuramı ile ilgilenmiş ve şu görüşleri ileri sürmüştür: Bilgi, *"akıl, duyular ve doğru haber"* yoluyla edinilebilir. İnsan, taşıdığı *"düşünme gücü"* veya yeterliliği sayesinde *"vahiy gelmeden Allah'ın varlığı, nesne ve olayların içeriğini ve ahlaki değerleri"* bilebilir. Bilginin oluşumu ve gelişimi konusunda *"kuşku"* önemsenir. Haberin bilgi değeri kazanabilmesi, *"doğruluğunun akıl ve deneyim"* yoluyla ortaya çıkarılması ile olanaklıdır. Mutezile savunucuları, *"hakikatin değişik yollar ile bilinebileceğini"* kanıtlamaya çalışmışlardır.

Mutezile'nin doğa hakkındaki görüşü şöyle açıklanabilir: Doğanın oluşumu ve işleyişi akıl yolu ile aydınlatılabilir. Dünya, *"bölünemeyen en küçük parça olan atomdan"* oluşmuştur. Devinim ve karşıtlık, doğanın ve maddenin özünde vardır.

Ahlak öğretisi açısından Mutezile, kötülüklerden, zulümden ve hırsızlık gibi eylemlerden uzak durmayı öğütler.

Mutezile, İslam dünyasında *"dinsel ve doğal bilimlerin gelişmesine"* kalıcı katkı yapmıştır. Bu katkı, dinsel bilimlerde *"akılcılık"*, doğa bilimlerin de ise *"deney ve gözlem"* yönteminin uygulanmasıyla olanaklı olmuştur. Örneğin, Ebül Kasım El-Belhi, *"dünyanın yu-*

varlak olduğunu", Ebu Ali ve Ebu Haşim, *"yerçekimi"* ilkesini ortaya koymuştur. Ayrıca, yazınsal türleri de ayrımlaştırmak suretiyle, Arap edebiyatının gelişmesine ortam hazırlamıştır. Mutezile kelamcıları, *"hür fikirli oluşları ve taklidi reddetmeleri nedeniyle çekinmeden bir birlerine muhalefet etmişlerdir."*

Öte yanda, Burhan Oğuz'un değerlendirmesi uyarınca, Mutezile, *"kuşkucu-akılcı birikimin"* oluşumuna katkı yapan en önemli öğretilerin başında gelir. Mutezile, en geniş anlamıyla "yazgı"yı yadsıyan, "Ehl-i Sünnet"ten ayrılan öğretidir. Bu öğretide iman ile kuşku temel öğedir. Mutezile, *"önceden belirlenmiş alınyazısı ya da yazgıyı"* yadsır; bireyleri yazgıları bakımından sorumlu sayar; diyesi, birey öz yazgısını kendisi belirler.

Mutezile, bilgiye akıl yoluyla ulaşılacağını; ilahiyat alanında akıl yürütme ya da usa vurma ile Tanrı'nın bilinebilirliği ilkesini savunur; bu anlamda açıkça "akılcı" birikimi güçlendirir. Ayrıca, Mutezile ahlak bakımından neyin iyi ve kötü olduğunu arar; sorgular; bu yönüyle de ahlakın akılcılaş(tırıl)masına, dolayısıyla da laik birikime kalıcı katkılar yapar. Mutezile'nin ahlak kuramının dayandığı temel sav, insansal ve tanrısal eylemlerin değerlerinin insan aklınca bilinebileceğidir.

18. yüzyılda Avrupa'da başatlaşan Aydınlanma felsefesinin de temel önermesi budur. İnsanın usa vurma yeteneği, birtakım bilgiyi, bulgulama, edinme ve üretme etkinliklerinin çıkış noktası; öbür yandan "değerlilik" ölçütünü belirlemenin temeli olur. Burhan Oğuz aynı yapıtında Mutezile'nin ahlak kuramının dayandığı temel ilkeleri beş öbekte toplar; bu öbekler şöyle yalınlaştırılabilir:

Değerler nesneldir. İyilik ve kötülük, adil ve adil olmayan, gerçeğin betimsel nitelikleridir.

Tek bir Tanrı, tek tanrısal yaratıcı vardır. O, bütün iyilik ve kötülükleri bilir. O, insanlar için iyilik ister ve onlara iyiliği buyurur; ama kötülüğe ve buyruklarına uymamaya da izin verir.

Birçok nesne ve eylemin değeri, insanlarca akıl yoluyla bilinir. Bilgi duyu yoluyla gelmez. Bu akılcılık sonucu, herhangi bir ifşaya sahip olamayan kişi bir ölçüde sağlam bir ahlaksal muhakeme yapabilir.

İnsan devinmeye ve değerleri bilmeye yeterli ve yetkindir. Bu nedenle adil ve adil olmayan eylemlerinden sorumludur.

Tanrı öbür dünyada doğruları, iyileri ödüllendirir; kötüleri cezalandırır.

Yunus Emre, yukarıda sayılan özellikleri taşıyan "Mutezile", bir başka deyişle, öz-kınayım veya özeleştiri anlayışını hem benimsemiş, hem de geliştirmiştir. Faruk Kadri Timurtaş tarafından yayıma hazırlanan "Yunus Emre Divanı", söz konusu yaklaşımı somutlaştıran dizelerle doludur.

İsmaililik: Eşitlikçi ve Toplumsalcı Yaklaşıma Şiddetin Bulaşması

Burhan Oğuz'un anılan yapıtındaki anlatımına göre, Ahiliğin olası düşünsel köklerinden ya da en azından esin kaynaklarından birini oluşturan İsmaililik de özellikle 11. yüzyılın sonunda başta İran ve Suriye olmak üzere, Anadolu'yu da kapsayan İslam kültür çerçevesinde etkili olur. A.Y. Ocak aynı bağlamdaki belirlemesi uyarınca, *"11. yüzyıldan beri Kuzey Suriye ve Güney Doğu Anadolu'da bulunan Türkmenlerin İsmaililer ile uzun zamandır yan yana yaşadıkları bilinmektedir."*[81] İsmaililik, ilkin Horasan'ın çevresinde kırsal kesimde, köylüler arasında yayılır. Yoksul ve umarsız halk kesimlerinde büyük ilgi görür.

İsmaililer, salt toplumsal, siyasal ve dinsel amaçları için savaşmakla yetinmez; "düşman" diye belirledikleri kişileri gizlice ortadan kaldırmaktan da çekinmezler. Düşman belledikleri kişileri öldürmekten hiçbir koşul altında çekinmeyen son derece bağnaz ve gözü-kara fedailerden oluşan bir örgüt kurarlar. Bu gözü-kara ve bağnaz *"şiddet uygulayıcılarının"* bu denli acımasız oluşu, *"haşhaş"* olasılığına da bağlanır. Fransızca ve İngilizcede "katil" anlamında kullanılan "assasin" sözcüğü, Arapça "haşhaş kullananlar" anlamındaki "haşişiyyun" sözcüğünden gelmedir. İsmaililer bir bakıma, dinsel ve siyasal "şiddet"in uygulayıcısı ve dizgeleştiricisidirler; bu yönleriyle İslam toplumu onlara ilişkin ne denli ilense, kötülükle birleştirerek ansa azdır; çünkü onlar eşitlikçi ve toplumcu geleneğe şiddeti, güncel anlatımıyla terörü bulaştırır.

Burhan Oğuz'un belirlemesiyle, her düşünsel ve siyasal hareket gibi, İsmaililerin de iyi ve kötü yönleri vardır. İsmaililerin en kötü yönü, şiddet, terör olmasına karşın, olumlu yönler; diyesi, insansal, insancıl ve uygar yönü, bilim ve felsefede görülür. Felsefe, toplumbilim, matematik ve Şii inanışına ilişkin yapıtlarıyla ünlenen Nasirüddin Tusi ve Yahudi kökenli büyük tarihçi Reşüddüddin, İsmaililer arasından çıkan bilimci ve düşünürlerdendir.

İsmaililer, 11. yüzyılın sonuna değin Mısır Fatımi halifeleriyle işbirliği yapar; 12. yüzyılın sonunda Türk sultanlarına karşı olan *"ortak düşmanlık"* çerçevesinde Sünni Abbasi halifeleriyle güç birliğine giderler.

Burhan Oğuz'un belirtilen yapıtındaki anlatımına göre, İsmaililer, Şia'nın aşırı kolu (gulat) çerçevesinde örgütlenirler. Ilımlı Şiilerden, Ali soyundan 6. İmam Cafer el-Sadık'ın ölümünden (765) sonra ayrılırlar. İsmaililer, 9. yüzyılın ikinci yarısında İslam dünyasında yoğun bir misyonerlik çabası sürdürür ve *"gizli bir ihtilalci"* örgüt olarak belirirler.

Kufe yöresinde, İsmaililerin propagandası 880'den itibaren Karmatilerin başı Hamdan Karmat'ça yürütülür. İsmaililer, düşünsel kararlılık, örgütsel dayanışma ve birliktelik bakımından öne çıkar. İlk Rafızilerin bazı düşüncelerini felsefi açıdan evrimleştirirler. Orta Doğu'nun eski dinlerinden ve özellikle Yunan felsefe birikiminden kökenlenen birçok öğeyi "bağdaştırmacı" bir tutumla ve batını bir yorumla özgünleştirirler. Bu nedenle "batını" deyimini ortaya çıkarırlar. Böylece dönemin düşünür ve bilginlerini etkileyerek, yandaşları durumuna getirirler.

Orta Asya'da saygın bir konumu olan Nasır Husrev de bunlardan biridir.

İsmaililik, aşırı Şii yaklaşımla birlikte, mevcut toplum düzeni ve yönetime karşı hoşnutsuz olan toplum kesimlerinin her türlü başkaldırı eylemini özendirir ve bu tür eylemlerin içinde yer alır. Etnik, dinsel ve toplumsal kökeni bakımından baskı ve sömürüye uğrayanları, dışlananları, güçsüzleri ve yapıları gereği çoğu doğal bir hoşnutsuzluk içerisinde bulunan aydınları etkiler, onları bir araya getirir, dayanışmalarını sağlamaya çalışır. Özellikle kentlerde yaşayan alt kat-

man insanlarının yaşadığı kimi baskıcı uygulamalara karşı açık tutum takman İsmaililer, onlara toplum düzenini ve yönetimini *"adalet ve hakkaniyete"* kavuşturacak bir kurtarıcı, *"Mehdi"* vaat ederler. Söz konusu bu *"mehdici" ideoloji,* anılan toplum kesimlerine çok çekici gelir. Böylece İsmaililer, mevcut yönetimler açısından salt dinsel değil, toplumsal bakımdan da tehlike oluştururlar.

İsmaililer, bu özellikleri ve yaygın toplumsal etkileri sayesinde fütüvvet hareketinin ve örgütünün güçlenmesinde de etkin olur. İsmaililer, Fatımililerle birleşip, Kahire'yi başkent yaparak, Mısır'da egemenliklerini kurunca, Fatımiler, hilafet yoluyla, Müslümanlar arasında belli bir başbuğluk ve üstünlük kurmak isterler. Bu amaçla o dönemin en etkin düşünce merkezi olan Bağdat'a *"yeraltı propagandası yapmak üzere"* yandaşlarını gönderirler. Böylece bölgede güçlü ve etkin bir *"yeraltı ihtilalci hareket"* oluşur. Bu ihtilalci, gizli yeraltı örgütünün başı ve yönlendiricisi olan Hasan Sabbah, İsmaili hareketin önderi olarak 1090'da Alamut kalesini alarak ortaya çıkar. Söz konusu bu ihtilalci hareket başarılar elde etmesine karşın, Abbasi hilafetinde egemen güç olan Selçuklu sultanlarının yönetimini sarsamaz.

Abdülbaki Gölpmarlı, Seyyid Hüseyn fütüvvet-namesine yazdığı ön yazıda İsmaililiğin ve onun daha sonraki biçimi olan Batıniliğin Anadolu Ahi geleneği üzerindeki etkilerine değinir. Adı geçen fütüvvet-name, İsmaililiğin düşünsel etkilerinin yoğunluğunu kanıtlayan bir belge niteliğindedir. Bu etkiler, özellikle Ali kutsamasında ve yedili öbeklendirme ve ayrımlarda görülür.

Burhan Oğuz'un verdiği bilgiler uyarınca, bütün tasavvufi akımlarda olduğu gibi, Hasan Sabbah ve ondan sonraki İsmaililerin üzerinde ısrarla durdukları temel konu, bilginin yetkin ve yanılmaz bir öğreticinin yol göstericiliğinde edinebileceğidir. Bir yetkin öğreti, imam ya da onun yetkilendirdiği eğitilmiş kişilerce verilebilir.

Öğreticiler, hiyerarşik bir düzene bağlıdır. Öğretici, İslam'ın çeşitli konularına ilişkin zahiri (dışsal, dışkın) anlamın yanı sıra, asıl önemli olan batını (içsel, içrek, içkin) anlamı ortaya çıkarmak ve öğretmekle yükümlüdür. İsmaililiğin Ahilik üzerine yaptığı etkiler de işte tam bu anlamda belirmektedir. Ahilerdeki "yol arkadaşı, yol ata-

sı" tutma geleneği, İsmailiilikteki İslam'ın içkin anlamını bulgulamak ve öğretmekle yükümlü *"yetkin, noksansız öğretici"* anlayışmdan esinlenerek geliştirilir.

Bu bağlamda "yetkin öğretici"nin olumluluklarının yanı sıra bireyin gelişimi açısından yol açtığı olumsuzluğu da belirtmek gerekir. Şöyle ki: Öğreticinin ya da yol atasının *"eksiksizliği"* savı ne denli akılcı, eşitlikçi olursa olsun, söz konusu hareketler, diyesi, İsmailiilik, Batınilik ve Ahilik, bireyin özgürleşmesi ya da özerkleşmesi, bir başına karar verip uygulayabilen bir kişilik olarak değerlendirilmesi konusunda dar ve sınırlıdır. Bireye özgürlük vermekten çok, onu yol göstericinin istencine bağımhlaştırır. Bireyi yetersiz görür. Onun yetkinleşmesini yol göstericinin yardımına bağlar.

Manicilik: Karşıtlıktaki Birliğin Sezgisi

Burhan Oğuz'un anılan kitabında aktardığına göre, Manişeizm, Maniheizm ya da Manicilik, Osmanlıcada mezhebi zenadik, zındikiyye –zındıklık– diye anılır; yine İranlı Mani'nin yaydığı Hıristiyanlık-Zerdüştlük karışımı bir dindir. Manicilik bu anlamda bağdaştırmacıdır. Fiziksel ile ruhsal arasında bir ayrım görmeyen Mani, insanlığın bilgelik birikimiyle, çağının bilimsellik anlayışına uygun düşen bir yaklaşım sergiler. Mani'ye göre, evrende her şey iyilik-kötülük (ışık-karanlık) karşıtlığı üzerine kurulur.

Karşıtlıktaki birliği sezmesiyle Mani, bilime yaklaşır; evrenin ve evrendeki her şeyin bu karşıtlıktan doğan savaşım içerisinde olduklarını söylemesi, onun doğa yasalarına ilişkin bilgisini gösterir. Mani, tanrı ve şeytanın hayal ürünü olduklarını öne sürer. Işık (akıl, bilgi), karanlığı (boş-inancı, bilgisizliği) sürekli geriletmekte ve gelişmektedir. Bilginin artışı, insanın doğaya egemenliğini artırmaktadır.

Mani'nin ölümünden sonra Manicilik, Manişeizm Hırıstiyanlaş(tırıl)ır. Manicilikte, Zerdüştlüğün iyilik-kötülük karşıtlığı ve Mazdekçiliğin ortaklaşmacı-eşitlikçi yönü sürer. Manişeizme göre, evren iyilik-kötülük karışımıdır ve bu karışımdan doğan savaşım ortamıdır. Sonal erek, iyilik-kötülük savaşımının üstündeki "birlik"e ulaşmaktır. İnsan bu sonal ereğe, sevgiyle kazanılan bilgi ve bilim ile ulaşa-

bilir. Sevgi, kötülüğü iyilik içerisinde eriterek insanı birliğe ulaştırır. Birliğe ulaşmak isteyen insan her türlü çıkar duygusundan ve tutkudan arınmalı, kendini aşmalıdır.

Maniciliğin bu özellikleri, incelediğim Türkçe Burgazi ve Seyyid Hüseyn fütüvvet-namelerinde bolca bulunmaktadır. Ahi ya da fütüvvet ehlinin insanlara sevecen davranmaları düşünsel ve davranışsal açıdan ergin, bilgili olmaları vazgeçilmez ilkedir. Özünü, nefsini denetleme, dünya varlıklarından özünü arındırma, tasavvuftan geçen bir görüştür.

Batınilik: Bağnazlık ve Köktenciliğe Bir Tepki

Batınilik veya İslam Ansiklopedisi'ndeki adıyla "Batıniye",[82] anılan kaynakta verilen bilgilere göre, kutsal metinlerin dış anlamlarını kabul etmeyen, *"gerçek anlamları ancak Tanrı ile ilişki kurabilenlerin"* bulabileceğini savunan *"aşırı fırkaların ortak adıdır."* Bu dinsel-düşünsel akım, "gizli olmak, bir şeyin iç yüzünü bilmek" anlamını taşıyan "batın" sözcüğüne dayanır.

Buna göre, Batıniye, "gizli olanlar ve bir şeyin iç yüzünü bilenler" anlamına gelir. Kavram, "her dışın bir içi vardır" ve *"içrek anlamı, Tanrı ile içsel ilişki kurabilenler ortaya çıkarabilir"* anlayışını öne çıkarır. Bu akım, İslam Ansiklopedisi'nin anılan maddesinde belirtildiğine göre, *"mudetil sufilerden aşırı Şii fırkalara ve mülhidlere"* değin uzanan birçok kümelenmeyi kapsar. Batıniye, içrek anlamı arayanların yanı sıra, *"son derece gizli bir şekilde teşkilatlanmış örgütler vasıtasıyla merkezi idareye karşı girişilmiş isyan faaliyetleri"* için de kullanılmış bir adlandırmadır.

Bu akım, *"Cafer es Sadık'tan sonra imametin oğlu İsmail'e geçmesi"* nedeniyle İsmailiyye; *"alem ve imamet anlayışlarında yedili bir sistemi benimsemelerinden"* dolayı "Sebiyye" olarak nitelendirilmiştir. Ayrıca, *"hakikatin gizli bir imamın talimi ile öğrenilebileceğini öne sürmelerinden"* ötürü Talimiyye; *"dinin haram kıldığı hususları helal saydıklarından"* İbahiyye; *"mal ve kadında ortaklığı caiz gören Mazdek ile Babek'e uyduklarından"* Mazdekiyye ve Babekiyye; *"İslam akaidine aykırı uluhiyet telakkilerini benimsediklerinden"*

Zenadıka; *"alemin yaratılışını ve ahiret hayatını inkâr ettiklerinden"* Melahide; *"Hamdan Karmat ve Hasan Sabbah gibi liderlere bağlı olduklarından"* Karamita veya Sabbahiye; *"Babek zamanında kırmızı elbise giydiklerinden"* Muhammire; *"Rey şehrinin Hürrem bölgesinde bulunduklarından"* dolayı da Hürremiye diye adlandırılmışlardır.

İslam Ansiklopedisi'nin "Batıniyye" maddesinin yazarı Avni İlhan'ın değerlendirmesi uyarınca, Batmiyye, *"Mecusilik, Sabiilik, Yahudilik gibi eski din ve kültürlerin karışımından oluşmuş İslam dışı bir inanç karışımı ve hatta yeni bir dindir."* İslam dininin yayılmasını *"kılıçla engelleyemeyen bazı eski din mensupları, yeni dini kültür değişikliğine uğratmak, böylece temel hükümlerini bozup onu içten çökertmek"* amacını gütmüşlerdir.

"Batıniyye" maddesinin yazarının yukarıdaki açıklamaları, kendisinin de genel anlamda İslam, özel olarak Anadolu Müslümanlığı içerisinde şekillenen farklı düşünüş ve yaşayışları olumlamadığı, Ortodoks İslam olarak kavramlaştırılan, hiçbir değişik yoruma ve açımlamaya olanak vermeyen katı Sünni geleneğin bakış açısından gelişmeleri değerlendirdiğini göstermektedir.

Daha farklı bir yaklaşımla konuyu ele alan Burhan Oğuz'a göre, Batınilik en geniş anlamıyla bir düşünsel yaklaşım olarak tüm tasavvuf ve heterodoks anlayışlara değişik yoğunluklarda içkindir.

Yukarıda özellikle İsmaililik bağlamında değinilen Batıniliğin düşünsel bakımdan Ahilik ile ilişkilendirilmesi dikkat çekicidir. Bu bağlantıya dikkat çekenler sadece araştırmacılar değildir. Örneğin, Nizamülmülk de "Siyasetname"sinde Mazdekçilik ile Batıniliğin kökü ve özünün bir olduğunu belirtir.

Tek-yanlı bir tutum ve çıkarıma ortam hazırlamamak için, İslam Ansiklopedisi'ndeki görüşlerin yanı sıra, Batınilik hakkında başka görüşlere de yer vermek yararlı olabilir. Konunun diğer boyutunun da anlaşılabilmesi bakımından Batıniliğin içerik ve dışa vurum biçimlerini açımlamakta yarar olabilir. Bu bağlamda bazı yinelemeler olabilir.

Batmilik ya da "içkinlik"[83] her dışım (zahirin) bir içi (batını) olduğu, Kuran'ın özünün yorumlarla anlaşılabileceği; Tanrı'nm insan-

da içkin olduğu görüşü, ya da inancıdır. 12. yüzyıldan itibaren etkinlik kazanır. Batınilere, Küfeli Hamdan Karmat'a bağlanmaları nedeniyle, Karamita ve Karmatiya; yedi imama ya da dünyayı yedi gezginin yönettiğine inanmalarından dolayı Sabiya; Cafer El Sadık'ın oğlu İsmail'i yedinci İmam olarak kabul etmelerinden dolayı İsmailiya; Mubarakıya; Babek'e bağlanmaları nedeniyle Babekiya; Babek zamanında kırmızı giysi giydikleri için de Muhammara da denir.

Gerek dinsel anlayışlarının "Ehl-i Sünnet"ten ayrılmış olması, gerekse çıkardıkları isyanlardan dolayı, Batınilere ilişkin yapıtların kasıtlı olarak tahrif edildiği ileri sürülür. Batıniler, Kuran'ın özünün, içyapısının yorum yoluyla anlaşılabileceğini savunmalarından ve İslam'ın anlaşılışı ve yaşanışı konusunda bağnaz olmamalarından dolayı bulundukları ortama kolay uyum sağlarlar ve dolayısıyla halk kitleleriyle daha kolay bütünleşirler.

Yaratan ile yaratılanın ayrılamayacağı düşüncesiyle, Allah'ın nitemlerini kabul etmezler. Onlara göre, örneğin, Allah kudret sahibi olduğu için değil, kudret sahiplerine kudret verdiği için kadirdir.

Batınileri ilginçleştiren bir başka yönleri, varlıkların yaratılmasını bilim yoluyla açıklamaya çalışmalarıdır. Batıniliğin temel savlarından biri Allah'ın ilkin "akl-ı evvel"i, (yaratılıştan gelen akıl), sonra "nefsi sani"yi yaratmasıdır. Nefs (can, ruh, beden) aklın (usun) erginleşmesini isteyince, devinime gereksinir; devinimden de gök küre oluşur.

Batınilikte insan, akıl ve nefsin nurlarına yatkın ve yetenekli oluşu nedeniyle öbür yaratıklardan üstündür. İnsanlar arasında yetenek eşit dağıtılmamıştır. İnsan dünyasında soyut bir akıl bulunmalıdır; bu da "insan-ı kâmil"dir (ergin insan); ergin insana peygamber yerine "konuşan" (natik) denir. Bunun yanında bir de "susan" (şamit) insan vardır. Evren akıl ile nefsin tahriki, çatışması sonucu devinir, insan ise konuşan ve susan tarafından dile getirilen şeriatın tahriki ile devinir. Peygamberler ergin insanlardır; Muhammed de onlardan biridir; onların mucizesi yoktur. Kuran, Allah'ın değil, elçinin sözüdür.

Batıniler, *"her zahir (dış) olan şeyin bir batını (içi) vardır"* ilkesini savunurlar. Dış-iç arasındaki ilişki, örneğin, badem ile kabuğu

arasındaki ilişkiye benzer. Kuran'ın da dış anlamı yanı sıra, hakiki, iç anlamı vardır; bu hakiki ve iç anlam öğretme ile öğrenilir. Bu sav, Hasan Sabbah tarafından ileri sürülen şu sözlerle gerekçelendirilir: *"Allah'ı bilmek için yalnız akıl yetmez; yetseydi, akıllar arasında karşıtlık olmazdı. Böyle olmadığına göre, öğretmene, öğreticiye gereksinme vardır. Öğretmenin ereği, hakikati ortaya çıkarmaktır."* Batmiliğin bu yönü, diyesi, bir öğreticinin gerekliliği anlayışı, Ahilikte yol arkadaşı, yol atası ve bir şeyhe, diyesi, yol gösterici ve öğreticiye bağlanma geleneğinde açıkça kendini gösterir. Ahilikte bu kuralın çok önemsendiği açıktır.

"Öğretici-öğrenici" ilkesinin, Batınilik ile Fütüvvetçilik ve Ahilik arasındaki etkileşimin en somut göstergesi olduğunun yukarıda vurgulanmasına karşın, biraz daha açımlanması yararlı olabilir. Örneğin, Burgazi fütüvvet-namesinde konuya ilişkin olarak şöyle denir: Terbiye, diyesi, fütüvvet yoluna girmiş olan kişi, Ahisine, şeyhine kul olmalıdır; Terbiye, yiğidinden, Ahisinden, şeyhinden dönmemelidir. Ahiliğin yol göstericiye, öğreticiye mutlak bağlılığı vazgeçilmez bir ilkedir. Burgazi'nin *"Şeyhi olmayanın dini de yoktur ve kimin şeyhi yoksa o adamın şeyhi şeytandır"* saptaması, yol göstericinin ne ölçüde önemsendiğini gösterir.

Abdülbaki Gölpmarlı yerinde bir saptamayla Burgazi'nin hadis diye nitelendirdiği yukarıdaki saptamasının *"yalan hadis"* olduğunu belirtir; çünkü Hz. Peygamber'in zamanında ne şeyhlik ve dervişlik gibi kurumlar, ne de şeyh ya da derviş gibi bu kurumları anlatan kavramlar vardır.[84]

Yol göstericiye bu denli bağlılık, yukarıda da değinildiği gibi, bazı yönleriyle bağımlılığa dönüşür. Böylece, özünü yetkinleştirerek, her bakımdan özgüvenli ve saygın bir kişilik geliştirmeleri beklenen Ahi geleneğine bağlanan kişilerin işi zorlaşır. Ahilik bu bakımından benzeştirici, kişilik farklılıklarını törpüleyici ve tek-tipleştirici bir işlev görür.

Batıniler, yorum ile İslam'ın bazı önemli esaslarını ortadan kaldırır; kendi ilke ve kurallarını ise rasgele herkese açıkça telkine çalışmazlar. Gizli örgüt ve derneklerde etkinlik gösterirler. Batıni tarikatına girenlerin namaz ve oruç gibi yükümlülükleri kaldırılır. Ba-

tınılikte geçerli olan dokuz dereceden en sonuncu olan "insilah" (sıyrılma) aşamasında, ilk sekiz dereceyi geçirmiş olan, dince yasak ve haram olan şeylerden ve dinsel zorunluluklardan kurtarılır.

Tasavvufta, yalnız dışı görüp anlayabilen sade insanların (avamın) din hükümlerini yerine getirmek zorunda olduklarını, içi de anlayabilecek durumda olan seçkinlerin (havas) ise sade insanlarla karşılaştırılamayacağını ileri süren mutasavvıflara "Batıni" denilir.

Melametilik: Öz-kınama, Özeleştiri, Öz-erginleşim

Batınilik dışında Anadolu İslam heterodoksinin oluşumunda ve Ahilik hareketinin gelişmesinde önemli bir düşünsel etmen olduğu savlanan bir başka tarikat Melâmetiliktir. Ayrıca, Ahmet Yaşar Ocak'a göre, Ahilerin önderi Ahi Evren ve Hacı Bayram Veli'nin Melametiliğin öz-denetim, özeleştiri ve öz-gelişimin toplamı olan öz-erginleşim ve Tanrı'yı varlıkta görerek, onu dünyasallaştırma gibi özelliklerini içselleştirdikleri çoğu araştırmacılarca kabul görmektedir.[85]

Aynı bilimci, yukarıda anılan "Selçuklular ve Beylikler Devrinde Tasavvufi Düşünce" adlı yazısında tasavvufun başlıca iki düşünsel okul veya eğilim etrafında yoğunlaştığını, bunlardan biri olan Melamet (öz-kınama) okulunu *"daha esnek, estetik yanı ağır basan ve daha çok cezbeye veren"* bir kuramsal-edimsel akım olarak değerlendirir. Melamiliğin bu özellikleri, bu çalışma için önem taşımaktadır.

Abdülbaki Gölpınarlı, fütüvvetçiliğe ilişkin en önemli kaynaklardan biri olan "İslam ve Türk İllerinde fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları" adlı ünlü çalışmasında, fütüvvetçilerin Melametilerle kaynaştıklarını, hatta fütüvvetin Melametilerce benimsendiğini, başta Rahman Es-Sülemi'nin "Risalet al Melâmetiyye"si olmak üzere, ilgili kaynaklara dayanarak açıklar.[86]

Mikail Bayram da adı geçen incelemesinde, Es-Sülemi'yi anarak, Melametilik ve Fütüvvetçilik ile Ahilik arasındaki düşünsel ve örgütsel koşutlukları ortaya koyan belgelere işaret eder.

Orhan Hançerlioğlu "Felsefe Ansiklopedisi"nde Melametilik"i Melamilik olarak alır ve "gizemcilik" olarak tanımlayarak, şöyle açık-

lar: İnsanın hem kendince, hem başkalarmca kınanmasını öngören gizemli öğretidir. Nişabur'da Ebu Hafs Haddad (ölm. 960) ve Hamdun Kassar (ölm. 971) tarafmdan kurulan Melamilik Sünni bir tarikattır; kınanacak davranışlarla tanrısal sevinci duyumsamak düşüncesidir.

Konuya ilişkin anılan kaynaklara dayanarak, Melamilik şöyle açıklanabilir: Arapça kınama anlamındaki "levm" sözcüğünden gelen "Melamet", kınamayı ve kınanmayı dile getirir. Melamiliğin bu öz-yapısal niteliği, Ahiliğe girişin koşullarındandır. Burgazi bu ilkeyi, *"başkalarının ayıbını kusurunu dışa vuran, başkalarını kıskanan kişi Ahi olamaz; bu tür kişiler fütüvvet ehli olamaz"* sözleriyle somutlaştırır.

Melamiliğin en belirgin özelliği, diğer tarikatlarda uzun bekletiş ve sınama sonucu verilen "gizi" (sırrı), tarikata girerken daha baştan vermesidir. Böylece Melami, daha yolun başında *"tüm-varlığın bir parçası olduğunu öğrenerek, ölümsüzlük sevincini"* duyumsar. Melamiler her yerde ve koşul altında söyleşmekten başka hiçbir öğretimle yükümlü değildirler. Başkaca hiçbir tören, özel giysi, ya da kural yoktur.

Anadolu'da bu öğretiyi benimseyen ve benimsetenlerin başında Hacı Bayram Veli gelir. Onun kurduğu Melamilik koluna "Bayrami Melamilik" denir. Melami olmak isteyen, yol göstericinin önüne oturur ve *"Hakkı istiyorum"* der. Yol gösterici ya da gönle bakıcı şöyle der: *"Hakkı isteyen, haktan başkasını gönlünden çıkarır; sen de böyle yap"*; tören bundan ibarettir. Bundan sonra gönül bekleme süreci başlar. Gönül bekleme (tahliye-i derun: Gönlün, haktan başka her şeyden bo-şaltılması), yürürken, otururken, çalışırken ve konuşurken, her yerde bütün eylemlerin varlıktan (Haktan) geldiğini ve kendisinin de bütün varlıklar gibi "varlık birliği" ya da "tüm varlık"ın bir parçası olduğunu düşünerek ölümsüzlük sevincini duyumsamak demektir. Ömür boyu sürecek bu sevince Melamet neşesi denir.

Melametiliğin başkalığı, öteki akımlarda sonunda ulaşılacak olan ereği, çıkış veya başlangıç noktası yapmasındadır. Melamiliğin bu yönleri Ahilikte, her fütüvvet-namede açıkça görülür. Bu açık örtüşme, Hacı Bayram Veli'nin saygın kişiliğin etkisiyle iyice açığa çıkar.

Melametiler ömür boyu bu sevinçle birlikte yaşarlar. Melametilik bir bakıma Sünnilik ile Batmiliğin bir bireşimi, bağdaşımıdır. Melametilerde şeriat, saygı görmektir; gerekli sayılmaktır. Melametilikte, Batınilikte olduğu gibi, yorum yoktur; Melametiler dinin özüne, sözün özüne başka anlam yüklemez; buna karşılık Batıniliğin "varlık birliği" öğretisini benimserler; ondan sevinç kaynağı olarak söz ederler.

Melameti adıyla anılan ilk Melamiler, Nişabur Türkleridir. İlk Melami olarak bir Türk olan Ebu Hafs Haddad gösterilir. Ebu Hafs'ın kendisinden öğüt almak isteyen bir dilekçiye söylediği şu sözleri ünlüdür: *"Ticaret yap; kazancını dilencilere dağıt; sonra sen dilen, ekmeğini dilendiğin parayla al. Daha sonra ticareti de dilenmeyi de bırak."*

Melametilik, ilkin Batınilik ile karışır; 12. yüzyıldan başlayarak Kalendiriliğin etkisiyle değişime uğrar.

Melamilerin ilkeleri yalındır: Melamiler, Allah'ı gerekli görür; Peygamber'e benzemeye çalışır; Ali'yi kutsarlar. Konu ile ilgili olarak kaynakların hemen tümünün ortak görüşü uyarınca, "Ali Kutsaması", fütüvvet ve Ahilik için de geçerlidir. Melamiler için tasavvuf, iyilikten ve iyilikçilikten başka bir şey değildir. İnsan başkalarına iyilik etmeli; başkalarından iyilik beklememelidir; kendisiyle uğraşmalı, başkalarının kusurlarını görmemelidir. Dindarlık bile gizli tutulmalı, bir övünç nedeni olmamalı, yapılmamalıdır. İyilik etmek bir üstünlük duygusu veriyorsa, bu duygu ezilmelidir. Kişi her şeyden önce özünü kınamalıdır.

Melamiliğin bu ilkesel yönleri, Ahiliğin de vazgeçilmez kurallarını oluşturur. Fütüvvet-nameler bu durumu kanıtlayan örneklerle doludur. Buna bir örnek olarak, Burgazi'nin fütüvvet-namesinde yer alan *"kendi kendini terbiye edip, edep sahibi olmak, edebe ait ders almaktan hayırlıdır"* saptaması gösterilebilir. Burgazi söz konusu saptamasını bir hadis gibi sunar.

13. yüzyılda Kalendirilik ile birleşen Melamilik, 15. yüzyılda Bayrami Melamiliğe dönüşür; böylece Şii-Batını içerik ve öz iyice belirleyici olur.

Yunus Emre de Melami birikimini benimsediğini, onu yaşam tarzına dönüştürdüğünü anlatan şiirler yazmıştır.[87]

"Hele biz işbu yola gelmedik riyayla
Bu Melâmetlik donunu bizimle giyen gelsin"

diyerek, girdiği dervişlik veya hakikat yolunda ancak Melami öğretiyi ve yaşam tarzını içselleştirenlerin yürüyebileceğini anlatır. Melamet, Yunus Emre'ye göre,

"Âşık olanın nişanı vardır
Melâmet olur belli beyanı"

dizelerinde olduğu gibi, hakikat aşkına tutulanların, hak-hakikat arayışına girenlerin belirtisi veya dışavurumu Melamettir. Bu dizelerden de görüleceği üzere, Melamet birikimi, tasavvuf başta olmak üzere, Anadolu düşün ve sanat birikiminin ayrılmaz ve zenginleştirici bir öğesidir.

Fatih Sultan Mehmet döneminde yazılan ve Türkçe ikinci önemli fütüvvet-name olarak kabul edilen Seyyid Hüseyn fütüvvet-namesi, Bayrami Melametliğin düşünsel savlarının işlendiği bir belge olarak değerlendirilebilir.

16. yüzyılda yaşayan ve Oğlan Şeyh adıyla anılan Melami Şeyhi İsmail Maşuki, Mansur'un yolunda bulunduğunu anlatmak amacıyla, *"Allah'ım, Allah'ım, Allah'ım!"* diye zikreder. Bu da Mansur'un dediği gibi, *"ben Tanrı'yım"* demektir. Yine Melami Şeyhi Hamza Bali, "varlık birliği" gizlerini büsbütün açığa vurur.

Melamilik, giderek Batıni-Şii öğretisinin belirleyici etkisiyle "varlık birliği" vurgulaması ve Ali kutsamasına dönüşür. "Varlık birliği" öğretisi çerçevesinde *"yaratma yoktur, yaratılan yoktur, yaratan yoktur; varlığın çeşitli biçimleri vardır"* diye düşünülür. Birleşme ve bütünlüğe, sevgi ve bilgiyle ulaşılır. Anma, anan, anılan söyleşerek birleşir. Melametlikte yasak yoktur; çünkü her iş Tanrı işi ve isteğidir.

Böylece, Ahiliğin etkilendiği, beslendiği başlıca düşünsel kökler ve sufi birikimin çerçevesi belirginleşmektedir. Ahilikle ilgili "bilimsel" çözümlerin ya da çözümleme denemelerinin söz konusu düşünsel kökleri ve sufi birikime dayanması doğaldır ve beklenmelidir.

Ahilik açısından Melametiliğin çok özel bir yeri vardır; çünkü Anadolu'da Ahiliğin en önemli önderi olarak kabul edilen Ahi Evren bir Melametidir. Bu nedenle, Mikail Bayram'ın anılan yapıtında belirttiğine göre, Ahi Evren yukarıda belirtilen Melameti özelliklerinin yanı sıra, hiçbir yapıtında kendi adı olan Şeyh Nasirüddin Mahmut adını anmaz; Melametiliğin temel ilkelerinden biri olan iyilikleri gizli tutma ve alçakgönüllülük anlayışı gereği, adının gizli kalmasına özen gösterir. Köken olarak Azerbaycan'ın Hoy kasabasından olan Ahi Evren'in başta felsefi anlamda tasavvuf olmak üzere, çeşitli toplum, kültür ve Ahilik ile ilgili konularda kütüphanelerde kayıt altına alınmış on altı yapıtı bulunmaktadır.[88]

Yaptığı araştırmalar ve yayınlarla Ahi Evren konusunda haklı olarak başlıca başvuru kaynaklarından biri durumuna gelen Mikail Bayram, Ahi Evren'in kısaca "Tabsıra" olarak bilinen ünlü yapıtını aşağıda anılan ad altında ve "Metali" ü'L'iman" adlı yapıtını "İmanın Boyutları" adıyla yayımlamıştır.

Ahi Evren'in yapıtlarının Sünnilik, Şiilik, Batınilik, Manicilik, Melametilik gibi Anadolu'da İslami heterodoksiye temel oluşturan dolayısıyla da tolerans ve çoğulculuk birikiminin en önemli öğelerinden olan insancılık için ortam hazırlayan düşünsel köklerin izlerini değişik yoğunluklarda taşıdığı söylenebilir. Bu nedenle, Ahi Evren'in söz konusu yapıtlarının güncel Türkçeye aktarılarak, toplumun ve ilgililerin edinimine sunulması, salt eleştirel akıl ve çoğulculuk ve tolerans gibi kavramlar açısından değil, toplumsal barış ve ilerleme açısından da güncelleştirilmesi yararlı olabilir.

Anadolu'da Fütüvvet(çilik), Ahilik ve Anadolu Bacılar Örgütü: Laik Belirtiler, İnsancıllık, Hoşgörü, Katılım

Ahilik, yukarıda betimlenen geniş sufi birikiminden ve İslami heterodoksiden kaynaklanan bir düşünsel doğrultu olmakla birlikte, örgütsel yönüyle de ilginç bir görüngüdür. Mikail Bayram'ın anlatımına göre, Ahi örgütünün Anadolu Bacıları (Bacıyan-ı Rum) adını taşıyan kadınlar kolu vardır. Anadolu Bacıları örgütünün ilk kurucusu ve önderi Fatma Bacı'dır. Fatma Bacı, kimi araştırmacılarca

Ahiliğin kurucusu olarak kabul edilen Ahi Evren Şeyh Nasirüddin Mahmut'un eşidir.[89]

Yukarıda anılan "Yunus Emre Divanı"nda yer alan çok sayıda şiirde "Ahi" ve "Ahilik" önemli bir düşünsel kaynak olarak adlandırılır. Yunus Emre,

"Ben bende seyrederken acep sırra erdi mi Ahi
Bir siz dahi sizde görün dostu bende gördüm Ahi
Bende baktım bende gördüm benim ile bir olanı
Suretimde can olanı kimdir (ben) bildim Ahi"

Dizelerinde "Ahi" sözcüğünü çok anlamlı olarak ve kökenini de duyumsatarak kullanmış ve böylece Anadolu kültürünün bu önemli başarımının değerini vurgulamıştır.

Şeyh Evhadüddin El Kirmani, Anadolu Ahiliğinin en önde gelen şeyhi olan Şeyh Nasuriddin Mahmut'un hocası ve aynı zamanda eşi ve Anadolu Bacılar Örgütü'nün başı olan Fatma Bacı'nın da babasıdır. Fatma Hatun, Ahiler ve Bektaşiler arasında "Anadolu Bacılar Örgütü"nün başı ve önderi olması nedeniyle "Kadın Ana", "Kadıncık Ana" diye anılır.[90]

Burhan Oğuz, Sabahattin Eyüboğlu'nun 1944'te Türkçeye çevirdiği Euripides'in "Bakkhalar"mın önsözünde Dionysos dininin bazı özelliklerinin ya da izlerinin benzerlerinin Bektaşi ayinlerinde de görüldüğünü belirterek, bir anlamda Anadolu Bacıları adlı kadın örgütünün Anadolu kültür birikiminden izler taşıdığını dile getirir. Aynı yazar, Bektaşi geleneğinde tarikattan olan kadınlara da "bacı" denildiğini anımsatır; bu bacıların Osmanlı devletinin kuruluşu sürecinde "uç" bölgelerde etkinlik gösterdiklerini vurgular.[91]

Anadolu fütüvvetçiliği olan Ahi hareketinin bir kadın kolu kurarak, kadınları bir araya getirip, onlara toplumsal alanda etkenleşme olanağı sağlamasına karşın, "kadın"a bakışı, doğal olarak İslam'ın dolaysız etkisindedir. Öyle ki, kadınlar zaviyeye giremez; erler kadınlarla söyleşemez; çünkü *"kadın erkeğe egemen olup, isteğini yaptırır ve o erkek kadından daha aşağı bir konuma düşer"* diye düşünülür.

Yine Abdülrezzak Kaşani fütüvvet-namesinde (14. yüzyıl) *"şehvetin insanın azmini zayıflatacağı, tembelliğe, istençsizliğe iteceği"; "eri kadın düzeyine indireceği"* savlanır. Kaşani, *"nefse tapan kişinin erlikten çok uzak ve adeta kadın olduğunu"* yazar. "Yalanı", ahlaksal bakımından *"erkeklerin aybaşı görmesi"* olarak değerlendirir. Bu yaklaşım, kadının doğal bedensel özelliklerinin bir aşağılama malzemesine indirgendiğini göstermesi bakımından ilginçtir.

Ahiliğin kadına bakışını İslam'ın kimi kısıtlayıcı yaklaşımı belirlemesine karşın, Anadolu Bacılar Örgütü'nün, toplumun kadınlı erkekli birlikteliğini güçlendirerek, kapsamlı bir tolerans, eşitlik ve uygarlaşma atılımına katkı yaptığı söylenebilir. Cinsiyet ayrımcılığını engelleyemese bile zayıflatan böyle bir yapılanmanın toplumsal ilerleme ve kadın erkek eşitliğinin sağlanması konusunda yürütülen tartışmalarda sürekli ve yeniden güncelleştirilmesi, demokrasi kültürüne açılımlar kazandıracaktır.

Ahiliğin kadın kolu olan Anadolu Bacıları, Türkiye toplumunun laikleşme ve sivilleşme sürecinde önemli bir aşamadır. Bu nedenle çoğulcu demokrasiyi savunanlar dâhil, Türkiye'deki sivil kuruluşların ve siyasal partilerin örgütlenme anlayışı ve uygulaması bakımından da güncelleştirebilecekleri ve yararlanabilecekleri olağanüstü boyutta önem taşıyan tarihsel bir gelenek ve birikimdir.

Ahi Evren, Ahiliğin Söylencesel Önderi

Yiğitlik, cömertlik, dürüstlük, hak ve hukuka saygı ilkesi olarak İslam dünyasında yayılan Ahiliğin örgütsel kökeninin, Abbasi halifesi en-Nasır li Dinillah'ın 13. yüzyılda kurduğu "fütüvvet örgütü"ne dayandığı konusunda görüş birliği vardır.

Fatih Köksal'ın yukarıda anılan "Ahi Evran ve Ahilik" adlı çalışmasında verdiği bilgilere göre, Süleyman b. Alaüddevle b. Abdullah tarafından 1588'de Kırşehir'de kaleme alınan ve Baki Yaşa Altınok tarafından Ekim 2004'te tanıtılan "Menakıb-ı Ahi Evran-ı Veli" adlı eser, Ahi Evren'in gerçek yaşamından kesitler sunmaktadır. Anılan yapıta göre, Turfanlı soyundan gelen Ahi Evren'in adı, Hoylu Nasreddin'dir. Bu durum, anılan "Menakıp"dan alınan *"Adına dirlerdi Nasreddin Hoyi/Turfan idi ol erin nesli soyı"* dizeleriyle açıklanır.

Öte yandan, Mikail Bayram'ın aktarımı uyarınca, Ahi Evren'i *"çok yakından tanıyan Konyalı Ali b. Süleyman b. Yunus adında muallim olan bir zat tarafından, ölümünden bir yıl sonra"*, diyesi, 1262'de Ahi Evren'in *"üç eserini ihtiva eden mecmuanın ilk sahifesinde tam adı Şeyh Nasirü'd-din Ebü'l Hakayık Mahmud b. Ahmet el Hoyi"* olarak kaydedilmiştir.[92] Buradan Ahi Evren'in köken olarak Azerbaycan'ın Hoy kasabasından olduğu çıkarılabilir.

Ahiliğin, ülküleri ve çalışma biçimi, "şecere-name" ve "fütüvvet-name" ile belirlenir. Bu düşünsel ve örgütsel belgelerde ayrıca iş ve ahlak anlayışı, usta, çırak, kalfa ilişkileri, zanaatsal, siyasal, toplumsal, kültürel ve askeri ilkeler ve etkinlikler de belirtilir. İslam dünyasında Ahilik örgütünün yönetmeliği diye nitelendirilen bu fütüvvetnameler de "fütüvvet edebiyatını" oluştururlar.

Mikail Bayram'ın aktardıklarına göre, Anadolu'da fütüvvetçiliğin dolayısıyla da Ahiliğin yayılması özellikle I. Giyasseddin'in ikinci kez tahta çıkmasıyla başlar.

I. Gıyaseddin ikinci kez hükümdar olunca, hocası Malatyalı Şeyh Mecdüddin İshak'ı cülusunu Abbasi Halifesi en-Nasır li Dinillah'a bildirmek üzere, Bağdat'a gönderir (1204). Şeyh Mecdüddin, Anadolu'ya dönerken birçok bilgin, düşünür ve şeyhi de birlikte getirir. Muhyiddin İbnül Arabî, Şeyh Evhadüddin el-Kirmani, Şeyh Nasüriddin Mahmut (Ahi Evren), Şeyh Ebu Cafer Muhammed el-Berzai, Muhaddis Ebul Hasan Ali el-İskenderani, Şeyh Hasan Onar bunların başında gelenleridir. Türk asıllı olduğu söylenen Şeyh Evhadüddin Hamid el Kirmani'nin Anadolu'da (1238) fütüvvet örgütüne mensup şeyhlerin önderi olduğu ve "şeyhlerin şeyhi" nitemiyle Anadolu'ya geldiği anlaşılmaktadır.

Fütüvvetçi birçok şeyh, Anadolu'ya gelir. Anadolu'da yaşayan Müslim ve gayrimüslim halkın rahat ve serbestçi diye adlandırılabilecek yaşam anlayışı ve Halil İnalcık'ın anlatımıyla, bazı Anadolu Selçuklu hükümdarlarının yukarıda betimlenen *"açık fikirli ve hoşgörülü tutumları,"*[93] fütüvvetçileri Anadolu'ya çeker. Bu durumdan Ahilikte, İslam dışı dinlere mensup kişilere karşı gereksizlik ölçüsünde hoşgörülü olduğu sonucu çıkarılmamalıdır; çünkü İslam vurgusu fütüvvet-namelerin başlıca öğesidir.

Mikail Bayram'ın savına göre, Ahi Evren, Abbasi Halifesi en Nasır li Dinillah'ın kurduğu fütüvvet örgütüne katılır. Bağdat'ta bulunduğu sırada başta Kirmani olmak üzere, birçok önde gelen fütüvvetçiden yararlanarak, dönemin dinsel birikimini ve bilimsel yaklaşımını edinerek, çok-yönlü ve düşünsel bakımdan derin bir kişilik olarak kendisini geliştirir.

Yukarıda anılan "Menakıp"dan alınan dizelere göre, Ahi Evren 1206 yılında Anadolu'ya gelir ve Kayseri'ye yerleşir. Söz konusu dizeler şöyledir: *"Ahi Evran Kayseri'de debbağ idi/Dürlü dürlü sahtiyan boyar idi."* Güncel Türkçeyle: "Ahi Evren, Kayseri'de dericiydi/Türlü türlü deri boyardı." 16. yüzyılın son çeyreğinde yazılan bu dizeler, o zamanda bile Türkçenin büyük ölçüde ölçünlü dil durumuna geldiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Bu dizelerden de görüleceği üzere, Ahi Evren burada bir derici işliği (atölyesi) açar; daha sonra derici işyerleri çoğalarak bir mahalle oluştururlar. Ahi Evren'nin önderliğinde Ahi örgütü kurulur; dönemin yöneticilerinin desteğiyle sanatçıların mesleğini ve zanaatçıların zanaatlarını yapmaları amacıyla sanayi sitesi kurulur.

I. İzzeddin Keykavus'un (1210-1219) koruması ve desteklemesi ve doğal olarak halk kitlelerinin de istemesi sonucu, Ahi Örgütü Anadolu'ya yayılır. Böylece, Ahi örgütü, büyük bir bölümü Türkmenlerden oluşan halk kesimlerinin yerleşik yaşama geçmeleri ve meslek öğrenmelerine çok önemli katkılar yapar. Bu kentleşme ve uygarlığı kalıcılaştırma bakımından çok önemli bir gelişmedir. Ayrıca, zanaatçı ve sanatçıların korunması, örgütlenmesi, dayanışma bilincinin geliştirilmesi önemli bir ilerlemedir.

Yerleşik yaşam, zanaat, mesleksel çeşitlenme ve eşgüdüm, iletişim, dayanışma, Ahilik örgütünün birey ve toplum bilincine kattığı değerlerdir. Bu değerler, birlikteliği, bireysel ve kitlesel üretkenliği ve dayanışmayı özendirir. Üretmeksizin tüketme alışkanlığını törpüler; insan emeğinin değerini açığa çıkarır; emek sömürüsüne karşı çıkmayı bilince ulaştırır.

Fütüvvet-namelerde dile getirilen ilkeler arasında yer alan öz emeği ile geçinme ve bir meslek edinme, önemli bir ahlak ölçütüdür. Bu bağlamda örneğin Burgazi fütüvvet-namesinde *"Ahinin kendi emeğiyle geçinmesi, helalinden kazanması, bir işi ve zanaatı, ya da sa-*

natı olması" gibi ilkeler Ahiliğin özü olarak değerlendirilir. İşi ve sanatı olmayan kişinin fütüvvet ehli olamayacağı ve Ahilik derecesine yükselmeyeceği açıkça yazılır.

İş, meslek, ya da zanaatın gerek yerleşik ve kent(li) yaşam açısından, gerekse üretkenlik ve birliktelik bilinci açısından yaptığı katkılar belirleyici önemdedir. Bunlar uygarlaşma adına anılması gereken çok ciddi bir kazanımdır.

Ahi Örgütleri, Moğol İstilacılara ve Yöneticilere Direnir

Mikail Bayram'ın anlatımına göre, Ahilerin şeyhi olarak kabul edilen Şeyh Nasirüddin Mahmut, Moğollara ve Moğol yanlısı yönetime direnir; direnişi bastırmakla görevlendirilen Mevlana'nın müridi Nuruddin Caca tarafından yandaşlarıyla birlikte kılıçtan geçirilerek öldürülür (Nisan 1261). Ahi Evren ile birlikte öldürülenler arasında Mevlana'nın oğlu Alaaddin Çelebi de vardır. Ahi Evren ile birlikte kılıçtan geçirilen Mevlana'nın oğlu Alaaddin Çelebi'nin, Mevlana'nın şeyhi ve üstadı Şemsi Tebrizi'nin ölümünde (1247) önemli bir rol üstlendiği; bu nedenle de Ahi Evren'in Mevlana ve yandaşlarınca pek sevilmediği duyumsatılır.

Ayrıca Moğol egemenliği sırasında Ahiler çeşitli yerlerde birçok kez kıyıma uğratılır. Bu olgu da Ahilerin Moğol istilasına karşı tavır aldıkları, hatta direniş odaklarından biri oldukları şeklinde değerlendirilebilir. Onların özgürlükçü ve bağımsızlıkçı özyapılarının bir göstergesi olan direnme ruhu, aynı zamanda yurt bilincinin de kaynağıdır.

Yine Mikail Bayram'a ve Fatih Köksal'a dayanarak, Moğolların ve yerli yöneticilerin koruması ve desteğini kazanan Mevlevilerin Anadolu'da düşünsel üstünlüklerini kurdukları söylenebilir. Mevleviler, yönetim doğrultusunda Ahilere karşı olumsuz bir propaganda yürütür ve böylece Ahi Evren'in unutulmasına katkı yaparlar. Ahi Evren öldürülmeden önce birtakım gerginlikler ve baskılar yaşanır. Şu önemli olaylar bu bağlamda anılabilir. I. Alaeddin Keykubad, II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in düzenlediği suikast sonucu öldürülür (1237). Bunun üzerine Ahi Evren ile birlikte birçok Ahi ileri gelenleri tutuklanır.

"Menakıb-ı Ahi Evran-ı Veli"deki *"Neçe sırdaşın saldılar gurbete/Adı İlyas idi hem gitdi Çat'a"* dizeleri, Baba İlyas'ın da sürgüne gönderildiğini anlatır. Babailerin Şeyhi Baba İlyas Horasani de bu sırada tutuklanınca, toplumsal ortam iyice gerginleşir ve yöneticilerin baskıcı ve adaletsiz uygulamaları, Ahilerin ve Türkmenlerin devletten uzaklaşmasına ve ona başkaldırmalarına yol açar. Yine aynı kaynakta yer alan *"Bir hemdemi var key Kefersudi/Firar idüp âlemi cenge kodı"* dizelerinde sözü edilen kişi, Baba İlyas'ın yoldaşı Baba İshak Kefersudi'dir. Baba İshak, kaçıp âlemi savaşa sürüklemiştir. 1240 yılında gerçekleşen bu isyan "Babailer İsyanı" olarak tarihe geçer.

Yukarıdaki dizeleri izleyen *"Şol karındaşını Öyük'de kodı/Hacı Bekteş idi kim erin adı"* dizelerinde Ahi Evren ile Hacı Bektaş arasındaki dolaysız ilişki ortaya çıkmaktadır. Şeyh Ede Bali ile Ahi Evren arasındaki ilişki şu dizelerde somut olarak dile getirilir: *"Hem Ede Balu İnacü'l Gülşehri/Ol hüma olmışdı Evran'un yâri."* Fatih Köksal'ın açıklaması uyarınca, bu dizeler, Ede Bali ile Ahi Evren'in ilişkisini açığa vurduğu gibi, Ede Bali'nin Kırşehir ile Mucur arasındaki İnanç köyünden olduğunu da göstermektedir.

Moğol ordusu Anadolu'ya girer ve Selçuklu ordusunu ağır bir yenilgiye uğratarak (1243) Kayseri'ye doğru ilerler. Moğollar, Kayseri'de örgütlü ve dirençli Ahilerle karşılaşırlar. Ahi Evren "Menakıp"ında anlatıldığına göre, *"Hatunlar oturuban danışdılar/Siylerine (eteklerine) kamalar bağlaştılar/Varup Kayseri'yi tutdular mekân/Virmediler ol kafire el aman."* Güncel Türkçe anlatımla: "Kadınlar bir araya gelip, görüş alış verişinde bulundular. Eteklerine kamalar bağladılar, (diyesi, silahlandılar). Kayseri'ye gidip, Moğol istilacılara karşı savaştılar."

Ahiler, Kayseri'yi ancak 15 gün koruyabilirler. Haşim Şahin'in de yukarıda kaynak olarak anılan yazısında vurguladığı gibi, Şehri almayı başaran Moğollar pek çok Ahiyi öldürür; Ahilerin ev ve işyerlerini yakıp yıkar; on binlerce Ahi ve Bacı'yı tutsak edip, alıp götürürler. Ahi Evren'in eşi Fatma Bacı da Moğollara tutsak düşer. Bu olaydan sonra Kayseri'deki Ahiler ve Ahi örgütü dağılır.

Ahi Evren düşünsel ve örgütsel etkinliklerini Moğol yanlısı yöneticilerin siyasal baskıları nedeniyle büyük bir gizlilik içerisinde yürütmek zorunda kalır. Ahi Evren, etkileyici ve örgütleyici bir kişiliktir. Onun bu özelliklerini bilen yöneticiler, denetim ve baskıları sürekli canlı tutar. Ahi Evren ilkin Denizli'ye gider. Mevlana'nın oğlu Alaaddin Çelebi ile birlikte, Konya'da bulunduğu sırada Şemsi Tebrizi'nin ölümünden sonra Kırşehir'e gider ve orada yerleşir. Kırşehir'de Selçuklu hükümdarı IV. Rüknüddin Kılıçaslan'a başkaldırırlar ve isyanın bastırılışı sırasında her ikisi de öldürülür.

Ahi Evren-Mevlana Çekişmesi veya Karşıtlığı

Mikail Bayram'm "Ahi Evren-Mevlana Mücadelesi"nde verdiği bilgilere göre, *"Şemsi Tebrizi'nin öldürülmesi olayının baş sorumlusu"* Ahi Evren'dir. Mevlana'nın hocası, büyük bir sevgiyle bağlandığı gönüldeşi Şemsi Tebrizi'nin Ahilerce öldürülmesi, Mevlana ve çevresi ile Ahiler arasındaki gerginliği artırır. Bu sırada Konya'da bulunan Ahi Evren, güvenlik nedeniyle bir bakıma, kentten ayrılmaya zorlanır. Ahi Evren-Mevlana ilişkisinin açıklanmasında kullanılan başlıca savlardan ikisi şöyledir: Birinci yaklaşımın ya da savın savunucusu Mikail Bayram'a göre, Moğollar ile yerli yöneticiler ve Mevlana arasında iyi bir ilişki söz konusudur. Bu nedenle, Mevlana egemenlerce korunur ve gözetilir.

Bayram bu savını Selçuklu devlet yönetimini ele geçirmek için birbiriyle uğraşan II. İzzeddin Keykavus ile IV. Rükneddin Kılıçaslan arasındaki çekişmede, Ahilerin Moğol karşıtı II. İzzeddin Keykavus'u; Mevlana ve çevresinin de Moğol yandaşı IV. Rükneddin Kılıçaslan'ı desteklemeleriyle açıklar.

Konuya ilişkin ikinci savın savunucusu Ahmet Yaşar Ocak, Mevlana'yı *"sırtını Selçuklu aristokratlarına veya Moğol otoritelerine dayamış, bir oportünist"* olarak değerlendirenlerin yanıldığını belirtir. Ocak'a göre Mevlana, *"elinden geldiğince Moğol yönetim çevrelerine yaklaşarak, onların yumuşak bir tutum içine girmeleri için çalışmıştır."*[94]

Her iki yaklaşımda da görülen ortak yön, Mevlana'nın istilacı Moğollar ve onlarla iyi geçinen, bir anlamda işbirliği yapan yerli ege-

menlerin yanında yer alması; Ahi Evren ve Ahilerin ise Moğol karşıtı cephede bulunmalarıdır. Olayların gidişi sonucu, Sultanhanı yenilgisiyle (1256) Ahiler ve Türkmenler, Moğollardan ağır bir darbe daha yerler.

Mikail Bayram, Ahi Evren ile Mevlana arasındaki düşünsel ayrılığı, Ahi Evren'in hocası olan Fahreddin Razi ile Mevlana'nın babası Bahaeddin Veled arasındaki tartışmaya ve ayrışmaya bağlar.

Fahreddin Razi tartışmada "aklı, akılcılığı", Bahaeddin Veled ise "sezgiyi, sezgiciliği" öne çıkarır. Mevlana, Bayram'ın anılan kitabındaki savına göre, "Mesnevi"de akıl ve akılcılık" ile alay ederek, Fahreddin Razi'nin akılcı düşüncesinin sürdürücüsü ve savunucusu olan Ahi Evren'e çatar. Mevlana, içe dönüklüğü, öznelliği; Ahi Evren dışa dönüklüğü, nesnelliği temel almıştır. Ahi Evren'nin kişiliğinde öne çıkan bu yönü, Türkçe ilk önemli fütüvvet-namenin yazarı Burgazi, *"Ahi terbiye içinde anlayışını geliştirmeli, çırasını yakıp, karanlığı aydınlatmalı"* anlamındaki sözleriyle akıl, anlayış ve kavrayışın önemi ile dile getirir.

Mikail Bayram, Mevlana ile Ahi Evren karşıtlığının giderek büyümesine yol açan Mevlana'nın Moğol yanlısı tutumunun gelişmesini, Şemsi Tebrizi'ye bağlar. Mevlevi yazar Ahmet Eflaki'nin Konya'da "Anadolu Bacıları"nı çağrıştıran bir "kadınlar topluluğu"nun bulunduğunu yazdığını belirten Burhan Oğuz da anılan kitabında, Şemsi Tebrizi'nin söz konusu kadınlar topluluğunu küçümseyici ve küçük düşürücü tutumundan söz eder; Mevlana'nın Türkmenlere karşı bir siyaset izlemesinde Şemsi Tebrizi'nin rolü olduğunu dile getirir.

Moğollarca Konya'ya, Anadolu içlerine gönderildiği öne sürülen Şemsi Tebrizi Mevlana ile birlikte Konya'da bulunduğu sırada Moğol karşıtlığı yapanları etkisizleştirmeye çalışır. Nitekim Mikail Bayram'ın belirlemesi uyarınca, Mevlana'nın ölümünden sonra da Mevlevilerin Moğollarla iyi ilişkileri ve Türkmenlere karşı düşmanca tutumları sürer. Yöneticileri öfkelendiren bir başka etmen, Ahi Evren'in fikirdaşı ve gönüldeşi Baba İlyas gibi, dönemin egemenlerinin hak hukuk tanımazlığını, baskı ve zulmü açıkça eleştirmesi ve onlara karşı direniş ruhunu canlandırmasıdır.

Ahi Evren ile Mevlana çekişmesi ve/veya karşıtlığına karşın, Türkçe olarak yazılmış iki önemli fütüvvet-name olan Burgazi ve Seyyid Hüseyn fütüvvet-namelerinde Mevlana'nın izleri "Mesnevi"sinden alınan bir beyitte görülür. Bu durum, Ahi yandaşı olan fütüvvet-name yazarlarının, Ahi Evren ve Ahilik karşıtı Mevlana'yı dışlamadıklarını gösterir. Öte yandan, 16. yüzyılda yazıldığı sanılan "Fütüvvetname-i Ca'fer Sadık"ta Mevlana'nın izlerine pek rastlanmaz.

Ahi Evren ve Baba İlyas gibi büyük halk hareketlerinin önderlerinin ortaya çıkışı ve etkili oluşu bir yönüyle toplumun alt katmanlarında var olan geniş toplumsal hoşnutsuzluğa, öbür yönüyle de Türkmen Müslümanlığına bağlanabilir. Türk Müslümanlığı, Burhan Oğuz'un anılan kitabında verdiği bilgiye göre, eski Türklerin putperest gelenekleriyle karışmış, Şiiliğin etkisiyle tasavvuf rengine boyanmış, bazı yerel kalıntılarla beslenmiş, "bağdaştırmacı" özyapısına ve Türkmen aşiretlerde güçlü olan "Mehdi bekleme" eğilimlerine bağlanır. Mehdi, diyesi, bir kurtarıcı bekleme eğiliminde oldukları öne sürülen Türkmenler, merkezi yönetime karşı koyabilecek önemli bir güç oluştururlar. Onların bu özelliği, yönetim karşıtı dinsel siyasal propaganda için uygun bir ortam oluşturur. Bu nedenle geniş tabanlı toplumsal direnişlere katılımı, Ahmet Yaşar Ocak'ın da dediği gibi, büyük ölçüde "Mehdi bekleme" tutumuyla açıklama, söz konusu halk hareketlerini küçümsemek anlamına gelir.

Kırşehir'deki başkaldırı ve kıyım olayında Ahi Evren'i öldüren (Mayıs 1262 olabilir) Nureddin Caca ve oğulları Kırşehir'de Mevleviliği yaymak suretiyle, Ahilerin ve Türkmenlerin bölgedeki etkisini iyice kırmak isterler.

Ahi Evren'den Sonra Ahilik: Tekilcilik ve Hoşgörüsüzlük

Mikail Bayram'ın anlatımı uyarınca, Ahileri destekleyen babası Sultan Alaaddin Keykubat'ı öldürerek, yönetimi ele geçiren Gıyaseddin Keyhüsrev, daha Ahi Evren yaşarken pek çok Ahi ve Türkmen'i öldürtür.

IV. Kılıçaslan yönetime gelince, bir ferman çıkararak, Ahilerin işyerlerini, medrese ve zaviyelerini ellerinden aldırıp, Mevlana ve yakın çevresine verdirtir. Yönetimin bu ve benzeri uygulamaları, bü-

yük hoşnutsuzluklara, hatta yer yer direnişlere neden olur. Örneğin, Ahilerin Konya'daki tekkeleri, Mevlana'nın dostu Hüsameddin Çelebi'ye verilir ve buradaki Ahiler kendisine bağlanmaya zorlanır.

Yönetimin Ahilere ve Türkmenlere karşı yürüttüğü sert uygulamalar baskı ve zulme dönüşünce, daha önce Mevlana'ya karşıt olanlar, Mikail Bayram'ın nitelemesiyle, birden *"Mevlana'nın büyüklüğünü ve kerametini görüp, tövbe ederek"*, Mevlana'ya kul olurlar. Bu arada doğal olarak "dönekliği" ve zorla kulluğu içine sindirmeyip direnenler de olur. Bunlara "Anud", diyesi, "inatçı" denir. Ne üzücüdür ki, "inatçıların" sayısı pek fazla değildir. Yönetim baskısına direnen pek az sayıda insan adının "inatçı"ya çıkmasını göze ahr.

Bu arada duruma göre Mevleviliğe ve oradan Ahiliğe, ya da Ahilikten Mevleviliğe geçip duranlar da çıkar. İnsan bu ya, güçlünün gözüne girmek için bir bu yana bir öbür yana gidip gelerek, bütün özünü açığa vurur. Mevleviliğe geçip Mevlana yandaşı olanların sayısı artar. Moğollar, Mevlana'ya bütün Anadolu'nun şeyhi, diyesi, "Piri Rumi", sanını verir ve şeyhlerin şeyhi olarak kabul ederler. Anadolu'daki şeyhlere ve Ahilere Mevlana'ya bağlanma zorunluluğu getirirler.

Böyle kapsamlı ve derin baskılara boyun eğmeyen ve Mevlana'ya bağlanmayı kabul etmeyen birçok Ahi ve Türkmen önderi, yönetimin takibatından kurtulmak amacıyla, "uç" bölgelere göç etmek zorunda kalır. Osman Gazi'nin kayınpederi Edebali, Geyüklü Baba ve Abdal Musa gibi abdallar, baskı ve kıyımdan kurtulup göç edenlerdendir. Yönetimin baskı ve zulmü o denli yoğun olmalı ki, söylentiye göre, Mikail Bayram'ın savı öyle, Ahi Evren'in ölümünden sonra Kırşehir'de dericiliğe son verilir; böylece bu kentte Ahiliğin kökü kazınır.

Abdülbaki Gölpınarlı, Burgazi fütüvvet-namesine yazdığı değerlendirmede Osman oğullarının kuruluş döneminde Ahilerin çok etkin olduğunu, hatta I. Murat'ın bir Ahi olduğunu belirtir. Seyyid Gaybı oğlu Şeyh Seyyid Hüseyn'in Fatih zamanında (1451-1481) yazdığı fütüvvet-nameden Ahilerin etkilerinin giderek azaldığı anlaşılmaktadır.

Gölpınarlı'nın verdiği bilgilere göre, Osmanlı yönetiminin Ahiliğe karşı olumsuz tutum içerisine girmesi, fütüvvet ehlileri arasında Bektaşilik ve Aleviliğin çok etkili olmasına, yöneticilerin bu etkiden İranlılar yararlanabilir kuşkusuna kapılmasına, ya da belki de İran etkisinin görülmesine bağlanabilir. Ahiler arasında İran etkisinden ürküldüğü veya böyle bir etki varsayıldığı içindir ki, Osmanlı yönetimi Sünniliğe "sımsıkı sarılır" ve Anadolu'da Ahiliğe yakınlığı ya da onunla iç içeliği nedeniyle, Şiilere, Melamilere, Hamzavilere, Hurufilere, Kalendirilere karşı bir kıyım hareketi başlatır. Bununla birlikte Melamilik çerçevesinde esnafı örgütleyen fütüvvetçilerin, Ahilerin geleneklerine dokunulmaz.

İran etkisini kırmak amacıyla girişilen kıyımlar sonucu, fütüvvet ya da Ahi birikimi giderek düşünsel özünden yoksun kalır. Ahilik giderek Sünnileşir ve Ahi mesleği özellikle 17. yüzyıldan itibaren belirgin bir biçimde bir esnaf örgütüne dönüşür.[95]

Fütüvvetçilik ve Ahilikte Bilgi ve Bilim Yönelimi

Ahilikte bilgi ve bilgilerin belli bir amaca yönelik olarak dizgeleştirilme çabaları yoğundur. Burgazi fütüvvet-namesinde *"Ahinin bilgi sahibi olması, bilginleri sevmesi"* konularına özel bir vurgu yapılması, bilgiye, bilgiliye ve bilgine önem kazandırır; onları yüceltir. Burgazi, Ahiliğin bu yönünü o denli önemser ki, *"Bilgiyi istemek, bilgi sahibi olmak, erkek-kadın her Müslüman'a farzdır"* diyerek, sadece erkeklere bilgi yükümlülüğü getiren hadisin içeriğini kadınları da katmak suretiyle genişletir. Yine Burgazi fütüvvet-namesinde *"Her şey bir şeydir de bilgisiz adam, hiç bir şey değildir"* diyerek, insanın ancak bilgiyle önem kazanabileceğini, bireyleşebileceğini dile getirir. Burgazi, *"Bilim aramak ile cennet yolu kolaylaşır"* sözüyle, Müslümanlık ile bilim arasındaki bağlantıyı vurgulayarak, bilimden yana tavır takınır.

Seyyid Hüseyn fütüvvet-namesi de bilgi, bilgin ve bilime yönelimi ile ilgili çok sayıda saptama içerir. İslam'ın bilgini olumlayıcı yönü *"bilginler, peygamberin mirasçısıdır"* hadisiyle dile getirilir. Bilginlere ve bilimle uğraşanlara saygı, Tanrı katında değerli bir eylem olarak algılanır. Bilgi bir silah, bir çözüm aracı ve olanağı olarak görü-

lür. Yine Ali kutsaması bağlamında *"Ben bilimin şehriyim, Ali kapısıdır; bilimi isteyen kapıya gelsin"* hadisi metinde güncelleştirilir.

Seyyid Hüseyn, bilimin zorunlu olduğunu vurgular ve Müslümanların Emiri Ali'nin şu iki dizeyi söylediğini belirtir: *"Bilim, Feta'nın, fütüvvetin süsü, akıl da onun boyna takılan altın halkasıdır. Bilim, cehaleti (bilmezliği) yok edici ve cehennem ateşini engelleyicidir"*. Bu anlayış, bilimin her türlü bilmezliği ortadan kaldıran, karanlığı aydınlatan önemli bir güç ve birikim olarak ve kişiyi iyi özelliklerle donatan bir değer olarak görüldüğünün bir belirtisidir.

"Fütüvvetname-i Ca'fer Sadık"ta "bilim öğrenmekten" sıkça söz edilir ve tarikat erkânında farz olan altı şeyin en başında "ilm" ve ikinci sırada "hılm" gelir. Böylece "bilim" ilk sırada sayılan bir görev olarak tanımlanır.

Bu yaklaşım ve çabaların, bilimsel tutuma yaklaşma bakımından önemi açıktır. Ahiliğin bu eğilime uygun ortam hazırlayan etmenlerin başında, Ahi Evren'nin de izlemeye çalıştığı, akıl yolunu, akılcılığı öne çıkaran düşünsel tutum gelir. Mikail Bayram, "Ahi Evren-Mevlana Mücadelesi"nin "Filozof ve Fikir Adamı Olarak Ahi Evren" bölümünde Ahi Evren'in İbni Sina'ya hayranlık duyduğunu örnekleriyle anlatır. Bayram'ın burada anlattıklarına göre, Ahi Evren, insanlığı kurtuluşa götüren yollardan biri olarak "akil yolunu", bir başka deyişle, felsefenin yolunu görür. Ona göre, akıl yoluyla kurtuluşa eren kişilerin başında da İbni Sina gelir; ancak İbni Sina'nın gittiği akıl yolu zordur; herkes o yolu yürüyemez.

Ahilikte, kişinin iş, meslek, sanat ya da zanaat sahibi olması zorunlu olduğundan, Ahilik bilgi ve bilime uygulama ve edimdeki işlevi bakımından yaklaşır. Böyle bir bilim anlayışı da doğal olarak hem sanat ve zanaat alanlarının verimliliğini yükseltir; hem de Ahi geleneğine bağlı kümeleri dünyasallaştırır. Onlarda dünyasal tutumu belirginleştirir. Ahilerin bilimin erginliğini, ereğini uygulama ve edimde görme eğilimleri, onlarm dinselliğe, diyesi, kitabi İslam'a vurgu yapan Ahi düşünce birikimiyle çelişmez, çelişmediği gibi, onu bütünler.

Mikail Bayram, yukarıda andığım son yapıtının "Eğitimci ve Toplum Bilimci Olarak Ahi Evren" bölümünde Ahi Evren'in "Letaiü'l hikme" adlı yapıtından şu özgün belirlemeleri aktarır: *"Allah insa-*

nı medeni tabiatlı yaratmıştır. Bunun anlamı şudur: Allah insanı, yemek içmek, giyinmek, evlenmek, mesken edinmek gibi çok şeylere muhtaç olarak yaratmıştır. Hiç kimse kendi başına bu ihtiyaçları karşılayamaz. Bu yüzden, demircilik, marangozluk gibi çeşitli meslekleri yürütmek için çok insan gerekli olduğu gibi, demircilik ve marangozluk da birtakım alet edevatla yapılabildiği için, bu alet ve edevatı tedarik için de çok sayıda insana ihtiyaç vardır. Böylece insanın (toplumun) ihtiyaç duyacağı bütün sanat kollarının yaşatılması gerekir. O halde toplumun bir kesiminin sanatlara yönelmesi ve her birinin belli bir sanatla meşgul olması gerekir ki, toplumun ihtiyaçları görülebilsin."

Yazıldığı döneme göre değerlendirildiğinde, yukarıdaki belirlemeler, dünyasal durumları ve gereksinmeleri temel alan, akıl yürütmeye dayanan, üretici güçleri, üretim ilişkisini ve üretim teknolojisini birlikte düşünen bir anlayışı yansıtmaktadır. Üretimin bilgi ve akıl ile olabileceğini öngören, akıl ve akılcılığı öne çıkaran bir yaklaşımdır. Bu, Anadolu düşünce tarihi açısından önemli ve kalıcı bir kazanımdır.

Ayrıca vurgulamak gerekir ki, akıl kişiyi, olgulara, olaylara ve bunları üretimde kullanmaya yöneltir; neden-sonuç ilişkisi üzerine düşünmeye iter. Olgu ve oluşlar belli toplumsal koşullarda ve zamanlarda ortaya çıkarlar ve bu anlamda düşünen ve eyleyen bireyi dünyasallığa yöneltirler. Ahi Evren'in yukarıdaki sözlerinde bu özelikler somut olarak ortaya çıkmaktadır.

Mikail Bayram aynı yerde üretim, eşgüdüm ve iletişim içerikli şu görüşleri de aktarır: *"Birçok insanın bir arada çalışması rekabete sebep olabilir. Çünkü bunların her biri kendi ihtiyacına yönelince menfaatler çatışması ortaya çıkar. Karşılıklı hoşgörü ve affetme olmadığı zaman ihtilaf doğar. O halde bu insanlar arasındaki ihtilafı halledecek kanunlar koymak gereklidir."*

Yukarıdaki saptamalar, birlikte üretimin gerekliliğini kavrayan, başta rekabet olmak üzere, birlikte üretimin yol açabileceği olası uzlaşmazlıkları öngören, çıkar çatışmalarının kaçınılmaz olarak ortaya çıkacağını varsayan ve üretim süreçlerini ve toplum yaşamını düzenleyen yasalara vurgu yapan uzak-görülü bir düşünüre aittir. Ahi Evren, üretimde ve toplum yaşamında sorunların ortaya çıkmama-

sı için, en önemli yolu veya yöntemi de önermektedir. Bu yol, tolerans veya hoşgörüdür.

Yukarıda yer alan Ahi Evren'in bazı görüşleri, üretimle ilgili konuları ilişkilendirerek çözümleme yolunu seçtiğini göstermektedir. Olgu ve olaylar arasında nedensellik ilişkisinin düşüncenin ve davranışın konusu olması, dolayısıyla da bir anlamda işlev bakımından düşünce ve davranışın dünyasallaşması, "laik" diye nitelendirilebilecek insanlık birikimine yapılan en önemli katkıdır. Bu durum bireyin özerkleşmesi, tarihin belirleyicisi olduğu bilincine ulaşması bakımından son derece önemlidir.

Fütüvvet-nameler, Türkçenin Ölçünleşmesine Bir Katkıdır

Ahilikle birlikte sanatçılığın ve zanaatçılığın bir biçimde öne çıkması ve zamanla yaygınlaşması, toplumsal örgütlenme bakımından önemli bir ilerleme sayılabilir.

Zanaatçılık, bir başka anlatımla bir meslek edinme ve meslekleştirme, zorunlu olarak toplumsal-kültürel eşgüdümü, eşgüdüm de iletişimi gerektirir; iletişim de dil yoluyla gerçekleştiğinden, dil, zanaat ya da çağdaş deyişle, uzmanlık alanlarıyla bağlantılı olarak zenginleşir; zenginleşmekle de kalmaz, ölçünleşir; diyesi, giderek toplum içerisinde iletişim aracı olarak kendisini dayatır.

Ahiliğin, göçebe ve yerleşik Türkler arasında dil bütünlüğünün ya da ortaklığının sağlanması, Türkçenin ölçünlü (standart) dil durumuna gelmesi sürecinde çok ciddi bir işlev gördüğü söylenebilir. Burada Türkçenin iletişim aracı olarak süreklileştiğini belirtmekle birlikte, özellikle Osmanlılar döneminde yönetim ve divan edebiyatı alanlarından büyük ölçüde ihmal edildiğini ve böylece en azından sözü edilen açılardan gelişmesinin desteklenmediğini de vurgulamak gerekir.

Nitekim incelenen ilk iki önemli fütüvvet-name (Burgazi fütüvvet-namesi 13. yüzyıl); Seyyid Hüseyn fütüvvet-namesi (Fatih dönemi, 15. yüzyıl) Türkçe olarak yazılmıştır ve yazarlar da *"Hangi kavme peygamber gönderdiysek, kendi dilince gönderdik"* ayetini anarak, Türkçe yazışlarının gerekçelerini açıklamıştır. Burgazi ve on-

dan etkilenerek aynı yolu izleyen Seyyid Hüseyn, seslendikleri kitle olan Türklerin çoğunun Arapça ve Farsçayı anlamadıkları için, bu dillere soğuk ve uzak durduklarını yazmış ve onların daha kolay anlamaları için Türkçe yazmayı yeğlediklerini belirtmişlerdir. Böylece anılan yazarlar hem Türkçenin yazılı kültürünün gelişimine, hem de Anadolu'da ortak iletişim dili olarak ölçünleşmesine katkı yapmışlardır.

Ahi örgütlerinin, zanaatların ve mesleklerin yaygınlaşmasına yol açması, dilsel iletişimin yanı sıra bir bakıma eşgüdüm gereksinmesini doğurur. Eşgüdüm, üretim ile ilgili işlemleri ve süreçleri planlamak, izlenceleştirmek (programlamak) üreticilerin birlikte iş yapma duygu ve bilincini geliştirmek konularında olağanüstü önemli bir olaydır.

Eşgüdüm, birey bazında öz-denetimi, toplum bazında dış-denetimi, diyesi, kişinin toplumca denetlenmesini geliştiren bir etmendir. Bu nedenle kişinin yetkinleşmesi yönünden vazgeçilmez bir süreçtir.

İletişim ve eşgüdüm, birlikte iş ve üretim yapmanın da önkoşullarının başında gelir. Toplumsal üretim doğal olarak birlikteliği ve birliktelik bilincini geliştirir. Birliktelik bilinci, insani ve toplumsal boyutta "dayanışmanın" doğması ve yerleşmesine olumlu etki yapar. İletişim, eşgüdüm ve dayanışma, sorunları birlikte çözme, gereksinmeleri birlikte giderme ve çıkarları birlikte koruma, üretimle bağlantılı işlere ilişkin hak hukuk anlayışının gelişmesine uygun ortam hazırlar. Buradan da tek tek bireylerin aklını, gücünü, yeteneğini birleştirip, daha üst düzeyde etken ve etkinleştiren örgütlenme fikri ve gereksinmesi doğar.

Ahilik: Mesleklerin ve Zanaatçılığın Çeşitlenmesi, Kent(li)leşmenin ve Sivilleşmenin Gelişimi

Ahiliğin bireysel ve toplumsal gelişme bakımından bir başka önemli katkısı zanaat alanlarının genişlemesi, diyesi, meslek çeşitliliğinin doğmasında ve yerleşmesinde kendini gösterir. Zanaat düzeyinde de olsa, uzmanlaşma, toplumsal işbölümünün gelişmesine, üretkenliğin artmasına yol açan en önemli etmenlerden biridir. Meslek çeşitlili-

ği, toplumsal gereksinmelerin çeşitlenmesine ve böylece bireyin kendisinde yeni gereksinmeler duyumsamasına neden olur. Kendisinde yeni gereksinmeler duyumsayan bireylerin, gereksinmelerini karşılamak amacıyla, içinde bulunduğu durumu olumlu anlamda değiştirme isteği ve gücü daha belirgindir. Bu durum da doğal olarak toplumsal devingenliğe, giderek de değişime yöneltir.

Zanaat, meslek ya da sanat yelpazesinin genişlemesi, diyesi, icra edilen zanaat sayısının artması hem bilginin uygulamaya konulmasıyla olanaklıdır; hem de bilginin uygulamaya konulmasını özendirir. Böylece bilgi, amaçlı ve dizgeli bir biçimde kullanılarak, üretime dolayısıyla da geliştirici ve değiştirici bir güce dönüşür. Bilginin uygulamaya konularak, değiştirici, dönüştürücü bir güce dönüşmesi sürecine Ahilik ve Ahi örgütleri önemli katkılar yapar.

Ahi örgütleri bir yönüyle görece anlamda "halk eğitimi" işlevi görür. Fütüvvet-nameler, meslek ve zanaat dışında halk eğitimi kapsamında değerlendirilebilecek türden genel kültür, görgü, sofra adabı, davranış kuralları insanlar arası ilişkiler konusunda sayısız öğüt ve bilgilendirici söz içerir.

Bazı Selçuklu hükümdarlarının Ahi ve Bacı örgütlenmesini desteklemesi, halk arasında eğitici etkinliklerin yaygınlaşmasına yol açar. Mikail Bayram, Ahi Evren'in devlet yöneticilerine insanların mesleklere yönelmesini, onların mesleklendirilmesini bir görev olarak görmelerini öğütlediğini yazar. Seyyid Hüseyn fütüvvet-namesinde bu bağlamda, kırk dört meslek, sanat ya da zanaat sayılır. Evliya Çelebi ise toplam dört yüz seksen meslek alanından söz eder. Bu çok önemli bir göstergedir.

Daha önce de vurgulandığı gibi, meslek edinme yerleşik yaşamla olanaklı olduğu ya da onu gerektirdiği için, kent(li)leşme ve yurt bilinci açısından da son derece önemli bir olaydır. Nitekim Abdülbaki Gölpınarh, Ömer Lütfü Barkan'ın incelemelerini kaynak göstererek, Ahilerin Osmanlı devletinin kuruluşu sürecinde yaptıkları "kurucu katkıyı" belirtir; Ahilerin, köylerin ve yerleşim yerlerinin kuruluşunda yerine getirdikleri işlevi, devlet kuruluşunda yaptıkları katkıdan daha önemli sayar.

Ahi Evren dericilik mesleğini yürütür, zanaatçılarla iş ortamında birlikte olur, hem zanaatçıların hem öbür insanların öneri ve dilekleri dinler; onların iş eğitimine katkı yapacak koşulların hazırlanmasına katkı yapar. Böylece bir anlamda bir halk eğitimcisi işlevi görür.

Abdülbaki Gölpınarlı anılan yapıtında Sülemi ve Kuşayri'ye dayanarak, fütüvvetin özünü, kulun sürekli başkasının buyruğunda, diyesi, hizmetinde olması gerektiği ilkesine ve *"Feta, yanında veli yahut kâfirin yemek yediğini fark etmeyen kimsedir"* saptamasına yer verir. Fütüvvetçinin başkasının buyruğunda ve hizmetinde olması ve "veli" ya da "kâfir" arasında ayrım yapmaması, her şeyden bağımsız olarak salt insanı öne çıkaran, dinini, mezhebini veya etnik kökeni gözetmeyen bir anlayıştır. Bu anlayış da Ahiliğin bir başka yönünü, insanlar arasında ayrım yapmamalarını ortaya çıkarır. Nitekim aynı yazar, fütüvvet-namelerin ortak yönlerini sayarken, *"din ve mezhep farkı gözetmeksizin bütün insanlara sevgi beslemek"* ilkesini vurgular.

Ahi fütüvvet-namelerinde tüm insanları kucaklama isteğinin sürekli vurgulanması, bir bakıma "evrenselci tutum"un bir göstergesi olarak da değerlendirilmelidir. Bu evrenselci tutum, toleransı, dolayısıyla da çoğulculuğu içeren demokrasi birikimi bakımından olağanüstü bir önem taşır.

İslami özü çok açık ve belirgin olmasının yanı sıra, Ahiliğin bir başka yönü, Müslüman olmayan halk kesimlerinin özellikle bu kesimden meslek sahiplerinin ve zanaatçıların belli ölçülerde bir araya gelmelerini sağlamasıdır. Ahiliğin meslek ve sanat yönünün belirginleşmesi sürecine koşut olarak, giderek artan ölçüde gayrimüslim sanatçı ve zanaatçılara açıldığı gözlenir. Böylece çeşitli kökenlerden insanlar az da olsa, meslek temelinde bir araya gelir; toplumsal birliktelik duygusu ve hoşgörü anlayışı gehşir; yukarıda belirtilen "evrenselci tutum"un varlığını sürdürebilmesi için gerekli ortam oluşur.

Ahi örgütlenmesinin de önemli katkısıyla oluşan Kayseri sanayi sitesi yukarıda betimlenen birçok duruma güzel bir örnektir. Kayseri örneği, Anadolu'da bilimsel sayılabilecek ilk yapıtların oluşması bakımından son derece ilginç, ilginç olduğu denli de öğreticidir.

Mikail Bayram'ın aktarımı uyarınca, Kayseri salt sanayi sitesi ve bilimsel yönelişle öne çıkmaz; o dönemde "Yabanlu Pazarı" diye bilinen ve Pazarören'de bulunan uluslararası pazar yeri ile ünlenir. Bu pazar yılın belli dönemlerinde kurulur; başta Bizans, Kırım, Suriye, İran, Irak olmak üzere dünyanın çeşitli ülkelerinden tacirler alım satım için gelir.

Fütüvvetçilikte Kullanılan Başlıca Simgeler ve İmgeler

Helva pişirilir ve mecliste bulunmayanlara kabın üstüne "Allah, Cebrail, Muhammed ve Ali'ye karşılık gelen simgeler ve imgeler kullanılarak, helva gönderilir.

Burgazi fütüvvet-namesinde, fütüvvetin aslını oluşturan Arapça sözcüğün "yedi" harften oluştuğu; bunların sırayla "*doğruluk, safa, emanet, korku, kerem, mürüvvet ve hava*"yı temsil eden imgeler olarak kullanıldığını belirtir. Aynı özellikler veya yeterlilikler, "Fütüvvetname-i Ca'fer Sadık"ta da sayılır.

Konuya ilişkin yukarıda anılan kaynaklara dayanılarak, kullanılan simgeler ve imgeler şöyle toparlanabilir: "Şalvar", fütüvvet libası giysisidir. Şalvar giyilerek, fütüvvetin tüm makamlarına varılacağına inanılır.

Fütüvvet yoluna girmek için "şerbet" içilir. Şerbet içmek, yaratılıştan gelen bilgiyi simgeler; kulda bu bilgi ezeli yeteneğin temizliği ile oluşur.

Şalvar giymek, onurluluk erdemini simgeler, bu da nefsi şehvetten uzaklaştırmaktır; fütüvvetin esaslarındandır.

Bel bağlama, diyesi, bele kuşak bağlama, yiğitliği ve nefsi hizmete alıştırmayı anlatır. Hizmet tevazuun son derecesidir; yiğitlik, hizmete dayanır.

Kuşak, Hintlilerde, İranhlarda, Araplarda ve Türklerde gözlemlenen bir simgedir ve hâlâ da kullanılır. Bu bile bir başına kültürel olayların geçişliliğini göstermeye yeterlidir.

"Çıra", aydınlık, ışık, açıklık gibi anlamları içerir; çıra (çerağ) vermek, fütüvvet icazeti gibidir.

Sofra, varlığını ortaya koymak, başkalarıyla paylaşmaktır; dayanışma anlayışının en belirgin simgesidir.

Tuz, fütüvvet geleneğinde kullanılan en önemli simgelerin başında gelir. Tuz, "adalet ve erdem"i simgeler; nefis bu erdemlerle yükselir. Tuz, bir şeyin ortasına sahip oluş ve erginliğe ulaşma olan adalet gibidir. Nasıl ki, tuz olmaksızın yemekler lezzetlenemez ise, adalet olmaksızın da toplum yaşamı insancıllaşamaz.

Tuz, eski Yunanlılarda, Yahudilerde, Romalılarda, Araplarda, İranlılarda rastlanan simgesel bir nesnedir. Kutsal sayılan tuz, adalet ve erdemin yanı sıra dostluğu da simgeler. Birlikte tuz tadan iki kişi kendilerini, en kutsal bağla birbirine bağlanmış kabul eder. Tuz ayrıca, "hak, bereket ve lezzet" simgesidir. "Tuz, ekmek hakkı", günümüz Türkçesinde de yaşayan deyimleşmiş bir anlatımdır. Tarikatlarda tuz kutsaldır ve sofrada mutlaka bulunur.

Su, insanlığın oluşumundan beri yaşam ve dirim kaynağı olarak kutsanır. Su kutsaması, hemen bütün dinlerde ve inanışlarda görülür. Müslümanlıkta da su; arılık, temizlik, masumiyet simgesi olarak değerlendirilir; su "kutsal" bir nesne, "bilgi, bilim ve hikmetin" göstergesi olarak nitelendirilir. Susamış birine su ikram edildiğinde "ölmüşlerinizin canına değsin" ya da "su gibi aziz ol" biçiminde söylenen Türkçe deyimler, suya verilen değeri gösterir.

Fütüvvetçiliğin ve Ahiliğin Düşünsel-Ahlaksal Anlayışı

Fütüvvet felsefesi ve imgeleri bakımından en derli toplu fütüvvetnamelerden biri, Necmi Zerkub'unki, bir diğeri ise Kaşani'ninkidir. Bu nedenle aşağıdaki değerlendirmede bu iki fütüvvet-name çıkış noktasını oluşturmuş; öbür fütüvvet-nameler de göz önünde tutulmuştur.

Zerkub, fütüvvet-namesinin girişinde peygamberin vilayeti (dostluk) anlamında, şeriat, tarikat, hakikat ve fütüvveti sayar. Zerkub'un vilayet bağlamında saydığı bu dört aşamadan ilk üçü özünde geleneksel tasavvuf anlayışının basamaklarıdır.

Şeriat, doğru söylemek, doğru gitmektir. Bu durak söz ile tamamlanır. Bu aşamada bulunanlara "avam" (halk) denir. Avam için "ilmel-yakıyn" (olgusal bilimler) vardır. Halkın düşünüş ve kavrayışı, olgular, nesneler ile ilgilidir; somutluklar, düşünce ve eylemin konusu-

dur. Bu durakta düşünme henüz düşünme üzerine düşünmeye, bir başka deyişle, öz-düşünüme dönüşmemiştir.

Abdülbaki Gölpınarlı'nın "Alevi-Bektaşi Nefesleri"nin açıklama bölümünde verdiği bilgiler uyarınca, *"sufilere göre bilgi, bilmek, görmek ve olmak mertebelerine ayrılır."* Söz konusu üç mertebe şöyle belirginleşir: Tarikat, doğru görmek, doğru davranmaktır. Bu mertebe iş ile olgunlaşır. Bu durak sahiplerine "havas" (seçkinler) denir. Onlar "ayn-el-yakıyn" aşamasındadır. Ayn-el-yakıyn, gönül gözü açıklığı, Tanrı'yı seziyle duyumsama anlamındadır. Düşünme ve kavrama, salt somutluklar ile sınırlı değildir; "soyutluk", düşünsel soyutlama giderek egemenleşir.

Hakikat, doğru olmak, doğru bulunmaktır; bu, durum ile aydınlanır. Bu aşamada bulunanlara "hass-ül-has" (seçkinlerin seçkini) denir. Onlar "hakk-el-yakıyn", diyesi, Tanrı'yı algılama düzeyindedir. Düşünme, kavrama ve yorumlama artık tümüyle "soyutluklar" ile ilgilidir; düşünsel soyutlama, her türlü etkinliğin konusu ve ereğidir. Bu aşamada öz-düşünüm başat düşünme biçimidir.

Fütüvvet ise her üç aşamada (makamda) da doğruluğu göstermeye denir. Düşünme ile ahlakı ilişkilendirir; ahlakın içselleştirilmesini özendirir.

Fütüvvet ehlileri, iç ve dış temizliğe sahip olmalı, onu davranış ölçütü yapmayı başarmalıdır. İç temizliğin temeli, eline, beline ve diline egemen olmak, öz-denetim ve özeleştiri uygulayabilmektir.

Zerkub, daha önce fütüvvet sahibi olan birinin kızına istenç dışı bakan bir genç fütüvvetçinin olaydan duyduğu üzüntü ve pişmanlık sonucu, parmağıyla gözünü çıkarmasına ilişkin bir anlatıyı, "öz-denetim'e örnek olarak gösterir.

"*Tanrı buyruğunu ululamak, Tanrı halkını esirgemek*", şeriatın, tarikatın, hakikatin ve fütüvvetin anlamını oluşturur. Bu ilke hem sınırlayıcı ve dışlayıcı, hem de sınırları ortadan kaldırıcı ve içleyici, kapsayıcıdır. Tanrı halkını salt Müslümanlar olarak algılayan yaklaşım temel alındığında, sınırlayıcı ve dışlayıcıdır. Hangi dinden olurlarsa olsunlar, tüm inananlar, "Tanrı halkı" olarak görüldüklerinde, içleyici ve kapsayıcıdır. Ayrıca, evrenselci ve insancıl olan, ikinci yaklaşımdır.

Hz. Peygamber, Ali'yi ilk feta olarak belirler ve "*sözü doğru söylemek, ahde vefa etmek, emaneti sahibine vermek, yalan söylememek, yetime acımak, isteyene vermek, ele geçeni fazlasıyla ihsan eylemek, sürekli ve daha fazla iyilik yapmak ve konuğu ağırlamak*" gibi davranış ölçütlerini fetanın başlıca nitelikleri arasında sayar. Ayrıca dil, göz ve gönül fütüvvetleri önemlidir.

Ayrıca, dil, göz ve gönül, her türlü kötülüklerden arınmalı, iyiliklerle dolmalıdır.

Tanrı buyruğuna uymak, Tanrı'nın elçisinin sünnetini korumak ve Tanrı ehliyle söyleşmek, fütüvvetin üç ana ilkesidir. Fütüvvetin hakikati, Tanrı'dan başka her şeyi bırakmaktır.

Fütüvvet, bütün kötülüklerden koru(n)madır; edepsizin yolu yordamı değildir; peygamber sanatıdır.

Fütüvvet, anlamaya yatkın olana anlatmaktır; bilgisizliği terk etmektir; insafa geliştir; en iyi huyların bütünüdür; yaratılışa ağızdır; mürüvvet ise o ağızda dile benzer. Fütüvvet, güzellik; mürüvvet güzelliğin alımıdır. Fütüvvet bir ayna, mürüvvet, o aynanın yüzünü silmek, arıtmaktır. Fütüvvet gereksinmeler, mürüvvet ise onlara serpilen tuzdur. Fütüvvet manevi mal mülk, mürüvvet onların süsüdür. Fütüvvet gündüz güneş, gece ay; mürüvvet onların ışığıdır; fütüvvet bir gül bahçesi, mürüvvet bir güldür. Fütüvvet bir bahçe, şeriat o bahçede tohum, tarikat ağaç, hakikat kalıcı meyvedir.

Hak gözeten, iki dünyada beline yücelik ve hizmet kuşağını bağlayan, malını canını ortaya koyan, halkı koruyup kollayan, ayıpları örten, gönülleri hoş ve hoşnut eden, eşik gibi ayaklar altına döşenen, yarım ekmeğini başkasıyla bölüşen, kötü söylemeyen, kötü görmeyen, kötü duymayan, alçakgönüllülük, bağışlayıcılık gösteren, tövbe eden fütüvvet ehlidir. Bütün bu değerler, dört erdem öbeğinde toplanır: "*onurluluk, iyilik, hikmet ve adalet*'.

Daha önce sözü edilen avama, seçkin olmayanlara ait fütüvvet, her şeyden hakkını almak, her şeyin hakkını bilmektir. İnsanın her şeyde hakkı vardır; çünkü her şeyi işe yarar ve o şeyleri işlevli kılan insandır. Örneğin ekmek bir değer olabilmek için insana, insan da yaşayabilmek ya da güçlenebilmek için ekmeğe muhtaçtır. Bu neden-

le, fütüvvet, *ekmeğin hakkını ekmeğe vermek ve ekmekteki hakkı almaktır*. Her şey bu düşünsel ahlaksal ölçüt ile karşılaştırılabilir, değerlendirilebilir.

Havassın, seçkinlerin fütüvveti, bir bakıma peygamber ahlakı ve nitelikleriyle donanmaktır; söylem ve eylemde peygamber ve erenlerin haklarını gözetmek; göreneklerde, ibadetlerde, huylarda peygambere uymaktır; doğru olmaktır; tarikatın gereklerini yerine getirmektir. Böylece fütüvvet tamamlanınca ergin insan ortaya çıkar.

Fütüvvet Sahibinin Nitelikleri ve Ahlaksal Yönelimi

Yukarıda anılan konuya ilişkin kaynaklara göre, fütüvvet sahibinin başlıca nitelikleri ve koşulları şöyledir. Fütüvvet sahibi *"özgür"dür; ergenlik çağına gelmiş bulunmalıdır. "Akıllı" olmalıdır; bir genci yetiştirecek ölçüde "bilgisi" bulunmalıdır. Yetimi yetiştirmeli, yoksulun gönlünü hoş etmeli; güzel ahlaklı olmalı; güvenilir olmalıdır. Salih ve namaz kılar olmalı; insanlara hayırdan başka söz söylememeli; hilim sahibi olmalı; hayâsı çok bulunmalı; dış görünüş ve fiziksel bakımından güzel olmalı; bedensel ve bilişsel bakımından hiçbir özrü bulunmamalı; yolun pirlerinden geçerli senetlerle şecaat (soy) ve icazet sahibi bulunmalıdır.*

Fütüvvet sahibi ahlakını şöyle değiştirmeli ve geliştirmelidir: Nefsi kırk kötü sıfattan arınmalı, kırk iyi sıfatla donanmalıdır. Kötü sıfatlar şunlardır: "*Hırs, haset, kin, buğuz, özenti, yapmacıklık, iğrenme, yalan-dolan ve ara bozma, bilgisizlik, aptallık, nifak, ululanma, zulüm, hak yolundan, doğru yoldan çıkma, hıyanet, kötülükte bulunma, kötü söz söyleme, bayağılık, cimrilik, tembellik, şehvete düşkünlük, garezle sohbet, alçaklık, kötü huyluluk, vefasızlık, hayâsızlık, utanmazlık, hile, düzen, söz götürüp-getirme, pis şeylere alışma, bulanıklık, yalan, iyiliğe şükretmeme, halkı incitme, kendisini büyük görme, vergisizlik, usanma, mahrem olmayış, halkın gönlünü kırış, gıybet ve iftira.*"

Yukarıda sayılan kırk kötü sıfatın yerine geçmesi gereken kırk iyi sıfat da şunlardır: "*Bilgi, halimlik, yücelik, kerem, cömertlik, yi-*

ğitlik, sebat, ağır başlılık, vefa, utanma, esirgeme, zahitlik, takva, lütuf, salahiyet, varını bağışlama, iyi huy, güvenirlik, dindarlık, hak tanıma, özentisizlik, alçakgönüllülük, doğruluk, yürek temizliği, dua, acıma, yoksula nimet verme, ihsanda bulunma, sabretme, şükretme, teslim olma, razı olma, Tanrıya dayanma, yetinme, güzel geçinme, Tanrıya inanma, Müslümanlık, sevgi, hizmet, mahremlik." Bu kırk iyi niteliği edinerek, ahlaksal bakımdan kendini düzeltme de kırk yılda tamamlanır. Veli, bu kırk güzel nitelikle donanınca "vilayet" sahibi olur; kırk Müslüman bir araya gelirse "vilayet" oluşur.

"Fütüvvetname-i Ca'fer Sadık"ta fütüvvet sahibinin özellikleri şöyle sayılır: *"Sofrası açık gerek, kapısı açık gerek, alnı açık gerek, kulağı açık gerek, dili açık gerek, keremi açık gerek, kademi açık gerek, eli açık gerek, lütfu açık gerek, sahaveti açık gerek vb."* Sayılan özelliklerin büyük bölümü aynı zamanda sosyal alan ile ilgilidir. Dayanışma ve dostluk ile ilgilidir.

Fütüvvet sahibinin bırakması gereken özellikleri, bireylerin kişilik gelişmelerini olumlu etkileyecek, özgüven, özeleştiri, özdenetim ve bunların tümüyle gerçekleşebilecek öz-erginleşim uğraşı ve ereğine uygunluk göstermektedir.

Buna karşın, edinilmesi gereken iyi nitelikler arasında, *"şükretme, teslim olma, razı olma, Tanrı'ya dayanma, Tanrı'ya inanma"* gibi teslimiyet ve kendisi olmama durumu, insanın var oluşu ile ilgili olgu ve olaylarla yüzleşmesini, onları irdelemesini, tutum almasını zorlaştırabilir.

Bu tür beklentilerin yerine getirilmesi çabası bir yönüyle insanı belirlenemeyen bir "yüceliğe", "kapsayıcılığa" yöneltebileceği gibi; onun anlayış ve yaşayışını dünyadan uzaklaştırabilir; onu söz konusu "belirsiz yüce ve kapsayıcıya" bağımlılaştırabilir; insanın söylem ve eyleminin dünyasallaşmasını zorlaştırabilir.

Böylece insan yaşamını kuşatan dünyasal olgu ve olayları dünyasal yöntemle ve tutumla irdeleme yeteneğini ve bilincini yitirerek, "belirsiz yüce ve kapsayıcının" sınırları belli olmayan alanına kendisini "teslim" edebilir.

Bu teslim ediş bir öz-onarım, öz-yücelim ve "öte-dünyasallaşma" olarak görülebileceği gibi, salt bağımlılaşma, kişilik yitimi, bireysizleşme, söylem ve eylemin gerçekleştiği bu dünyadan kopma olarak da değerlendirilebilir. Böyle bir kopuş da, "akıl ve bilimin alanından" çıkıp, "bilinmezlik" alanına yönelişin başlangıcıdır.

Bu ikili özellik, aşağı yukarı bütün mistik ve dinsel anlayışlar ve yönelimler için geçerlidir. Fütüvvet ve Ahilik de insanın kişiliği üzerindeki olası etkileri bakımından, bilgiye, bilginin edimde işlevli olmasına bağlıdır. Kazanca, dayanışmaya, hakkaniyete, baskı ve zulme karşı direnmeye, meslek ve zanaat edinmeye vurgu yapmadır. Hatta bunları temel ilkeleri arasında görmesi bakımından fütüvvet ne denli olumlu etkileri söz konusu ise, mutlak inanca bağlanma, teslim olma ve katlanma gibi koşulları ile o denli "olumsuz" etkileri olasıdır.

Fütüvvetçilik ve Ahilik birikimin bu ikili nitelik temelinde ayrımlaştırılarak çözümlenmeleri, bu birikim içerisinde bulunan güncel gereksinmelere ve yönelişlere uygun kültür öğelerinin ortaya çıkarılmasının önkoşuludur.

Ayrıca, fütüvvet bağlamında bir şeyhe bağlanmak, onu izlemek önemlidir. Şeyhe tutunma, sarılma önemlidir; çünkü doğru hırka ondan giyilir. Onun önderliğinde sohbet onuruna ulaşılır.

Başkasının mülküne karışan, fütüvvetten düşer; çünkü başkalarının mülkünü tasarruf zulümdür. Zulüm yapan zalimdir; zalim ise fütüvvete layık değildir.

İtikat ve sevgi sahibi olan, gördüğü güzel davranış ve anlayış sonucu, hiçbir çıkar amacı gütmeden fütüvvete girendir.

İnsanlık, iyilik-severlik kapısı (mürüvvet babı) bağlamında Tanrı, peygamber, erenler ehil ve ayale, komşuluk hakları betimlenir. Bütün halkın hakları da şöyle belirlenir: Herkesin durumunu anlamak, bedeni, gücü, bilinci ve olanakları ölçüsünde elinden geleni yapmak, insanları iyileştirmek, uzlaştırmak, insanlara karşı dürüst ve güvenilir ve sevecen, insaflı, vicdanlı, saygılı, güçsüzleri koruyucu, gözetici olmak, fütüvvete girenin insan severlik bağlamında yerine getirmesi gereken görevlerindendir.

Fütüvvetçilik ve Ahilikte "Tövbe" ve "Özgürlük"

"Tövbe'nin fütüvvet ve Ahiliğin ahlak anlayışı içerisinde önemli bir yeri vardır. *Tövbe, "insan severlik ve bağışlayıcılığın başlangıcı"* olarak görülür; fütüvvetin dört ana erdemlerinden biri olan onur(luluk)-iffet alanına girer. Tövbe, özgürleşme, yüceleme ve alçakgönüllüleşme gibi değerlerin çıkış noktasını oluşturur; akıl ve deneyimin "kötü" diye nitelendirdiği şeylerden uzaklaşmaya yardım eder; yetinmeye yönelir.

Yetinmenin sonu özgürlüktür. Özgürlük ise, fütüvvetin gereklerine uygun bir biçimde *kazanmak, yaşamak ve kazancını, kazanımını istencine göre dağıtabilmektir. Özgürlük, fütüvvetin sermayesi, mürüvvetin (iyilik, insan severlik) unvanı, hizmet anlayışının koruyucusudur; onurluluk huylarının toplamı, kardeşlik yüzüğünün taşıdır.*

Özgürlük yolunun başlıca temeli yiğitlik, soylu bir niteliktir. Özgürlük sahibi kişi, *Tanrı ve Hz. Peygamber ve kutsal değerler dışında her türlü tapma ve tapınmadan sakınır; şehvetten uzak durur; lezzeti istemede alçalmaz. Özünü, kişiliğini, küçültmez, satmaz; adilik ve aşağılık örtüsüne bürünmez.*

Görüleceği gibi, özgürlük alanı "Tanrı, peygamber ve kutsal değerler" ile sınırlandırılır.

Özgürlük, mürüvvetle (insanlık, iyilik) ile son bulur.

Aslında Hz. Peygamber ve kutsal değerler de İslam'ın her şeyi kapsayıcı Allah kavramı içerisinde erir. Bu nedenle fütüvvet ve Ahiliğin ahlak anlayışında İslam'ın öngördüğü çerçevede tek ve belirleyici Allah'a tapınma, mutlak yükümlülüktür.

İslam ve özgürlük ilişkisine bu açıdan yaklaşan Hegel, *"Birin/tekin kutsanması, Muhammedanizmin (İslam'ın, OBK) sonal ereğidir"* saptamasını yapar.[96] Hegel'e göre, öznenin etkinliğinin içeriği, söz konusu "tek"in kutsanmasıdır; özne, istencini teke bağlayınca, dünyadan, böylece de, düşünsel bakımdan dünyasallıktan uzaklaşır. Özne, diyesi, birey nesnede, "teki kutsama"da eriyip gider. Bu süreçte, dünyasal inanca bağımlılaştırılır. Bu yüzden özne, düşün yoğunlaştıramaz, öz-bilinç oluşturmakta ve özgürleşmekte zorlanır.

Hegel'in aşağıda yer alan İslam'ın temel niteliklerine ilişkin görüşleri, "teki kutsama" ile "özgürl(ük)leşme" arasındaki bağıntının çözümlenmesi bakımından yararlı olabilir. Hegel'in anılan yapıtındaki değerlendirimi uyarınca, *"gerçekte hiç bir şey sağlam ve sürekli değildir; her şey etkindir, canlıdır ve dünyanın bitimsiz enginliği içinde devinir. Bu nedenle tekin kutsanması, her şeyi birbirine bağlayan biricik bağdır. Bu enginlikte bütün engeller, bütün ulusal ve toplumsal ayrımlar kalkar; hiçbir soy, doğuştan ve mülkiyetten kökenlenen hiçbir siyasal hak yoktur; salt inanan insan vardır."*

Hegel'in Allah anlamında "tekin kutsanması, her şeyi birbirine bağlayan biricik bağdır" saptamasının, zaman bakımından en az beş yüz yıl önce ortaya çıkan Fütüvvetçilik ve Ahiliğin düşünsel ahlaksal anlayışında doğrulandığının belirtileri görülebilir. Bu anlamda kişinin özgürlük alanının ve özgürleşme bilincinin "kutsanan teke" bağlandığı, hatta bağımlılaştırıldığı açıktır.

Öte yandan, kişi öz-onarım ve öz-erginleşim amacıyla her türlü insansal ve toplumsal bağımlılığın dışında tutulmakta, böylece ona istencini ve bilincini özgürleştirmesi için "sınırsız" bir alan verilmektedir.

Fütüvvet bağlamında özgür kişi, dünyasal yarar için canla başla uğraşmaz; istek, istem ve tutkularının tutsağı olmaz; özeleştiri yapar; öz-denetim ve özgüvenini korur; başkasını hor görmez; nasibi olmayan şeyler için yüzünün suyunu dökmez. Özgür insan başkalarının payına razı olur, saygı gösterir; karnının ve belininin lezzetine tutulmaz; varlıkları toplamada ve dağıtmada adaletli davranır. Böylece özgürlük ile adalet arasında dolaysız bir ilişki kurulur; kişinin adaletlileştiği ölçüde, özgürleşeceği varsayılır.

Özgürlük, mürüvvet (insanlık, iyilik) ile son bulur. Bu saptamada da fütüvvet ve Ahilik geleneğinde özgürlük kavramının bir başka boyutu "humanite" anlamında insan severlik ortaya çıkar. İnsancılık ya da insan severlik (mürüvvet), hem insanın soylulaşması, erginleşmesi, hem de özgürleşme çabası ve sürecinin bir koşulu olarak değerlendirilir.

Fütüvvet ve Ahiliğin Ahlak Öğretisinde "Cömertlik" ve "Onur"

Fütüvvet ve Ahiliğin ahlak öğretisinde önemsenen bir başka kavram cömertliktir. Cömertlik bu anlamda *"verilmesi gereken şeyi, verilmesi gereken kişinin onurunu incitmeden ve övgü dâhil hiçbir karşılık gözetmeden verebilmektedir."*

Cömertlik, onur derecelerinin en üstünü, insan severliğin en üst noktasıdır; cömertlerin dindarlıkta ulaşabileceği en onurlu duraktır. *Cömertlikle donanan, bütün onurlara ve saygınlıklara ulaşır; övülmeye, ululanmaya hak kazanır. Cömertlik, fütüvvetin varlık nedenidir, olgunluğudur. Cömertliğin en aşağı derecesi "müsamaha" (hoşgörü); ikinci derecesi, "semahat" (iyilik-severlik); üçüncüsüyse, "muvasat" (dostluk); dördüncüsü, "kerem"dir. "Kerem"i ihsan izler. Müsamaha, göz yumma ve hoşgörü, terk edilmesi gerekmeyen hakkı ve malı bağış yoluyla terk etmedir.*

Semahat, fütüvvetçilerin huylarının çoğudur; onsuz fütüvvet olamaz.

Muvasat, *sevgilileri, dostları karşılık gözetmeden kendi malına ortak* etmedir; bir anlamda onlarla eşitleşmedir.

Kerem, *büyük işler ve yüce amaçlar uğruna varını yoğunu bağışlamadır.*

İhsan, *mal vermekle duyulan sevinç ve neşedir. Bağışlama huyların en üstünü, güzelliklerin güzelliğidir. İnsanın üstün niteliği bu huydadır. İnsanların birbirinden üstünlüğü bu huyla ortaya çıkar. Bu huy cömertliğin, fütüvvet ehli olmanın sınavıdır.* Öz-onarım ve öz-yücelimin *"ihsan"dan daha açık bir kanıtı yoktur*; çünkü en üstün niteliklerden biridir. Nitekim *fütüvvet ehli, malı, bağışlayabilecek değerde bile bulmaz.*

Alçakgönüllülük bu ahlak öğretisinde, iyilik derecesinin ilkidir. İyilik, korku, darlık ve kötülük anında saldırganlaşma yerine, akla doğru yolu göstermek, akılcılaşmaktır. İnsandaki hayvansal güdüleri etkisizleştirmektir; çünkü bu güdü ve güç aşırılaşabilir, ifrata varabilir. Mevki, kahır ve saltanat isteğine ve tutkusuna kapılabilir; ululanma, övünme, haset ve öfke yaratabilir. Bazen da tefrite varır; kor-

kaklık, yüreksizlik, ürkeklik ve gevşekliğe yol açarak, insanın aydınlığını ve alımını ve değerini azaltır. Akıllara karşı insanı hor ve zor bir duruma sokar; akıl azlığına, görüş yokluğuna düşürür.

Alçakgönüllülük, üstünlük ehliyle dostları ve sevgilileri ağırlamak, yüceltmek, ululamak; mal ve mevki bakımından kendisinden altta, fakat üstünlükte ve yücelikte kendisiyle eşit ya da kendisinden ileride olanları büyük saymak, onları yüceltmektir. Münkir olmadıkça, kendisinden aşağı bile olsa, herkese değerini ve mevkiini vermektir. Bu huyun olgunlaşabilmesi için, kişi öz-değerini küçümseyebilmeli, tutkularını bastırabilmelidir.

Alçakgönüllülüğün karşıtı olan kabalık, sertlik, nobranlık, böbürlenme nefisten çıkar; tezlikle acelecilik yok olur; acılara, sıkıntılara katlanma yetisi, gücü gelişir.

Alçakgönüllülük, kişiliği yüce eylemlerle yüce amaçlara doğru yönlendirmenin, devindirmenin ve dönüştürmenin temeli ve yoludur.

Affetmek, fütüvvet ehlinin ana huylarmdandır; onlar bu huyda birbiriyle yarışır, arılık derecelerini sınarlar. Bu nitelikle, "rikkati", diyesi, öbür insanlara verilen eziyet, elem ve ıstırabı duyumsama yetisidir. Rikkat sahibi öbür insanları incitmekten çekinir; onların sıkıntılarını, zorluklarını gidermeye çalışır. Rikkat, itidal derecesine gelince hamiyete eş olur.

Fütüvvetçilik ve Ahilikte onur ve cömertlik anlayışının, büyük ölçüde Melamet felsefesinden kökenlendiği ya da en azından Melamilikten çok büyük ölçüde etkilendiği savlanabilir.

Cömertlik ve onur ilkesinde Hegel'in serimlediği Müslümanların anlayışında *"Tanrı, dünyanın her türlü çokluğunun üstüne çıkmış, sonsuz bir güçtür. Bu nedenle, Muhammedanizim (İslam, OBK) sözcüğün gerçek anlamıyla yüceliğin/ululuğun dinidir. Ön Asyalıların özyapıları bu dinle tam bir uyum içerisindedir."*[97] saptaması da bir bakıma doğrulanmaktadır.

İslam'ın "yüceliğin, ululuğun dini" ve bu yüceliğin, ululuğun dininin Ön Asyalıların ki, bunların başında Türkler gelir, özyapılarına uygunluğu savı, dışlayıcılık gibi algılansa da, Hegel'in İslam'a yaklaşımının temel göstergesi olarak kabul edilebilir.

Fütüvvetçilik ve Ahilikte Güven(irlik)

Fütüvvetçiliğin ahlak anlayışını belirleyen bir başka değer güven(ir)liktir. Tevazuun erginleşmesi, güvenlikle olasıdır; o nedenle güvenlik erginleşmenin koşullarından biri olarak değerlendirilir.

Güvenlik (emniyet), *korku ve kötülük anında bağırıp, elemlenmemek, büyük ve tehlikeli olaylarda gönlünü bozmamak üzere, nefsin dayanması ve güven duymasıdır.* Buna kahramanlık da denir; iyiyüreklilik, yiğitlik en üst derecesi, amacı ve sonucudur. Her türlü yeterlilik ve güç, tanrısal yeterlikte eriyip gider; bu nedenle Tanrı'ya inanıp güvenmek gerekir. Bu güven ve inanç olmadığı sürece, insan acı çeker, güvensizlik duygusu içerisinde yaşar.

Gönlü inanç nuruyla aydınlanmayan, kuşku ve bilgisizlik karanlığından kurtulmayan, ister Arap'ın ister Türk'ün ileri gelenleri olsun, sürekli ürker, korkar ve gönlü kötüleşir. Tanrısal ön-belirleyime inananın gönlü güven ve huzur duyar; bu kişiler, hiçbir güçten korkmaz, ürkmez.

Güven ve güvenlik duygusunun ya da savının özü, açıkça görüleceği gibi, insan ömrü ve yazgısının Tanrı tarafından belirlendiğine duyulan kesin inançtır.

Fütüvvetçilik ve Ahilikte Doğruluk

Fütüvvet anlayışında çok önemli bir "değer" olarak kabul edilen doğruluk "hikmet"in temeli ve dayanağıdır. *Hikmet söylemek*, Yesevilik geleneğinin bir etkisiyle olmalı, *kudretin üstünlüğü ve olgunluğudur.* Söylemenin yararı ve amacı, kişiye bilmediği şeyi bildirmektir. İnsanın bilme yetisi, Tanrı vergisidir. Haberler, bildirimler, gerçeğe, olgulara uygun düşmelidir; eğer uygun düşmezse amaç gerçekleşmez.

Bütün Müslümanların emiri diye nitelendirilen Ali'nin "*Yalan söyleyende mürüvvet olmaz*" buyruğu, haber ve bildirimlerin doğruluğu ve ahlaksallık ölçütünün gereği sayılır. Ali'nin bu buyruğu uyarınca, nesneler, olgular ve olaylar olduğu gibi anlaşılmalı; eylemlerdeki doğru ve gerçeğe uygun şeyler, nasılsa öyle bulunmalı, bulgulanmalıdır. Böylece söylem ve eylem birliği bir niteliğe dönüşür.

Doğruluk, öz-yarar gözetmeyen, insanlık ve tanrısal erekler için yürütülen etkinlikler ile oluşur. Öz-yarar, öz-övgü ve saygınlık amacıyla girişilen işler, "*mürüvvette ayıptır, onu bozar ve fütüvveti kirletir.*" Ayrıca, kişi, "*Tanrı'nın kul üzerinde hakkı*" olmadığı hiçbir işin olmadığını bilmelidir. Kuran'a dayanılarak, doğruluk "*malın, nefsin yok olmasına yol açsa bile, sözü doğru söylemek, yalan söylememek*" olarak tanımlanır. Bu anlamda, doğruluk salt ahlaksal bir ölçüttür; yalan, doğruluğun karşıtı, yok edicisidir.

Fütüvvetçi anlayış, "erlik, doğruluktur" ilkesine dayanır; yalan "erkeklerin aybaşı görmesi", diyesi, kadınlaşması olarak algılanır. Fütüvvet anlayışına göre, *bundan daha büyük ayıp* olamaz. Burada erkekleri ahlaken yüceltirken, kadına ilişkin "aşağılayıcı" yaklaşım hemen görülmektedir. Fütüvvette kadının hor görülmesi, hatta bir bakıma aşağılanmasının belirtileri görülebilir. Erliğin, erkekliğin aşağılaşması, bayağılaşması bile, kadının olağan bedensel bir özelliği, bir durumu ile örneklendirilmektedir.

Fütüvvet sahibi için "açıklık" çok önemli bir doğruluk göstergesidir; *o, açıklayınca utanmayacağı bir işi, gizlice de yapmayan kişidir. Onun içi dışı birbiriyle örtüşmeli; gizliliği ile açıklığı denk bulunmalıdır*: Eylemi, söylemi, amacı tümüyle herkese açık olmalıdır. Doğruluk, dinsel açıdan sevaptır, yücelme ve ululanma nedeni ve yoludur; hayırların, olgunlukların hamurudur.

Doğruluk, arılık, anlayış, kavrayış ve buluş gibi bilişsel yeteneklerin ve yeterliliklerin çoğalmasının yolu, "aklın özü" olarak görülür. Doğruluğun yol açtığı bu bilişsel yetenekler, bellemeyi ve unutmamayı sağlar; belleyip unutmamanın özünden de "hidayet" doğar; hidayet, "hikmet"in sonudur.

Doğruluk, Yunus Emre'nin şiirlerinde öne çıkan başlıca izleklerden biridir. Yunus, fütüvvet ve Ahi geleneğinin bu yönünü dünya ve insan anlayışının hem kaynağı, hem de amacı olarak felsefileştirmiş ve bu felsefeyi şiirselleştirmiştir.

Doğru yol, hak yolu anlamına gelen hidayet, doğruluk niteliğinin olanaklılaştırdığı bir erdemdir. Böylece insan ancak dileğini açıkça görür. Fütüvvet için doğru ve düzgün davranılmasının tanrısal buyruk, dinsel yükümlülük olarak görülmesinin yanı sıra, bu tür huy-

ların temelinin "doğru inanış ve açık nesnel bilgi" olduğu da belirtilir. Böylece, fütüvvetin ahlak anlayışını oluşturan temel değerlerde olduğu gibi "hidayet" konusunda da "dünyasal ile öte dünyasal" aynı bağlamda bir araya getirilir. Dünyasal önemsense de, öte dünyaya yapılan vurgu çok daha açık ve belirgindir.

Fütüvvetçilik ve Ahilikte "Adalet"

Adalet, "bütün üstünlüklerin toplanması ve güçlerin uyumlulaşması ve uzlaşımı nedeniyle *"nefiste oluşan vicdani bir durumdur."* Fütüvvetin adalet anlayışı, dünyasal ve öte dünyasal bütün üstünlüklerin toplamı, birey dışı ya da bireyi kuşatan güçlerin uyumu ve uzlaşımı ve bireyin bilinciyle oluşturduğu istençsel bir durum, daha doğrusu ahlaksal bir nitelik tanımlamasına dayanır. Bu bakımından adalet, huyların en yücesi, fütüvvet niteliğinin en üstünüdür. Adalet bağlamında Peygamberden sonra fütüvvet soyunun en üstünü olarak değerlendirilen Ali'ye gönderme yapılır.

Adalet, cömertlikten üstündür. Her şeyin amacı erginlik, olgunluktur; erginlik, adalet doğrultusunda *"birlik gölgesine giriş"*tir; birlik gölgesi ise adalet olmadıkça, var olamaz; biri öbürünü gerektirir ve tamamlar.

Cömertlik, erginliği, erginleşmeyi yeğleyiştir; itidal, diyesi, ölçülülük ve dinginlik, öbür güçlerin erginliğine bir de hayvansal güçlerin insandaki dürtü ve etkilerin gücünü ekler; bunun erdeme dönüştürür, diyesi, öbür üstünlüklere ek getirir.

Adalet, genel bir önlemcidir; bütün güçleri düzenler, yerli yerinde tutar; yararı tüm halkadır. Yunus'un , "halk" anlamında kamuya yaptığı vurgu bu anlayışın yansımasıdır. Yararı bakımından adalet, kamusal bir nitelik taşır. Cömertlik, bir güç gerektiren bir olgunluktur; yararı kamunun bir bölümünedir. Bundan dolayı adalet, cömertliğe göre daha üstün, daha kapsayıcıdır. Peygamberin özellikle *"adaletle egemen olmam buyruldu"* sözü, en önemli ahlak, dolayısıyla da adalet ölçütü olarak değerlendirilir. Adalet ile egemen olma, her türlü iş ve önlemde kamu yararını gözetmedir. Böylece, egemen oluş, başlı başına bir amaç olmaktan çıkar; kamu

yararına, kamusallığa bağlanır. Bu süreçte egemenlik, hem toplumsallaşır hem de dünyasallaşarak eleştirel ve laik birikime katkıya dönüşür.

Fütüvvetin "dindarlık" kavramına yaklaşımı da salt göksel, dinsel değerlere ait olan alanla sınırlı değildir; dindarlık, Tanrı ve kul haklarını korumak, halkın işlerini doğru ve düzgün bir biçimde düzenlemek ve yürütmektir. Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere, dindarlık, "tanrısal"ın yanı sıra, "kutsal"ı içerir; "kutsal olan", "tanrısal olan"dan daha geniş ve kapsamlıdır. Bu anlayış da eleştirel aklın gelişmesine uygun ortam hazırlar.

Anlaşmazlığa düşenleri uzlaştırmak, nefret ve düşmanlığı gidermek, fütüvvet ahlakının en öncelikli işi ve ereği olarak değerlendirilir. Fütüvvet sahibinin malını, canını ortaya koyarak halkın barışını ve esenliğini sağlaması koşuldur.

Toplumsal barış da fütüvvetin üstlendiği toplumsal ve dünyasal bir işlevdir. Uzlaştırma ve toplumsal barışa hizmet etme, "güzel ortaklıkta bulunma", diyesi, öz yararını başkasının zararında görmeme, kendisini iş arkadaşları ve öbür insanlardan üstün tutmama ve "adaletli davranma" ile olanaklıdır. Bu amaca hizmet edebilmek için, *"mala, söze ve işe ilişkin hakları hak edene vermeyi"* başarabilmek gerekir. Bu da yeterli bulunmaz; kendisinin birisinde bir hakkı varsa, onu alırken de insaflı ve adil davranmak zorunludur.

Fütüvvette zulme ve zorbalığa kaçmadan, hakkını almak kabul edilmekle birlikte, *"affetmek ve bağışlamak"* cömertlikten sayılır. Sayılan bu niteliklerde iki huy olduğu düşünülür: İlki ödüldür; *"bağış"a fazlasıyla karşılık vermek*, yoksa *"övgü, güzellikle anma"* gibi işlerle karşılıkta bulunmadır. İkincisi, *"hüsnü kaza"*dır; *ödülde "minnet ve nedameti"* bırakmak, özünü noksanlı bilmek ve yaptığı iyilikle sevinmek ve mutlanmaktır.

Kardeşlik, *"fütüvvet kapılarının en büyüğü ve bu yolun temeli ve dayanağıdır."* Bu nedenle "Ahi" kardeş tutar; kardeş tutulmadıkça, *"fütüvvetin aslı bağlanmaz; fütüvvet işleri düzene giremez."* Bu anlayışın bir sonucu ya da gereği olarak, *"dostu az olan, kötü kişi; dostu olduğu halde, onu yitiren de daha kötü kişi"* olarak görülür.

Kardeşlik yolu, halkın, toplumun en güzel yoludur; çünkü "*din ve dünya işleri onunla düzene girer*" diye düşünülür. Her güzel sonuca, yüksek amaca dostlarm, kardeşlerin yardımı ile ulaşılacağına inanılır. Dostların ve kardeşlerin dayanışmasıyla, zorluk kolaylığa döner; ulaşılmaza ulaşılır.

Böyle bir kardeşlik anlayışından ancak "dayanışma", zorlukları birlikte aşma, olanakları birleştirerek, yenilmezi yenebilir kılma istencinin doğduğu ve doğacığı açıktır.

VI

Ahi Evren'in "İmanın Boyutları" Adlı Denemesinde Akıl(cılık), İnsancılık ve Bilgi

İslam Ansiklopedisi'nin "Ahi Evran"[98] adlı maddesinde "Ahilik teşkilatının Anadolu'daki kurucularından" ve derici esnafının piri olarak adlandırılan Ahi Evren'in asıl adının Şeyh Nasirüddin Mahmut Ahi Evran b. Abbas olduğu dile getirilir. Yılan, ejderha gibi anlamlara gelen "evran" sözcüğü, Ahi Evren'in söylencesel kişiliğinin bir simgesidir. Ahi Evren, Mevlana ve Hacı Bektaş ile çağdaştır.

Hak ve Hakikati Arayanlar Hiç Eksik Olmayacaktır

Ahi Evren, "İmanın Boyutları"[99] adlı irdelemesinin veya güncel edebiyat kuramına göre yazınsal tür bakımından "deneme" olarak adlandırılabilecek yazısının girişinde, dinin temel ilkelerinin gereği gibi gözetilmediğinden, *"iman güneşinin sönmeye yüz tutmasından"*, bilgisizliğin her yanda yayılmasından yakınır. Hz. Muhammed'in *"ümmetimin arasında hak ve hakikat üzere olan bir topluluk hiç eksik olmayacak"* sözünü anımsatır ve *"gönlü uyanıkların bereketi ile hak*

ve hakikatin" süreceğini vurgular. Böylece, "İmanın Boyutları"nı yazmasının başlıca gerekçesi olarak "hak ve hakikati arama" uğraşını duyumsatır.

Ahi Evren "İmanın Boyutları"nı *"Allah'a, Peygamberlere ve ahrete iman"* olarak adlandırdığı üçlü ilkeyi açıklamak için yazdığını belirtir. İnananları, *"Peygamberlerin kandillerinin aydınlığını izleyenler, Allah'ın vahiy yoluyla indirdiklerine uyanlar"* ve *"fikri yönlerini geliştirenler, akıl yürüterek sezme gücü kazananlar"* olmak üzere ikiye ayırır.

Birinci kümeyi oluşturanlar, Ahi Evren'in söyleyişiyle, *"millet yolunu tutanlardır."* İkinci kümeyi oluşturanlarsa, *"din yolunu tutanlardır."* Bu eylemci düşünüre göre, din yolunda gidenlerin kanıtlarının birbiriyle çelişmesi, "bocalamalarına" yol açar. Bunların bazıları "zan" veya samlarının ardından giderler. Sanı, *"hakikat karşısında değer taşımaz."*

Yazının bütününe bakıldığında, millet yolunu tutanların çoğunluğu oluşturduğu çıkarımlanabilir. Ahi Evren'in betimlemesi çerçevesinde, çoğunluk tarafından sorgulanmaksızın üstlenilen *"Allah'a, peygambere ve ahrete iman"* anlayışının aktarım yoluyla gelenekselleştiği söylenebilir. Bu iman anlayışında sorgulama olmadığı için, yazarın, bu yola girenler için herhangi bir zorluk görmemesi olağandır.

Ayrıca, yazarın akıl yürütme yöntemiyle, düşünsel yönden gelişmek ve sezme gücü kazanmak için uğraşanların zorluklarla karşılaştıklarını vurgulaması, iki türlü açıklanabilir. Birincisi, bu yola girenler olgu ve olaylar hakkında akıl yürütmeye ve sorgulamaya çalıştıkları için, henüz kabul görmemiş düşünceler geliştirebilirler. Bunları tartışmaya kalkışabilirler. Bu sırada yeni bilgiler üretebildikleri gibi, yanılabilirler de.

Nitekim Ahi Evren, din ve iman gibi aktarıma dayanan bir alanda akıl yürütmenin, sanıların ortaya çıkmasına yol açtığını ve bunların da yanıltıcı olduğunu vurgulayarak, sosyal bilimlerde bugün bile geçerli olan "kesinsizlik" ilkesine uygun bir yaklaşım sergiler. Akıl yürütme ve düşünsel bakımdan yetkinleşmeye çalışma, elbette ki belli ölçülerde belirsizlik ve rizikoyu da birliğinde getirir. Belirsizlik, endişe ve korku yaratabilir. Egemen düşünce kendisini süreklileştirmek

için, çoğunlukla söz konusu endişe ve korkuyu araçsallaştırma yoluna gider.

İkincisi, Ahi Evren'in akıl yürütme yöntemiyle düşünsel yönden yetkinleşmeye uğraşanların zorluklarla karşılaştıkları ve sanılar geliştirdikleri saptaması, kendi deneyimlerinden çıkarımladığı bir sonuç olabilir. Düşünürün, o dönemde böyle bir deneme yazması bile bir başına akıl yürütmenin bir ürünüdür ve düşünsel yönden özünü ve toplumu yetkinleştirme amacını gütmektedir.

Ahi Evren, akıl yürütme yoluyla hakikate yaklaşmaya çalışanların durumunu *"bütün mahfilleri dolaştım. Buralardaki ilim meclislerini gezdim. Herkesi başlarını ellerinin arasına almış, hüsran içinde gördüm. Elde ettikleri sadece bir hiç"* sözleriyle anlatır. Bu sözler, Ahi Evren'in kendisinin de akıl yolunu seçenlerin arayışını ilginç ve çekici bulduğunun bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

Toplum ve kültür alanında bilim yapanlar, yukarıda da değindiğim gibi, herkesi hoşnut edebilecek ve doğa bilimlerinde olduğu gibi somut koşullarda doğrulanabilecek sonuçlara ulaşamazlar. Bilimin, toplum ve kültür alanındaki çıkarımları veya önermeleri, uzun zaman içinde ve tartışmalar sonucunda kabul edilebilirler.

Öte yandan, düşünürün *"aklı bırak ki her dinsizin düşünce kalıpları, inancını etkilemesin"* uyarısı, Ahilik ile pek uyuşmamaktadır. Ahi Evren'in "aklı bir yana bırak!" önerisi, kendi yaptığı iş ile bile uyuşmamaktadır. Burada "dinsiz" ile kastedilen, egemen veya başat inanıştan sapan veya farklı düşünen olmahdır. Bu uyarı, Ahilik gibi meslek ve uzmanlık kazandıran ve bu mesleklerin veya zanaatların yürütülmesini sağlamaya çalışan toplumsal bir kurumun önderinin konumuyla bağdaşmamaktadır. Ayrıca, Ahiliğin bazı kuralları ve önermeleri de kimilerince "dinsiz" olarak yaftalanmıştır. Örneğin, Mevlana, Ahi Evren'in kendisini de bilgisizlik ile eleştirmiştir. Bu konuda Mikail Bayram'ın "Ahi Evren Mevlana Mücadelesi" adlı kitabına bakılabilir.

İbni Sina Karşısında Eğilme!

"İmanın Boyutları"nda sanılara kapılmanın sakıncalarını dile getiren Ahi Evren, aynı bağlamda *"inançlı ve yetenekli"* bir kimsenin

çelişkilere düşmemesi gerektiğini vurgular. Aynı yerin devamında *"Hz. Musa'ya gitmek istiyorsan, İbni Sina karşısında eğilme!"* diye uyarır. Bu son belirleme, yazarın dinin alanını Hz. Musa, aklın alanını ise İbni Sina ile özdeşleştirdiğini göstermektedir.

Bu belirleme bağlamında, Ahi Evren'in deyişiyle, "sanılar" geliştirilebilir. Birinci sanıya göre, Ahi Evren'in İbni Sina'yı çok önemsediği, ancak belki de onu aşamadığı için, "İbni Sina önünde eğilme!" diye yazdığı varsayılabilir. İkinci sanıya göre, kendisi de birtakım sanılar içinde olduğunu ve bu sanıların kendi iç dünyasında huzursuzluk ve çelişkiye yol açtığını düşünmektedir.

Ahi Evren, akıl gücünü öne çıkaran eylemci düşünür, böyle bir yeterlilikten yoksun olanların, Buharalı öndere uymaktansa, "Kureyşli öndere" uymalarının daha isabetli olacağını söyler.

Hz. Peygamberin izinden giden çoğunluk, Ahi Evren'in deyişiyle, *"aklı, emir ve yasakların ipi ile bağlamışlardır."* Bu nedenle, işleri daha kolaydır. Bunlar arasında yer alan ve "gaybe iman edenler", Allah'a ve Peygambere iman ettikleri için, *"bu yolda fikir yürütmek ve muhakeme asla yoktur."* Bunlar *"emin bir yolda yürürler."*

Yukarıdaki belirlemede yer alan "aklı buyruklara ve yasaklara bağımlılaştırmak" sözü ilgi çekicidir. Bu söz, gerçek anlamda söylenmiş olabileceği gibi, henüz kararlı bir şekilde aklını özgürleştirme etkinliği içerisinde olmayan, ancak aklı özgürleştirme yaklaşımının ipuçları olarak değerlendirilebilecek çalışmalar yapan bir eylemci düşünürün "aklı buyruklarla ve yasaklarla denetim altına almak isteyenlere" yönelik örtük bir eleştirisi de olabilir.

Ahi Evren'in deyişiyle, millete tabi olanların ikinci kümesi, *"fikir ve itimat sahibi olan bilge kişilerdir."* Bunlar, şeriat üzerine araştırma yaparak, düşünsel olarak derinleşmişlerdir. *"Göklerde ve yerde neler var, bakın!"* (Yunus Suresi, 10) uyarınca, *"bilinenler yardımı ile bilinmeyenleri keşfetmeye çalışırlar. Akıl yürütme yolu ile ilerlemelerini, iman nuru ile destekleyerek, Salih amellerle geliştirerek gerçek bilgi (İlme'l-yakin) mertebesinin zirvesine yükselirler."* Ahi Evren, (Mücadele Suresi, 11) bağlamında bu ikinci küme için *"Allah içinizden inanmış olanları ve kendisine ilim verilenleri yükseltsin!"* sözlerini aktarır.

Bu belirleme, düşünürün akıl yürütmeyi ilkesel olarak olumladığı, ancak kendisini yetkinleştirmek isteyenlerin akıl ile inancı uyumlulaştırmaya çalışması gerektiği biçiminde yorumlanabilir. Nitekim Ahi Evren, Yunus Suresi'nden "Göklerde ve yerde neler var, bakın!" sözünü aktarmakla, bilinmeyeni aramanın, bunun için de aklı kullanmanın gerekliliğini dile getirmektedir.

Millet yoluna gidenlerin üçüncü kümesi, *"ermişler ve keşif yapmış olanlardır."* "Elest" meclisinde (ruhlar âleminde) *"Allah onları, onlar da Allah'ı sever."* Böyleleri, *"biz aşk ülkesinden, "Elest Meclisi'nde sarhoş olmuş öyle gelmişiz"* derler. İnsanlığın "dört duvarında" birleştiricilik elbisesi giymişlerdir. *"İman ve takva cilasıyla gönül aynalarını varlık pasından, maddi karanlıktan tamamen arındırmışlardır."* Ayrıca, o yüce kişiler, *"insan yaratılışının yüceliğini gözlemlemişler ve insan ruhunun derinliklerindeki gizli gerçekleri bulmuşlardır."*

Bu bölümdeki saptamalar, düşünürün geleneksel din anlayışıyla bilinmeyeni bilinir duruma getirmeye çalışan yaklaşımı uyumlulaştırmayı amaçladığını ortaya koymaktadır. Buna göre, inanma ve bilme uyumlu bir birlik oluşturmalıdır. Ayrıca, "aşk ülkesinde sarhoş olmak" sözü de çok-anlamlıdır ve yorum çoğulculuğuna uygundur. Bu aşk, hem Tanrı aşkı, hem de insan ve hakikat aşkı olabilir.

Bu denemeyi yazmasının başlıca amacının *"bu ermiş kişileri anlatmak"* olduğunu belirten Ahi Evren, *"manevi yükseliş ile ahret endişesinden geçip, insan özelliklerinden kurtulup yaşam pınarına"* ulaşılacağını öne sürer. Söz konusu ermişler veya bilgeler, yazarın anlatımına göre, Hızır'ı izlemek suretiyle, "Katımızdan ona ilim verdik" (Kahf Suresi, 65) sözü uyarınca, bilgi ve bilgelik pınarından *"kana kana su içerler", "duyduklarını görürler", "hayallerinden geçeni bilirler."* Onların makamında dil şöyle konuşur: *"Mana güneşi, ay ve dolunay biziz. Allah'ın 'ol!' diyerek yaratması sırrından maksat biziz. Su ve toprak karanlığından kurtulunca, hem Hızır ve hem hayat suyu biziz."*

Ahi Evren'in maddi karanlık veya toprak karanlığı gibi anlatımlar kullanması, belirsizlikten ve bilinmezlikten duyulan rahatsızlığın anlatımı olarak yorumlanabilir. Sürekli olarak karanlıktan yakınan

bir kimsenin karanlığın karşıtı olan aydınlığı istemediği söylenebilir mi? Düşünürün aynı kapsamda hem "Hızır"dan, hem de somut bir simge olan "yaşam suyu"ndan söz etmesi, manevi dünya ile somut dünyayı bütünleştirme isteği ve uğraşının dışavurumu olarak değerlendirilebilir.

Varlık, Bakılan Yöne Göre Tanımlanır

"Birinci Doğuş" ara-başlığı altında *"Allah'ın varlığı kendiliğinden var olan mutlak varlıktır"* belirlemesini yapan Ahi Evren'in açımlaması uyarınca, Allah, koşulsuz, tek ve sürekli varlıktır. Anılan düşünüre göre, varlık, *"bakılan yöne göre tanımlanır."* Bilgili ve bilgisiz insan, *"Allah'ın zatını anlayamamakta eşittir."* Allah hiçbir şeye benzemez ve her şeyden ayrıdır. Akıl ve ruh, Allah'ın yüceliğine ulaşamaz. Allah, gizlilikten dolayı açık, açıklıktan dolayı gizlidir. Onu ancak Müminler ve marifet sahibi arifler *"maddi gözle görebilirler."* Gönlünde aşk oluşanlar, O'nu görebilirler. Ayrıca, gönlün bildiği şeyler, *"yaratılan şeylerdir."*

Bu söylem, Anadolu tasavvuf birikimini birçok yönüyle yansıtmaktadır. Kutsallık ile dünyasallık, bu söyleme içkindir. "Varlık, bakılan yöne göre tanımlanabilir" saptaması, çok belirgin bir felsefi derinlik taşımaktadır. Bu saptama, bugün "görecelilik" olarak adlandırılan kuramın önemli düşünsel öğelerini içermektedir. Allah'ı mutlak ve koşulsuz inananlar ve yetkinleşmiş bilgelerin "maddi gözle görebileceği" önermesi de tasavvuf düşüncesinin güzel bir anlatımıdır.

Ahi Evren'in yaklaşımı uyarınca, Allah *"âlimdir."* Var olan ve var olacak her şeyin, geçmişin ve geleceğin bilgisine sahiptir. Bilinmeyeni bilir. Allah, *"istenç"* sahibidir; her dediği gerçekleşir. Bilgi ve bilgisizlik, iyi ve kötü, yararlı ve zararlı, her şey onun istenciyle olur.

Allah, *"kadirdir"*; yoktan var eder. O'ndan başka yaratan yoktur. Allah *"işiticidir"*. Kullarının sözlerini, hatta akıllarından geçenleri işitir. Allah "görür ve konuşur." Dört kutsal kitap O'nun sözleridir. Kuran'ı bilgisizliğin "körlüğünden" arınmış ruhlar anlayabilir. Akıl sahibi olanlardan bazıları, Allah'ın güzel nitemlerini öğrenebilir.

"Hiç yaratan yaratmayana benzer mi?" (Nahl Suresi, 17) sözlerini anımsatan Ahi Evren'e göre, ruhani varlıklar dünyası *"can gözüyle görülebilir."* Ruhani varlıklar dünyasıyla ilgili şeyleri, Allah ve *"ilimde derinleşmiş olanlar bilir. Tasavvuf yolunda olanlar, bütün bunlara inan etmelidir."* Buna karşın beş duyu ile algılanılabilen nesnel dünyayı ancak *"seçkin bilginler bilebilir."*

Her Şey, Tümlemenin ve Yetkinleşmenin Aracıdır

Ahi Evren'in İslam dininde Allah'ın değişmez nitemleri ve yeterliliklerini sayması, sağlam bir kişilik gelişimi için söz konusu özelliklerin ve yeterliliklerin edinilmesi gerektiğini duyumsatmak amacını taşır. Yukarıda geçen ruhani varlıklar dünyasının "can gözü" ile görülebileceği sözü ise, dünyasal ve bedensel gereksinmeler bakımından kendi özünü arındıran, bir başka deyişle, öz-arınımı gerçekleştiren ve düşünsel yönden özünü yetkinleştiren kimselerin hakikate yaklaşabileceklerini anlatır.

"İmanın Boyutları"nda düşünürün belirttiğine göre, her iki dünyadaki varlıklar içinde *"en aziz varlık"* insandır. İnsan, *"bütün âlemlerin özüdür"*, özetidir. Bu yüzden insan, *"yeryüzünde Allah'ın gölgesi ve halifesidir."* Bütün türlerin özüdür. Her şey insanın yetkinleşmesi ve tümlenmesi için araç olarak yaratılmıştır. O, kemale erince, *"bütün gökleri aşarak esas dünyasına döner."*

İnsanın belirlenimine ilişkin bu felsefi saptamalar, hümanite veya insancılık idesi açısından son derece önemlidir. İnsan, en yüce varlık, bütün dünyaların özü olarak belirlenmek suretiyle, her türlü düşünmenin ve eylemenin ölçütü durumuna getirilmektedir. Her şey, insan temelinde, insandan başlanarak tanımlanmaktadır. İnsan, tasavvuf geleneği uyarınca, Allah'm yeryüzündeki gölgesi ve temsilcisi olarak görülmektedir. Her şey, insanın özünü tümlemesi ve yetkinleştirmesinin aracı olarak değerlendirilerek, insana, dolayısıyla da insancılcık düşüncesine bağımlılaştırılmaktadır.

Öte yandan, Ahi Evren'in belirlemesi uyarınca, gökyüzünün ve yeryüzünün yaratılışında, gece ve gündüzün birbirini izlemesinde "ibretler" vardır. Gönül gözü açık olanlar bunları görür.

Bu belirleme, karşıtların varlığın ve birliğinin anlatımıdır. Bu belirleme, diyalektiğin anlatımıdır. Bu belirleme uyarınca, gökyüzü olmadan yeryüzü; yeryüzü olmadan gökyüzü olamaz. Aynı şey, gece ve gündüz için de geçerlidir. Gecenin olabilmesi için, gündüzün olması gerekir. Dolayısıyla, iki karşıt kutup olan gece ve gündüz, birbirini gerektirir ve koşullar.

Ruhun bedenle, bedenin ruhla tümlendiğini anlatan Ahi Evren, görecelilik kavramını anlatırcasına, *"eğer bu yazıyı şu kâğıt üstüne yazan kalemdir denirse, doğrudur. Aynı zamanda bu yazı kalemden çıkmış değildir, dense, yine doğrudur"* diye yazar. Düşünürün belirlemesi uyarınca, *"gerçek böylesine farklı iki şekilde görülebilmektedir."* Bu karmaşadan veya çelişkili gibi görünen durumdan ancak ermişler ve bilimde uzmanlaşmış olanlar kurtulabilir.

Öte yandan öz kusurların ve/veya noksanların açığa vurulması, Ahi Evren'e göre, "edep gereğidir." Noksanlarını açığa vurmaktan korkmayanlar, söz konusu noksanları giderme yeteneği geliştirirler ve kendilerini yetkinleştirebilirler.

Bu sözler, özeleştiri anlayışının ipuçlarıdır. Akılcı ve eleştirel düşünmenin belirtileridir. Eksikliklerin giderilebilmesi için, önce bunların belirlenmesi gerektiğinin anlatımıdır.

Uygarlaşmak İçin, Doğal Durumdan Uzaklaşmak Gerektir

Ahi Evren'e göre, her insanın özellikleri ve bilme yeterliliği başkadır. Bilge insan en fazla bilme özelliği taşır. Bilme konusunda bilgeleri ancak veliler aşabilir. Velileri aşansa Hz. Peygamber'dir. *"Her ilim sahibinin üstünde daha iyi bilen biri vardır"* (Yusuf Suresi, 76).

Ahi Evren yukarıdaki belirlemeleriyle Kuran'a dayanarak, bilme ve bilimin bitimsiz ve sonsuz bir uğraş alanı olduğunu son derece açık bir anlatımla ortaya koymaktadır. İnsanın bilme yeterliliği bakımından sınıflandırılması, o dönemin dünya anlayışı göz önünde tutulduğunda olağan karşılanmalıdır. Özellikle Kuran'dan aktarılan *"her bilim sahibinin üstünde daha iyi bilen biri vardır"* sözü, bir bakıma bilgi ve bilimin göreceliliğini, bitimsizliğini, dolayısıyla da süreçselliğini açıklamaktadır.

Ahi Evren'in "insan doğal durumundan çıktığı ölçüde insanlığa yaklaşabilir" belirlemesi, bu toplum önderinin düşünsel derinliğini belki de en iyi şekilde açıklamaktadır. Bu belirleme, felsefede uygarlık-barbarlık karşıtlığını veya uygarlaşmanın düzeyini anlatmak için kullanılır. Doğal durum veya doğa durumu, insanın henüz toplumsallaşmadığı, içinde yaşadığı toplumun kültürel birikimini edinmediği durumu, hiçbir dış etki ile bozuma veya değişime uğramamış durumu anlatır.

Bu söylem uyarınca, insan, doğal durumundan çıktığı ve ondan uzaklaştığı ölçüde uygarlaşabilir; çünkü uygarlaşma, insanın ve toplumun gereksinmelerini gidermek amacıyla, doğal duruma müdahale etmek ve onu değiştirmek suretiyle gerçekleşir. Bu yönüyle uygarlaşma; toplumsallaşma, kentlileşme, çoğulculuk, tolerans ve toplum yaşamını düzenleyen hak hukuk geliştirme gibi kazanımlarla ilerler.

Özet olarak, Ahi Evren'e göre, *"akıl gücünün son sınırı, veliliğin başlangıcı, veliliğin son sınırı peygamberliğin başlangıcıdır."* Peygamberler, beşeri eğitim ve öğretim olmaksızın, dünya ve ahret hakkında bilgiler edinmiştir. Onlara dünya düzenini biçimlendiren yasalar ve kurallar öğretilmiştir. Akıl ve bilim gözüyle, peygamberlere özgü yeterliliklerden bazıları edinilebilir.

Ölüm sorununu veya sorunsalını, ahret bağlamında ele alan Ahi Evren'in açılması uyarınca, ahret konusunu bilgeler dahi bilemez. Sorgu melekleri olan Münker ile Nekir'in sorgulamaları ahrette olacaktır. İnsanın yaptığı iyi ve kötü şeyler orada karşısına çıkacaktır. Orada şaşmaz teraziler kurulur; hiç kimse haksızlığa uğramaz.

Bilimin Önkoşulları veya Ergin Bir Yol Gösterici Gereklidir

Ahi Evren, anılan denemesinin "Hatime" adlı bölümde bilgin, bilge ve bilimciye özel bir önem verildiğini bir kez daha vurgular ve şunları ekler: Her bilimcinin *"kendi alanına özgü terimleri, kuralları, ölçüleri ve birimleri"* vardır. Bilim alanlarında *"derinleşmek ve ayrıntılara nüfuz etmek"*, o alanların kavramlarını ve kurallarını bilmeye bağlıdır. *"Marifet ve şuhud ehli olanların"* da kendilerine özgü kavramları ve kuralları vardır. Bu alanda uzman olanlar bilirler ki,

asıl olan, *"bir gönül yetiştirmektir."* Bu Allah'ın kitabının, Peygamberin sünnetinin ve inanların genel amacıdır. Bir başka anlatımla, "gönül yetiştirmek", inanç sisteminin veya dinin başlıca amacıdır.

Yukarıda yer alan "her bilim dalının özgün terimleri, kuralları, ölçüleri ve birimleri vardır" belirlemesi, bilim-kuramında bugün de geçerliliğini korumaktadır. Her bilim dalı, böyle adlandırılabilmek için, kaçınılmaz olarak kendi kavram örgüsünü, özgün yöntemlerini geliştirmek ve bulgularını ortaya koymak zorundadır. Bilimin bu teknik özelliklerini edinmeden, bilimsel araştırma ve çalışma yapmak olanaksızdır. Ahi Evren'in bilimin bu özgünlüğünün ayrımına daha 13. yüzyılda varması, onun çağının da ötesine uzanan bir bilme yeterliliği ile donanmış olduğunu gösterir.

Düşünürün önemli olan "bir gönül yetiştirmektir" sözü, bir yandan tasavvuf düşüncesinin bir yansıması olarak, öbür yandan da, belki daha önemlisi, insanın kendi kendisini eğitmesi anlamında "öz-eğitim" olarak yorumlanabilir. Öz-eğitim, tümüyle kişiye bağlıdır. Öz-eğitim olmaksızın, kurumsal eğitim ne kadar sağlam olursa olsun, her zaman eksik kalır. Ahi Evren'in yaşadığı çağda kurumsal eğitimin henüz yaygınlaşmadığı da düşünüldüğünde, öz-eğitimin ne denli önem kazandığı daha kolay anlaşılır.

Ahi Evren'in aynı yerin devamındaki değerlendirmesi uyarınca, gönül sırlarının kaynağı, *"aşkın mahzenidir. Varlık bahçesinde gönül tümüyle dikensizdir."* Ayrıca, bir şeyi bilebilmek için, *"derin kavrayış ve sezgi gücü ve gereksinme duyma"* ve *"ergin bir yol gösterici"*, bir arada olmahdır. Bu şeyh veya yol gösterici, "irfan ve bilgi" şeyhidir. Allah yolunda bir kılavuz kişiye ulaşan, amacına ulaşmak için, *"başını onun yoluna koymalıdır."* Dertsiz olanlar, hiçbir şey anlamazlar; *"gönlünde bir derdi olanlar"*, derdinin ilacını ararlar. Gerçek bir yol gösterici bulan kişi, hakikat bütün yönleri ve çıplağıyla ortaya çıkana değin, yol göstericisine bağh kalmalıdır. Hakikate yaklaşmak için, yol gösterici olan bilge kişiden yararlanarak, *"şan ve şöhretten vazgeçmek ve dünya ile ilgiyi kesmek"* gerekir.

Gönülde Allah sevgisinden başka hiçbir şeye yer verilmemek gereklidir. İman ve yol göstericiye bağlılıkla çıkılan yolculuk tehlikeler ile doludur. İnişli çıkışlıdır. *"Çokluk olduğu sürece"*, o yoldaki

ağır koşullar sürer. Ahi Evren, kendisini kastederek, *"bu kulun üzerinden bir ömür geçti. Gördü ki elbette sana sensiz ulaşmak olanaksızdır"* der. Allah'a karşı iyi niyet beslemek, *"kulluğun güzel yönlerindendir."* Allah, *"barışa ve iyiliğe çağırır."*

Fütüvvet ve Ahilik Birikimine Eleştirel Yaklaşım ve Ayrıştırma

Fütüvvetin ahlak öğretisinin ve felsefesinin temel öğeleri böyle betimlenebilir. Ortaçağ'da böyle bir ahlak öğretisini dizgeleştirmeyi başarabilmiş olmak, fütüvvetçiliğin olağanüstü bir başarımıdır; bu birikimi oluşturan gelişmeye ve güncelleştirilmeye elverişli öğelerin ayrıştırılması, ortaya çıkarılması ise şimdinin görevleri arasındadır.

Ancak böyle özenli bir ayrıştırmayla İslami heterodoksiden kökenlenen Anadolu Müslümanlığında değişik yoğunluklarda ve gizil güç olarak bulunan;

Çoğulculuk, dayanışma, örgütlenme, kent(li)leşme, uygarlaşma ve laikleşme birikimi;

Toplumsalcılık, eşitlikçilik savaşımı;

Zorbalığa, baskıcılığa, yasakçılığa karşı geliş ve direniş geleneği;

Tolerans veya hoşgörü ve insancıllığın tarihselliği ve kazammları;

Dayatmacılığın, tekilciliğin, benzeştirme zorlamalarının sürgit tutunamaması;

Kaba gücün, şiddetin çözüm yolu olamayacağı;

Toplumsal barış ve insancıl birliktelik eğilimleri;

Eleştirel akıl ve çoğulcu düşüncenin ipuçları;

Ahlakın akılcılaştırılması ve insancıllaştırılması çabaları;

Bağnazlığın, köktenciliğin daha önce de tarihin çeşitli dönemlerinde insanlığın başına bela olduğu bilinci;

Özeleştiri, özgüven ve öz-erginleşimin kökleri;

Her türlü bağımlılığın ve sömürünün insanlıktan uzaklaştırıcı etkileri;

Dayanışmacı, katılımcı ve çoğulcu bir ortamda özgürleşim ve özerkleşim savaşımının gerekliliği ve yaratacağı güzellikler;

Bir iz sürümü anlamında belirlenebilir ve Türkiye toplumunun uygarlaşma sürecinde çoğulculuk ve tolerans düşüncelerine duyulan gereksinme ve toplumsal erek olarak güncelleştirilebilir.

Demokratik çoğulculuk ve eleştirel aklın geliştiricisi ve vazgeçilmez önkoşullarından olan muhalif kültür birçok yönüyle, önemli bir gizilgüç oluşturan Fütüvvetçilik ve Ahilik geleneğinde saklı olarak bulunmaktadır. Söz konusu gizil gücün içinde barındırdığı dünyasala yönlendirici ve özgürleştirici öğelerden yararlanarak, toplumsal, kültürel ve siyasal yaşamda ereklenen "yeni tasarımların" biçimlendirilmesi olanaklıdır ve akıl gereğidir.

VII

Babai Hareketi veya Bağdaşım, Eşitleşim ve Özgürleşim Girişimi

Heterodoksi ve Dışlanmışlık, Babailerin Ortak Paydasıdır

Babailer olayının kültür tarihi bakımından başlıca önemi, çoğulculuk, bağdaşımcılık ve tolerans düşüncesinin gelişimine ortam hazırlayarak, Anadolu'da heterodoksi akımının belirginleşmesine yaptığı kalıcı ve ayrıcı katkıdır. Anadolu kültür birikiminin de bir sonucu olarak beliren "Anadolu heterodoksi"si, Fütüvvetçilik ve Ahilik birikiminin bir sonucu olarak ortaya çıkan Sarı Saltuk, Barak Baba ve Rum Abdalları diye anılan Abdal Musa, Geyikli Baba gibi ilk Bektaşiler arasında yer alan ünlü kişiliklerin katkısıyla biçimlenir.

Mehmet Bayrak'ın "Halk Hareketleri ve Çağdaş Destanlar"[100] adlı yapıtında geliştirdiği yaklaşım ve çözümleme uyarınca, toplumsal kökeni bakımından geniş bir alt katman hoşnutsuzluğuna dayanan Babai hareketi *içte baskı, kıyım ve sürgünlerin, dışta ise Moğol istilasının yol açtığı birtakım olumsuzlukların egemen olduğu bir dönemde* ortaya çıkar. *Söz konusu dönemin koşullarını Ozan Telli şöyle şiirselleştirir:*

"selçuklunun sürgün
kıtlık kıyım kırgın
siyaseti sürmekte
doğuda moğollar ki
kasırgalar estirip
defterleri dürmekte
yıl bin iki yüz otuz dokuz
ikinci keyhüsrev ki
halkını hor görmekte
ve acem'in arap'ın
ağasını kayırmakta
açlıktan büyürken
gözleri çocukların"[101]

Ozan Telli, Türkiye tarihinin en görkemli olaylarından biri olan Babailer başkaldırısının gerçekleştiği ortamı böyle şiirselleştirmiştir.

Anadolu heterodoksisi, "heterodoks Müslümanlık" ya da Anadolu Müslümanlığı kavramında somutlaştırılan, *"Sünniliğin dışında birbirinden çok farklı İslam anlayışları ve yaşayışları"*[102] üzerinde yükselen önemli kültürel olgudur.

Bilge Umar, "Börklüce"[103] adlı tarihsel romanında toprak mülkiyetinin büyük ölçüde devlete ait olmasının ve yerleşik toprak sahipleri ve konargöçer Türkmen toplulukları arasındaki çekişmenin yol açtığı olumsuz yaşam koşullarını betimler. Anılan yazar, Baba İlyas'm halifesi olan Baba İshak Kefersudi'nin ayaklanmayı başlatıp önderliğini üstlendiğini dile getirir ve Ahmed bin Mahmud'un "Selçuknamesi"ne dayanarak şunları aktarır: *"Amasya'da bir Türkmen Baba (İlyas) meydana çıktı, Peygamberlik daveti kıldı (Ben Peygamberim diyerek çağrı çıkardı). Hile ile yanıcı şekilde nesneler gösterip, çok kimseyi cehaletten azdırdı, başına hayli adam topladı. Sufi ve şeyh görünüşlü İshak adında bir kimse vardı, kendisine kötülük ve rezillikte arkadaş idi. Onu Sumeysat'a gönderdi. (O da) gidip Baba'nın davetini açıkladı. Çok kimse (ona) tabi oldu ve Türkmenlerden çok azgınlar toplandı. Yayadan başka 6000 atlı bunlara katıldı. 'La ilahe illallah, Baba Resul Allah' demeyen ve ken-*

dilerine muhalefet edenlerle savaştılar. Hısn-ı Mansur (Adıyaman), Malatya ve o tarafta olan şehirlere giderek, harb ettiler. O şehirleri (kendilerine katılmaya) davet edip, her birinde nice gün durdular. Müslüman ve Hıristiyanlardan kendilerine tabi olmayan çok kimseyi öldürdüler. Bu yol üzerine gezerek, Amasya'ya ulaştılar. Sonra Sultan Gıyaseddin bunların üzerine bir grup asker tertip etti. Sultan Gıyaseddin'in yanında bir bölük Frank askeri vardı. Onlar ile kendisi savaştı; topluluklarını bozguna uğratıp, öldürdüler. Baba (İlyas) ile (Baba) İshak esir edildi. İkisini de Sultan Gıyaseddin'in huzuruna getirdiler, boyunlarını vurdular. Dini ve halkı kötülüklerden korudular."

Bilge Umar'ın aynı yapıtında devamla Selçuklu tarihçisi İbn Bibi'nin "El evamirü'l Ala'iye fi'l umuri'l Alaiye"ne dayanarak anlattığına göre, Babai önderlerin çağrısı yaygınlaşmaya başlayınca, *"Türk ve Kürt kabilelerinin fakiri zengini, inanarak ve isteyerek"* Babailer yanında yer alırlar. Baba İshak o bölgede "sözü dinlenen" biri durumuna gelir. Böylece *"sıradan kişiler, aşırı cahilliklerinden, çok değerli biri olduğuna karar verip ona inandılar."* Yazarın anılan kaynağı temel alan anlatımı uyarınca, Babai önderler, halka şöyle seslenir: *"İnsanların halini düzeltmek uğrunda çalışacak kimseler, elde edilecek ganimet ve maldan hisse sahibi olacaklar. Karşı gelenler ise ortadan kaldırılacaktır."* Babai müritler, etrafa yayıldılar ve *"karışıklık çıkarmaya ve beldeleri yıkmaya eğilimli olan bu topluluğu yalan ve hile ile baştan çıkarırdılar."* seslerini Türkmen kabilelere duyurdular. *"Bu sesi alanlar, karınca ve çekirge gibi her köşeden harekete geçtiler. Arıkovanı gibi kaynayıp uğuldamaya, ...duman gibi çevreyi sarmaya başladılar... Arkalarına düşenlere hayat hakkı verdiler. İlerledikçe o fitnelerin adamlarının ve askerlerinin kalabalığı artmaya başladı."* Babailer, yengiler kazanarak ve çoğalarak Malya ovasına değin gelirler. Burada Selçuklu ordusu *"bir anda haricilerin dört bininin canı aldı... Acımasız kılıçlarıyla o uğursuz şeytanların kanından ovada kan nehri akıttılar. Sağ kalan erkeklerin, kadınların etrafını sararak, yaşlılarına dahi acıyıp insafta bulunmadılar. Leşlerini kurtlara, çakallara yiyecek, akbabalara ve yırtıcı kuşlara yem yaptılar."*

Bilge Umar'ın büyük ölçüde tarihsel kaynaklara dayanarak oluşturduğu bu önemli yapıtından aktardığım bölümlerden sonra diğer araştırmacılara bakalım. Örneğin, Reha Çamuroğlu'nun belirlemesiyle, Babailer başkaldırısının "edimsel önderi'[104] olan Baba İshak, "vergi toplayıcılarının" tutumunu öne sürerek, Selçuklu yönetimine karşı ayaklanır; ayaklanma önce Güney Doğu Anadolu sonra da Orta Anadolu'da giderek yaygınlaşır.

Baba İlyas'm torunu, Âşık Ali Paşa'nm oğlu Elvan Çelebi (1358/59) de, Ishak-ı Şami (Şamlı İshak) diye adlandırdığı Baba İshak'ın başkaldırının edimsel önderi olduğunu dile getirir. Elvan Çelebi'nin dedesi, babası ve onların halifelerinden dinledikleri temelinde anlattıklarına göre, Selçuklu sultanı Gıyaseddin'in haksız yere, suçsuz bir kitleyi yok etmek istemesi üzerine, Baba İshak, bu kıyımın ve zulmün intikamını almak için eyleme geçmiştir.[105]

Elvan Çelebi'nin anlattıkları da gözetildiğinde, vergi gibi sosyal yüklerin yanı sıra, siyasal erkin baskı ve kıyımının da başkaldırının oluşumunda etken olduğu söylenebilir. Nitekim aynı yazar, anılan yapıtının birçok yerinde zulümlerden geçerek, ışığa ulaşılacağını yazar.

Ayna Dövle ile ilgili olayların anlatıldığı bölümde Elvan Çelebi, "*Gün yüzin büridi zihi zulmet*" diyerek, kıyım ve baskıyı anlatır.

Kadın, erkek, yaşlı ve çocuklardan oluşan Baba İshak'ın buyruğundaki ordu art arda başarılar kazanır; sonunda Baba İshak 1240 yılında Amasya'da yakalanır ve öldürülür.

Babailer İsyanının temel nedenlerinin başında egemen İslami söylem karşıtlığının yanı sıra, o dönemin toplum düzeninden kökenlenen "kötü yaşam koşulları" ve Babailerin erk karşıtlığı gelir.[106] Burada anılan hemen her kaynakta Babailerin "gözünü budaktan sakınmayan bir özgüven" taşıdıkları dile getirilir.

Ayna Dövle: Direncin ve Düşünsel Onurun Anıtsal Kişiliği

Babailerin erk karşıtlığı ve boyun eğmezliğine en açık örnek, burada sıkça adını andığım Ayna Dövle'dir. Selçuklu sultanının askerleri, Ayna Dövle'yi Baba İlyas'a ihanete zorlar. Elvan Çelebi, ilgili bölümde baskıcıların tutumu ve Ayna Dövle'nin baş-eğmezliğini şöyle betimler.

Baskıcılar,

"Di ben andan degülem ol benden
hemin işbudur istenen senden
Ger dimesen dil ile baş ile di
lutf-ıla dimesen savaş ile di"

diye Ayna Dövle'yi ihanete, boyun eğmeye zorlar. Ayna Dövle, şeyhine, daha doğru bir deyişle, bağdaşımcı öğretisine ihanet etmez, söz ile ihanet etmediği gibi, baş, diyesi, işaret ile de ihanet etmez. Şeyhi uğruna "canını, oğlunu, kızını verir"; ama şeyhini terk etmez. Ayna Dövle'ye göre, "ömür yar" ile diyesi, Baba İlyas ile ve onun kişiliğinde simgeleşen bağdaşımcı yaşam anlayışı ile geçmelidir. Derisi yüzülmek üzere, Tokat'ın kent meydanına getirilen Ayna Dövle kararlıdır:

"Biz bu yola gönül ile uyduk
Bu yolu baş u can ile alduk"

diye kıyıcıların yüzüne haykırır; zulmün üstüne yürür. Babai öğretisinde yoldaş yola sadıktır. Baba İlyas'ın halifelerinden ve yoldaşlarından Ayna Dövle de öğretisinden, yolundan dönmez.

"Şöyle kim dönmesüz yola âşık"

dizesi bu kesin kararlılığının anlatımıdır. Ayna Dövle, Baba İlyas'a, dolayısıyla da onun insancıl öğretisine bağlı kalmaya; kıyıcı egemenler de onu baş eğdirmeye kararlıdır. Egemenler, diyesi, gücü ve erki ellerinde bulunduranlar kıyıcılıklarını, herhangi bir karşıtlığa hiçbir biçimde tahammül göstermeme eğilimlerini, Ayna Dövle'nin derisini diri diri yüzmeye değin götürürler. Elvan Çelebi, Ayna Dövle'nin derisi yüzülerek öldürülmesini,

"Derisi iy aziz yüzüldi
Fer yuyudı asl düzildi"

dizeleriyle dile döker ve böylece bugüne aktarır. Bu dizeler aynı zamanda karşıtlığın, çoğulculuğun ve insancılığın nasıl acımasızca ve umursamazca ezildiğinin ve etkisizleştirilmek istendiğinin de bir göstergesidir.

Elvan Çelebi anılan yapıtında Ayna Dövle olayına geniş bir yer ayırır. Elvan Çelebi'nin anlatımına göre, o dönemde "yasakçı" ve "bilgisiz", "acımasız" ve "bozucu" egemenler çoğunluktadır.

Burada bir ayraç açarak, Ayna Dövle'nin direnç ve kararlılığının olası köklerine ilişkin bilgiler aktarmak gerekmektedir.

Şam'dan Anadolu'ya gelen Ayna Dövle, "yasakçı ve kıyıcı" Ortodoks İslam'ın dayatmacı anlayışını uygulayan egemenlere karşı, varlık nedenini bağdaşımcı öğreti ve şeyhine bağlılıkta görür. Bu uğurda yasakçı ve kıyıcı egemenlerin zindana atma, öldürme tehditlerine aldırmaz; onları ve kıyıcılıklarını geçici görür. Çoğulculuğa ve toleransa dayanan bağdaşımcı bilincin, yasakçı ve kıyıcı egemenliği mutlaka yıkacağına inanır. Bu uğraş içerisinde bağdaşımcı bilinçten doğan sözün, iletinin bilgili bilgisiz tüm insanları devindireceğine inanır. Bu nedenle kötünün, kıyıcının egemenliğinin uzun sürmeyeceğini düşünür.

Düşünsel olarak Ahi Evren geleneğinden de beslenen Ayna Dövle, güzelliklerin ve iyiliklerin zorluklarda gizli olduğunu düşünür. Bu yüzden zorlukları yenmeye kesin kararlıdır. Onu hiçbir şey yolundan döndüremez; çünkü ona göre, yoksulun ve varsılın, yönetilenin ve egemenin sonu kaçınılmaz olarak topraktır. Son, toprak olunca, insanları benzeştirme, tek-tipleştirme, onlara baskı ve zulüm uygulama anlamsızdır.

Bağdaşımcı öğretinin insancıl ve görece özgürlükçü özünden kaynaklanan kararlılık ve bilinçle, derisi yüzülerek öldürüleceği meydana *"gözünü kırpmadan, yiğitçe"* yürür. Kıyıcı egemenler, Ayna Dövle'ye boyun eğdirtmek, diyesi, görkemli Babai başkaldırısının saygınlığını yok etmek için, başkaldırının önderi Baba İlyas'ı suçlamasını isterler ve böylece canını kurtaracağını söylerler.

Ayna Dövle, Baba İlyas'ı kastederek: *"Ben ondan değilim diye nasıl söylerim, böyle bir şey söylersem, benden geriye ne kalır!"* diyerek, derisi yüzülerek öldürülmeyi göze alabilecek denli kişilikli, ka-

rarlı ve onurlu davranır. Ayna Dövle'yi tarihsel bir kişilik durumuna yücelten de çoğulculuk ve tolerans karşıtlığına, yasakçılığa ve kıyıcılığa karşı sergilediği bu yiğit ve onurlu tutumdur. Elvan Çelebi de bu niteliklerinden dolayı Ayna Dövle'yi *"yeryüzünün mutluluğu"* olarak anıtlaştırır.

Kötü Yaşam Koşulları Başkaldırıya Katılımı Özendirir

Babailerin söz konusu baş eğmez, ödün vermez tutumları, Ozan Telli'nin ve Mehmet Bayrak'ın altını çizdikleri o dönemin ağır yaşam koşullarına katlanamayan halk kesimlerini cesaretlendirir. Anadolu Selçuklu devleti "toprak düzeni", söz konusu kötü yaşam koşullarının doğmasına ve yaşanmasına neden olur. Başlıca üretim ve geçim kaynağını oluşturan topraklar ya devlet yönetiminin ya da çok az sayıda zenginin denetimindedir.

İsyanın yayıldığı alan, Baba İlyas'ın zaviyesinin bulunduğu Amasya başta olmak üzere, Tokat, Çorum, Sivas, Kayseri, Yozgat, Adıyaman, Maraş, Malatya'yı kapsar. Bu iller, Mehmet Bayrak'ın "Halk Hareketleri ve Çağdaş Destanlar"ın "Selçuklu Toplumunda Göçebeler" adlı bölümde saydığı iller ile büyük ölçüde örtüşmektedir.

İsyanın ilginç yönü Müslümanların belirleyici katılımına karşın, başta sayılan yöreler olmak üzere, Orta Anadolu'nun bazı yerlerinde yaşayan farklı dinlerden insanların birlikte davranmasıdır. Öyle anlaşılıyor ki, söz konusu yörelerde yaşayan Hıristiyan halkın bir bölümü, hem benzer yaşam koşullarından, hem de Baba İlyas'ın dile getirdiği çoğulculuğa ve toleransa dayanan bağdaşımcı görüşlerle kendilerini özdeşleştirmelerinden ötürü bu başkaldırıya katılmışlardır.

Nitekim Köprülü, Ocak, Bayrak ve Çamuroğlu gibi araştırmacılar, ayaklanmanın bu boyutunu dile getirirler. Anılan araştırmacılar içerisinde özellikle Mehmet Bayrak, başkaldırının bu boyutunu açık bir biçimde vurgular. Başkaldırının başlangıç noktası olan Adıyaman'ın Samsat bölgesinin Hıristiyanların veya o kökenden insanların odaklandığı bir yer olduğunu da belirtmek gerekir.

Yörenin Hıristiyan halkı, merkezi erkin bazı önlemlerini tekleştirici ve "baskı ve sömürü" biçiminde algıladığından, Hıristiyan köylü-

ler, Baba İlyas'ın düşüncelerinde somutlaşan birçok konuda kendi istemlerinin izlerini görür ve Baba İlyas'ın yandaşları arasına katılır.

Baba İlyas'ın belirgin İslam kimliğine karşın, din ayrımını öne çıkarmayan çoğulcu, hoşgörülü, insancıl ve eşitlikçi görüşleri, Müslüman ve Hıristiyan halkı kolayca etkiler. Söz konusu etkiler Anadolu'nun dışına taşar; örneğin Halep ve Şam'a değin uzanır. Elvan Çelebi'nin anılan "Menakıp-name"de Baba İshak'ı, İshak-ı Şami diye adlandırması, hareketin yayılım alanım göstermektedir.

Toplumsal Adalet, Çoğulculuk, Eşitlik ve Özgürlük, Başkaldırıcılarm Ortak İstemidir

Babailer hareketinin yaygınlaşmasında belirleyici etmen, toplumsal hoşnutsuzluk ve bu toplumsal hoşnutsuzluk sonucu doğan "karşıt", diyesi, "muhalif" tutumdur.

Bununla birlikte isyana dönüşen görüşlerin Hıristiyan halk arasında da yaygınlık kazanması, bir bakıma Baba İlyas'm halifesi olarak kabul edilen Baba İshak'ın katkılarına da bağlanabilir A.Y. Ocak'a göre, Baba İshak, sadece başarıya ulaşabilmek için *"sözde Müslüman olmuş, gerçekte ise, Müslümanlıkla Hıristiyanlığın karışımı olan bir öğreti"* geliştirmek istemiştir.

Baba İshak, İsmaililik çerçevesinde Batınilik ilkelerini öğrenmiş; Baba İlyas'ın halifesi olduktan sonra kendi "karma doktrinini" yaymaya uğraşmıştır. Ocak'm Baba İshak'ın "sözde Müslümanlığına" ilişkin görüşleri, kesin bir kanıta dayanmaktan çok, anılan yazarın bir varsayımı olarak değerlendirilebilir.[107]

A.Y. Ocak, anılan çalışmasında Gordlevski'nin "Baba İshak'ın Mazdek'in mutlak eşitlikçi ve adaletçi öğretisinden etkilendiğini belirtir ve *"ayrılıkçı bir Protestanlık temeli"* oluşturmaya uğraştığı yolundaki görüşlerine de yer verir.

Burada 13. yüzyılın birinci yarısında Hıristiyanlık içerisinde Protestanlıktan ne ölçüde söz edilebileceğini daha doğrusu söz edilemeyeceğini saptamakla yetinmek isterim; çünkü Hıristiyanlık içerisinde Katolik-Protestanlık ayrışması 13. yüzyılda henüz yoktur; bu ayrışma 15. yüzyılda kesin biçimde gerçekleşmiştir.

Müslüman göçebe Türkmenler, başkaldırının gerçekleştiği yörenin yerli halkının bir bölümü ile bazı Hıristiyanları bir araya getiren temel öğe, Babailerin görüşlerinde öne çıkan "çoğulculuk, tolerans, eşitlikçi ve adaletçi vurgu" olmalıdır. Reha Çamuroğlu, Babailerin özgürlükçü ve insancıl tutumlarını *"heterodoks dervişlerin uzlaştırıcı evreni"* olarak nitelendirir. Nitekim "Menakıbu'l Kudsiyye", mümin-kâfir, varsıl-yoksul, bilgili-bilgisiz herkesi kapsayıcı bir yaratan bağlamında değerlendiren ikiliklerle doludur. Şu ikilikler, bu düşünsel tutuma örnek olabilir.

"Ne kelam u ne hiç nutk u ne dem
Hal dili oldı bunlara hem-dem"

Elvan Çelebi, kitlelerin hoşnutsuzluğunu özellikle Baba İlyas'ın karşıtı Köre Kadı'nm uygulamalarını eleştirdiği dizelerde anlatır:

"Bir ü beş onu yüz kişi sorsan
Bunların hali nicedür görsen"

Bu "uzlaştırıcı evrene" çağrı yapanların başında gelen ayaklanmanm edimsel önderi Baba İshak, A.Y. Ocak'ın da belirttiği gibi, Kuzey Irak ve Suriye yörelerinde Abbasiler döneminde çeşitli nedenlerle İslam'a geçen Hıristiyanlardan olabilir. Fakat bu olasılık, Baba İshak'ın Babailer Hareketini salt özel amaçlarına ulaşmak için, araçsallaştırmak istediği biçiminde algılanmamalıdır.

Çeşitli dinlerin bir arada bulunduğu böyle bir yöreden gelen Baba İshak, eşitlikçi etkinliklerini Kefersud yöresinde yoğunlaştırır. "Kefersud" Anadolu Hıristiyanlık tarihinde çok değişik ve birbiri peşine çıkan birtakım heterodoks mezheplerin ocağı durumunda olan Samsat'ın çok yakınında bulunur. Baba İshak'ın, ikinci düzeyde önderi bulunduğu toplumsal hareketi, özel amaçlı bir tutumla kötüye kullanmaksızın, Hıristiyanlık, Mazdeizm ve Müslümanlık karışımı bir öğretiyi yayma olasılığı daha yüksektir. Nitekim Antakya'nın heretik piskoposu Paul da Samsatlıdır.[108] Bu, bilimsel bakımdan kesin olarak kanıtlanamasa bile, en azından ilginç bir durum olarak yorumlanmalıdır.

Anılan dinler ve inanışların içerdiği çoğulculuk, eşitlik, adalet, dayanışma ve hoşgörü gibi evrensel değerleri, zamanın koşullarının Babailer İsyanı'nm da değerleri durumuna dönüşmesine ortam hazırladığı savlanabilir.

Ozan Telli, unutulmaz önder Baba İshak'ı ve savunduğu eşitlikçi ve paylaşımcı değerleri anılan yapıtında şöyle şiirleştirir:

"baba ishak
oturmuşlar posta
selam salar eşe dosta
gözleri yollarda kulağı seste
berekettir beklediği
ve koynunda sakladığı
ulu bir umuttur
...
baba ishak
başı diktir alnı ak
...
baba ishak
pirimizdir
içi nur daneli
narımızdır
...
ishakın dergahında
kurt ulumaz kuzu için
kuzu melemez kurttan korkup
kuş peyikmez candan ürküp
Yoldaş yoldaş çalışılır
Yoldaş yoldaş bölüşülür
Uyulur ter töresine pirimiz ishak'ın ünü
Yayılır her yöresine
koca Anadolu'nun"

A.Y. Ocak anılan yapıtında Baba İlyas ile Baba İshak arasındaki ilişkiyi Şeyh Bedreddin ile halifeleri Börklüce Mustafa ve Torlak

Kemal arasındaki ilişkiye benzetir. Benzetmeyi, Torlak Kemal'in Yahudi kökenli bir kişi olduğu savma dayandırır. Bu benzetmeyi haklı çıkaracak bir kanıt olarak, A.Y. Ocak, Baba İshak'ın gayrimüslim köylü nüfusun yoğun olduğu Güney Doğu Anadolu bölgesine gönderilmesini gösterir.

Baba İshak'ın öne sürdüğü, insanlık değerlerine vurgu yapan, "bireşimci öğreti"nin toplumsal konumları ve yaşam koşullarının kötülüğü nedeniyle "hoşnutsuz" olan kesimler başta olmak üzere, geniş yığınlarca benimsendiği söylenebilir. Baba İshak'ın Türkmenler ve Kürtlerin bazı kesimleri ve gayrimüslim kitleler üzerinde etkisinin yüksek oluşu, toplumsal eşitlik, adalet ve tolerans gibi din ve etnik aidiyet sınırlarını aşan, insanı, insan oluşundan dolayı önemseyen değerlerin dile getirilmesine bağlanabilir. Nitekim Elvan Çelebi'nin övgü dolu sözlerle yiğitliğini betimlediği Baba İshak, Selçuklu Sultanı'nın acımasız kıyımının intikamını almak için, Şam'dan Anadolu'ya geçerek başkaldırıyı başlatır.[109]

Ayrıca bu ve benzeri evrensel değerlerin o dönemde Anadolu'da ne denli güçlü bir zemine dayandığı ortaya çıkmaktadır. "Anadolu bilgeliği" ya da "hoş ve geniş görüsü" savını güçlendiren bir oluşum söz konusudur. Dinsel ve etnik kökenleri farklı halk kesimlerini merkezi erke başkaldırıya girişecek ölçüde birlikteliğe iten olgular arasında "toplumsal hoşnutsuzluk" belirleyici nedenlerin başında gelmek zorundadır. Bununla birlikte, bu insanların insanlıkları çerçevesinde buluşma istenci, daha sonraları "Anadolu heterodoksi"si diye kavramlaştırılan ve öncelikle çoğulculuk, hoşgörü, dayanışma, adalet, eşitlik gibi değerlere dayanan düşünsel oluşuma kalıcı bir nitelik kazandırır.

Babailer İsyanının 1240 yılında gerçekleştirildiği konusunda görüş birliği olduğu görülmektedir.[110] Baba İshak'ın isyanı yürüten güçlerin örgütçüsü ve yönlendiricisi olduğu, anlaşılmaktadır. İsyancı güçler içerisinde önemli bir işlev gören henüz yerleşik yaşama tam olarak geçememiş Türkmen toplulukların da içerisinde bulunduğu Anadolu halkı epeyce uzun bir zaman isyana hazırlanır. Ayaklanma başlayınca, katılanlar *"karıncalar ve çekirgeler gibi"* ortaya çıkıp, bulundukları yerleri *"yaka yıka ilerlemeye"* başlar; Adıyaman'dan baş-

layarak bazı önemli kentleri ele geçirir.[111] Yine Ozan Telli'nin şiirselleştirmesiyle;

"nice türkmen aşireti
ve bir insan selidir ki
derlenmişler deste deste
kadın erkek çoluk çocuk
çok sesli bir kır türküsü
söylemekte börtü böcek
türlü soydan türlü boydan
türlü budundan dinden
ve sıyrılmış kılıç kından
beklemekte ok yayında
bin iki yüz otuz dokuz
yazın bu kızgın ayında
ilk elde elli binle
"karıncalar ve çekirgeler gibi"
babailer ayaklandı"

Bu bölümde anılan konuya ilişkin kaynaklara bakıldığında, isyancıların köken bakımından bileşimi ile isyanı bastırmak için kullanılan Selçuklu askerlerinin bileşimi arasında açık bir benzerlik olduğu görülmektedir. Örneğin Selçuklu savaşçıları arasında Hıristiyan güçler, Kürtler ve özellikle de yörede yaşayan yerleşik Türkmenler bulunur. Elvan Çelebi, bu durumu "*Gürcü vü kürd leşker-i cerrar*", diyesi, Gürcü ve Kürt savaşçılardan oluşan ordu sözleriyle anlatır.

Baba İshak'ın önderliğindeki isyancılar, Adıyaman, Malatya ve Sivas üzerinden Baba İlyas'ın bulunduğu Amasya'ya yönelirler. İsyancılar, Sivas yakınlarında da Selçuklu güçlerini alt ederler. Ozan Telli bu durumu şiirsel kurguya şöyle yansıtır:

"dağı kardan duvaklı
uzun akça kavaklı
sivas'a varılmıştır
konaklar sarılmıştır

kanara kurulmuştur
alanda iğdiş-başı
ve de nice yandaşı
aman dilemektedir
derviş divanında erler
pala bilemektedir
ayaklanmış yörede halk
alınmış beylerden mülk
halkça üleşilmekte
tarlada ve tezgahta
dostça çalışılmakta
ulaşılmakta pire
toprak bin vermekte bire
emek yaratanına
yar olmakta yeniden"

Her başarı sonucu, yöredeki hoşnutsuz kümeler başta olmak üzere, yukarıda betimlenen değerleri önemseyen kişilerin katılımlarıyla ayaklanmacıların güçleri biraz daha artar.

Baba İlyas, Amasya'da Selçuklu savaşçılarca öldürülür. Ozan Telli, Baba İshak'ın da orada öldürüldüğünü düşünür.[112] Anılan şair, babaların ölümünü şöyle söze döker:

bir gecedir gecelerden
dergahımız basılmıştır
özgürlüğün ekmeğin
yaratıcı emeğin
erenleri erleri
birer birer kesilmiştir
pirimiz ishak kalenin
bir burcuna asılmıştır
bayrak gibi salınmakta

Babailerin artan gücü karşısında Selçuklu Sultanı II. Gıyaseddin Keyhüsrev, Konya'dan ayrılarak, daha güvenli bir yere gider; Arma-

ğanşah'ı Selçuklu ordusunun başına getirerek, isyanı bastırmak amacıyla Amasya'ya gönderir.

Baba İshak komutasındaki isyancılar, Baba İlyas'ı öldüren Selçuklu komutanı Armağanşah'ı Amasya'da alt ederler.

"dilleriyle konuştular
duyuldu uğultuları
dört bir yandan
dört bir yönden
başkentini bırakıp
korkup kaçtı keyhüsrev
armağan şah'ı çağırdı
sığındı bir adaya
sanrılar gördü:
...
halkalar daralmakta
dalgalar çoğalmakta
boğulmaktaydı özü
soluk soluğa bağırdı
armağan şah'ı çağırdı
dedi ki:
tez önce var türkmenlerden
amasya'ya subaşı ol
ishak'm başını buda
yoksa sığındığım ada
beni kurtarıcı değil"

Başkaldırıcılar, daha sonra Kayseri'ye doğru ilerler. Kayseri'de de başarılı olan Babailer, Selçuklu başkenti Konya'ya doğru yola çıkarlar. Ozan Telli, şiirinin bu bölüme uygun düşen kısmını,

"Yaşadık yamanca öldük yamanca
Biraz müslümanca biraz şamanca"

dizeleriyle başlatır ve şöyle sürdürür:

"al at
almıştır azıya gemi
ışık suyu rüzgar yemi
kat kat
sırtında kırbaç izleri
kıvılcımlanmış gözleri
doludizgin koşmakta
engelleri aşmaktadır"

Aralarında kadın ve çocuklar da bulunan başkaldırıcılar, önlerinde sürüleriyle birlikte Kırşehir yakınlarında bulunan Malya ovasında toplanırlar.[113] Babai başkaldırıcıları bastırmak üzere görevlendirilen Selçuklu komutanı Emir Necmeddin'in ordusu, Elvan Çelebi'nin de betimlediği gibi, Tükler, Kürtler, Gürcüler ve paralı Frank askerlerinden oluşur. Varlarını yoklarını yanlarında taşıyan, daha iyi bir yaşamı özleyen, geleceklerini bu başkaldırının başarısına bağlayan düzensiz ve başıbozuk başkaldırıcılar, ücret karşılığı savaşan çeşitli etnik kökenlerden savaşçılardan oluşturulmuş düzenli Selçuklu ordusu ile Malya'da ölümüne savaşırlar. Çeşitli inanç ve kökenden yoksul ve umarsız başkaldırıcılar, aralarında Frank savaşçıların bulunduğu Selçuklu ordusuna sonunda yenilir ve yenilenlerin büyük bir bölümü kılıçtan geçirilir. Kılıçtan geçirilenler arasında gözü pek, gönlü ve ufku geniş Baba İshak da vardır. Selçuklu Sultam, büyük yararlıklar gösteren Frank savaşçıları ayrıca ödüllendirir. Ozan Telli "İsakça"da söz konusu durumu şöyle şiirselleştirmiştir:

"altmış bin kişilik ordu
çil altına kiralanmış
ihanete sıralanmış
frank askerleri önde
güz sarısı o bir günde
türkmenler cenge girdi
sırtlarında kefenleri
yaratarak tufanları
boyandılar kızıl kana

dövüştüler döne döne
düştüler dize gelmeden
birer selvi dal gibi
ekmek üstüne gül gibi"

Babai başkaldırıcılar veya topraksız Türkmenler kendilerinden çok güçlü bir orduya karşı giriştikleri savaşta dize gelmeseler de yenilirler ve birer selvi dal gibi düşerler. Ozan Telli, Nâzım Hikmet'in "Şeyh Bedreddin Destanı"nda betimlediğine benzer bir hüzünle yenilgiyi ve sonrasında girişilen kıyımı şiir diline dökmüştür:

"yenildik
ilk elde dört binimiz
erenimiz canımız
kesildi teker teker
üç yaşından küçükler
bırakıldı geriye
yenildik
kargalar kondu leşe
terimiz tacirleri
yeniden geçtiler başa"

Baskı, zulüm ve sömürüyü alt etme ve "uzlaştırıcı evreni" kurma umuduyla, Baba İlyas ve Baba İshak'ın kutsallık özelliği belirgin ancak bağdaşımcı ve çoğulcu öğretisi çerçevesinde bir araya gelip, güç ve umutlarını birleştirenler, bu olaydan sonra artık "Babailer" diye anılır ve bu adla tarihe geçerler.[114] Babailer arasında önde gelen ve Selçuklu savaşçıların kılıçlarından kurtulabilenler beylikler döneminde, başta Batı olmak üzere, Anadolu'nun çeşitli yörelerine dağılırlar. Yüreklerinde baskı ve zulmün derin izleri, bilinçlerinde Baba İlyas ve Baba İshak'ın inanç ve etnik köken üstü bağdaşımcı öğretisi ile var oluşlarını tolerans ve insan(cıllık) temelinde yeniden oluşturma uğraşına girerek, gittikleri yeni köy ve kentte yöre halkına karışırlar.

Babai başkaldırısının deneyim ve birikimi, yüzyıllar boyunca Anadolu'da baskı, zulüm ve sömürüye karşı verilen savaşımlarda bilin-

ce dönüşür; tolerans, çoğulculuk, eşitlik ve özgürlük türkülerinin eşlik ettiği sayısız başkaldırıya dönüşür, Ozan Telli'nin dizelerinde görüldüğü üzere, bir biçimde bugüne ulaşır.

"aradan yüzyıllar geçti
demirimiz çift su içti
böyle dönüştü çeliğe
civciv kabuğunu
deldi ne güzel
böcek kozasında
öldü ne güzel
miras koyup ipeğine
ve büyüdü bebeler
toprakta tohumca hakça
çoğaldı yiğit babalar
isyanlara ishakça"

Babailerin yerleştiği kasabalardan biri olan Göynük'ün iki mahallesi, "Mahalle-i Babailer" (Babailer Mahallesi) adını taşır. Bir rastlantı sonucu veya bilinçli bir seçim sonucu olmalı, 1420'li yıllarda gerçekleşen Şeyh Bedreddin ayaklanmasından arta alanlar da aynı kasabaya yerleş(t)irler. Böylece, Türkiye tarihinde olağanüstü öneme sahip iki başkaldırı, bir yerleşim yerinde ilginç bir biçimde arta kalanların kişiliklerinde ve bilinçlerinde buluşur. Baskı ve sömürüye karşı verilen savaşımın sürekliliğini oluşturan duyarlılık geleneği zincirinin birer halkasına dönüşür.

İslami Heterodoksi, Mehdici ve Bağdaştırmacı Gelenek

Babailer başkaldırısı, bir yönüyle A.Y. Ocak'ın ve Reha Çamuroğlu'nun kavramlaştırmasıyla, "*Heterodoks dervişlerin uzlaştırıcı evren*" anlayışının bir sonucu olarak özgün bir yaşam tarzı seçimini simgeler. Bu başkaldırı, ayrıca erkten uzak durma ya da erke karşıtlık, öbür yönüyle de merkezi erk tarafından bir biçimde dışlanan, ezilen, baskılanan ve horlanan göçebe, köylü ve Ahiler gibi kentli halk kesimlerinin bir tepkisidir.

Babailer Hareketinin temel düşünsel niteliği, yine A.Y. Ocak'ın belirlemesiyle "*mesiyanik (mehdici), bağdaştırmacı (senkretik) ve mistik heterodoksi*" kavramlarıyla betimlenebilir.

13. yüzyıl Anadolu kültür tarihine çözümleyici bir yaklaşımla bakıldığında, Türkiye tarihinin iki görkemli olayı, Ahilik ya da Anadolu fütüvvetçiliği ile Babailer başkaldırısının düşünsel bakımdan, A.Y. Ocak'ın belirlemesiyle, "kutsal bir kurtarıcı bekleme" tutumunun, diyesi, "mehdi" ya da kurtarıcı bekleme boyutunun belirgin olduğu yadsınamaz. Nitekim Burhan Oğuz da anılan yapıtında Anadolu'da daha sonra oluşan İslami heterodoksinin kaynaklarından birini oluşturan "Hıristiyan herezisi" (mülhidilik, sapkınlık) çerçevesinde gelişen başkaldırı hareketlerinin de "Mehdi, Mesih" gibi adlarla "kutsal kurtarıcı" bekleme niteliği taşıdığını dile getirir. Söz konusu "mesih kavramının" bütün Doğu tarikatlarının ve mezheplerinin ortak özelliğini oluşturduğunu ve kökenlerinin gnostisizmde aranması gerektiğini belirtir.

Öte yandan aynı yazar, Hıristiyan Anadolu "herezisi'nin etkisiyle oluşan Hıristiyan köylü hareketlerinde "cemaatin yönetici azınlığa" başkaldırısının birincil, olayın dinsel yönünün ise ikincil önemde olduğunu belirtir. Yazara göre, kilise, toplumun üst yapısına egemen olduğundan, o çağlarda toplumsal savaşımların başat anlatım biçiminin dinsel nitelikler taşıması doğaldır.

A. Gölpınarlı da, "*refahın, huzurun ve barışın hayal bile edilmediği bir dönemde iyi, kötü her şeyi Tanrı'nın görüngüsü sayan, bütün işleri meçhul bir hikmete bağlayan*", insanı aşk ve cezbeyle manevi bir âleme götüren, olayları bir sis tabakası altında gören bir tasavvufun yayılmasından söz ederken, kutsal kurtarıcı bekleme tutumunu betimler.[115]

Bu çerçevede, Babailer bizzat başkaldırarak, kendilerini tarihsel gelişimin öznesi durumuna yükseltseler ve böylece özerkleşseler bile, o dönemde dinselliğin belirlediği bakış açısının ve dolayısıyla da insanlık tarihinin içersinde kalmak durumundaydılar. Ayrıca, vurgulamak gerekir ki, 13. yüzyılda dinselliğin izini taşımayan toplumsal bir olay bulmak neredeyse olanaksızdır; çünkü yukarıda vurgulandığı gibi, o dönemde insanlığın düşünsel birikimi giderek güçle-

nen dünyasallığa karşın, dinselliğin dışına çıkmaya henüz yeterli değildir.

Bu nedenle, kutsal kurtarıcı arama eğilimi, Babailer başkaldırısının toplumsal-siyasal özünü ortadan kaldıramaz. Zaten anılan başkaldırının öbür düşünsel-toplumsal yönleri de en az "mesiyanik" öğe denli belirleyicidir. Bu öğelerden biri olan "uzlaştırıcı evren" ya da bağdaştırmacılık (senkretizm), çeşitli inançlardan ve etnik kökenlerden Anadolulların hoşgörü, karşılıklı kabul, dayanışma ve eşitlik gibi değerler ve istemler çerçevesinde bir araya gelişini sağlayan düşünsel-siyasal özü ortaya koyar.

Babailer başkaldırısı ve bu başkaldırının türevleri olan düşünsel akımların da katkısıyla Anadolu'da oluşan "uzlaştırıcı evren", özünde Anadolu Müslümanlığının bir kazanımı olmasına karşın, başka inançlardan Anadolulların da bu uzlaştırıcı evrene katkısı olduğu yadsınamaz. Anadolu kültür birikimini birlikte biçimlendiren çeşitli toplulukların bu düşünsel oluşuma katkıları olmuştur. Örneğin, Burhan Oğuz, Ortodoks Hıristiyanlığa karşı öğretilerden biri olan Bogomilizmin tarihsel özgünlüğünün onun değişen koşullara uyarlanma yetisinden kaynaklandığını söyler. Yazara göre, Bogomiller, dinlerinin gereklerini yerine getirmek ve zulümleri atlatabilmek için, öbür dinler ve hareketlerle bağdaşmaktan ve uygunlaşmaktan kaçınmazlar. Bu saptama, Balkanlar'da bazı Bogomil toplulukların, Osmanlı yayılması sürecinde niçin daha çabuk Müslümanlaştıkları sorusunu da açıklamayı kolaylaştırmaktadır.

Bunun yanı sıra Anadolu Hıristiyan topluluğunun bazı kesimlerinin Babailer ayaklanmasına katılmalarının birtakım nedenlerini Burhan Oğuz'un "Son Dönem Hıristiyan Anadolu Heresy'leri" kapsamında öne sürdüğü savlarda aramak, daha doğrusu bulmak olasıdır. Burhan Oğuz, Bizans kaynaklarında sıkça "Maniheizm ile bir tutulan" dinsel ve toplumsal eşitlikçi Paulisianizm (ya da Paflikyanizm) ve yine bir başka dinsel akımdan kökenlenen ve feodal sömürüye karşı ortaya çıkan Thondrak (Tendürük) köylü hareketinin altını çizer.

Anılan yazar, bütün dinlere karşı hoşgörüyü ve toplumsal eşitliği öne çıkaran Babek Hareketi ya da Mazdeizm ve Anadolu ve Bal-

kanlar'da "düalist öğretiyi" yayan bağdaştırmacı Bogomilizm gibi Hıristiyan Ortodoksisine karşı "Hıristiyan heterodoksisini" biçimlendiren dinsel-toplumsal oluşumların, Anadolu Hıristiyanlığının "heretik" özyapısını biçimlendirdiğini belirtir. Bu bağlamda sıkça kullanılan "heresy" kavramı, Hıristiyan teolojisinde dince kabul olunmuş inanç dizgesine aykırı düşünce; egemen dinsel inanç ve söyleme karşı gelen düşünce ya da öğreti anlamındadır.

Bağdaşımcılık, Kültürel Çeşitliliğin Kabulüne Dayanır

Bağdaştırmacı veya bağdaşımcı yaklaşım, güncel anlamda çoğulculuk ve katılımcılık ilkelerinin çıkarımlanabileceği çok büyük bir düşünsel birikimdir. Bu birikim, tüm Anadolulların ortak yaratımıdır ve "Anadolu bilgeliği" olarak kavramlaştırılan düşünsel tutumun tükenmez, her zaman ve her koşulda güncelleştirilmeye elverişli bir kaynağıdır.

Bağdaştırmacılık ve/veya bağdaşımcılık, kültürel görüngülerin sürekliliği ilkesi uyarınca, Müslümanlık hatta "Musevilik ve Hıristiyanlık", Şamanizm, Budizm, Zerdüştlük, Maniheizm ve Mazdeizm gibi İslam öncesi ve sonrası inançların kalıntıları ve bazı öğeleri temelinde biçimlenmiş fakat zamanla sayılan köklerini de aşan kapsayıcı bir öğretidir.

İmgesel geçişimleri anlatması bakımından Müslümanlıktaki "On İki İmam kutsaması" ve bazı inançlardaki on iki göndermesi konuya ilişkin iyi bir örnektir. Nitekim Burhan Oğuz'un anlatımına göre, Bogomil hareketin şefi Basil İstanbul'da tutuklandığı sırada "on iki havari" ile çevrilidir. Simgesel on iki sayısı, Mani'nin on iki tilmizinin de anısıdır.

Anadolu'da çeşitli dinlerin ve öğretilerin kalıntıları ve bazı edimsel ve düşünsel yönleri iç içe geçip, harmanlanıp, yeni birleşime, söz konusu geniş İslam anlayışına dönüşür. Özellikle konargöçerlerin, Ahilerin yaşam tarzı ve bu yaşam tarzının bir türevi olan kültür birikimi ile Anadolu'nun "heretik" Hıristiyan birikimi, söz konusu bağdaştırmacılığa uygun bir ortam hazırlar. Böyle bir düşünsel ortamda örneğin, A.Y. Ocak'ın deyişiyle, *"eski kam-ozanlar, yeni*

derviş ve şeyhlere dönüşerek", heterodoks Anadolu Müslümanlığını doğuran etmenlerden biri olan bu "bağdaştırmacı" tutumun kalıcılaşmasına katkı yaparlar.

Bağdaştırmacılık veya bağdaşımcılık, siyasal erkin dışında ve siyasal erkin insanlık değerleriyle bağdaşmayan uygulamalarına karşı gelişen toplumsal-siyasal muhalefet hareketi sürecinde giderek belirginleşen ve çoğulculuk ve toleranstan beslenen "karşıt" harekete dönüşen veya böyle bir nitelik taşıyan düşünsel bir oluşumdur.

Bağdaştırmacı birikime en etkili biçimde eşlik eden bir başka olgu ve oluşum, yukarıda belirtilen İslami heterodoksidir. İslami heterodoksi de aynı bağdaştırmacılık gibi, baskıcı, ezici ve sömürücü merkezi erkin temsil ettiği tekil ve tekleştirici mutlak inanç biçimine karşı duyulan ve çoğulculuğu ve toleransı öne çıkaran tepkinin bir türevidir.

Bu anlamda, A.Y. Ocak'ın tanımlamasıyla, heterodoksi "kabul edilmiş resmi din anlayışına", diyesi, Ortodoksiye karşıt, aykırı olan din anlayışıdır. Resmi din, diyesi, Ortodoks İslam, merkezi erkin destek ve koruması altındayken, heterodoks inanç, İslami heterodoksi siyasal erkin destek ve korumasından yoksundur; yoksun olması bir yana baskısı altındadır. Merkezi erkin Ortodoks İslam anlayışı, tekçi, saltçı niteliğinden dolayı çoğulculuğa ve toleransa olanak vermeyen dayatmacı ve baskıcı bir anlayıştır.

Heterodoksi, doğal olarak, çoğulculuğa dayanır; önyargı ve dışlama içerikli inanç önermelerini dışlar. Ortodoksi ise tekilciliğe dayanır ve yargı içerikli önermeleri içerir. Birincisinde çoğulculuk, ikincisinde tekilcilik; birincisinde hoşgörü, ikincisinde hoşgörüsüzlük başat özelliklerdir.

Reha Çamuroğlu, anılan yapıtında Anadolu'da bağdaştırmacı anlayışın oluşmasında önemli olan halk İslam'ının başlıca belirleyenleri olarak "dervişleri" ve "tasavvuf"u anar ve resmi İslam ile halk İslam'ının ayrıcı niteliklerini belirler. Dilini, bu çalışmanın biçemine uyarlayarak aktarıyorum:

"Anadolu Müslümanlığı ya da halk İslam'ı, 'vahdet-i vücud', (varlık birliği) ve 'vahdet-i mevcud' (varlıkların birliği) kavramları temelinde biçimlenmiştir. Varlık birliği, Allah'ın nitemleri ve onun her şe-

yin üzerindeki gücünün varlıkta ortaya çıktığı görüşüne dayanır. Buna karşın, resmi ya da Ortodoks İslam, 'vücud-u mutlak' (mutlak varlık) anlayışına dayanır.

Varlıkların birliği kavrayışına göre, 'Allah, varlıkların, doğanın, evrenin birliğidir; bütün var olanların birliğidir ve bu var oluşun başı ve sonu yoktur. Bu yönüyle 'varlıkların birliği' öğretisi, 'yaradılış' inancını sarsar, hatta geçersizleştirmeye yönelir. Bu yüzden bu öğretinin savunucuları, resmi İslam'a göre, 'mülhide ve zındık'tırlar; tanrı tanımaz maddecidirler.

Resmi İslam ile tasavvuf ya da halk İslam'ı arasındaki ikinci önemli ayrım, 'Allah sevgisi' ya da 'ilahi aşk' ile 'Allah korkusu' kavramlarının dengelenişindedir. Resmi İslam'da başat söylem 'korku'; tasavvufta 'sevgi'dir.

Heterodoks tasavvuf ehli için 'aşk', Allah'a ilişkin söylemin başlıca konusudur. Bu anlayışta insana ve nesneye duyulan aşk geçici, Allah'a duyulan aşk hakiki ve kalıcıdır. Halk İslam'ı, 'yargılayıcı' inançlardan arınmaya çağırır; resmi İslam, bunu korumayı öngörür.

Üçüncü önemli ayrım, 'Kuran'ın zahiri (görünen) ve Batını (içrek) anlamları konusundadır. Resmi İslam; Kuran'ın lafzına sıkı sıkıya bağlıdır ve bunu devletin ve ulema sınıfının çıkarları doğrultusunda sonuna dek zorlar. Tasavvuf ise, Kuran'ın görünen ve içrek anlamlarını kabul eder. Özellikle varlıkların birliği öğretisi savunucularına göre, örneğin, Kuran özgürce yorumlanabilir; namaz kılınmaya, oruç tutulmayabilir.

Dördüncü önemli ayrım, 'devlet ile ilişkiler' alanındadır. Anadolu resmi İslam'ı 'Sünni'dir ve mezhebinin yapısında özerk bir dinsel kurum anlayışı yoktur. Devlet, resmi İslam'ı dolaysız olarak içerir. Devletin ya da egemen erkin çıkarları ile resmi İslam'ın çıkarları örtüşür. Buna karşın İslami dinsellik içerisinde geniş görüşlülüğe dayanan tasavvuf, egemen erkin dışındadır.

Burada tasavvufun da, kendi içinde öğretide ulaşılan aşamaya denk düşen bir sıra düzen ya da bir erk ilişkisi içerdiği de unutulmamalıdır.

Beşinci önemli ayrım, 'insan dışı doğaya bakışta' yatar. Halk İslam'ının genel özelliği, insana ve canlılara 'öznellik' tanımaktır. Bu

anlayışa göre, 'canlı cansız bütün varlıkların bir 'can'ı vardır. Bu nedenle bir taşın, bir atın vs. 'kişiliğinin' olduğuna inanılır. Hallac-ı Mansur'un 'ben Tanrı'yım' diyebilmesinin nedeni, budur. Hallac-ı Mansur, inancına göre, 'ben Tanrı'yım' diyebilir; buna karşın bir başkasına 'sen Tanrı'sın' diyemez. Kısacası, Mansur, kendisini tanımlayabilir; ama başkasını tanımlayamaz.

İçe dönme, iç-arınma sonucu inananın kendi ben'inde Tanrı'yı bulması durumudur. Bu, ancak insanın kendisi ile tanrı arasında kurduğu aşk ilişkisiyle bilinir. Bu nedenle, başkası bu konuda yargıda bulunamaz. Atfedilen bu özellik, aynı zamanda 'özgürlük'tür. Halk İslam'ının ya da heterodoks İslam'ın özgürlükçü niteliği de bu ve benzeri öğretilerden kaynaklanır.

Karşıt kültür birikimi açısından vazgeçilmez önem taşıyan boyut da, heterodoks İslam'ın eleştirel aklın gelişimini kolaylaştıran söz konusu özgürlükçü yanıdır."

Ozan Telli, Babailer öğretisinin "özgürlük yönelimi" olarak adlandırabilecek bir niteliği, Mansur'un öz-tanımlama çabasıyla özgürleşmeye giden bir yol bulunduğunu şöyle söze döker:

"baba ilyas
nerden geldiğin sorarsan:
horasan
aşkımızın ateşimizin
karanlıkta kıvranan alevi
yanar ha yanar
kırkların kanıyla kanar
o'nun yarasındaki kan
büyük derin denizlere
külü dicle'de akan
mansur'un boyundandır"

R. Çamuroğlu'nun değerlendirimi uyarınca altıncı önemli ayrım, *"dünyanın 'maddi nimetleri ile manevi değerleri' arasında kurulan denge sorunudur. Resmi İslam'ın kuramcıları ve uygulayıcıları genellikle toplumun varlıklı ve üst kesimlerindendir. Halk İslam'ı ise,*

'maddi nimetler içerisinde boğulmamaya; onlarla manevi değerleri dengelemeye çağırır.

Heterodoks dervişlerin 'bir lokma, bir hırka' anlayışı ancak bu çerçevede doğru anlaşılabilir. Bu anlayış, sahiplenmeyi, varlıklanmayı değil, 'dünya nimetlerinden vazgeçebilme durumunu yaratmayı' öngörür. Yine bu anlayış, yetinmecilik, boyun eğiş, kulluk belirtisi olarak değil, 'heterodoksluğun başkaldırı deyişi' olarak yorumlanmalıdır. Bu deyiş, gereksinmelerin insanlarca belirlenmesini ve 'seçilmiş bir durumu', tutum alışı yansıtır; etken ve bilinçli bir mülksüzleşme isteğinin, seçebilme istencinin anlatımıdır. Bu nedenle egemen erkin belirleme alanını daraltmaya, ona karşıtlık oluşturmaya yöneliktir."

Çamuroğlu'na göre, resmi İslam ile tasavvuf arasındaki yedinci ayrım, "kadın konusundadır." Şöyle ki: *"Resmi İslam, kadını kapatır; Sünni halk İslam'ı da aynı eğilimdedir. Heterodoks İslam, heterodoks dervişler, özellikle durum dönemlerinde, "uzlaştırıcı evrenlerinin durumlara dönüştüğü dönemlerde" kadın-erkek ayrımı yapmaz; kadını kapatıp, soyutlamaz."*

Yukarıda anlatılan düşüncelerden şöyle bir çıkarım yapılabilir: Resmi İslam, başkalığa, farklılığa, diyesi, çoğulcu duruma hoşgörü ile bakmaz; doğası gereği de bakamaz; çünkü merkezi erk benzeştirmeyi, uyarlılaştırmayı öngörür.

Buna karşın çeşitlilik ve başkalık, yaşam koşullarından kaynaklanan bir görüngüdür. Dolayısıyla kaçınılmazdır. Bu anlamda tekçi ve saltçı nitelikli İslami Ortodoksi ile farklılıkların bir bileşimi olarak ortaya çıkan İslami heterodoksi özleri ve uygulanışları gereği karşıtlaşırlar. Bu karşıtlaşma eğilimi zaman zaman sertleşebilir; hatta Türk kültür tarihinde deneyimlendiği üzere, baskıya ve kıyıma veya söz konusu baskı ve kıyıma karşı başkaldırıya dönüşebilir.

13. yüzyıl Anadolu'sunda İslami Ortodoksinin toplumsal temeli, başta siyasal erk olmak üzere, bürokrasi ve kentli yerleşik halktır. Buna karşın, heterodoksinin toplumsal temelini, hoşnutsuzlar, köylüler ve konargöçer kümeler oluşturur. Toplum-bilimsel anlatımla Ortodoksi merkezin, heterodoksi ise çevrenin din anlayışını ve toplumsal-kültürel yapısını temsil eder.

Türk kültür tarihinde Ortodoks ve heterodoks İslam, barışçıl bir biçimde yürütülen dinsel-düşünsel bir tartışma sonucu ayrışmamıştır. Heterodoks İslam, genel olarak konargöçer toplulukların sözlü kültür birikimi çerçevesinde İslam öncesi dinsel inanç, gelenek ve göreneklerin etkisiyle oluştuğundan, A.Y. Ocak'ın deyişiyle, "şifahi ve mitolojiktir." Bu şifahi ve mitolojik din anlayışı, İslam öncesi doğa kutsamaları, Şamanist kalıntı ve uygulamalar, Budizm, Zerdüştilik, Maniheizm, Mazdeizm gibi dinlerin kalıntılarının tarihsel süreç içerisinde bağdaşmasından oluşur.

Öte yandan, yukarıda sayılan din ve inançlar o denli etkileşirler ki, hangi etkinin hangi dinden kaynaklandığı bile çoğu kez belirlenemez. Örneğin, Maniheizm "çileci öğretisi'ni büyük ölçüde Zerdüştlüğün etkisinde geliştirir. Halkın anlayabileceği açık ve yalın bir dille Türkçe de yazan Maniheistler, Budist etkilerden de uzak sayılamazlar. Anadolu'da yaşayan çeşitli mezheplerden Hıristiyan halk da çoğulcu ve hoşgörülü eğiliminden ötürü, heterodoks anlayışa yakın hisseder. Bu anlayışla dayanışmaya girer.

Heterodoks İslam'ı Belirginleştiren Akımlar ve Öğretiler

A.Y. Ocak, sıkça andığım yapıtında bu çerçevede konargöçer Türk boylarının özyaşam biçimlerine uyarladıkları İslam anlayışının, Sünni bir İslam olamayacağım, Osmanlılarda bu İslam anlayışına "Rafızilik" denildiğini, Rafıziliğin ise birtakım çağdaş bilimcilerce "Batınilik" olarak nitelendirildiğini belirtir. Anadolu'da heterodoksinin oluşumuna katkı yapan öbür etmenler de göz ardı edilmemelidir. Örneğin Burhan Oğuz'un Anadolu'nun ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa bölümünün İslamlaşması sırasında yukarıda sözü edilen Hıristiyan kökenli heretik tarikat ve mezheplerin heterodoks İslam'ı daha kolay benimsedikleri savı da bu çerçevede önemsenmelidir.

Heterodoks Anadolu Müslümanlığının tarihsel, düşünsel ve dinsel kökleri arasında Burhan Oğuz'un "İslami Heresy'ler" diye nitelendirdiği "Şia, Hariciler, Hulul, Mübeyyeza, Zenç hareketi, Karmatiler, Mürcie, Müşebbihe, Mutezile, İsmaililik, Ayyarun, Hanbe-

lî Hareketi, Cahiz, Ravendi, Ebu Muslim, Hallac-ı Mansur, Sühraverdi" gibi hareketlerin ve kişiliklerin olası katkıları da gözetilmeli ve irdelenmelidir. Anılan toplumsal ve dinsel hareket ve kişiliklerin katkılarının değişik yoğunlukta ve kalıcılıkta olduğu söylenebilir.[116]

Bu düşünsel arka alandan farklı yoğunluklarda etkilenen Babai önderleri ve heterodoks dervişlerden kalma özgün yazılı belge bulunmamaktadır. Babailere ilişkin yazılı kaynaklar 14. yüzyıldan sonra bu düşünsel çizgiyi ve geleneği sürdüren Rum Abdalları ve Kalenderilerin yazı ve yapıtlarında aranmalıdır. Bunlar daha sonra Bektaşiler diye anılır. Babailerin, menkıbelere dönüşmüş inanç dizgesini ve yaşam anlayışlarını yazıya döküp bugüne ulaştırırlar. "Bektaşi menakıpnameleri ya da velâyetname" diye adlandırılan bu yapıtlar özellikle Alevi-Bektaşi çevrelerce önemsenir, yaygınlaştırılır. Anadolu abdallarının başında da düşünsel derinliğinden dolayı kuşkusuz Yunus Emre gelir.

Sufi Özyapı ve Kutsal Kurtarıcı Bekleme Yaklaşımı

Hemen bütün tasavvufi akımlarda görülen "kutsal kurtarıcı" bekleme tavrı, Babai deviniminde de ortaya çıkmaktadır. Babailer başkaldırısının "mesiyanik" öz-yapısı, ezilmiş, horlanmış, geniş kitlelerin kurtuluşu kutsal ve saygınlığı yüksek kişilik(ler)de arama eğilimlerinde somutlaşır. Hoşnutsuzluklarını dile getirme girişimleri sürekli ezilen, bastırılan ve bunun sonucu olarak başarısızlık deneyimi edinen geniş yığınlarda yaşadıkları tarihsel dönemin düşünsel düzeyinin de bir sonucu olarak, "kutsal kurtarıcı bekleme" eğiliminin ağır basması bir bakıma kaçınılmazdır. Ayrıca, kutsal kurtarıcı bekleme, İslam öncesi ve sonrasında hemen her kültürde rastlanan bir tutumdur. Anadolu kültüründe daha sonra hem de yüzyıllar sonra, 2000'lere gelindiğinde "mehdicilik" olarak kavramlaştırılan bu anlayışın izlerinin, köklü değişiklikler geçirmesine ve biraz da eleştiri ve alay içerikli olmasına karşın, örneğin, "*Kurtar bizi baba!*" gibi söylemlerde güncelleştirildiğini savlamak abartı sayılmamalıdır.

Bu tür söylemler bir yönüyle hâlâ başkası tarafından kurtarılmayı bekleyen insan kümelerinin varlığını, öbür yönüyle de başkalarını kurtarmak savıyla ya da sanısıyla ortaya çıkanların varlığını göstermesi bakımından da ilginç ve öğreticidir.

Bununla birlikte, hem çeşitli inanç köklerinden süzülerek ulaşılan bir yaşam anlayışının, hem de her türlü hak arama girişiminin çoğu kez acımasızca bastırılmasından dolayı içselleştirilen "başarısızlık deneyiminin" bir sonucu olarak ortaya çıkan "kutsal kurtarıcı beklentisi", Babailer başkaldırısının çok belirgin toplumsal boyutunu gölgeleyebilir mi? Kanımca, gölgelemeye yetmez. Nitekim Gordlevski, "eşitlikçi Mazdekçiliğin etkisi sonucu, toplumsal adaleti" öne çıkaran tutumun, Babailer Hareketinin hazırlık sürecinde önemli bir etken olduğunu vurgular.[117]

Böyle bir öğreti o dönemde etkin olan Kalenderi, Yesevi ve Haydari şeyhleri aracılığıyla, başkaldırının toplumsal tabanını oluşturan "hoşnutsuzlar" arasında daha hızlı yayılır. Başkaldırının başlatıldığı ve yürütüldüğü alanların görece olarak ekonomik bakımdan daha zayıf, kültürel ve dinsel etkileşim bakımından daha güçlü olması da "toplumsal ve kültürel boyutu" güçlendiren etmenler olarak değerlendirilebilir.

Babailer Hareketinin bir başka özyapısal özelliği "mistik" (sufiyane) tutumda somutlaşır. Söz konusu "mistik özyapı" yukarıda bağdaştırmacılık ve mehdici tutum çerçevesinde betimlenen çeşitli inanç ve din edimlerinin ve kuramlarının yoğun etkileşiminin sonuçlarından biridir.

Babai başkaldırısı sürecinde Amasya'da kentin ileri gelenlerinden bazıları da Baba İlyas yandaşlarına katılır. Baba İlyas'ın isyancılar üzerindeki etkisi kutsallık derecesinde yüksektir. Öyle ki, isyancılar, Baba İlyas'ın da telkiniyle kendilerinin yaralanmayacağına, hatta öldürülemeyeceğine bile inanırlar. Bu inanış, öndere yüklenen kutsallık ve doğaüstü bir güce sahip olma gibi nitelikleri gösterir.

Baba İlyas'ın ölümüne ilişkin söylencesel aktarımlar, hem ona yüklenen kutsallık nitemini, hem de "at üzerinde göğe yükselişi" anlatımında görüldüğü gibi, Anadolu Hıristiyan söylenceleri ve eski Şamanist Türk inanç kalıntılarını açığa vurmaktadır. Bu yaklaşım, İ.

E. Erünsal ve A.Y. Ocak tarafından Elvan Çelebi'nin Baba İlyas'ın Baba İshak'ın bedenlerinin göğe çekildiğini duyumsatması bağlamında özellikle vurgulanır.

A.Y. Ocak'ın anlatımına göre, Baba İlyas'ın ölüm öyküsü yine aynı yörede yaşadığı sanılan Hıristiyan Saint Theodore ve Saint Georges'in öykülerine benzemektedir. Söylenceye göre, Saint Theodore, putperest ve zalim Amasya hükümdarına karşı çıktığı için öldürülür; fakat cesedi dirilerek göğe çıkar.

Saint Georges, Roma imparatorunun zalim valisi Dacius'a başkaldırdığı için zindana atılır; zindanda İsa kendisine görünür. Saint Georges üç kez öldürülmesine karşın, yine dirilir ve üçüncüsünde İsa tarafından göğe çıkarılır.

Anılan söylencelerdeki benzerlik kültürel öğelerin geçişliliğini ve bölgesel mitolojik öğelerin uzun süre varlıklarını sürdürdüklerini ve yeni duruma uyarlandıklarını ortaya koyması bakımından ilginçtir. "Boz at üzerinde göğe yükselme" motifi ve benzerleri Hacı Bektaş Veli için de kullanılır. Bu olgu da Hıristiyan ve İslam söylencelerinin ne denli iç içe geçerek süreklileştiğine bir örnektir.[118]

Fuad Köprülü'ye göre, Babai hareketinin taşıyıcı gücünü oluşturan Türkmen topluluklar, Müslüman olmakla birlikte, "her türlü bağnazlıktan" uzak bir biçimde dinsel gereklilikleri gelenek göreneklerriyle uyumlulaştırırlar; "eski Türk Şamanlarının dışsal bakımdan İslamlaşmış bir devamından başka bir şey olmayan müfrit Ale-vi heterodoks Türkmen babalarının etkisi" altmdadırlar.[119]

Babai başkaldırısının, Hıristiyanlığın eski arılığında ve yalınlığında uygulanmasını isteyen Paulisiyan hareketinin geliştiği bölgede gelişmesi, oldukça ilginçtir. Bu durum, ilginç olduğu denli belli bir etkileşim olduğunun da belirtisidir.

Daha önce irdelenen Ahmet Yesevi'nin sufi yaklaşımı ile öbür düşünsel geleneklerin "tasavvufi bir yapı" içerisinde gerçekleşen düşünsel etkileşimi, Babailer Hareketinin düşünsel yönden mistik boyutunu belirginleştirir. Bu mistik boyut, aynı zamanda kültürel olayların "tarihsel süreklilik" ilkesi içerisinde gerçekleştiğinin bir göstergesi olarak değerlendirilmelidir. Ayrıca, Babailer başkaldırısının düşünsel temelini oluşturan Anadolu Müslümanlığı, dolayısıyla da heterodoks

İslam geleneği de Türkiye kültüründe sıkça gözlemlenen "evliya kutsaması" çevresinde biçimlenir.

Babailerde de var olduğu savlanan özyapısal özelliklerin birçoğu günümüz Alevi-Bektaşi çevrelere ait menakıpnameler ve nefeslerde varlığını sürdürür. Elvan Çelebi'nin "Menakıp-namesi"nde çok geniş bir yer alan Dede Garkın, Baba İlyas ve Hacı Bektaş Veli'nin dinsel gizemli kişilikleri ve bu kişilikler çevresinde gerçekleşen evliya kutsaması bu bağlamda daha da açıklık kazanmaktadır. Baba İlyas'ı düşünsel bakımdan en yoğun biçimde etkileyen kişiliklerin başında Ahmet Yesevi'den önce Seyyid Ebül Vefa Bagdadi'nin geldiği savlanır.[120]

Baba İlyas'ın 11. yüzyılın ünlü mutasavvıflarından ve "Vefaiyye" tarikatının kurucusu Seyyid Ebül Vefa Bağdadi'nin halifesi olduğu öne sürülür. Seyyid Ebül Vefa da "heterodoks bir şeyh"tir ve Vefailik, Türkmenler arasında da yayılan bir tarikattır. Anılan araştırmacılardan A.Y. Ocak, Baba İlyas'ın Seyyid Ebül Vefa'ya bir mektup ve bir kadeh gönderdiğini yazar. Mektupta şu satırlar yer alır: "*Huzurunda kadın ve erkekleri toplayarak ayin yaptığın zamanlarda, bu kadehle onlara şarap sunmak sana çok yakışacaktır.*" Bu alıntı en azından iki konuyu göstermektedir: Birincisi, Seyyid Ebül Vefa, kadın ve erkek katılımcılarla birlikte içkili ayinler düzenlemiştir. İkincisi, Ebül Vefa'nın yaptığını, örneğin Ahmed Yesevi de yapmıştır. Ahmed Yesevi de kadın ve erkek katılımcılarla birlikte ayinler gerçekleştirmiştir.

Ortodoks İslam'ın ortaçağda kadını kesinlikle dışlayan saltçı yaklaşımına karşın, kadınların da dinsel etkinliklere özne olarak katılması küçümsenecek bir olay değildir. Ahilik kurumunun kadını üretim süreçlerine ve toplum yaşamına katmış olması önemli bir kazanımdır.

Baba İlyas'm da kadınlı erkekli zikir toplantıları düzenlediği bilinmektedir. Böylece, Ahmed Yesevi, Ahi Evren, Seyyid Ebül Vefa ve Baba İlyas'm kadın erkek ayrımı yapmayan bir anlayışta oldukları belli ölçülerde açığa çıkmaktadır. Cinsiyet ayrımı yapmayan; eşitlikçi, özgürlükçü, adaletçi, insancıl ve birçok yönüyle dünyasal olan, insanlığı ve insancılığı öne çıkaran Babailer Hareketinin, laiklik baş-

ta olmak üzere, demokrasi bilincine, öbür çağdaş değerlere ve dolayısıyla da eleştirel kültür birikimine katkısı yadsınabilir mi?

Bu bağlamda yapılması gereken, bu görkemli kültürel-düşünsel birikimi ayırıcı bir yaklaşımla çözümlemek ve güncelleşmeye elverişli yönlerini ortaya çıkarmaktır. Böyle bir ayrımlaştırma ve güncelleştirme, şimdilerde gözlemlenen gereksiz ve yararsız kutuplaşma eğilimlerini yumuşatacağı gibi, insanımızın özgüvenini ve öz-bilincini güçlendirmek suretiyle, kimi toplumsal-kültürel sorunların çözümünü kolaylaştıracaktır. Ayrıca, bu yaklaşım, çoğulculuğun, hoşgörünün ve insancılığın olası düşünsel köklerini ortaya çıkaracak ve demokrasi kültürünün yaygınlaşmasına ve yerleşmesine ortam hazırlayacaktır.

VIII

Babai Hareketinin Türevleri: Abdal ve Dervişler Geleneği

Muhlis Paşa ya da "Uludan Olan Ulu Paşa"

Baba İlyas ile birlikte, biri dışında çocuklarının tümü öldürülür; yaşamda kalan yalnızca küçük oğlu Muhlis Paşa'dır.[121] Babailer başkaldırısının bastırılmasından sonra, Muhlis Paşa, yedi yaşındayken Mısır'a götürülür, bu ülkede öğrenim görür. Daha sonra 1266 yılında yeniden Anadolu'ya döner. Elvan Çelebi, bu dönüşü "*Durma var Rum'a fet kıl Rumı*" dizesiyle anlatır. Muhlis Paşa, Babai öğretisini sürdürmeye uğraşır. Babai hareketi içerisinde olanlarca ya da bu hareketten etkilenenlerce, şeyh olarak kabul edilir. Elvan Çelebi bu genel kabulü,

"Er ü avrat ulu kiçi beg ü kul
Şah u şeyliğe cümle kıldı kabul"

ikiliğiyle betimler.

Hacı Bektaş ve Öbür Ulular

Babailer bağlamında anılan bir olay da 1277 yılında gerçekleştirilen Cimri isyanıdır. Cimri, Karamanoğulları'ndan İzzeddin Siyavuş'un lakabıdır. F. Köprülü, Cimri isyanını yürütenlerin "harici" diye anıldıklarını belirtir.[122] "Harici" olarak nitelendirilen kimse ve toplulukların merkezi siyasal erkin desteklediği Ortodoks İslam anlayışının dışında tutulduğu gözetildiğinde, Cimri başkaldırısının heterodoks İslam geleneği içerisinde değerlendirilebileceği daha açık görülebilir.

Ayrıca, Dede Garkm'a mensup Şeyh Osman, Aynud Devle (Ayna Dola), Hacı Mihman ve Bağdın Hacı da Rum ülkesinde çeşitli yerlere yerleşen Baba İlyas halifeleridir. Bu halifelerden Aynud Devle ya da Ayna Dövle Tokat'a yerleşir. Selçuklu Sultanı II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in askerleri, Elvan Çelebi'nin anlatımına göre, daha önce konulaştırıldığı üzere, Aynud Devle'ye Baba İlyas'ın öğretisini bırakması, davasını gütmemesi durumunda canını bağışlayacaklarını bildirirler. Aynud Devle veya Ayna Dövle bu öneriyi geri çevirince, "*diri diri derisi yüzülerek, korkunç bir işkenceyle*" öldürülür.[123]

Yine A.Y. Ocak'ın aktarımına göre, mezarı/gömütü Yozgat-Kırşehir arasında kendi adını taşıyan köyde bulunan Şeyh Balı, Osmanlı İmparatorluğu'nun kurucusu Osman Gazi'nin kayın pederidir. Vefaiyye tarikatına bağlı bilge kişi Şeyh Edebali, Hacı Bektaş'ın yakın dostlarından Emircem (Emirci) Sultan ve Anadolu heterodoksinin taşıyıcı güçlerinden, Alevi-Bektaşi çevrelerce kutsanan Hacı Bektaş Veli, Baba İlyas'ın halifeleridir. Onun eşitlikçi, adaletçi ve insancıl öğretisinin başlıca sürdürücüsüdür.

Babai isyanına katılmayarak, kendisini uzun bir süre gizleyen Hacı Bektaş, Bektaşlı adını taşıyan bir oymakla gelerek, bugün Hacıbektaş olarak anılan ilçeye yerleşir. Hacı Bektaş'ın Yesevi etkisi taşıyan Haydarilik tarikatıyla ilişkili olduğu, Baba İlyas'a katıldıktan sonra Vefailiğe de geçtiği ileri sürülür. Haydarilik de yukarıda anılan tarikatlar gibi, "*heterodoks bir Türk tarikatı*"dır.

Elvan Çelebi'nin ayrıntılı anlatımı uyarınca, Muhlis Paşa etrafında kümelenen Şeyh Alay, Şeyh Eşref, Şeyh Alişir, Şeyh Affan, Seyfet-

tin Habib, Ebubekir ve Işıklu gibi erenler söz konusudur.[124] Bunların dışında kalan önemli şeyhlerin başında Anadolu ve Rumeli'nin İslamlaşmasında yadsınamaz yararlıklar gösteren, kendisine ilişkin söylencesel anlatımların "Balkanlar'daki Hıristiyan azizlerinkiyle" örtüştüğü bir Alperen olan Sarı Saltuk gelir.

1263-1264 yıllarında kalabalık bir Türkmen oymağıyla Dobruca'ya yerleşen gizemli ve heterodoks anlayışlı Sarı Saltuk'a ilişkin söylenceler bütün Balkanlar'a yayılır. Sarı Saltuk'un savunduğu mistik düşünce sistemi içinde beliren görece çoğulculuk, tolerans ve insancılık gibi düşüncelerin harmanlanmasından oluşan bağdaşımcı öğreti, A.Y. Ocak'ın anılan eserinde belirttiği üzere, *"Balkanlar'da hem halk Müslümanlığına, hem de halk Hıristiyanlığına mal olur."*

A.Y. Ocak'ın verdiği bilgilere göre, Babai hareketinin olası mensuplarından biri ve Sarı Saltuk'ın önde gelen halifesi olan Tokatlı Barak Baba, II. İzzeddin Keykavus'un İstanbul'da sürgünde bulunduğu sırada patrik tarafından yetiştirilmiş, daha sonra Sarı Saltuk onu Müslüman ve kendisine mürit etmiştir. Çılgın, coşkulu devinimleriyle "tam bir şamana" benzetilen Barak Baba'nın kazınmış sakal ve kaşları, aşağı salıverilmiş gür bıyıkları ile Kalenderi ve Haydari şeyhleri gibi esrar içtiği öne sürülür.

Barak Baba, bu bedensel özellikleri ve bağdaşımcı öğretisi nedeniyle, Arap ulemasınca *"Ehl-i Sünnet mezhebi dışında"* tutulur ve hatta Müslüman sayılmayarak, Mısır'a sokulmaz. Barak Baba'nın İlhanlı sultanı Olcaytu'nun egemenliği sırasında *"On iki İmam Şiiliği'ne geçmiş olabileceği"* varsayılır.

Yetkin bir düzeyde Arapça ve Farsça bilen Aybek Baba, 1248'de Amasya şeyhliğine getirilir. Sünni İslam'a aykırı etkinlikleri nedeniyle "tehlikeli" diye ulamlandırılan Aybek Baba *"Tanrı'nın insan suretinde görünebileceğine"* ilişkin heterodoks düşüncelerinden dolayı canını kurtarmak amacıyla kaçtığı Mısır'dan da sarayın denetimindeki bir din kurulunca "dayak" cezasına çarptırılarak kovulur. Aybek Baba bağdaştırmacı yaklaşımıyla dönemin egemen siyasal söylemleri ile karşıtlaşmaktan kaçmaz.

Burhan oğuz'un değerlendirmesi uyarınca, Baba Merendi (Buzağı Baba), Mevlana'nın çağdaşıdır ve Konya'da yaşar; heterodoks öğ-

retinin savunucuları olan bütün Türkmen Babalar gibi çağdaşı Mevlana'ca küçümsenir ve dışlanır. Bu nedenle dönemin egemenleri Mevlana etrafında toplanırken, en geniş anlamıyla "dışlananlar", Babailer ve onların devamı olan Abdal ve dervişler etrafında kümelenir.

Taptuk Baba (Taptuk Emre), 13. yüzyılın sonu, 14. yüzyılın başlarında yaşamış, ünlü sufi şair Yunus Emre'nin şeyhidir. Adı "tapmak" sözcüğünden türetilmiştir ve Hacı Bektaş'ın kerametlerinin yüceliğini "*Kabul ettik!*" anlamında "*Tapduk Hünkârım!*" dediği söylenir. Yunus Emre'nin şu beyiti, hem kendisinin düşünsel kökünü, hem de Taptuk Emre'nin müridi olduğunu göstermesi bakımından çok anlamlıdır:

"Yunus'a Tapduk'tan oldı hem Barak'tan Saltık'a
Bu nasib çün çuş kıldı ben nice pinhan olam."[125]

Yunus bu iki dizede Sarı Saltuk, Barak Baba ve Taptuk Emre'nin bağdaştırmacı mistik anlayışı çizgesinde olduğunu ve anılan kişiliklerden tasavvuf anlamında aldığı gizemli yetkinin özünde yarattığı coşkuyu gizlemeyeceğini açığa vurur.

Şeyh Süleymani Türkmani, namaz, oruç gibi dinsel gerekliliklerle ilgisi olmayan, halk arasında saygınlığı yüksek olan heterodoks bir Türkmen babasıdır ve Türkmen babaların rahat ettikleri Kırşehir'e yerleşir.

Babai Öğretisinin Sürdürücüleri: "Halkın Doğasını Gören Kişiler, Güneş Gibi Işılar"

Babai hareketinin düşünsel-dinsel özü, toleransı, insancıllığı ve dolayısıyla da evrenselliği nedeniyle, giderek konargöçer Türkmen toplulukları aşar ve kentliler arasında bir yandaş kitlesi oluşur. Bu oluşuma en önemli katkıları Rum Abdalları (Abdalan-i Rum) diye anılan ikinci ve üçüncü kuşak Babai şeyhleri yaparlar. Özellikle Osmanlı devletinin kuruluş sürecinde "abdal" ve "baba" diye adlandırılan tahta kılıçlı birtakım dervişler, fethedilen yerlerde Sünni ya da Ortodoks İslam ile bağdaşmayan çoğulculuk, tolerans ve insancılık değerlerine vurgu yapan bir İslam anlayışım yayarlar.

Rum Abdalları, Yesevi, Kalenderi, Haydari ve Vefai kökenli dervişlerdir. Bunlar Babailer başkaldırısına katılan ve başkaldırıdan sonra yaklaşık yarım yüzyıl boyunca başkaldırının öğretisini içselleştiren "heterodoks derviş kümeleridir". A.Y. Ocak, bu heterodoks dervişleri dört öbekte toplar:

- Baba İlyas (Horasani)'nin halife ve müritleri;
- Muhlis Paşa'nın halife ve müritleri;
- Hacı Bektaş Veli'nin halife ve müritleri;
- Sarı Saltuk, Barak Baba ve benzerlerinin halife ve müritleri.

Özellikle başlangıçta siyasal ve toplumsal bir nitelik taşıyan Babai hareketinin bağdaştırmacı öğretisi, yukarıda anılan kümeleri ve halk kitlelerini Selçuklu devletinin baskı, zulüm ve sömürüsünü ortadan kaldırarak, eşitlikçi ve adaletçi bir toplum düzeni kurmak amacıyla bir araya getirmeyi başarır.

Babai hareketi ile Rum Abdalları arasında düşünsel bağı kurup geliştiren tarihsel kişilik Geyikli (Ahulu) Baba, Vefai tarikatmdandır ve Azerbaycan'ın Hoy kentindendir. Bizans'a karşı "cihat ve gazaya" katılmak üzere, Bursa yöresine gelen Babailer topluluğundandır.

Bir "derviş-gazi" olan Geyikli Baba'nın, Kızıl Kilise denilen bir yeri dervişleriyle birlikte fethetmesi üzerine, Orhan Gazi; Geyikli Baba ve dervişlerine armağan olarak *"baba meyhordur deyu iki yuk arakı ve iki yuk şarap"* yollar.

Abdal Musa, Baba İlyas geleneğinin Hacı Bektaş Veli'ce temsil edilen ikinci önemli kolunun en önde gelen kişiliğidir. Musa Baba olarak da anılır. Abdal Musa da Azerbaycan'ın Hoy kentindendir ve Osmanlı devletinin kuruluş aşamasında büyük yararlılıklar göstermiştir. Abdal Musa, Hacı Bektaş Veli'nin düşünsel doğrultusunda yetişen Haydari bir dervištir ve *"heterodoks kimliği"* açıktır.

Abdal Musa ve dervişlerinin giyim kuşamları, inançları ve eylemleri, heterodoks Müslümanlık anlayışınca belirlendiği ya da biçimlendirildiği için, Ortodoks nitelikli Sünni İslam ile uyuşmaz. Bu nedenle Abdal Musa ve dervişleri Orhan Gazi tarafından denetlenir ve bazıları bölgeden çıkartılır. Abdal Musa, başta Kaygusuz Abdal olmak üzere, Kul Hüseyin (16.-17. yüzyıl), Veli (19. yüzyıl) ve Seyyid

Ali gibi birçok Bektaşi ozanının söylediği nefeslerde bir "Bektaşi-evliyası" olarak kutsanır.

Abdal Musa, Anadolu Aleviliğince de kutsanan en büyük evliyalardan biridir; "Abdal Musa Cemi", "Abdal Musa Kurbanı" gibi önemli Alevi ritüellerinden bazıları onun adını taşır. Abdal Musa'nın ocağı, Aleviler arasında en fazla saygı gören ocaklardan biridir. Tekkesi ve türbesi, Antalya/Elmalı yakınlarındaki Tekkeköy'de bulunmaktadır.

Söğüt dolaylarında yaşayan ve Şeyh Edebali üzerinden Baba İlyas geleneğine bağlanan Kumral Abdal (Kumral Baba), Osman Gazi döneminde yaşayan savaşçı bir Türkmen şeyhidir.

Abdal Murad "tahta kılıçlı", Babai hareketinden gelen ve Bursa yöresinde yaşamış önemli bir "gazi-derviş"tir. Bursa esnafının geleneksel törenlerinin Osmanlı dönemi boyunca onun türbesinde yapılması, Abdal Murad'ın halkça kutsanan derviş olduğunun belirtisi sayılabilir.

Bunların dışında Abdal Mehmet, Doğlu Baba, Postinpuş Baba gibi gazi-dervişler, Babai isyanından sonra Anadolu'da gerçekleşen düşünsel bakımdan kapsamlı ve etkileri çok sonraki dönemlere uzanan "heterodoks İslam" anlayışını belirginleştirirler, özellikle Anadolu'da yaşam tarzına ve böylece, günlük kültürün başat niteliğine dönüştürmeye uğraşırlar.

IX

Hacı Bektaş Veli "Vilayet-namesi"nde İnsancılık ve Tolerans

Babai hareketinin 14. yüzyıldaki sürdürücüleri olan Rum Abdalları, A.Y. Ocak'm anlatımı uyarınca, yaşam anlayışları ve tarzları bakımından 13. yüzyıl *"Yesevi, Kalenderi, Haydari ve Vefai"* dervişleri, diyesi, öncüllerinden "pek farklı değil"dir. Bütün yararlılıklarına karşın, bazı Rum Abdalların *"uygunsuz bir takım inanç yaydıkları"* gerekçesiyle, diyesi, Babai geleneğinin başlıca belirleyenleri olan çoğulculuk, tolerans ve insana vurgu yapan İslam anlayışı nedeniyle, Orhan Gazi tarafından kovuşturmaya uğratıldıklarını vurguladım.

Rum Abdallarının yetiştirdikleri müritler, genellikle ilk "Bektaşiler" olarak anılır. Bunları, Baba İlyas kutsamasına (kültüne) Hacı Bektaş kutsamasını da katarak yayarlar.

Rum Abdalları arasında Hacı Bektaş ile ilgili gelenek ve söylenceler 14. yüzyılda yerleşmeye başlar. İsmail Özmen'in deyişiyle, *"göçebe dervişgeleneği içinde yetişen"* Hacı Bektaş Veli'nin *"soyağacı ve yaşantısı üzerine başvurulacak ilk yapıt, velayetnamesidir."*[126] Aynı kaynakta verilen bilgiye göre, "Vilayet-name", 1481-1501 yılları arasında konuya ilişkin sözlü aktarımları derleyen Uzun Firdevsi tara-

fından kaleme alınmıştır. "Peygamber soyundan" geldiği öne sürülen Hacı Bektaş Veli, Ahmet Yesevi'nin öğrencisi ve bu geleneğin sürdürücüsü olan Lokman-ı Perende tarafından eğitilmiştir. Kerametleriyle ünlüdür. Anadolu'ya yerleşince, "özellikle Taptuk Emre, Sarı Saltuk ve Ahi Evren" gibi erenler ve bilgeler ile görüşür.

Başta Abdal Musa olmak üzere, etkinliklerini çok geniş bir alana yayan Rum Abdalları düşünsel bakımdan 15. yüzyılda Hacı Bektaş kutsaması etrafında yoğunlaşarak, *"bugün Bektaşilik olarak bilinen Osmanlı İmparatorluğu'nun en büyük halk tarikatını"* oluştururlar.[127] Bektaşiliğin oluşumunda yukarıda sayılan öğretilerin yanı sıra, özellikle Ahilik ve Babailik etken olur ve biçimlendirici bir işlev görür.[128]

Bir anlamda bu öğretilerin bazı etkilerinin bir bireşimi olarak ortaya çıkan Bektaşilik anlayışı, bu ad ile anılan şiir geleneğine de yoğun biçimde yansır.

Bu geleneğin önemli yapıtı "Vilayet-name"de Hacı Bektaş Veli'nin müritleri için "abdal" kavramı kullanılır. Bektaşi-Alevi nefeslerinde Rum Abdalları sıkça anılır. Bektaşi edebiyatının kurucusu sayılan ve Abdal Musa'nın müridi olan Kaygusuz Abdal'ın aşağıdaki nefesi konuya ilişkin açıklayıcı bir örnektir.

"Beyleriniz avlan gülün/gölün üstüne
Ağlar gelir şahım Abdal Musa'ya
Urum Abdalları postum eğnine
Bağlar gelir şahım Abdal Musa'ya."[129]

Hacı Bektaş Veli "Vilayet-name"si[130] veya İnsan Örselenmemeli!

Anadolu'da biçimlenen heterodoks İslam geleneğinde en fazla önemsenen ve hatta bazı halk kesimlerince kutsanan kişiliklerin başında Hacı Bektaş Veli gelir. Hacı Bektaş Veli'ye ilişkin yaşadığı dönemden kalma herhangi bir yazılı belge ya da kaynak bulunmamaktadır. Hacı Bektaş Veli genellikle iki yönüyle değerlendirilir. Birincisi, Bektaşlı oymağının başı, Melamilik geleneğinden gelen, 13. yüz-

yılda yaşamış tarihsel bir kişiliktir. İkincisi, Hacı Bektaş Veli, kişiliği etrafında önemli ve çok yaygın bir kutsama oluşmuş, bir "*inanç gerçekliği*"ni simgeler.[131]

Hacı Bektaş Veli, Baba İlyas'ın halifesi, dolayısıyla da Babailerin bağdaşımcı öğretisinin en önemli savunucusu ve sürdürücüsüdür. Ahmed Yesevi ile birlikte belirginleşmeye başlayan, Baba İlyas ve Baba İshak tarafından bir halk hareketine dönüştürülen bağdaştırmacı, hoş ve geniş görülü, ırk ve din ayrımı yapmayan heterodoks İslami geleneği bir bakıma Hacı Bektaş Veli'nin kişiliğinde en önemli temsilcilerinden birini bulur. Bu büyük Türkmen şeyhinin büyüklüğünün ya da adı etrafında bir kutsama oluşturulmasının bir nedeni de onun insanı, insanlığı temel alan öğretisine renk katan önemli düşünsel köklerden olan Melametilik ve Babailik ise, öbürleri de Haydarilik ve Vefailiktir.

Gölpınarlı ve Ocak'ın verdiği bilgiler uyarınca, Hacı Bektaş Veli, kendi adını alan ve en yaygın halk tarikatı niteliği kazanan Bektaşiliğin kurucusu değildir. Bektaşilik, Balım Sultan tarafından 16. yüzyılın başında kurulmuştur. Bu bağlamda Hacı Bektaş Veli'nin ölümünden sonra ünlendiği söylenebilir. Abdülbaki Gölpınarlı tarafından yayıma hazırlanan "Vilayet-name" sayısız keramet içeren, söylencesel nitelikli bir yapıttır.

"Vilayet-name" ya da "Vilayet-name-i Hacı Bektaş-ı Veli", Türk halk edebiyatı geleneği içerisinde değerlendirilir. Yukarıda belirtildiği gibi, bu yapıt, benzerleri gibi, konulaştırılan kişiliğin ölümünden sonra, konuya ilişkin sözlü aktarımlara dayanarak, o dönemde halk tarafından konuşulan Türkçe ile yazılmıştır. Sözel aktarımlara dayandığı için masalımsı ve söylencesel niteliği açıktır. "Vilayet-name"de masal ve söylence türü sayısız örnek vardır. Söylencesel nitelik, "zaman ve ulam"ı da çoğu kez ortadan kaldırmaktadır. Olağanüstü olaylara, ayrı yerlerde ve dönemlerde yaşamış erenlerin buluşması gibi örneklere "Vilayet-name"de sıkça rastlanır.

"Vilayet-name", Hacı Bektaş'ın kökeni olarak Horasan'ı gösterir. Horasan'ı salt bir kent adı olarak algılamak yeterli olmaz; Horasan burada Türkistan yöresinin düşünce birikimine yapılan bir göndermedir. Horasan erenlerinden Hacı Bektaş Veli'nin soyu anlatılırken, bu-

gün için gönderi değeri taşıyabilecek şu nokta dile getirilir: "*Ceddimiz Huseyn, Kerbela'da susuz şehid oldu, biz şeker şerbeti içelim.*"

Hacı Bektaş'ın babası Sultan İbrahim, "*güzellikte, yiğitlikte, cömertlikte, olgunlukta, huyda eşsiz bir delikanlı*" olarak betimlenir; "*adalete bezenir.*" Bu nitelikler, fütüvvetçiliğin ve Ahiliğin de temel değerleri arasındadır. Dolayısıyla Fütüvvetçilik ile Bektaşilik arasında belli bir düşünsel bağ olduğu söylenebilir.

"Vilayet-name"de yer alan şu tümceler, tasavvufun insana bakışını, öz-denetimi ve öz-arınımı öne çıkarmasını ve insanı örselememe konusundaki özenini ortaya koymaktadır: "*Hacı Bektaş Hünkâr bütün ömrü boyunca bir kerecik olsun, nefsinin muradını veremedi. Hiç kimsenin ayıbını görüp yüzlemedi.*"

İçreklik ve Ayrımcılık, Karşıtlık ve Uzlaşının Yolu (mu?)

"Vilayet-name"ye göre, söylenceye göre de denebilir, Hacı Bektaş'm öğretmeni Lokman-ı Perende, Hacı Bektaş'ın sağında ve solunda duran iki kişi olduğunu görür ve Hacı Bektaş'a bunların kim olduklarını sorar. Hacı Bektaş'ın verdiği yanıta göre, sağdaki Hz. Muhammed Mustafa, soldaki "*insanların emiri*" Murtaza Ali'dir. Biri "zahir" bilgisini, öbürü "batın" bilgisini anlatır. Burada özellikle Ali ile bağlantılandırılan "batın bilgiler" önemsenmelidir; çünkü Batınilik, heterodoks İslam bağlamında önemli ve yaygın bir öğretidir.

Ali kutsaması, "Vilayet-name"ye iyice sinmiştir; öyle ki, Hacı Bektaş, "*Hazreti Ali'nin sırrıyım. Bizim aslımız, neslimiz odur, bu çeşit kerametler, bize mirastır*" diye konuşturulur; O, "*Ali'nin nişanlarına*" sahiptir. Böylece Ortodoks İslam'ın dışına çıkıhr; özgürlük alanı genişletilmiş olur.

"Vilayet Name" zaman ve ulam farkına bakmaksızın Hacı Bektaş ile Ahmet Yesevi'yi, Kudbeddin Hayder ile Baba İlyas'ı (Hızır İlyas'ı) buluşturur. Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş'ı Rum'a salar; Rum Abdallarının başı yapar; Sulucakaraöyük'ü ona yurt olarak verir. Anılan kişilikler sürekli mucizeler yaratırlar; doğa ve insanüstü güce sahiptirler. Bu niteliklerinden dolayı da kutsanırlar. Anılan kahramanların çoğu heterodoks İslam öğretisinin oluşumuna ve yayılmasına

katkıda bulunan önemli şeyh ya da erenlerdir; hemen tümü Müslümanlık için savaşır. Savaştıkları Müslümanlık, bağnaz ve dayatmacı değildir. Bu anlamda Sünni bağnazlığa karşı da savaşırlar.

Fakat "er" gibi davranırlar; zulmetmezler. Zalimlerin değil, mazlumların yanında yer alırlar; onun için "mazlum" bir yaratık olan güvercin donuna girerler.

Hacı Bektaş, soy sop, din inanç ayrımı yapmaz. Örneğin, Ürgüp yakınlarında Sineson adlı bir Hıristiyan köyüne vardığında, yeni pişirdiği ekmeklerini başında taşıyan bir Hıristiyan kadın, "*Derviş, lütfet, bir parça al ye; bizim yerimizde buğday bitmez, ayıplama.*" der. Bunun üzerine Hünkâr, "*bereketli olsun, çavdar ekin, buğday biçin; küçük hamur yapın, büyük somun alın*" diye karşılık verir.

"Vilayet-name"de yazıldığına göre, şimdi o köyde hâlâ çavdar ekerler, buğday biçerler. O köydeki Hıristiyanlar, Hünkâr'ın oturduğu makamı ziyaret ederler. Her yıl toplanıp gelirler; kurbanlar, adaklar getirip şenlik ederler. Ortodoks Sünnilikte bu tür olaylara rastlanılmaz.

"Vilayet-name"de Hacı Bektaş ile Nureddin Hoca olayının anlatıldığı bölüm dinsel bağnazlığı ve bu bağnazlığa karşıtlığı ortaya koyar. Tımar beyi olan, dolayısıyla da egemen erki temsil eden Nureddin Hoca, Ortodoks Sünni söylemi; buna karşın Hacı Bektaş, barışçıl ve uzlaşmacı heterodoks İslami söylemi simgeler. Burada Hacı Bektaş'ın tırnakları ve bıyığı uzundur. Buna karşın, Sünni İslam anlayışına göre, bu konuda Peygamber Hz. Muhammed'in uygulamaları gereği tırnak ve bıyık uzatılmaz. Hacı Bektaş, Nureddin Hoca'nın verdiği buyruk üzerine, abdest almaz. Bu demektir ki, Hacı Bektaş, Sünni İslam anlayışının gereklerine uymaz.

"Vilayet-name"de Hacı Bektaş'm ayakları kayaya gömülür; Hacı Bektaş, taşı hıyar gibi keser; buğdayı taş eder; eren kerameti ile bir "erkek", çocuk doğurur. Bir avuç unla kırk gün ekmek pişirilir. Eliyle yeri kazıp "*Ak, pınarım!*" deyince, yerden arı duru su fışkırır. Erenler Şahı'nın bir sözüyle örneğin burçaklar toplanır; ama o anda burçak toplayan Akcakoca, "*elinin emeğini yemek ister.*" Hacı Bektaş'tan burçakları yerlerine geri göndermesini diler. Hünkâr'ın sözü üzerine tekrar yerlerine giden burçakları toplar.

Erenler Şahı'nın giyimi de yer yer betimlenir. Hacı Bektaş Karaöyük'de Kadıncık'ın evindedir. Üstüne eğnine kara elbise, başına kara bir külah giymiş, üstüne kırmızı sarmıştır.

Kadın, Daha Geniş Bir Özerkleşim Olanağına Kavuşabilir (mi?)

Hacı Bektaş, Kadıncık Ana'nın evinde konuklanır. Bunun üzerine, köylü dedikoduya başlar. Hacı Bektaş ile evli bir kadın olan Kadıncık Ana arasında bir yakınlık, bir ilişki olduğu öne sürülür. "Vilayet-name"ye bakılırsa, Hacı Bektaş, Kadıncık Ana'yla birleşmez; ama Kadıncık Ana, onun abdest aldığı suyu içerek gebe kalır; çocuklar doğurur. Böyle bir durum veya böyle bir söylence Sünni İslam'da hiçbir biçimde söz konusu olamaz.

Şeriat, bir kadının yabancı erkekleri ağırlamasını yasaklar. Şeriata göre, evli bir kadın bir başka erkeğin elini öpemez, ona etek açamaz. "Vilayet-name"de Hacı Bektaş, Kadıncık Ana ikilisi bağlamında anlatılanlar, Alevi-Bektaşi geleneğinde kadına bakışı, kadının görece olarak daha geniş bir bireyleşim ve özerkleşim alanına sahip olduğunu gösterir.

Kadına bakış konusunda bir başka örnek, Hacı Bektaş-Molla Sadeddin arasında cereyan eden bir konuşmada geçer. Hacı Bektaş ve Molla Sadeddin birlikte otururken, iki eşek çiftleşir. Hacı Bektaş Sadeddin'e sorar: *"Alttaki misin, üstteki mi?"* Molla Sadreddin *"üsttekiyim"* der. Hacı Bektaş'ın yanıtı ilginç ve şaşırtıcı olduğu denli düşündürücüdür: *"Tohumun kurusun Said, hâlâ softalık gönlün kurumamış; alttakiyim deyip vericilerden olsan ne olurdu?"* Burada söz konusu edilen altlık-üstlük, salt bedensel cinsellikle ilgili olamaz. Söz konusu örneği, kadının özerkleşimi açısından da değerlendirmek olanaklıdır. Alevi-Bektaşi anlayışının kadın erkek eşitliğini özendirici özelliği de bu örnekte ortaya konulmaktadır.

Ayrıca, bu söylem, toplumsal konum ve erk ilişkisi açısından da değerlendirilebilir. Erk ve gücü kutsayan kimseler, verici olamazlar. Onlar sürekli ahcı ve tek başlarına belirleyici olmak isterler. Erk ve gücü kutsayanların anlayışında özveri ve paylaşım yoktur; çoğulculuk ve tolerans bu tür kimselere yabancı kavramlardır.

Hacı Bektaş, "Vilayet-name"ye göre, bekârdır; bu durum, şeriata aykırıdır. Ayrıca, bekâr bir erkeğin doğal olarak çocuğu da olamaz.

"Evliya Kutsaması", "Vilayet-name"de sıkça dile getirilir. Yine Kadıncık Ana'nın evinde yaşarken, yerden su çıkardığını gören Sarı, Hünkâr'a "ece" der. "Vilayet-name"ye göre, o yörenin halkı Hünkâr'ı "ece" diye anar; "ece", Oğuz dilinde "eren, evliya" demektir.

Erenler Şahı, Selçuklu egemenleriyle görüşerek, konar-göçer Türkmenlerin, İç Anadolu'da yaşamalarını, *"Malya ovasında güzlemelerini"* sağlar. Malya ovası, Babailerin Selçuklularca yenildiği yerdir. O nedenle, bu yerin "Babailik" ve dolayısıyla da heterodoks İslam öğretisi açısından iletisi yüksektir.

"Vilayet-name"de Müslüman olup, Anadolu'ya yerleşen "Tatar topluluğundan" söz edilir. Yazıldığına göre, bu Tatarlar Müslümanlaşmalarına karşın, *"eski gelenek-göreneklerinden hiçbir şeyi bırakmazlar. Hatta putlarını gizlerler, yabancıya göstermezler."* Yine yazıldığına göre, Tatarlar için aziz bir kişi olan Huy Ata, Tatarları *"o nesneden"*, diyesi, puttan kurtarmakla görevlendirilir.

Bu aktarım, her topluluğun İslam'ı eski inanç ve yaşam tarzı üzerine kurarak, kendince biçimlendirdiği görüşünü pekiştirmektedir.

"Vilayet-name" ve Babai Öğretisinin Önderleri

"Vilayet-name"de Baba İlyas'ın yanı sıra, Sarı Saltuk, Taptuk ve Yunus gibi bir anlamda Babai öğretisinin geliştiricileri ve sürdürücülerinden de ayrıntılı biçimde söz edilir.

Sarı Saltuk, *"insanları inanca çağırır"*; onlara *"Hüseyni taç"* giydirir; *"çelebilerle, dervişlerle görüşür."* Çelebiler, dervişler, Sarı Saltuk'un *"belini bağlar, kendisine icazet-name, çırağ sofra ve âlem"* verirler. Sarı Saltuk, hoşgörü ve insanilik üzerinde yükselen bağdaşımcı İslam anlayışının temsilcisi ve simgesi olarak Balkanlar'da İslam'm ve Osmanlı egemenlik alanının yaygınlaşmasına ortam hazırlayan heterodoks dervişlerin başında gelir. Müslümanlığa geçen Balkan halkları arasında bugün bile kutsanır.

"Hüseyni taç", Alevi-Bektaşi geleneğine bir gönderge; yine "Hüseyni taç" ile birlikte icazet-name, çırağ, sofra ve âlem verme ise, özel-

likle Anadolu fütüvvetçiliği veya "Ahilik" öğretisinde de önemli öğelerdendir. Bu iki gönderge veya duyumsatma, "Vilayet-name"nin düşünsel kökenini ve bağlantısını ortaya koyan simgeler olarak görülebilir. Orada anlatılanlara bakılırsa, Yunus, Sivrihisar yakınlarında Sarıgök adlı köyde doğmuş ve ölmüştür; *"ekincilikle geçinen, yoksul biridir."*

"Vilayet-name"ye göre, Hacı Bektaş, kendisinden yardım dileyen Yunus'a *"buğday mı, nefes mi verelim?"* diye sordurtur. Yunus ilkin "buğday" ister. Sonra pişmanlık duyar ve hayıflanır: *"Ne olmayacak iş ettim ben; vilayet erine vardım, bana nasip sundu, kabul etmedim. Verilen Buğday birkaç gün yenir, biter."*

Yunus, Hacı Bektaş'ın tekkesine geri döner; buğdayı verip "nasibi" almak ister. Halifeler, Yunus'un dileğini, Hacı Bektaş'a iletirler. Hacı Bektaş, Yunus'un dileğini geri çevirir: *"O iş, bundan böyle olmaz, o kilidin anahtarını Taptuk Emre'ye sunduk. Ona gitsin, nasibini ondan alsın"* der. Yunus, Taptuk Emre'ye gider, Hünkâr'ın selamını söyler. Taptuk, Yunus'a, *"Hizmet et, emek ver, nasibini al"* der.

Yunus, Taptuk Emre'nin tekkesinde özveri ve içtenlikle hizmet eder, emek verir, nasibini alır; diyesi, Babailerce dizgeleştirilen heterodoks İslam'ın bağdaştırmacı öğretisini edinir ve yaşamında uygular. Burada bir şey elde etmek için, "hizmet etmek" ve "emek vermek" gerektiği vurgusu öne çıkmaktadır. Emek vermeksizin, hizmet etmeksizin, hiçbir şey hak edilmez. Hazıra konmak veya başkasının emeğinin ürünlerini almak, bağdaşımcı İslam anlayışında onaylanmaz.

"Vilayet-name"nin en uzun bölümlerinden biri, Hacı Bektaş-Molla Sadeddin arasındaki olayların anlatıldığı bölümdür.

Ortodoksi-Heterodoksi Karşıtlığı

Molla Sadeddin, Hacı Bektaş'ın deyişiyle Said, Aksaray-Kayseri yöresinde etkin olan bir molladır. "Vilayet-name"de Ortodoks İslam ya da Sünni İslam'ı Molla Said, heterodoks İslam'ı ise doğal olarak Hacı Bektaş simgeler. Anlatımlar, bu iki yaklaşımı belirginleştir-

mektedir. Molla Said, bir gün Kayseri'ye giderken bir köye uğrar. Köyün kâhyası Said'e Hacı Bektaş'ı kastederek, "*köy mescidine gidip namaz kılmıyor*" der.

Molla Said'in yanıtı kesin ve köktendir: "*Cemaati terk edenin selamı alınmaz, öylesi adam ağırlanmaz!*" Bunun üzerine köye çağrılan Hacı Bektaş selam verir, "*köylüler selamını almaz, kimse yer göstermez, ağırlamaz.*" Bu örnek, köktenci ve tekilci dinsel bağnazlığın tarihin her döneminde kışkırtıcı, hatta yıkıcı eğilimlere ortam hazırladığını göstermesi bakımından ilginçtir.

Öte yandan, "Vilayet-name"de anlatıldığına göre, Hacı Bektaş, düşünsel bir tartışma ile söz konusu dar görüşlülüğü aşmak yerine, Şamanist inanca özgü doğaüstü gücünü gösterir. Molla'mn aklı başından gider, Molla yere yıkılır, kendinden geçer.

Aradan yıllar geçer, Molla Said, Hünkâr ile aynı köyde karşılaşır, ona saygı gösterir, kendi yerini verir. Molla Said, tekilci ve dayatmacı tutumunu düşünsel bir irdeleşme sonucunda düzeltmiş değildir. Sadece Hacı Bektaş'ın doğaüstü gücüne yenik düşmüştür. Karşılaşma sırasında Molla Said, Hünkâr'ın "*bıyıklarının ve tırnaklarının uzadığını*" görür. Sünni İslam'ın temsilcisi için aslında bu durum kabul edilmez. Bu yüzden Molla, Hünkâr'ın bıyığını ve tırnağını kesmeye uğraşır; ama gücü yetmez.

Hünkâr, Said'e seslenir. "*Bu makasla bu iş başarılmaz. Türkistan erenlerinin bize verdikleri makasla kesilirse kesilir.*" Türkistan erenlerinin verdikleri makas adı geçen yöredeki çoğulcu, hoşgörülü ve bağdaşımcı İslam'ın özgürlüğe yönelik öğretisinden başka bir şey olamaz. Burada İslam içerisindeki iki ayrı anlayış, Ortodoksi-heterodoksi karşıtlığı "tırnak-bıyık" örneğinde açığa vurulmaktadır.

Zamanla Molla Said, Hacı Bektaş'ın öğretisine eğilim gösterir. Yanındaki mollalara Hacı Bektaş'ı ziyaret edeceğini söyleyince, açık bir dirençle karşılaşır. Öbür mollalar, Said'e "*Ne olmayacak iş yapıyorsun, bid'at ehli bir adama erenlerden diyorsun, evliyalık nerde, o nerde?*" diye direnç gösterirler. Son tümcede geçen "bid'at ehli" Ortodoks İslam'ın bazı kurallarına karşı yeni kurallar getiren kişiler anlamındadır. Böylece mollalar, Hacı Bektaş'ın bir "yenilikçi", yenileştirmeci olduğunu açıkça dile getirirler.

Kayseri-Aksaray yöresinde Hacı Bektaş'ın bağdaştırmacı, barışçıl öğretisi belli çevrelerin açık direnişiyle karşılaşmış olmalı ki, Hacı Bektaş, Ahi Evren'e *"Ahi'm, mollalar, bizim adımızı anmamaya şart ettiler"* diye yakınır.

Ortodoks İslam'ın saltçı ve tekçi yaklaşımı ile heterodoks İslam'ın bir anlamda çoğulcu yaklaşımı abdest konusunda da ortaya çıkar. Molla Said abdest almak isteyince, Hacı Bektaş, *"biz abdest almayız, amma sen alacaksan al"* diye karşılık verir. Burada da başka türlü davranana karşı hoşgörü ve öz davranışını özgürce belirleme tavrı görülür. Sonunda Molla Said, öz anlatımıyla, hatasını anlar, erenlerin gizemini, işin özünü anlar. Sünni İslam'da olmayan bir kuralı yerine getirerek, diyesi, tıraş olarak doğru yolu bulur.

"Vilayet-name"de Heterodoks Birikimin Tarihsel Kökleri

"Vilayet-name"de birbiriyle çağdaş olan Hacı Bektaş-Mevlana ilişkisinden erenler diye söz edilir. Babai hareketiyle ilişkisi bulunmayan Mevlana'nın Babai öğretisinin temsilcileri olan erenler arasına sokulması, yapıtın yazıldığı dönemde (1624) söz konusu öğretinin ne denli değişime uğradığının bir göstergesidir.

"Vilayet-name"de Anadolu fütüvvetçiliğinin görkemli ve söylencesel önderi Ahi Evren, Gülşehri (Kırşehir)'nin *"müderrisleri, bilginleri ve olgunları"*nın en seçkin kişiliği, *"fütüvvet ehlinin ulusu"* olarak değerlendirilir. Orada yazılanlara göre, Ahi Evren *"gayb erenlerindendir; onun aslını, soyunu nereli olduğunu kimse bilmez. Onu, Sadreddin-i Konevi âleme bildirir."* Hacı Bektaş ile Ahi Evren *"birbirini pek severler"*; hatta Ahi Evren, bir söyleşide *"kim bizi şeyh edinirse onun şeyhi Hacı Bektaş Hünkâr'dır"* der. Böylece "Vilayet-name"nin yazarı, iki önderin temsil ettiği öğretilerin "yakınlık" düzeyini vurgular.

Ahi Evren'in, Hacı Bektaş'ın bir şeyhi, bir dervişi olarak betimlendiği bölümde padişahın buyruğuyla Kırşehir'i denetime gelen bir kadı anlatılır. Kadı, Erenler Şah'mdan çok etkilenir. Ve kadılığı bırakıp dervişliği seçer. Bu yeni dervişe Bektaşi öğretisiyle bir ilke şu tümceyle anlatılır: *"Derviş olan hiçbir yaratılmışa eziyet etmemeli-*

dir." Bu söz, diyesi, hiçbir yaratılmışa eziyet etmemek, insancılık anlayışının özlü bir anlatımıdır.

"Vilayet-name"de birçok yerde "Hıristiyanlardan", dervişliği seçen keşişten söz edilmektedir. Dervişliğe geçen keşişler, tasavvufun öngördüğü dünya malından uzaklaşarak, öz-arınım yolunu seçerler, salt vericilik temelinde öz-benliklerini oluşturmaya uğraşırlar. Bununla birlikte, Hünkâr'ın en sevdiği erenleri, örneğin özel hizmeti Saru İsmail, Menteşe iline Tavaz'a gider, orada bulunan kilisenin kubbesini delip içeri girer; kilisede İncil okuyan keşişi Müslüman eder; kiliseyi yıkar; tekke haline getirir.

Görüleceği gibi, burada da bazı karşıtlıklar veya çelişkiler vardır. Bir yanda, Gölpınarlı'nın "Alevi Bektaşi Nefesleri"nde yer alan Hasan Dede'nin *"bahçe biziz gül bizdedir/Yetmiş iki dil bizdedir"* diyen dizeleri, öbür yanda "Vilayet-name"de yer alan kilise yıkan, İncil okuyan keşişi Müslüman eden dervişlere ilişkin söylencesel anlatımlar vardır. Bu tür karşıtlıkların da ortaya çıkarılması ve açıklanması gerekir. İslami bağdaştırmacılık veya bağdaşımcılık kapsamında bir heterodoks derviş, bir Hıristiyan keşişten daha dürüst ve doğru bir kişi olarak betimlenmektedir. Bu yaklaşımı sorgulamak kaçınılmazdır. Sorgulayıcı bir tutum, bağdaştırmacı bir öğretiye katkı sayılabilir.

"Vilayet-name"de, Osmanlı İmparatorluğu'nun kurucusu Osman Bey ile Hacı Bektaş Veli arasındaki konuşmalara da yer verilir. Osman Bey, Kayı boyunun ulularını etrafında toplar. Yarhisar, Bilecik, İnegöl, İznik yöresine akınlar eder ve *"kâfir mallarını yağmalar; hem kendi doyar, hem de yanındaki yiğitleri doyurur."* Bunun üzerine Hıristiyan Bursa Bey'i, Selçuklu Sultanı Alâeddin'e haber salar, Osman Bey'in *"yurdunu yağmaladığını, yaktığını"*, bu yağma ve yıkımın sürmesi durumunda "barışın bozulacağını" bildirir.

Bunun üzerine, Sultan Alâeddin, Osman Bey'i huzuruna getirtir. Osman Bey, yakışıklı, boylu poslu ve güçlü bir gençtir. Sultan Alâeddin, Osman Bey'i beğenir ve vezirlerine *"dediğiniz gibiymiş, şeyhimiz, azizimiz, peygamber soyu Hacı Bektaş Hünkâr'a bir nice güvenilir kişiyle yollayın, bakalım bunun hakkında ne buyurur"* der. Sultan Alâeddin, yazıldığına göre, Hünkâr'a adamakıllı "muhip", gün-

cel söyleyişle "yandaş" olmuştur: Öyle ki, başına ne gelse Hünkâr'a bildirir, ona danışır. Hünkâr'ın dediklerine uyar; ne derse "ona göre hareket eder."

Babai başkaldırıcılarını ezen Selçuklu egemenlerinden birinin, bu başkaldırıdan arta kalanlardan olan Hacı Bektaş'ı "şeyh", "ulu" diye nitelendirmesi; ona adamakılh "yandaş, dost" olması, çelişkili gözükmektedir. Rum Abdallarına, Anadolu erenlerine, kurulmakta, diyesi, gelmekte olan Osmanlı egemenlerinin hoş ve dostça davranmaları işin doğasına ne denli uygunsa, yıkılmakta, diyesi, gitmekte olan Selçuklu egemenlerinin Anadolu erenlerine o denli düşmanca baktıklarını ya da en azından onlara çok mesafeli yaklaştıklarını varsaymak gerekir. Bu konu da "Vilayet-name"nin çelişkili yönlerinden biridir.

"Vilayet-name"ye göre, Hacı Bektaş, Osman Bey'e taç giydirir, kemer takar, çırağ sunar, sofra kurar. Hünkâr adını bağışlar, kısacası gerekli kuralları yerine getirerek, onu Bektaşi geleneğine katar. Rum erenlerinin önemli makamını verir; Osman Bey'i "kâfirlere" havale eder. Osman Bey de "*kendisine uyanlara, Hünkâr'ın kendine giydirdiği taç gibi taçlar giydirir.*" Kendi adamlarıyla etraftan gelenler ayırt edilsin diye etraftan gelenlerin börklerini kırmızıya boyamalarını buyurur. Kendi kapı kulları, "*ak börk giyer.*"

Yukarıdaki aktarım, bir yönüyle Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş aşamasında Osmanlı egemenler ile Babai geleneğinin temsilcileri arasında yakın bir ilişkiyi; öbür yönüyle de zamanla, örneğin, "Vilayet-name"nin yazıldığı 17. yüzyılda Bektaşilik geleneğinde Babai öğretisinin bağdaşımcı, çoğulcu-çoklukçu, toleranslı ve kapsayıcı yönlerinin törpülendiğini göstermektedir.

Hacı Bektaş Veli'nin şiirleri de heterodoks birikim açısından önemlidir. İsmail Özmen'nin yukarıda andığım yapıtının "Eserlerinden Örnekler" bölümünde yer alan şiirlerin bazı dizeleri, hem halk edebiyatının, hem de toleransı ve insancılığı arayışın güzel örnekleri olarak değerlendirilebilir. Şu dörtlük bu durumu ortaya koymaktadır:

"Dostumuzla beraber yaralanır kanarız
Her nefeste aşk ile yaradan'ı anarız

Erenler meydanına vahdet ile gir de gör
Kırk budaklı şamdanda, kırkımız bir yanarız."

Türkçenin ölçünlü dil durumuna dönüşmesine katkı yapan bu dörtlük, insaniliği ve ülküsel hakikat veya Tanrı'yı aşk ile arayışm, bu arayışta katlanılan özverinin, Mansur ile belirginleşen "birlik" idesi veya "Ben Tanrı'yım" öğretisinin anlatımıdır.

Aynı şiirde yer alan

"Malım, mülküm, servetim, hepsi, evde kaldı
Oğlum, kızım, akrabam, geçtiğim yolda kaldı"

ikiliği, tanrısal niteliklere yaklaşabilmek için, özden, varlıktan vazgeçerek, salt ülküsel aşk ile bir başına kalma, dolayısıyla da öz-arınım düşüncesini simgeler.

Yine aynı şiirde yer alan

"İlim, irfan mürşittir karanlıkları kovar
İnsanları cehalet, gaflet bunaltıp boğar"

dizeleriyse, bilgiyi/bilimi, aklı, aydınlığı öne çıkarmak suretiyle, Anadolu'da aydınlanma deviniminin belirtisi olarak değerlendirilebilir.

X

"Makalat" veya Bilim, Aynaya Benzer, Bakan Kendini Görür

Hacı Bektaş'ın en önemli yapıtı olan "Makalat"[132] (Sözler/Konuşmalar) ile daha önce irdelenen Hacı Bektaş Veli "Vilayet-name"sinin öncelikle içerik bakımından çoğu noktalarda birbiriyle örtüşmediği söylenebilir. Bu durum, anılan iki yapıtın içerik bakımından gerçekten farklılık taşımalarından kaynaklanmış olabileceği gibi, özellikle "Makalat"ı Türkçeleştiren Esat Coşan ve o çeviriyi yayıma hazırlayan Hüseyin Özbay'ın yaklaşımlarıyla da bağlantılı olabilir.

Nitekim Hüseyin Özbay, adı geçen baskıya yazdığı önsözde Hacı Bektaş Veli'nin bazı araştırmacı ve bilimcilerin savladıkları gibi, "*Babailere mensup, Batıni ve harici fikirlere sahip, heterodoks bir derviş*" olmadığını öne sürer. Böylece, daha baştan Abdülbaki Gölpınarlı ve Ahmet Yaşar Ocak gibi bilimcilerin görüşlerine katılmadığını vurgular.

Bu sav, örneğin, E. Erünsal ve A.Y. Ocak'ın Elvan Çelebi'nin "Menakıp-name"sinin birinci bölümünde yaptıkları değerlendirme ışığında başka bir görünüm kazanmaktadır. Anılan iki araştırmacı, söz konusu yapıtta, Hacı Bektaş'ı "Vefailik ve Haydarilik" gibi hetero-

doks anlayışlar bağlamında değerlendirirler. "Makalat"ın söz konusu baskısı da bu önermenin izlerini taşır gibidir.

Ayrıca, İsmail Özmen "Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi"nin "Metinler/'Makalat'tan Seçmeler" bölümünde *"Ancak Esat Coşan, Hacı Bektaş Veli'nin ehl-i sünnet olduğunu iddia ederse de, bu hem tarihi gerçeklere, O'nun kültürel yaşamına ters düşer; hem de yapıtlarının içeriği ile bağdaşmaz"* saptamasını yapar. Bu yazara göre, "Makalat", Hacı Bektaş Veli'nin *"ehl-i sünnet olmadığını açıkça gösterir."*

Karşılaştırmaya çalıştığım iki yaklaşım arasındaki örtüşmezlik, örneğin, Hacı Bektaş ile Molla Sadeddin ilişkisinde görece olarak görülebilir. Molla Sadeddin, "Makalat"ta ulu, ermiş ve Hacı Bektaş'ın iyi anlaştığı ve hatta akıl danıştığı bir kişilik olarak betimlenir. Buna karşın, "Vilayet-name"de Hacı Bektaş heterodoksiyi, Molla Sadeddin ise Ortodoksiyi simgeler. Bunun yanı sıra, "Makalat", "Vilayetname"nin tersine, Hacı Bektaş'ın Ortodoks yönünün ağır bastığını gösterir niteliktedir. Bu durumun anılan yapıttan mı, yoksa yapıtı yayıma hazırlayanların tutumundan mı kaynaklandığını belirlemek, en azından bu çalışma için olanaksızdır.

"Makalat"ta Sergilenen İnsan Anlayışı

"Makalat"m birinci bölümünde insanın *"toprak, su, ateş ve yel"*den yaratıldığı belirtilir. Orhan Hançerlioğlu'nun "İslam İnançları Sözlüğü"de verdiği bilgiye göre, "yel"den yaratılanlar, "abidler"dir. Abidler, kullar, köleler olarak da adlandırılabilir. Bunlar aynı zamanda "şeriat kavmi"dir. Helal-haram, temiz-pis gibi ayrımlar şeriat ile bilinir. Abidler, halktan insanlar oldukları için, *"bir birlerini incitirler, kibir, haset, buğuz, cimrilik ve düşmanlık"* bunlarda sürekli görülür.

"Ateş"ten yaratılanlar, *"zahitler, tarikat taifesidir."* Bu nedenle zahitler, sürekli kendilerini yakmalıdır. Bu dünyada özünü yakan, öbür dünyada her türlü azaptan kurtulacaktır.

"Su"dan yaratılan ariflerdir; "marifet" topluluğudur. Su hem temiz hem de temizleyicidir. Bu nedenle, "arif" hem özünü, hem başkalarını temizler. Arifler için her sözün *"üç yüzü, önü ve arkası"* vardır; diyesi, söz, çok-anlamlıdır.

"Makalat"ta sözün veya modern göstergebilim deyişiyle, göstergenin çok-anlamlı olduğunun dile getirilmiş olması, yazılı veya sözlü metinlerin yorumlanması ve açımlanması açısından önemli bir düşünsel ilerlemedir. Sözcüğün, sözün veya göstergenin çok-anlamlı oluşu, edebiyatın da başlıca kaynağıdır; çünkü söz veya sözcük eğer tek-anlamlı olsaydı, her dilde ancak bir veya birkaç yazınsal yapıt yaratılabilirdi.

Öz-arınım, öncelikle erektir; çünkü *"yıkayıcı arınmayınca, yıkanan arınmaz!"*

"Toprak"tan olanlar "muhiplerdir." Toprak, teslimiyeti, yetinmeyi simgeler. Muhiplerin ibadeti, *"Allah'a yalvarma, seyir ve gözlemdir."* Bunların "sözlerindeki" hakikat, insanın özünde, öz-yapısındadır. Bu nedenle hakikat, insanda aranmalıdır. Ayrıca, insan özünü bilmelidir, özünü bilmeyen Hak'kı, hakikati bilemez. Bu saptamalarda tasavvuf geleneği içerisinde felsefenin temel sorunlarından biri olan "öz-bilim" veya "özünü tanıma" kapsamında "heterodoks" anlayış belirginleşmektedir.

Muhipler, içrek anlamı arayan, bulmaya çalışanlardır. Bu yönüyle de yorumlama, açımlama yapma durumunda olan ya da bu olanağa sahip olanlardır. Dolayısıyla, yazılı metinlerin açımlanmasında yeni görüşler, öncelikle muhiplerden beklenebilir.

Öz-tanıyım, "Makalat"ta *"marifetin onuncu ve sonuncu makamı"*, aşaması olarak görülür. Böylece yapıtın genelinde edilgen, inanan, inancının gösterdiği yolda yürüyen insana bir etkenleşme alanı, olanağı açılır. Öz-tanıyım uğraşı veya insana yapılan "Özünü tanı!" çağrısı, düşünsel bakımdan etkenleşme, özünü sorgulama çağrısıdır.

Kişilik nitelikleri bakımından insan, bilgi-bilim, cömertlik, hayâ, sabır, perhizkârlık, korku ve ertemle (edeple) donanmalıdır. Bu nitelikler, öz-yetkinleşimin önkoşulu, yolu ve ereğidir.

İnsan ve Akıl Bağlantısı ya da Aklın İşlevi

"Makalat"ta anlatıldığına göre, arifler katında *"iman akıl üzeredir"; "akıl, sultandır ve ten içinde imanın naibidir"*, temsilcisidir. Akıl üstün bir değer olarak tanınmasına karşın, ten içinde imanın tem-

silcisi olarak görülmesi, aklı imanın bir görüngüsü, hatta dışavurumu konumuna indirgeme olarak yorumlanabilir. *"Yaratanın aslı iman, şeytanın aslı ise kuşkudur"* yargısında da "kuşku"yu her türlü kötülüğün simgesi olan "şeytan" ile bir tutma eğilimi de bir anlamda aklın ikincil konuma itilişinin bir göstergesidir. *"İman hazinedir; akıl hazinedardır"* sözü de yukarıdaki yargıyı doğrular niteliktedir.

"İman, koyundur; akıl, çoban ve iblis kurtlar" saptamasında ise akıl bir anlamda imanın güdücüsü, yol göstericisidir. Bu yol gösterici akıl, "kuşku"dan arınmış olarak düşünülür. Bir başka anlatımla: Akıldan beklenen, imanın öngördüğü yolu göstermek, iman konusunda "kuşku" duymak değildir. Böylece kuşku duymayan, yaratandan gelen insanı, insanın eylemlerini biçimlendirmeyen ve insanca da biçimlendirilmeyen, üzerinde çalışılmayan "hazır ve yeterli" bir akıl öngörülmektedir.

Yukarıdaki üçlü saptama, sanki Hıristiyanlığın üçlülük ilkesini anıştırmaktadır. Böyle bir anıştırı veya duyumsatı bile İslami Ortodoks açısından kabul edilemez.

Bunun yanı sıra, "Makalat"ın çeşitli yerlerinde aklın yol göstericiliği, akla uygunluk gibi ilkeler, aklın bugünkü anlamlarında kullanılır. Kuşku ise genel olarak "bozucu', kötülüğe yol açıcı bir öğe, bir etkinlik olarak görülür.

Akıl ve bilimin (ilmin) aynı bağlamlarda kullanılması ilginçtir. Akıl adına bir olumluluktur. Bu çerçevede *"akıl, aya; marifet, güneşe; bilim yıldıza"* benzetilir. Burada akıl ve bilimin, aydınlatıcı işlevle kullanıldığı açıktır. Ayrıca "akıl", istek ya da arzu gibi duyumsamalardan üstün görülür. *"Aklın yeri baştır; baş ise gövdenin yol göstericisidir."* Dolayısıyla, son çözümlemede asıl yol gösterici olan, akıldır. Bu anlayış, Anadolu'da akıl birikimine yapılmış kalıcı bir katkıdır. Batı'da 18. yüzyılda yoğunlaşan akılcılaşma ve Aydınlanma hareketinin, 13. yüzyılda belirtilerinin ortaya çıktığını gösterir.

Akıl dört ışıktan (nurdan) oluşur: Bu dört ışık şunlardır: *"Ay ışığı, güneş ışığı, insan bilgisi ve bilimin son aşaması (sidret-ül münteha), gökyüzünün ışığıdır."*

Aklın aya benzetilişi şöyle anlatılır: Ay artar, eksilir, batar ve doğar. Akıl ise, tümlenince artmaz, eksilmez ve yok olmaz. Burada ak-

lın olumlu-olumsuz işlevi daha çok "tümlenince" koşullu anlatımında aranmalıdır. Bu koşullu anlatım bir yana bırakıldığında, zaten "değişmez" bir akıl anlayışı ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, her şey gibi aklın da değişebileceği açıktır.

Akıl "*can ile birlikte kulu tamamlayan*" öğedir. Beden, duyguyu, duyumsamayı ve duyusallığı simgeler; bu özellikleri tümleyen, ölçü ve denetim altına alan güç ise akıldır.

Neden-Sonuç veya Bilgi ve Bilim Yönelimi

Bilgi ve bilim, "Makalat"ta önemli bir "koruyucu" olarak tanımlanır. Bilgi ve bilimin geliştiği ya da geliştirildiği ortam olan nesneler dünyası ise, dönemin baskın anlayışının da etkisiyle, genellikle küçümsenir. "*Dünyayı isteyenler*", örneğin, "*hayvanlardan bile aşağıda*" görülür. Bilgeler, arifler, "*muradlarına ermedikçe can vermezler.*" Bir çeliği bir taşa vururlar; "*o taşın içinden ateş çıkar; ateş yanar; dumanı göğe akar. Ateş ocakta kalır.*"

Devinim gücü ve kaynağı olarak, ulaşılması gereken ülküsel amaç olarak değerlendirilen aşk, "*Allah'ın öz ateşidir, bütün âlemi tutuşturur.*" Bu ateşin "*ocağı da erenlerin gönlüdür.*" Aşk, "*canı devindirir, yakar.*" Allah aşkı, hak-hakikat aşkı ve insan aşkı aynı ocakta, ancak erenlerin gönlünde, bu aşkı duyumsayan ve arayanın gönlünde ortaya çıkar, orada yanar.

Bu söylemde Allah ile kul diyalektiği dikkat çekicidir. Aşk, Allah'ın öz ateşi, tözsel özelliğidir. Bu ateş ne denli güçlü olursa olsun, onu duyumsayan ve arayan kul veya eren olmayınca, o ateş gönülleri devindiren bir güce dönüşemez. Allah'ın öz ateşi olan aşk ebedi ve ezelidir; hep var olmuştur ve bundan sonra da var olacaktır. İnsan özarınım yoluyla gönlünü o aşkı duyumsayacak ölçüde yetkinleştirdiği zaman, o sürekli aşk etkinleşir.

Bu bağlamda "Makalat"ın yayımcısının, Hacı Bektaş, "*heterodoks bir derviş değildir*" savını görecelileştiren, heterodoks anlayışı simgeleyen söz ve sözcük varlığının olduğunu da belirtmeliyim. Bu söz ve sözcük varlığı, şeriat, tarikat, marifet ve hakikat gibi tasavvuf anlayışının omurgasını oluşturan kavramların yanı sıra, gönül,

gönül gözü, eren, can-canan, aşk, aşk ateşi, öz-tamyım (öz-bilim veya kendini bilme), arif, muhip gibi sözcük ve kavramlarda kendisini gösterir.

Yapıtta vurgulandığına göre, bilim, marifetin *"yedinci makamı"*, evresidir. *"Miskinlik dileyen, bilimi; bilim dileyen, marifeti"* sever.

Miskinlik dileyen, gönlünü Allah ve hakikat aşkı ile yetkinleştirmek için uğraşandır. Böyleleri, bilimin dolayısıyla da tasavvufun öngördüğü yola girmeli, bu yolun veya tasavvuf biliminin öngördüğü durakları geçerek, özünü ve gönlünü yetkinleştirmeli ve yüceltmelidir.

Hacı Bektaş'ın bilgi ve bilim anlayışı, "Makalat"ın irdelediğim baskısı temelinde, genel olarak kutsal kitapta, Kuran'daki bilgi ve bilim anlayışını yansıtır. Bu bağlamda Hacı Bektaş, Hz. Peygambere gönderme yaparak, *"ilim üçtür"*: Birincisi; *"açıklanan ayetler"*, ikincisi *"sağlam farzlar"*, üçüncüsü *"sabit sünnettir"* der.

Bu üç ilmi bilen kişi, gayet ulu kişidir. Bu tümlenmiş, bu nedenle de gelişimini tamamlamış bilim anlayışının yanı sıra, Hacı Bektaş, bilimi yıldıza benzetir ve araştırma, izleme ve gözleme etkinliği ve aracı olarak değerlendirir. Ona göre "öz-tanıyım" etkinliği içerisindeki insan, ilimle araştırmalı, izlemeli, gözlemeli ve *"gökyüzünden yerin altına değin her ne varsa, özünde bulmalıdır."*

Böylece, öz gücü, istenci ve öz-bilinci yüksek bir insan imgesi çizilir. Bu söylem, bir yönüyle, özü temel aldığı için diyalektiktir; çünkü "öz" her türlü gelişimde ve değişimde belirleyicidir. Özü tümleyen "dış" veya "yabancı" ise etkileyicidir. Aynı söylemin bir de öbür yüzü vardır. Bu söylem, insana altından kalkamayacağı denli büyük bir yük ve/veya görev yüklemektedir. Her insan bu yükün/görevin altından kalkamaz.

Bilgi ve bilim anlayışı bakımından neden-sonuç ve karşılıklı belirlenim ilişkisi ya da karşıtların birliğini anımsatan, bir anlamda "diyalektik" özlü değinmeler de vardır. Bu bağlamda örneğin, *"Dünyada artmak da var, eksilmek de"* denir. *"Dünyada kimi adaletli, kimi zalim ve birbiriyle çatışan beğler var"* denir. Yine, *"bedendeki güç artar da, eksilir de"* denir. Bu anlatımlar, diyalektik değinmeler için örnek sayılabilir.

Bilimlerin o dönemdeki sınıflandırımı veya öbeklendirimi bakımından önemli sayılabilecek şu ayrımlaştırma da ilgi çekicidir. *"Dünyada kimi hukuk (fıkıh), feraiz (dinin gerekirleri) ilmini, kimi yorum (tefsir), hadis ilmini, kimi konuşma, söylev (belagat) ilmini, kimi matematik, kimi astronomi ilmini bilen âlimler (bilginler) var."*

Bilimin yeri, önemlidir; o göğüstedir. Göğüs gönül yeridir. Gönül de marifet ve hakikat arayışının ocağı, ateşleyicisidir. Dolayısıyla, hakikat arayışını ateşleyen bir gönle sahip olmak, onu sürekli yetkinleştirmek başlıca görevdir.

"Makalat"ta yer alan *"Bilim, aynaya benzer; bakan kendi yüzünü görür"* değerlendirmesi, hem bilimin bir birikimin sonucu oluştuğunu, hem de, insanın kötü yanlarını, ayıplarını görmesi, ayıplarını görerek, başkasına dil uzatmaması anlayışını açığa vurur. Bu anlayışta Melami tavrın ve "mutezile"nin izlerini görmek olasıdır. Bu anlayış ve öğretiler de "heterodoks" niteliklidir.

Bilim, "hak, hakikat yolunun göstericisidir"; bilimciler de bu yolu gösteren birikimin yaratıcılarıdır. Bu anlayış uyarınca tekil bilimci bir başına ne hakikati ne de hakikat yolunu gösterebilir; o yolun görülmesi için gerekli olan bikrimin oluşmasına katkı yapar.

Bu söylemin "yaşamda en gerçek yol gösterici, bilimdir" özdeyişini yaratan birikimdeki payı yadsınabilir mi?

İsmail Özmen'in anılan yapıtında "Hünkâr Hacı Bektaş Veli'den Seçme Sözler" bölümünde bulunan *"İlim, hakikate giden yolları aydınlatan ışıktır"* sözü, aynı söylem geleneğini oluşturan ve bugüne değin ulaşmasını sağlayan kaynak içerisinde değerlendirilemez mi?

XI

"Kaygıdan Kurtulmak, Kaygusuz Abdal Olmak" veya Karşıtlık Bilinci

"Abdal Musa'ya kul oldu candan
Çekti elini iki cihandan"

diyerek düşünsel yönelimini ve aidiyetini açığa vuran Kaygusuz Abdal, kendi adını taşıyan "Menakıp-name"nin sonuna eklediği şiirde Babai başkaldırısının yenilgiye uğraması üzerine, özellikle Batı Anadolu'nun çeşitli yörelerine dağılan "Urum Abdalları" öğretisini benimseyenlerden olduğunu açığa vurur. Gölpınarlı'nın *"Alevi-Bektaşi Nefesleri"nde "Alevi Bektaşi şiirinin kurucusu sayabileceğimiz"* diye nitelendirdiği bu derviş-şair, piri ve önderi olan Abdal Musa'ya yazdığı şiirin ilk iki dörtlüğü şöyledir:

"Beylerimiz çıktı Avlan üstüne
Onlar gelir sultan Abdal Musa'ya
Urum abdalları postun eğnine
Bağlar gelir sultan Abdal Musa'ya

Urum Abdalları gelir dost deyü
Giydikleri nemed ile post deyü

Hastalar gelir derman isteyü
Sağlar gelir sultan Abdal Musa'ya."

Babai hareketinin düşünsel çizgisinin sürdürülmesinde etkin olan bir başka önemli kişilik Kaygusuz Abdal'dır. "Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybi) "Menakıp-namesi"inde[133] anlatıldığına göre, Kaygusuz bir sancak beyinin oğludur ve "*oldukça bilgili, bilge, ergin, yetkin, güçlü ve gözü pektir; çok kitap okumuş, bütün bilgileri, bilimleri*" edinmiştir.

Dönemin koşullarma göre, Kaygusuz, üst düzeyli bir ailedendir; okumuş, iyi eğitim görmüş biridir. Abdal Musa'nın tekkesine, eşiğine girip yandaşları arasına katılmak istediğinde, Abdal Musa, Kaygusuz'u şöyle uyarır: *"Erenler yoluna girmek, mutlak arınmışlık, çıplaklık gerektirir. Sonra pişman olmayasın. Bu yol, ince ve sarptır. Bu yolun derdi, mihneti ve cefası boldur... Dünya ve ahret, cehennem ve cennet, kış ve yaz, ağlamak ve gülmek, yokuş ve iniş hep birbirine denktir. Senin baban bir sancak beyidir; buyruğunda ve hizmetinde insanlar vardır. Bu yola girmene izin vermez."* Kaygusuz, erenler yoluna girmek için direnir ve Abdal Musa'nın onayı üzerine dünya varlıklarından el çekip, erenler yoluna girer.

Yapıtta aktarıldığı kadarıyla Abdal Musa'nın söylediği bu sözler, öz-arınmışlığı, hakikat arayışının anlık bir iş olmadığını, süreçselliğini, özveri gerektirdiğini anlatması bakımından ilgi çekicidir. Yine aynı yerde dünya ahret, cennet-cehennem, kış-yaz, yokuş-iniş karşıtlıklarının vurgulanması, tasavvuf ehlinin, heterodoks derviş yaşamının, genel anlamda yaşamın bitimsiz bir savaşım olduğunu dile getirir. Bu bilge bir belirlemedir.

Asıl adı Alâeddin Gaybi olan Kaygusuz Abdal'ın babası da, "Menakıp-name"de betimlendiğine göre, ergin ve bilgili bir kişiliktir. Oğlu Kaygusuz'un Abdal Musa eşiğine girmesini şöyle olumlar: *"Bu geçici dünyada bilge kişi, yol göstericinin eteğine yapışandır; salihler ve veliler topluluğuna katılandır."*

Gaybi, içten ve özveriyle Abdal Musa tekkesinde, erenlere hizmet eder. Bunun üzerine Abdal Musa, Gaybi'ye *"Kaygu'dan kurtuldun, artık Kaygusuz oldun"* der ve o andan sonra Gaybi'nin adı Kaygu-

suz; nitemi ise derviş ya da eren olur. Erenler yolunda yürümek için "durum diliyle" Şah'ından onay ister. Onay üzerine, durumların ve oluşların iç yüzünü, içerik anlamını çıkarabilmek için, "dış gözünü" yumar, batın gözü, "gönül gözü" açılır.

Birlik İçin Sözün Dürüstü Söylenmelidir

Anlatılanlara göre, Kaygusuz aşk şerbetini dost elinden içer, dünya varlıklarından geçer; Suriye'yi, Mısır'ı dolaşır. Artık Kaygusuz durumunu anlatır; derdini öyküler. Derdi insanlıktır; insanlığa çağrıdır. Bu çağrı aynı zamanda insancılık idesini de içerir. İnsanlığa çağrısı, "varlık birliği" öğretisine, bu öğretinin yaşam tarzına dönüştürülmesine yöneliktir. "Varlık birliği" anlayışını,

"Benim ol Bağdat'ta feryat eyleyen
Başın oynatıp 'Ene'l Hakk söyleyen"

dizelerinde açığa vurur.

Manzum yapıtı "Gevher-name"de belirttiği üzere, aktarılan şu iki dize, dilsel arılığının yanı sıra evrensel bir bütünlük anlayışını ortaya koyar:

"Birlik idi olamazdı ayrılık
Yok idi ölmek dirilmek sayrılık"

Kaygusuz Abdal anılan şiirinde yer alan bazı dizelerinde içerik ve biçim bakımından Âşık Veysel'i öncelemiş gibidir. Şu dizeler buna örnektir.

"Ne ekersen onu bitirir çekirdek
Tavuk yumurtasından çıkmaz ördek"

Bu iki dizede ortaya konulan doğal çıkarım mantığının ve anlamın yanı sıra, dilin arı-duruluğu her türlü övgünün üstündedir.

Kaygusuz'un Âşık Veysel'in "Benim Sadık Yârim Kara Topraktır" adlı şiirini ve türküsünü anımsatan şu dizeler, dilsel anlatım ge-

leneğinin yanı sıra, kültürel yaklaşım tarzının da sürekliliğini ortaya koymaktadır:

"Toprak olmayınca gevher olmadı
Toprağa düşen güher hiç solmadı"

veya:

"Top ol toprak gibi teslim vücud
Cümle âlem toprağa kıldı sücud (secde)."

Kaygusuz, insana, evrene ve tanrısal güce ilişkin bütün bilgileri, üstadından öğrenir. Yol göstericisinden öğrenmek ile birlikte, aklını unutmaz; *"akıl ile her şeye"* ulaşır. Diyesi: Girdiği yol, yol göstericiye koşulsuz ve tümüyle teslim olmayı öngörse de, o, yol göstericiye tümüyle teslim olmaz; girdiği yolu öz aklıyla aydınlatmaya, görmeye uğraşır. Öz anlatımıyla, kendi durumunu, konumunu anlamaya ve anlamlandırmaya çalışır; sözünü tartar, yerinde söyler. Öz aklını ve istencini kullandığı ölçüde ayrı bir birey olarak özerkleşir. Özçabasıyla bağımlılıklardan kurtulur ve özgün düşünsel çizgisini belirginleştirir.

Özerkleştiği ölçüde "ergin insan" ereğine doğru ilerler. Bu ilerleyişte sözdeşleri "arif"lerdir; çağrısı da,

"Özüne gel, özüne Tanrı dostu
Sana derim, budur sözün dürüstü"

dizelerinde dile getirdiği "insan oluşu" anlama ve anlamlandırma uğraşına girmedir.

Kaygusuz, Babailik, Ahilik, Hurufilik, Kalenderilik, Haydarilik ve özellikle Alevilik gibi öğretilerin etkilerinden oluşan bir alaşım olarak değerlendirilen Bektaşiliğin ince, eleştirel ve kuşkucu yaklaşımını nefeslerine oya gibi işlemeyi başarır. Kaygusuz'un nefesleri öğreti açıklığının yanı sıra yazınsal düzey ile de dikkat çeker.

Kaygusuz Abdal'ın Düzyazı Yapıtları

Abdurrahman Güzel, Türk halk edebiyatının ana damarını oluşturan "Tekke edebiyatı" içinde değerlendirilen Kaygusuz Abdal'ın üç düzyazı yapıtını yayıma hazırlamıştır.[134] Anılan kaynakta belirtildiğine göre, bu üç yapıt veya yazı şunlardır: "Budala-name", "Kitab-ı Miglate" ve "Vücudname."

Kaygusuz'un bu üç düzyazı yapıtı, güncel edebiyat biliminde geçerli olan yazınsal türler açısından "deneme" olarak nitelendirilebilir. Bu nedenle, anılan düzyazı yapıtlarını okumayı kolaylaştırmak amacıyla, "deneme" olarak adlandırmayı daha kullanımlı buldum. Anılan düzyazı yapıtlardan ilk ikisini konulaştırdım.

"Budala-name"de Öz-tanıyım Kavramı

Söz konusu denemelerden ilki olan "Budala-name"ye bu açıdan bakıldığında, şu yönler öne çıkarılabilir. Kaygusuz, anılan denemesinin girişinde benimsediği heterodoks öğretiyi kastederek, *"Bu ilmi gönlü ve gözü açık arifler bilir"* der. Kaygusuz'a göre, aklı salt yaşamı sürdürmeye, bir başka deyişle, geçim sağlamaya yönelik olarak kullananlar, bir şeyin yalnızca *"dış mimarisini"*, diyesi, "dış görünümü" bilebilir. Bu gibi kimseler, bir öğretinin iç anlamını anlamaya uğraşmazlar. Felsefi derinliği olan söz ve öğreti, bu tür insanlarda hiçbir iz bırakmaz.

Bu nedenle, özünü geliştirmek isteyenler, öz-eğitim yoluyla kendisini yetiştirmiş, "yetkinleşmiş", neyi ve niçin söylediğini bilen "söz ehli" kişilerin bulundukları ortama ve söyleşilerine katılmalıdır. Kaygusuz edindiği ve izlemeye çalıştığı tasavvuf birikimi uyarınca, özgelişim ve öz-yetkinleşim için uğraşmak isteyenler, kendilerine *"ariflerden bir yol gösterici"* bulmalarını ve onu kararlıkla izlemelerini önerir.

Kaygusuz Abdal'ın aynı yerin devamındaki anlatımıyla, *"bilenden sormak ayıp değildir."* Halk bilgeliğini de yansıtan bu belirleme önemlidir; çünkü "sormak", bilmenin, hatta bilimin zorunlu ön-koşuludur. Bu belirlemeyi izleyen sözler, heterodoks öğreti içinde önem-

li bir anlamsal konumu olan "öz-tanıyım" veya "öz-bilim" açısından öne çıkmaktadır. Kaygusuz'un anlatımı uyarınca, *"bilenden sormak ayıp değildir; zira şeker içen kimse, kamışı sormalıdır. Dost bizim, sözü dahi bizimdir. Her dem dost yüzüne bakalım; özümüzle diyelim, işitelim."*

Bu sözler, hem akıl yürütme yoluyla neden-sonuç ilişkisi kurma, hem de öz-gelişim için içten davranma, içi dışı bir olma gibi bir ahlak kuralını dile getirme eğilimini anlatmaktadır.

Kaygusuz, bu belirlemelerin amacını şöyle anlatır: *"Sözün aslı, 'sen seni bil!' demektir. Gör ki suret misin, can mısın, kul veya sultan mısın?"* 15. yüzyılın ilk yarısında özünü tanımak veya bilmek ne demektir, bundan daha özlü, bundan daha güzel bir Türkçe ile anlatılabilir mi?

Kaygusuz, kavrayışsızlığı, bilgisizliği veya bunlarda direnmeyi eleştirmek amacıyla,

"Olma sakın kelle göz
Dinle kabul eyle söz"

dizelerini yazar ekler: *"Senin kelle-gözlüğünü sana desem gönlün bir halden bir hale döner, melül ve mahzun olursun; demezsem, nidem ki senin senden haberin yoktur."*

Bir dost ortamında kendisinin *"Derviş eğri otur, doğru söyle. Az söyle, öz söyle!"* diye uyarıldığını aktaran şair, yanıt olarak şunları söyler. Sözlerini bu kitabın biçemine uyarlayarak aktarıyorum: *"Görmediğini ve bilmediğini söyleyen namerttir. Ben bilimci değilim ki, bilim bileyim! Veli değilim ki, kerametim olsun!"* Yalın bir derviş veya abdal olmakla yetinmek gerektiğini anlatan bu sözler, aynı zamanda bilgi ve bilime değer verme yaklaşımını da anlatır.

Aynı yerin devamında *"gördüğü menzillerden nişan verdiğini, arif olanın ne dediğini bildiğini"* belirten Kaygusuz Abdal şu öğütlerde bulunur: *"Anlayana bir kitap sözdür, anlamayana bin söz dahi söylesen yararı yoktur. Söz çok, her sözü söylemek olmaz. Söz var halk içinde, söz var hulk içinde."* Ahlak ile bağlantılandırdığı sözün, bir başka deyişle, öğretinin sınırlarını böyle çizen ve söz ile kavrayış ara-

sındaki dolaysız bağa işaret eden şair-derviş, bu sözlerden şöyle bir çıkarım yapar: *"Sen gönlünü cem eyle, geleceği/ahreti kavramaya yönelik aklını geliştir ve koru. Dünyaya ilişme, sonunu düşün ve edep bekle; çünkü edep bekleyen evliya ve enbiya olur."* Geleceği kavramaya ve kavratmaya yönelik akıl kavramının felsefi derinlik taşımasının yanı sıra, bu bölümde İslami inanç dünyası ve bu dünyanın kuralları başatlaşır.

Öğütlerini sürdüren Kaygusuz, sözü helal-haram kavramına getirir ve şu öğüdü dillendirir: *"Helal ve haramı fark eyle; çünkü helal lokma ve ehli diller sohbeti insanın güzelliğidir. Haram lokma ve cahiller sohbeti, insanın çöküşüdür. Haksız işlerden sakın. İbret ile bak, hikmet ile söyle!"* Helal ile haramı ayırmayı amaçlayan bu öğütten çeşitli çıkarımlar yapılabilir. Kanımca, burada asıl önemli olan, helal lokma, bir başka deyişle, kimsenin hakkına hukukuna dokunmama ve ehli dil, diyesi, sözünü ve özünü dilme, düşüncesini güzel sözlerle anlatma yeterliliğine sahip olmadır. İnsan hakkını koruma ve ona saygı duymadır. Öte yandan, haram lokma, diyesi, başkasının hakkını hukukunu çiğneme ve bilgisizliğin yol açabileceği tehlikedir. Haram lokma ve bilgisizlik arasında kurulan bağdır.

Şairin, İslam dini uyarınca, *"komşu hakkı, Tanrı hakkıdır"* belirlemesi de aynı bağlamda değerlendirilebilir. "Komşu hakkı" anlatımı, hak kavramını yakın çevreye, birlikte yaşamlan insanlara uyarlaması bakımından "hak" sözcüğünün edimselleştirilmesini somutlaştırmaktadır. Bu önemli bir adımdır.

Bilgisizden sakınmayı ve bilgisizlikten kurtulmayı sürekli vurgulayan Kaygusuz Abdal, anılan yerde öğütlerini sürdürür. *"Sana sorulmayan sözleri söyleme. Eğer sorarlarsa, bildiğini uygun söyle. Eğer bilmezsen, özünden söz düzüp söyleme. Sınav edercesine kimsenden söz sorma!"* Kişinin sınırlarını bilmesi, sözünü salt bildiği şeylerle sınırlı tutması, kimseyi sınav etme hakkına sahip olmadığı bundan daha güzel anlatılabilir mi? Bu öğütler zaman üstü bir özellik taşımaktadır. Bugün de geçerlidir. Kişinin kimseyi sınav etme hakkına sahip olmadığını bilmesi, hem çoğulculuk, hem de tolerans idesinin izlerini içinde barındırmaktadır.

Kaygusuz Abdal yukarıdaki öğütlerini,

"Bilen bilir, bilmeyen bilmez bileni
Sen, seni bilmez isen, bula-gör bileni"

dizeleriyle özlü biçimde bitirir.

Aynı denemesinde tasavvufa uygun olarak insan bedeninin, *"ateş, su, toprak ve yel"* olmak üzere, dört tözden olduğunu belirten şair, *"yetmiş iki milletin halkının bir kalabalık/topluluk oluşturup gezerler. Ben de bu topluluklardan birine karıştım. Gâh yavuz olup bu halk ile savaştım, gâh sevecen olup barıştım"* der. Böylece, birkaç noktayı dile getirir.

Bu söylem, birincisi, ilkesel olarak "yetmiş iki milletin" varlığını kabul etmektedir. İkincisi, yetmiş iki milletin kaynaştığını anlatmaktadır. Üçüncüsü, bilge kişilerin gerektiğinde, yetmiş iki milletten oluşan topluluktan veya kalabalıktan kendisini ayırmayı bilmelerini vurgulamaktadır. Dolayısıyla, hem halkın derdiyle dertlenmeyi, hem de kalabalığın sıradanlığına boğulmamayı öğütlemektedir.

Nitekim şair söz konusu öz-tanıyımın edinilmesi gereken bir yeterlilik olduğunu izleyen tümcelerde *"özünü bilen, her şeyin özünü bilir"* sözleriyle dile getirir ve ekler: *"Yetkinliğe ulaşan kimse, her isterse özünden istemelidir. İnsan, varlıklar ağacının yemişidir."* Bu belirleme, aslında her türlü ilerlemenin veya gelişmenin, "öz"den kaynaklandığını anlatması bakımından son derece doğru ve öğreticidir. Ayrıca, insan, her türlü varlığın en yetkini olarak, onların yemişi olarak tanımlanarak, insanın her türlü gelişmeye yetenekli olduğu anlayışı öne çıkarılmaktadır.

Geldiği gelenek çizgisini belirginleştirmek amacıyla, Şeyh Hüseyin Şibli, Cüneyd Bağdadi, Bayezid Bestami, Hasan Basri gibi düşünürleri sayan Kaygusuz, *"yetkin yol gösterici özünü bilendir ve Hak'kı öz beden şehrinde bulandır"* sözüyle, özünü hak ve hakikat yolunda arındırmak isteyenlerin hangi yol göstericiye bağlanmaları gerektiğini anlatır. Buna göre, yol gösterici Hak ve hakikat idesiyle donanmış olmalıdır.

Kaygusuz Abdal, "Budala-name" adlı yapıtını bitirirken

"Âlem külli vücuttur can ben oldum
Cihana can, cihana can ben oldum"

dizelerini yazarak, dervişin özüyle irdeleşmesi, öz durumu üzerinde yoğunlaşması gerektiğini açık biçimde dile getirir. Yapıtın sonuna eklediği şiirin son iki dizesi şöyledir:

"Kaygusuz Abdal menem, cümledeki can menem
Evvel ve ahir menem, genc ve nihan bendedir."

Kaygusuz bu dizelerle, her şeyin canının kendisi, daha açık anlatımla, her şeyin özünün temsil ettiği bağdaşımcı öğreti olduğunu, her şeyin öncesinin ve sonrasının, saklı hazinesinin yine bu öğreti olduğunu dile getirmiştir.

"Kitab-ı Miglate"de Ülküsel Hakikat ve Çoğul(cu)luk

"Oklar Kitabı", Kaygusuz Abdal'ın bir başka denemesidir. Bu yapıtı yayıma hazırlayan Abdurrahman Güzel'in anılan kaynakta verdiği bilgiye göre, "Miglat" sözcüğü, "uzağa atılan ve hedefe isabet eden ok" demektir. Bu deneme, düşlerin yorumu olarak da adlandırılabilir. Şair burada düşlerini yorumladığı dervişin ağzından çeşitli dizeler yazar. Her şeyin varlık ve yokluğu kendisinde bulduğunu öne sürer ve felsefi bakımdan hem anlamlı olan, hem de bağdaşımcı düşünceyi açığa vuran şu iki dize, bunlar arasında öne çıkarılabilir:

"Âlem külli sadef güher ben oldum
Bu cümle varlığa defter ben oldum"

"Varlık birliği" anlayışı kapsamında "Ben Tanrı'yım!" sözüyle tanınan Hallac-ı Mansur, Kaygusuz'un anlatımı uyarınca, Hz. Ali'ye *"mürit olan ve ondan erkân-ı tavrı öğrenmek isteyen"* bir dervişin ağzından şu dizelerde dile getirilir:

"Kamu dil söyledi sırr-ı ene'l-Hak
Kamu şeyde hakikat menşur oldu"

Bütün dillerin "Ben Tanrı'yım!" diye ünlemesi, insanı Tanrı'nın yeryüzündeki yansıması sayan ve böylece ona tanrısal özellikler atfeden bu bağdaşımcı öğreti geleneğinin çeşitli diller konuşan farklı topluluklar tarafından benimsendiğini duyumsatır.

Kaygusuz, çeşitli yerlerde ve ortamlarda dolaştırdığı değişik derviş figürlerini konuşturmayı sürdürür:

"Canan idim ezelden cana geldim
Canım vücut oldu meydana geldim"

dizeleri hem bir oluşumu, hem de düşünsel oluşumun ortamı olan ruh-beden birliğini anlatır. Gönlü coşan derviş şu dörtlüğü ekler:

"Ben evvel can idim ten niçin oldum
Bu can içinde pinhan niçin oldum

Ben o sırrım ki âlemde yegâne
Acep sureti insan niçin oldum?"

Aym sorunsalı irdeleyen bu dörtlükte geçen "pinhan" örtük veya saklı anlamındadır. Mistik öğretiler genellikle örtüktür; gizemleri örtük veya saklı olmalarındadır. Bu gizemli öğretinin dünyada tek olması, her şeyin insanda başlayıp, insanda bitmesi, aranan hakikatin hem tanrısal, hem de insansal olduğu biçiminde yorumlanabilir. Nitekim bu esrik derviş, izleyen dizede *"söz benim, beni söyler kamu dil"* ve

"Benim mevcut olan cümle vücutta
Benim maksut hemen Kâbe'de putta"

diyerek, söz konusu ülküsel hakikati duyumsatır. Ayrıca bu son sözler ile hem İslam'a, hem de İslam dışı dinlere inananlar, bağdaşımcı öğreti kapsamında birlikte anılır.

Bu bağlamda söylenen şu dizeler, hem öz-tanıyım uğraşmı, hem de tüm varlıkları kapsama düşüncesini anlatır:

"Âlem külli vücudumdur vücudum
Özüm özüme secde kılarım
Özüm özüme söylerim sözüm
Özümdür hem şeyhim hem de müridim."

İzleyen bölümde düzyazı olarak anlatılan olaylar, tüm varlıkların veya toplumun ortaklığı şu dizlerle şiirselleştirilir:

"Benim o ki, kamuda yoldaş odur
Kamu başdağı sevdaya baş odur."

Bu dizeleri izleyen bölümde derviş ile söyleşen sultanı şöyle konuşturur Kaygusuz Abdal:

"İyi yüzlü kutlu, sözü tatlı derviş
Hakikat cevheri devletli derviş
Tane pirinç görünce hoş tabakta
Kağan Arslan gibi heybetli derviş."

"Kitab-ı Miglate"nin bitiminde söylenen ve üç adet dörtlükten oluşan şiirin ikinci dörtlüğü şöyledir:

"Akla deme bu sözü can söylesin
Sultanın sözünü sultan söylesin
Hakikat cümle âleme Hak-din
Bu sözü kâmil insan söylesin."

Bu son dörtlük, bir yandan heterodoks İslam geleneğinin akıl ile duygu veya coşku arasında devindiğini, hatta duyguyu akıldan önce konumlandırdığını göstermektedir. Öbür yandan da "hakikati" herkes için hak dini olarak nitelendirmek suretiyle, ülküsel hakikati aramayı herkes için, dolayısıyla tüm insanlık için yükümlülük saymak-

tadır. Tolerans ve çoğulculuk düşüncesini özendiren de bu tavırdır. Kaygusuz Abdal'ı bugüne değin dillerde ve gönüllerde kalıcılaştıran da söz konusu düşünsel doğrultudur. Refik Engin'in "Sıra Dışı Bir Tasavvufçu-Şeyh Bedreddin"[135] adlı kitabında değişik biçimleriyle betimlediği "Kaz Semahı", Kaygusuz'un Alevi-Bektaşi geleneğinde belirgin bir benimseme tavrıyla yaşatıldığını göstermektedir. Refik Engin'in anılan kitabındaki aktarımına göre, "Kaz Semahı", hâlâ dönülmektedir ve bu yolla Kaygusuz yukarıda betimlenen insancıl düşünce birikimine yaptığı katkıdan dolayı sürekli anılmaktadır. Kaygusuz Abdal-Şeyh Bedreddin ilişkisini de ortaya koymasından ötürü Bedreddinilerdeki şekliyle "Kaz Semahı"nm sözleri şöyledir:

"Bir kaz aldım kadıdan
Boynu uzun borudan
Abdalların kanı kurudan
Üç gün kaynatırım, kazım kaynamaz
...
Kazımı koydum bacaya
Fırlattı gitti bahçeye
Dokuz odun bir akçeye
Üç gün kaynatırım, kazım kaynamaz
Dokuzumuz odun çeker
Sekizimiz ocak yakar
Kaz kaldırmış başını, bulgura bakar
Üç kaynatırım, kazım kaynamaz
...
Pir Sultan'a şikâyet edelim
Kaldırın dervişler postu biz de kaçalım
Kaygusuz Abdal'a sırrımız açalım
Üç gün kaynatırım, kazım kaynamaz."

XII

"Genceli"de Genç Ay Gibi Doğan, Adın Abdal Musa Çağıran" Bağdaştırmacı Bir Abdal

"Vilayet-name"de Hacı Bektaş'ın Abdal Musa için "*Genceli de genç ay gibi doğan, adın Abdal Musa çağıran*" sözlerini kullandığı yazılır. Aktarımlara göre, Abdal Musa, Hacı Bektaş Veli'nin önde gelen halifelerinden, Anadolu'da en saygın gözcülerinden biridir.

İsmail Özmen'in anılan yapıtındaki belirlemesi ile Anadolu Aleviliğinin *"temel taşlarından"* biri olan ve *"bu yolun kimlik ve kişilik kazanmasına ortam hazırlayan"* Abdal Musa, Hacı Bektaş Veli kutsamasını yaygınlaştıran en önemli abdallardandır. Osmanlı Beyliğinin kuruluşu aşamasında Hacı Bektaş'ı bütün Anadolu'da tanıtan ve kişiliğinin saygınlığım yükselten Abdal Musa, Alevi Bektaşi topluluğunun inancında yaşayan söylencesel Hacı Bektaş Veli'nin yaratıcısıdır.[136]

Abdülbaki Gölpınarlı'nın "Alevi-Bektaşi Nefesleri" adlı yapıtında yer verdiği bir şiirinde Abdal Musa,

"*Hızır ü İlyas bizim yoldaşımızdır*
Ne zerrece günden ne hod aydanız"

ve aynı şiirin bitim dizesinde

"Abdal Musa oldum geldim cihana
Arif anlar bizi nice soydanız"

dizeleri ile Babai önderi Baba İlyas'ı, yoldaş diye nitelendirmekte; dolayısıyla da çoğulcu, hoşgörülü ve bağdaştırmacı ve barışçı Babai öğretisini benimsediğini açıkça ortaya koymaktadır.

Abdal Musa şu dörtlüğünde Hacı Bektaş'ı "pir'im, diye nitelendirir ve önder olarak gördüğünü belirtir. Bunun yanı sıra saygın Anadolu abdallarını "arkadaş, yoldaş" olarak anarak, bağlı bulunduğu düşünsel geleneği bir kez daha vurgular.

"Balım Sultan arkadaşı yoldaşı
Kızıl Deli Sultan'durur hem eşi
Abdal Musa Sultan dersen ne kişi
Pirim Hacı Bektaş Veli değil mi?"

Bu düşünsel geleneğe bağlı olması ve katkı yapması sonucu olmalı, "*Bektaşi meydanındaki on iki posttan on birincisi olan ayakçı postu, Abdal Musa postudur.*"[137]

Yaklaşık altı yüz elli yıl önce yaşayan Abdal Musa'nın kişiliği etrafında, çoğu kutsal kişiliklerde görüldüğü gibi, söylenceler oluşmuştur. Abdal Musa, Bazı yönleri ile mitselleştirilmiştir.

Abdal Musa, Yalan ve Bağnazhğa Karşı Savaşır

Alevi Bektaşi geleneği içerisinde Abdal Musa'nın saygın konumu, kutsama düzeyindedir. Söz konusu kutsama, Abdal Musa'nın Hacı Bektaş'ın ardılı olarak "Alevi yolunun kurallarının" belirginleşmesi sürecine yaptığı katkılara bağlanmaktadır.[138]

Adına "özel cemler" yapılması, "özel kurbanlar" kesilmesi, Abdal Musa Kutsaması'mn görece olarak bugün bile varlığını sürdürdüğünü göstermektedir.

Abdal Musa, Abdal Murad, Geyikli Baba gibi bağdaştırmacı ve barışçıl şeyhlerle birlikte, Sultan Orhan'ın yakınında bulunmuş, Os-

manlı Devleti'nin kuruluş aşamasında bütünleştirici bir işlev görmüştür.

Abdal Musa Horasanlıdır; Köprülü'nün anlatımına göre, Ortodoks İslam'ın saltçılığından uzaklaşmak amacıyla Bursa'dan ayrılır; genellikle *"heterodoks Türk oymaklarının yaşadığı Aydın yöresine"* gider.

Abdal Musa, yine aynı yazarın aktarımına göre, Aydın yöresinde de eğleşmez; *"en koyu bir Kızılbaş merkezi"* olan Tekke eyaletine geçer ve orada yerleşir.

O dönemlerde Aydın, Denizli ve Antalya yöreleri *"çok önemli bir Batını-Şii"* merkezidir. Bu öğreti ve inanca en koyu biçimde bağlı bulunan Türkmen oymakları, hatta *"Tahtacılar topluluğu"* anılan yörelerde yoğun biçimde yaşamaktadır.[139]

Abdal Musa, İslam'ın Ortodoks yorumuna ve uygulanışına karşıdır. Bu tutumunu nefeslerinde anlatır. Gerçek bilgin olmadıkları halde, kendilerini Kuran uzmanı ya da bilgini olarak nitelendirenleri eleştirir:

"Ne diyeyim şu erkânı kurana
Yuf çekerler bu meydanda yalana
Üç yüz altmış merdiveni bilene
Kör meydanı değil gör meydanıdır."

İslam ile gerekçelendirilen, Ortodoksiyi, bağnazlığı böyle açıkça eleştiren birinin, çoğulculuğu ve toleransı öne çıkaran heterodoks İslam yorumunun ve yaşayışının geçerli olduğu ortamları seçmesi olağandır. Abdal Musa'nın Batını-Şii toplulukların yoğun olarak bulunduğu yörelere gitmesi bu bağlamda değerlendirilmelidir.

"Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu" adlı yapıtını daha önce irdelediğim Mikail Bayram da Abdal Musa'yı Ahi Evren ile ilişkilendirir ve Ahilere uygulanan kıyımdan kurtulanlar arasında Abdal Musa'nın da bulunduğunu savlar. Ahiliğin kurucusu ve önderi Ahi Evren'in eşi Kadıncık Ana (Fatma Ana) üzerinden Abdal Musa, Kırşehir yöresindeki Ahiler ve Türkmenler ile ilgisini sürdürmüştür.

Dağlar, Taşlar, Abdal Musa'ya Çağlar

Tekkesi Elmalı'nın Tekke köyünde bulunan Abdal Musa, "*tekke şiirinin, Bektaşi edebiyatının kurucusu*", Kaygusuz Abdal'ı yetiştiren şeyhtir. Abdal Musa'nın emekleri boşa gitmez; Kaygusuz Abdal, heterodoks İslam'ın bağdaştırmacı öğretisinin seçkin savunucularından biri olur. Şu dörtlük, hem Kaygusuz'un düşünsel eğilimini, hem de Abdal Musa'ya yaklaşımını ortaya koyar:

"Bir niyazım vardır Gani keremden
Münkir bilmez evliyanın sırrından
Kul Kaygusuz ayrı düşmüş pirinden
Ağlar gelir Sultan Abdal Musa'ya."[140]

Abdal Musa çok önemli bir çekim merkezi oluşturur; ünü dört bir yana yayılır. O, derde derman bulandır; insanı onurlandıran, zalimi kınayandır; bütün canlıları sevendir. Dolayısıyla o, insanı, insancılığı öne çıkarandır. Âşık Veli'nin, Gölpınarlı'nın "Alevi-Bektaşi Nefesleri"nde de yer alan şu iki dörtlüğü hem bu duruma, hem de Abdal Musa "Vilayet-namesi"nde anlatılan doğaüstü olaylara tanıklık eder:

"Akdeniz Yakası Aydın illeri
Kuşlar gider bizim Abdal Musa'ya
Cemalin görünce yürüdü dağlar
Taşlar gider bizim Abdal Musa'ya
...
Baba Kaygusuz'dan almış cehdini
Gördün mü İbrahim Edhem vaktini
Padişahlar tacı ile tahtını
Yoklar gider bizim Abdal Musa'ya

Veli'm eyder dört dergâhtan evveli
Seyyid Ali, Abdal Musa, Bektaş Veli
Hüseyin aşkına didemin seli
Çağlar gider bizim Abdal Musa'ya."[141]

Abdal Musa, Uzlaşıyı, Barışı ve Ahlakı Öne Çıkarmıştır

Abdal Musa adı, dolayısıyla da bağlı bulunduğu çoğulcu ve hoşgörülü öğreti, Doğu Batı, bütün Anadolu'da, hatta Rodos'ta, Girit'te bilinir, sevilir ve sayılır. "Vilayet-name"ye göre, her gittiği yerde mucizeler gerçekleştirir; "kızıl börg" giydirir; uzlaşının ve barışın simgesi olan "ağaç kılıç" sunar. Kendisini "*Abdallarız, Fetalarız, Uryanlarız, Büryanlarız*" diye tanımlar ve ekler:

"*Abdal Musa oldum geldim cihane*
Arif anlar bizi nice sırdanuz"

Bu tanımlamada yer alan her bir kavram, Abdal Musa'nın düşünsel çizgisini, bağlı bulunduğu geleneği dile getirir. Örneğin, "Feta" kavramı fütüvvet yoluna girenler, fütüvvet ehli için; "uryan" (çıplak), dünya varlığından uzaklaşmış, özünü erginleştirmek, insanlıkla doldurmak için uğraşanları anlatmak için kullanılır.

Abdal Musa "Vilayet-name"sinde genellikle inanç ayrımı gözetilmez; dinsel bakımdan yadsıyıcı, suçlayıcı, yok sayıcı yargılara pek rastlanmaz. Bunun yanı sıra, Ali'yi seven sevilir; sevmeyen sevilmez. Hz. Ali sevgisi ayırıcı bir ölçüttür.

Abdal Musa, "varlık birliği" anlayışının sürdürücülerinden, tasavvufu çok iyi bilenlerdendir. Bu nedenle, İ.Z. Eyüboğlu'nun nitelemesiyle, insanın varlık birliği inancının aydınlığında tanrısal bir nitelik taşıdığını, en yüksek varlık aşamasında bulunduğunu söyler. Önce özünü bilmeye, özünde saklı tanrısal gizemi, sonra "başkasını", başkayı bilmeye uğraşır.[142] Böylece, "öz"ü gelişmenin ve yetkinleşmenin kaynağı, çıkış noktası olarak belirler.

Bu tutum, eleştiriden önce özeleştiriyi, suçlamadan önce öz-suçlamayı öngörür; öz-övgüyü yadsır. Başkasına nasıl olması gerektiği söylenmez; başkası olduğu gibi kabul edilir. Bu düşünce geleneği, evrensel sevginin, çoğulculuğun izlerini içinde barındırır. Burada sözü edilen sevgi, ermişlik yolunu seçenin zorunlu davramşı, eylemidir; sınırlı değildir; bütün yönlere, inanışlara, yönelişlere açıktır. Söz konusu sevgiyi evrensel niteliğe kavuşturan da bu düşünsel yaklaşımdır.

Ortodoks İslam'ın sevgi anlayışı, önceden belirlenmiş ve belli görevlerle görevlendirilmiştir. Heterodoks İslam'da sevgi, öncelikle insan ve hak-hakikat sorununda düğümlenir. Burada insan, inanç ayrılığı nedeniyle bölünüp, parçalanmaz; nasıl ise, öyle sevilir. İnsan sevgi etkinliğinin hem çıkış noktasıdır, hem de ereğidir.

Abdal Musa'ya ilişkin bilgiler söylencesel de olsa, o, öncelikle Baba İlyas ve Baba İshak tarafından biçimlendirilen bir düşünsel doğrultuyu kararlılıkla sürdürür. Betimlenen düşünsel doğrultu, çoğulcu ve insani içeriklerin yanı sıra, Ahmed Fakih'in (öl. 1221),

"Ölüm bir kapıdır geçmek gerektir
Beraber anda sultan ile çoban."[143]

dizelerinde dile getirmeye çalıştığı "eşitlik" anlayışının izlerini de içerir. Yine bu düşünsel doğrultu, Sultan Veled'in (1226-1312),

"Karnım açtır karnım açtır karnım aç
Rahmet etgil tanrı bana kapı aç!"

dizelerinde açıkça görüldüğü gibi, "dünyasal"dır; bu bağlamda da sorgulayıcı, talep edicidir ve "seküler" yönelimlidir.

Gölpınarlı'nın "Alevi-Bektaşi Nefesleri"nin "Ahlak ve İnançlar" bölümünde yer alan açıklamaları uyarınca, Yunus Emre'nin *"Elin tek, dilin pek, belin berk tut!"* sözünde anlatılan ahlak anlayışı, Abdal Musa için de geçerli sayılabilir. Yukarıda Kaygusuz Abdal'ın da sıkça vurguladığı gibi, bu ahlak anlayışında birinin sözü başkasına aktarılmaz; rızasız lokma yenmez; kötülük iyilikle karşılanır; öz küçümsenir; aç doyurulur; ayıp örtülür; konuk sevilir ve ağırlanır.

Ayrıca, bu düşünce ve yaşayışta genellikle de "ilk devirlerde" bütün insanlar bir ve eşit görülür; ayrım yapılmaz. "Alevi-Bektaşi Nefesleri"nde ahlak ve inanç bağlamında Abdal Musa'nın şu şiiri yer alır:

"Muhammed Ali'nin kıldığı dava
Yok meydanı değil var meydanıdır

Muhammed kırklara niyaz eyledi
Ar meydanı değil er meydanıdır

Kırklar özün bir araya koydular
Anlar cenazesinde susuz yudular
Deveyi gördün mü, gördüm dediler
Ört elin eteğin sır meydanıdır
...
Ne diyeyim şu erkânı kurana
Yuf çekerler bu meydanda yalana
Üç yüz altmış merdiveni bilene
Kör meydanı değil gör meydanıdır

Abdal Musa aydur gerçek er isen
Ali'yi sevene muhib yar isen
Hakk'ın didarını görem der isen
Urganı boynunda dar meydanıdır."

Bu şiir, hem ahlak anlayışını, hem de söz konusu anlayışı yaşam tarzına dönüştürme konusundaki kararlılığı ve savaşımcılığı anlatması bakımından örnek oluşturucudur. Bağdaşımcı öğreti veya ülküsel hakikat için, Ayna Dövle örneğinde olduğu üzere, urganla meydanda asılmayı göze alan savaşımcı bir ahlakın anlatımıdır. Bu dizeler, ahlak denilen öznel öz-sorgulama ile oluşturulduğu ve "ortak dil" ile genelleşebileceği bilincini yansıtmaktadır.

XIII

Yunus Emre'de İnsancılık, Çoğul(cu)luk ve Tolerans

Kurgulanan Yunus Emre İmgeleri

Anadolu'da Türk halkının bağrından çıkan büyük düşünür/şair Yunus Emre[144] hakkında çağdaş edebiyat tarihlerinde tasarımlanan/kurgulanan miskin bir derviş imgesi, büyük ölçüde özellikle ders kitapları aracılığıyla bugün de varlığını sürdürmektedir. Kültür tarihçiliği alanında Yunus Emre'yi irdeleme çabaları giderek yoğunlaşma eğilimi göstermekle birlikte, felsefe tarihi yazımında Yunus Emre'nin hak ettiği yeri aldığı söylenemez.

Türkiye'de Yunus Emre'ye ilişkin yaklaşım böyle olmasına karşın, Avrupa'da aynı çağlarda yaşayan din bilimci, düşünür ve yazıncılara gösterilen ilgi olumlu ve büyüktür. Batı kültür, felsefe ve edebiyat tarihinde Yunus'un çağdaşı olarak değerlendirilebilecek ve felsefi idealleri bakımından öneınsenen din bilimcileri, örneğin, Albertus Magnus (Büyük Albert), Aquinolu Thomas veya Meister Eckhardt gibi kişilikler ve bunların görüşleri düşünsel bir açılım olarak öne çıkarılır.

Anılan din bilimciler/düşünürler, bu yazıda ele alınan çoğulluk veya tolerans kavramlarını, bu kavramlar o dönemde henüz ortaya çıkmadığı için, adıyla anmamalarına karşın, çoğulculuk ve tolerans idesinin içeriğinin belirginleşmesine yaptıkları katkılara değer verilir, felsefe, kültür ve edebiyat tarihinde konulaştırılır. Türkiye'de felsefe, kültür ve edebiyat tarihi yazımında Yunus Emre konusunda benzer bir değerlendirme ne yazık ki söz konusu değildir.

Ayrıca, Avrupa'da söz konusu tarihsel kişiliklerin öğretileri veya görüşleri bütün yönleri ile ele alınıp güncelleştirilirken, Türkiye'de Yunus Emre veya benzeri tarihsel kişilikleri ve onların toplu eserlerini indirgeme eğilimi vardır. Bu indirgeme eğilimi, çoğunlukla tek-yönlüleştirme biçiminde ortaya çıkmaktadır. Söz konusu indirgeme veya tek-yönlüleştirme eğiliminden dolayı, örneğin, Yunus Emre gibi çok-yönlü ve bağdaşımcı bir şair/düşünür, sadece dönemin düşünce yapısından dolayı belirgin olan dinsel yönüyle değerlendirilmekte, diğer yönleri gözetilmemek suretiyle, tek-boyutlulaştırılarak indirgenmektedir.

Söz konusu indirgemeci tutum, felsefe ve edebiyat alanında bazı sonuçlara yol açmaktadır. Bu tek boyutlu yaklaşım, söz konusu şairin/düşünürün sadece toplumun belli kesimlerince sahiplenilmesine yol açmaktadır. Böylece anılan düşünür/şairin tüm ulusun değeri durumuna gelmesini önlemekte ve böylece Türkiye kültürünü zenginleştiren tarihsel-kültürel birikimin bütün düşünsel boyutlarıyla ortaya çıkmasını ve güncelleştirilmesini zorlaştırmaktadır.

Yukarıda sözü edilen indirgemeci ve tek-yönlüleştirme eğiliminin de etkisiyle Yunus Emre hakkında çoğunlukla kurumsal eğitim-öğretim görmemiş, sade ve insancıl bir din adamı imgesi çizilir. Bu bağlamda imge kavramı ile ilgili olarak şu noktayı vurgulamak gerekir: Her imge bir kurgu ürünüdür. İmge oluşturmanın öznelliği veya imgenin kurgusallığına ilişkin bu belirleme şöyle açıklanabilir: Edebiyat ve felsefe tarihi yazımında da yazarlar/düşünürler hakkında iradi ve öznel seçimler yapılabilir, yapılan bu istençsel seçimlerle "kanonik (koşunsal) değerler" kurgulanabilir, böylece oluşturulan imgeler kalıcılaştırılabilir.

İmge oluş(tur)umuna ilişkin bu belirlemelerden yola çıkılarak, Türk edebiyatındaki başat Yunus Emre imgesinin, onun şiirlerine yansı-

yan düşüncelerini yorumlama ve açımlama sürecinde araştırmacılarca kurgulanarak oluşturulduğu söylenebilir. Öte yandan, kurgusal imgelerde de elbette ki gerçek payı yüksek olabilir; ancak bu, söz konusu imgenin her koşul altında Yunus Emre'yi her yönüyle açığa çıkardığı anlamını taşımaz.

Burada Yunus Emre'nin çoğulluk/çoğulculuk ve tolerans idelerinin tarihsel gelişimine yaptığı felsefi katkılar bağlamında oluşturulan imge de genel-geçerlik savı öne süremez; tartışılmaya ve tümlenmeye muhtaçtır/açıktır.

Yunus Emre hakkında genellikle okuma-yazma bilmez bir halk şairi imgesi çizilmesine karşın, Timurtaş'ın belirlemesiyle, Yunus Emre'nin Arapça ve Farsça bildiği, İslami bilimleri ve *"devrinin bütün ilimlerini iyice bildiği"* söylenebilir.[145]

Mustafa Tatcı'nın aktarımı uyarınca, Yunus Emre'den söz eden en eski kaynaklar (Mecdi; Şakayık Tercümesi), onun *"ümmi olduğunu belirtirler."*[146] Aynı araştırmacı, söz konusu kitabında Âşık Çelebi ve Bektaşi geleneğinde Yunus'un *"ümmi"* olduğunun kabul edile geldiğini de vurgular.

Tatcı, Fuad Köprülü'nün Yunus'un *"okumuş olduğunda ısrar ettiğini"*; Abdülbaki Gölpınarlı'nın ise onun *"Sadi'den ve Mevlana'dan çeviri yapabilecek kadar Farsça bildiğini ve iyi öğrenim gördüğü"* düşüncesinde olduğunu aktarır.

Yunus Emre'nin bir şiirinde *"dört kitabın anlamını okudum, tahsil kıldım"* demesi, onun öğrenim görmüş olduğu görüşünü güçlendirmektedir. Böyle olmakla birilikte, Yunus "Divan"ında yer alan *"o dost bana ümmi demiş, hem adımı Yunus koymuş"* dizesiyle konuya değinir ve aynı şiirin izleyen

"Ben bu aşk kitabını okudum, tahsil kıldım
Hacet değildir bana ağa kara yazam"

dizelerinde okuma-yazma bilmezlik savını belirsiz bırakır.

Ahmet Yaşar Ocak'a göre, Yunus Emre, Anadolu Müslümanlığı kapsamında belirginleşen İslam tasavvufunun bütün yönlerini ve inceliklerini yetkinlik ve *"hiçbir dar kalıp içerisine düşmeden"* dile

getirmenin ötesinde, söz konusu düşünce birikiminin gelişimine de kalıcı katkı yapmıştır.

"İnsan Çokluktur" veya Çoğul(cu)luk ve Tolerans

Bu ön açıklamalardan sonra ele aldığım kavramlar açısından Yunus Emre'nin düşünsel üretimine ilişkin şöyle bir belirleme yapılabilir. Bu ara-başlığm ilk bölümünü, Gabriele Münnix'in giriş bölümünde irdelemeye kattığım kitabında yer alan "çokluk olarak insan" anlatımını ödünçleyerek "insan çokluktur" şekline dönüştürdüm.

Avrupa'da kendisiyle karşılaştırılabilecek bilginler/bilimciler, henüz Haçlı Seferi düşüncesinin propagandasını yaparken, Yunus Emre, yaşadığı dönemin düşünsel düzeyinin çok üzerine çıkarak, çokluk, çoğul(cu)luk ve tolerans kavramlarının içerik olarak belirginleşmesine katkı yapmış ve bu evrensel insanlık değerlerini felsefi olarak öğretileştirmeye çalışmıştır. Metafizik teklik, bir başka anlatımla, saltık varlık veya tanrısal hakikat anlayışı sosyal-kültürel çoğulluğu uyumlulaştırmayı başlıca şiirlerinde işleyen Yunus Emre'nin öğretisi insanmerkezcilik (antropo-santrizm) olarak adlandırılabilir.

Ayrıca, toplumsal-kültürel bir durum olarak çokluğu veya çoğulluğu tanımak ve değerlileştirmekle kalmamış, çoğulculuk düşüncesinin gelişmesine de ortam hazırlamıştır. Doğaldır ki, "başka"yı tanıma ve geçerlileştirme anlamında çoğulculuk düşüncesi, tolerans ile ilişkilidir veya olanaklıdır. Aşağıdaki dizeler, bu açıdan Yunus Emre'nin insan, toplum ve dünya anlayışını açığa vurmaktadır:

"Yetmiş iki millete, suçum budur, hak dedim
Korku hıyanettir, ya ben niçin kızarım"[147]

"Bu cümle canda oynayan, damarlarında kaynayan
Külli dillerde söyleyen, külli dili diyen benim"

Yetmiş iki millete hak demek, o milletlerin her türlü kültürel-dinsel özelliklerini olağan görmek, toplumsal yaşamda kullanılmasını ve geliştirilmesini doğal saymak anlamı taşır. Bu düşünsel yönelişiyle Yunus, bugünlerde sıkça sözü edilen empati, diyesi, kendisini baş-

kasının yerine koyma yeterliliğinin çok ötesine geçmektedir. Bu halk düşünürü-şairi, böylece ilk bölümün sonunda yer alan "bakış açısı değişikliği olanaklı mıdır?" sorusunu yaklaşık yedi yüz yıl önce olumlu yanıtlamıştır. Öte yandan, çokluğu, çoğulluğu ve çoğulculuğu tanımak ve hak bilip bir arada yaşamak, bazı çevrelerce hoş karşılanmamış olmalıdır. Bu nedenledir ki, Yunus Emre, korkmadığını, korkuya kapılmanın ihanet olduğunu dile getirme gereksinmesi duymuştur.

Bütün canlarda oynayan, bir başka deyişle, bütün insanların damarında kaynayan, Yunus'un insancıl yaklaşımıdır. Bütün insanların gönlünü devindiren, o insancıl yaklaşımdır. Yunus, insanın tözüne ve yaratılışına uygun düşen bu insancılık düşüncesinin bütün dillerde söylendiğinden emindir. Emin olduğu içindir ki, "Divan"ın bir başka yerinde,

"On sekiz bin âlem halkı cümlesi bir içinde
Kimse yok birden artık söylenir dil içinde"

dedikten sonra herkesin onu bilip, ona gittiğini, *"bütün dillerin onu söylediğini"*, bir başka anlatımla, tanrısal hakikati söylediğini ve aradığını yineler. Yukarıda olduğu gibi, "Divan"m kimi yerinde bütün dillerden, kimi yerinde ise yetmiş iki dilden söz eder. Kimi yerinde *"yetmiş iki millete kurban ol âşıksan"* diyecek ölçüde salt insanı ve insanlığı öne çıkarır. İnsanı, her türlü dinsel ve etnik bağlarının üzerine çıkararak, yalın durumu ile benimser. Böyle bir benimseme yaklaşımı geliştirdiği için de,

"Yetmiş iki milletin hem ma'şukı oldurur
Âşıkı ma'şukından ayırmak fal değil"

diyerek, kendi düşüncesinin de benimseneceğini varsayar, hatta bilir. Yetmiş iki millet tarafından benimsenmek için, asıl önemli olanın, onları sevmek ve onlar tarafından sevilmek ve gönül kazanmak olduğunu ilke edinmiştir. Yetmiş iki millet tarafından sevilmek için, *"yetmiş iki millete birlik ile bakmak gerekir"* dizesinde açıkladığı üze-

re, önce yetmiş iki millete var olma hakkı tanımak, onları birlik içinde görmek önemlidir. Bu nedenle,

"Bir kez gönül yıktın ise bu kıldığın namaz değil
Yetmiş iki millet dahi elin yüzün yumaz değil"

sözleriyle insan sevgisinin en önemli ibadet olduğu uyarısında bulunur. Uyarısını burada bırakmaz, daha ileri bir düzeye yükselterek, *"Yetmiş iki milletlin ayağını öpmek gerek"* ve *"Yetmiş iki milletin hem maşuku ol durur"* diye seslenir. Bunun yanı sıra, *"Yetmiş iki milletin sözünü arif bilir"* dizesiyle, hem çokluğu, çoğulluğu ve çoğulculuğu anlamak için bilgeleşmek gerektiğini, hem de çokluğun söz birikimini, bir başka deyişle, söze dökülen bilgi ve öğreti birikimini anlamak ve benimsemek için de bir felsefi yeterliliğe sahip olmak gerektiğini vurgular. *"Hak'kı gerçek sevenlere cümle âlem kardaş gelir"* dizesi, Yunus Emre'nin düşünsel yetkinliğini ve bağdaşımcı tavrının derinliğini, dolayısıyla da henüz adıyla adlandırmadığı tolerans idesinin güçlü belirtilerini ortaya koyar.

Öte yandan, bu denli geniş ve kapsayıcı düşünen ve davranan Yunus,

"Yarattı yetmiş iki türlü dili
Arada üstün koydu Müslüman'ı"

diyerek, Müslüman'ı diğer dinlere inananlardan üstün gördüğünü dile getirir. Bu yaklaşım, bir yönüyle İslam'ın en son dünya dini olması nedeniyle, diğer dinlerin deneyimlerinden yararlanarak daha yetkin bir dünya ve insan anlayışı geliştirdiği şeklinde yorumlanabilir. Öte yandan, yukarıda da değinildiği gibi, Yunus'un yaşadığı dönemde Avrupa'da edebiyat ve felsefe alanında önemli din bilginleri ve yazarlar, henüz "Haçlı Seferi" propagandasından kurtulamamıştır. Bu nedenle, Yunus'un Müslüman'ı dolayısıyla da İslam'ı üstün görmesini olağan karşılamak gerekir.

Bununla birlikte, *"yetmiş iki millete kurban ol âşıksan"* ve *"kimseye hor bakma, hiç gönül yıkma"* sözlerinde de görüldüğü üzere,

Yunus'un başat eğilimi, üstün görerek ayırmak değil, eşit ve aynı değerde görerek bütünleştirmektir. Aşkı, Tanrı aşkı, hakikat aşkı, dolaysıyla da insan aşkı olarak kavrayan Yunus, yukarıda dile getirilen "Müslüman'ı üstün tutma" düşüncesini "Divan"ında sadece bir yerde dile getirir. Fakat Müslüman olmaktan doğal olarak gurur duyan Yunus Emre için herkes aynı Tanrı'nın kuludur ve her dil o tek Tanrı'yı ve ulaşılmak istenilen tanrısal hakikati söyler: Şu dizeler, söz konusu düşüncenin anlatımıdır:

"On sekiz bin âlem halkı cümlesi bir içinde
Kimse yok birden artık söylenir dil içinde."

Yukarıdaki dizeler ve sözlerden de görüleceği üzere, *"cümle yaratılmışa bir göz ile bakan"; "gökten inen dört kitabın günde bin kez okunmasını ve şerh edilmesini"* öneren Yunus, Anadolu'da çoğulluğu/çoğulculuğu felsefileştiren düşünür-şairdir.[148] O dönemde çoğulluk/çoğulculuk, bütün alanlardadır. Çoğulluk, dinde, inançta, etnisitede; bütün bunların toplamı olan kültürde, dolayısıyla da yaşayış ve düşünüştedir. Söz konusu çokluk veya çoğulluk yüzyılların akışı içinde Anadolu kültürünün mayasını oluşturmuştur.

Çoğulculuk ve tolerans düşüncesinin belirtileri, Ahmet Yaşar Ocak'ın "Selçuklular ve Beylikler Devrinde Tasavvufi Düşünce"[149] adlı yazısında görülebilir.

Ahmet Yaşar Ocak, bu yazısında Anadolu Selçukluları zamanında başlıca "iki büyük" düşünce okulu olduğunu vurgular. Birincisi, *"züht ve takvanın ağır bastığı ahlakçı"* Iraki okuldur. İkincisi ise, *"Melâmetliği benimsemiş, daha esnek, estetik yanı ağır basan ve daha çok cezbeye önem veren"* Horasani okuldur.

Ocak'm kavramlaştırmasıyla, *"tam anlamıyla bir Türkmen mutasavvıfı"* olan Yunus Emre ise, daha çok *"yarı göçebe Türkmen boylarının oluşturduğu kırsal kesime mensup bir sufidir."* "Melamet" birikimini özümsemiş, "kalender-meşrep", bir başka deyişle, düşünme ve yaşamada yalın ve gösterişsiz bu düşünür-şair, *"sürekli gezip dolaşmıştır"* ve Ahmet Yesevi'nin düşünce geleneğinin sürdürücüsü sayılabilir.

Hacı Bektaş Veli de yarı göçebe Türkmenler arasından çıktığı için aralarında bir "yakınlık" olması doğaldır; ancak Ocak'ın belirlemesi uyarınca, Yunus Emre'nin Bektaşi tarikatı ile bir bağı olmamıştır. Yunus Emre, geliştirdiği içerik ve biçim anlayış ile Anadolu'daki *"Sünni, heterodoks bütün tasavvuf çevrelerinde"* etkili olmuş, bu etkileme ve benimsenme sonucu kalıcılaşarak bugüne ulaşmıştır. Bu durumdan yola çıkarak, Yunus Emre'nin aklın, felsefenin ve dilin ortaklaşmasına kalıcı katkı yaptığı söylenebilir; ama bir başına bu üç öğeyi benzeştirdiği öne sürülemez.

Öte yandan, özellikle aklın ve felsefenin benzeşmesinden çok çeşitlenmesine yol açan sosyo-kültürel öğelerin varlığı da yadsınamaz. Nitekim Ahmet Yaşar Ocak, "Türkiye Selçukluları ve İslam"[150] adlı yazısında Anadolu'da *"karmaşık ve karışık etnik yapı ve özgün biçimler kazanmış, çok renkli ve çok çeşitli putperest kültlerin"* bulunduğunu ve bunların *"çeşitli halk Hıristiyanlıklarının"* doğmasına yol açtığını örnekleriyle anlatır. Ocak'ın anılan yazısındaki yaklaşımı uyarınca, ağır vergi yükü, kötü yaşam koşulları ve Ortodoks Bizans devlet baskısı gibi olumsuzluklardan ötürü Anadolu'da yaşayan Müslüman olmayan halklar, Türklere ve onların Anadolu'ya getirdikleri yeni toplumsal düzene karşı pek direnmemişlerdir.

Bunun yanı sıra, yine Ocak'ın değerlendirmesi uyarınca, özellikle 13. yüzyılın başından itibaren Anadolu'ya *"çeşitli tasavvuf akımlarını ve tarikatları"* temsil eden *"şeyh ve dervişlerin"* geldikleri bilinmektedir. Söz konusu şeyh ve dervişler, yeni yurtlarında varlıklarını ve yaşam tarzlarını sürdürmeye uygun bir kültürel ortam bulurlar. *"Değişik çehre ve görüntüye sahip, değişik dilleri konuşan, değişik kıyafetler giyen bu mutasavvıflar, sufiler, şeyhler ve dervişler"* geldikleri yerlerde kentte yaşamışlarsa kente, köyde yaşamışlarsa köylere yerleşirler.

Söz konusu sufi, şeyh ve dervişlerin bu özellikleri, Anadolu'da çokluğun ve çoğulculuğun, dolayısıyla da tolerans idesinin belirginleşmesine katkı yapmıştır. Böylece Anadolu'da tasavvuf, Ocak'ın belirlemesiyle, *"İslam dünyasının başka coğrafyasında olduğu gibi, yüksek ve popüler tasavvuf olmak üzere, ikili ve paralel bir yapıya"* dönüşür. Söz konusu ikili veya koşut yapı, akıl ve felsefe birikimini zen-

ginleştirmesine karşın, bu iki önemli öğenin benzeşmesinden çok, çeşitlenmesine ortam hazırlayarak, çoğulculuk ve tolerans idesinin gelişmesine ortam hazırlamıştır.

Ocak'ın aynı irdelemesindeki çözümlemesi uyarınca, kentli veya "yüksek" tasavvuf evrelerinde *"genelde zühd ve takva anlayışı"* ağır basar. *"Çok çeşitli eğilimleri"* içinde barındıran ve etkisi şimdilere değin sürüp gelen popüler tasavvuf kapsamında *"yaratılış, Tanrı, insan ve kâinat hakkında değişik düşünceler"* geliştirilmiştir.

Bu açıklamalardan da görüleceği üzere, İslam uygarlığı içerisinde "mutlak varlık"; diyesi, Tanrı ve/veya tanrısal hakikat hakkında da değişik düşünceler geliştirilmiş ve tartışılmıştır. Bu durum, Anadolu kültür birikiminde tolerans idesinin gelişmesine önemli katkılar yapmıştır.

Ocak'ın açımladığı *"bu yarı mitolojik popüler İslam"*, *"Hıristiyan halkın da ilgisini"* çekmiştir. Böylece, *"fıkıh merkezli medrese Müslümanlığına paralel olarak evliya kültü merkezli halk İslamlığı gelişmeye başlar."* Bu iki Müslümanlık anlayışı, *"her ülkede olduğu gibi, hem bir arada yaşar, hem de aralarındaki rekabet yüzyıllar sürer."* Ocak'ın belirlemesiyle, *"İslam'ın yayıldığı bütün topraklarda da aynen cereyan eden bu sosyolojik süreç, muhakkak ki Anadolu'da da aynen geçerli olmuştur."*

Bu nedenledir ki, Anadolu'da çoğulculuk ve tolerans idelerinin sağlam tarihsel kökleri vardır. Söz konusu tarihsel kökler, İslam dini ile özdeşleşen devlet yönetiminin tutumundan ötürü bazen zayıflamış, bazen de güçlenmiştir.

Ayrıca, Ocak'ın açımlaması uyarınca, *"evliya kültü merkezli popüler İslam, bugün bütün karakteristikleriyle modern Türkiye'de de güçlü bir şekilde varlığını korumaktadır."* Betimlenen halk İslam'ının bağdaşımcı ve/veya uzlaşımcı özü, *"yan yana veya bir arada yaşama sonucu, Müslüman Türkler ile Hıristiyan Rumlar, Ermeniler ve Hıristiyan cemaatler arasında zamanla birtakım kültür alışverişlerine"* yol açmıştır.

Söz kültür alışverişi, Yunus Emre'nin çoğul(cu)luk ve tolerans idelerini geliştirmesi için uygun bir zemin oluşturmuştur. Yunus'un hak dediği ve aynı gözle baktığı yetmiş iki millet, çeşitli toplulukların oluş-

turduğu birliktelik, bütünlük içinde çeşitlilik anlayışının da göstergesidir. Yetmiş iki millete "hak" denilmesi, söz konusu çokluk durumunu oluşturan öğelerin eşit, denk ve aynı değerde görülmesidir. Dolayısıyla, Yunus Emre, insancılık idesinin temelini oluşturan çoğulculuğu ve toleransı felsefi düzeyde şiirselleştirmiştir.

Yunus Emre ve Anadolu'da Bilginin Birliğinin Oluşumu

Yunus Emre, Türkçeyi kullanması, düşünsel-yazınsal ürünlerini Türkçe olarak kalıcılaştırmasından ötürü de Anadolu Türk edebiyatının en büyük şairidir. Bu düşünür-şair, arı-duru ve çoğunluğun konuştuğu Türkçe ile yazdığı şiirleriyle Türkçenin edebiyat dili ve düşünce dili olarak gelişmesine ve ölçünlü dil durumuna gelmesine de kalıcı katkılar yapmıştır. Böylece, Yunus Emre, Anadolu'da düşünce birliğinin ortaya çıkmasına da ortam hazırlamıştır.

Burada bir başlam açıp, İhsan Fazlıoğlu'nun "Anadolu Selçukluları ve Beylik Dönemi Türk Felsefe-Bilim Tarihine Önsöz"[151] adlı yazısında açımladığı düşünceler ile Yunus Emre arasında bir bağ kurmak yararlı olabilir. Fazlıoğlu'nun anılan irdelemesinin "Siyasi ve Fikri Ortam" ara-başlıklı bölümündeki belirlemesi uyarınca, Anadolu'da "bilginin birliğinin" yeniden kurulması, siyasi birliğin sağlanmasının ön-koşulu olmuştur. Bilginin birliğinin sağlanması aynı zamanda *"her türlü eylemin meşruiyetinin"* dayandığı kuramsal çerçevedir. Fazlıoğlu'nun buradaki söylemine göre, Türkler Anadolu'ya geldiklerinde belirgin bir biçimde "bilginin birliği"ni sağlamış durumda değildiler.

Fazlıoğlu'nun değerlendirmesi uyarınca, Türkler, bu amaca ulaşmak için, iki yönlü bir "strateji" izlemiştir. Birinci strateji, farklı inanç ve toplum gruplarının "hakikat" hakkındaki bilgi birikimlerini *"ortak dile dökme"* çalışmalarını kapsar. İkincisi ise, söz konusu "ortak dilde" anlatımını bulan bilgi birikimini, eğitim-öğretim yoluyla kuşaklara aktarmak suretiyle süreklileştirmeye yönelik önlemler ve etkinlikleri içerir.

"Ortak dil" üzerinden yürütülen "eğitim-öğretim" yoluyla *"din, ortak vicdanın; hikmet, ortak idrakin; tasavvuf ise, ortak irfanın"* ge-

lişmesini ve yerleşmesini sağlayacaktır. Böylece, *"üst dilde birleşen ortak akıl"*, toplumsal-kültürel alandaki çatışmaların azaltılmasına ve geniş kapsamlı uzlaşımlara ortam hazırlayacaktır.

Yazarın bu belirlemelerinde temel kavramlardan biri olan "ortak dil", kanımca merkezi önemde bir etkendir. Günlük iletişim dili anlamında "ortak dil" olan Türkçe zaten o dönemde de vardır. İletişim ve eşgüdümde ortaklığı sağlayan bu dilde din, hikmet ve tasavvuf alanında yapılan çeşitli düşünsel çalışmalar, düşünsel, sanatsal ve yönetsel alanda Fazlıoğlu'nun sözünü ettiği "ortak dil"de anlatımını bulan ve "ortak dil" yoluyla kalıcılaşan "ortak vicdan", "ortak kavrayış" ve felsefe anlamında "ortak düşünüş" kavramlarının belirginleşmesine sağlam bir temel kurmuştur.

Yunus, Tolerans ve Bağdaşımcılık

"Dünyaya gelen göçer bir bir şerbetin içer
Bu köprüdür geçer, cahiller onu bilmez

Gelin tanış olalım, işi kolay tutalım/kılalım
Sevelim sevilelim dünya kimseye kalmaz"

sözleriyle hiç ayrım yapmadan herkese barış ve insanlaşma çağrısı yapan Yunus, heterodoks İslam anlayışını da renklendiren sufi gelenek çerçevesinde bu çokluk/çoğulluk durumunu oluşturan çeşitli dinlerden, inançlardan ve etnisiteden insanları bir tutmuş, böylece onları kapsamıştır. Onları kapsadığı ölçüde de çokluğu oluşturan tekil öğelerin üzerine çıkmış; bir üst kimlik oluşumuna ortam hazırlamıştır.

Bu üst kimliğin düşünsel kaynağı, insanlıktır, insancılıktır; özünü yetkinleştirmeye uğraşan insan ülküsüdür. Bu ülküsel hakikate yaklaşmak için verilen savaşımın türevleri ise, çoğulculuk ve toleranstır. Balkanlar'da Osmanlı/Türk kültürünün egemenlik alanın hızla yayılmasının başlıca nedenlerinden biri de Yunus ve benzerlerinin geliştirdiği, çoğulluk ve toleransa dayanan bağdaşımcı üst kimliktir.

Yunus Emre şiirlerinde sürekli dört kitabı hak görür. Bir şiirinde dört kitabı adlarıyla anarak şunları söyler:

"Tevrat ile İncil'i Zebur ile Furkan'ı
Bunlardaki beyanı cümle vücutta bulduk"

Yukarıdaki dizelerde dile getirilen kapsayıcılık, uzlaşımcı ve bağdaşımcı düşünceyi geliştiren en önemli etmendir. Yunus Emre'nin bağdaşımcılığı en açık biçimde,

"Sen seni ne sanırsan, ayrığı da onu san
Dört kitabın anlamı budur, eğer varsa"

sözlerinde ortaya çıkar. Bu belirlemeye göre, kişi/insan kendisini nasıl değerlendirirse, "ayrığı", diyesi, "başkayı" veya "öteki"yi, daha açık anlatımla, kendisi dışındaki insanları da öyle değerlendirmelidir. Böylece, insanı belirleyen ve diğer insanlardan ayıran her türlü etnik ve dinsel bağlılık ortadan kalkar. Yunus Emre bu sözleriyle dört kitabın anlamı ve insanlara iletisi uyarınca, insanların, insan olma özellikleri temelinde buluşmaları ve bağdaşmalarına ortam hazırlar. Bu bağlamda Yunus, Ortodoks İslami anlayışın onaylamayacağı *"gerekirse kiliseye de girerim"* diyecek ölçüde cesaretli ve bağdaşımcı bir tavır sergiler.

"Her kim nefsine kapılırsa, Müslüman değil ölürse
Hayır etsin benden bilirse, eğlenmen zaman gerekmez"

diye haykıran bağdaşımcı ve dayanışmacı Yunus, bütün insanlardadır, özce, varlıkların özüyle bütünüdür; onların gönlünde, bilincindedir; öbür insanların gönlü ve bilinci de Yunus'tadır; Yunus'u devindiren güçtür. Tanrısal bir sevgiyle insana bakan Yunus Emre, "ortak vicdan" duyarlılığını ve bilincini özendirmiştir. Ortak vicdan duyarlılığını ve bilincini, "ortak dil" düzeyine taşımayı başarmıştır.

"Halk içindir bu dil sözü, gönüldedir dostun razı" sözünü söyleyen Yunus, bütün dilleri bilmemesine karşın, insanlığı konulaştırdığı için, öğretisinin öbür dillerde dolaştığını bilecek denli geniş ve uzak görülüdür. İnsanlık, insancılık düşüncesini irdelemiş ve türlü dilleri konuşan insanların bu uğurda geliştirilen etkinliklere katılacağı-

na inanmıştır. *"Halk içinde birlik düzen dört kitabı doğru yazan"* dizesiyle bu ülküsel hakikat arayışını felsefi olarak aşkınlaştırdığı için, insanlığın, insancılığın dilini ortaklaştırmıştır. Böylece insancılık ve insanlık, Yunus düşüncesinde evrensellik düzeyine yükselmiştir. Şu dizeler, Yunus'un din ve millet sınırlarını da aşarak, evrensellik idesini dile getirmesinin kanıtıdır:

"Din ve milletten geçer aşk eserini duyan
Mezhep ve din mi bilir kendisini yok sayan"

Tanrısal ve insansal hakikat aşkı, özü gereği, din ve millet kavramlarını aşar. Bu sınırlılıkları aşarak felsefi anlamda aşkınlaşır. Söz konusu aşkınlaşma, evrensele ve evrenselliğe ortam hazırlar. *"Beri gel barışalım, yâd isen birleşelim"* dizesi, öz ile yabancıyı buluşturma bilinci ve istencinin anlatımıdır. Öz ile yabancıyı buluşturma, tarihin her döneminde her türlü kültürel ve düşünsel gelişmenin önkoşuludur.

Böyle bir düşünceyi dizgeli olmasa bile, süreklileştiren Yunus, varlıkların var oluş biçimlerini ayrım gözetmeksizin hak sayan öğretisini açıkça ortaya koymuş, korkmamıştır. Hakikati aramaktan ya da söylemekten korkmak, Yunus için, ihanet ile eşanlamlıdır. Yunus'un cesaretle aradığı hakikat, hem tanrısal, hem de insansaldır. İnsanı, Tanrı'nm yeryüzündeki yansıması sayan, onun tanrısal niteliklerle donanarak, yücelmesi için uğraşan, ancak asla Tanrı katma yükselemeyeceğini bilen anlayıştır.

Kant, "Aydınlanma Nedir?" adlı yazısında Yunus'tan yaklaşık 500 yıl sonra, insanın kendi yol açtığı erginsizlikten kurtulabilmesi için, bir başkasının yönlendirimi olmaksızın aklını kullanma cesareti göstermesi çağrısı yapar. Kant da Yunus gibi, korkudan kurtulmanın zorunluluğunu vurgular. Yunus, "salt aklın özgürleşmesi" idesini dizgesel olarak felsefileştirme konusunda Kant ile asla boy ölçüşemez; ama "aşkın insancılık" idesini felsefileştirme konusunda Kant'tan geri kalmadığı gibi, daha kararlı ve tutarlıdır.

Yunus, salt "*korkuyu yen*!" çağrısı ile de yetinmemiş; korkuyu, daha açık anlatımla boyun eğişi, bağımlılığı ihanet saymıştır. Böy-

lece Yunus, korku ve bağımlılık arasındaki ilişkiyi görerek, Aydınlanma uğraşı ve sürecinin bir alanında Kant'ı öncelemiştir. Bu tavrı ile bu coğrafyada "insancılık bilincinin ortaklaşmasına" kalıcı katkılar yapmıştır.

"Kuru idik yaş olduk, kanatlandık kuş olduk
Birbirimize eş olduk uçtuk elhamdülillah"

dizeleri, savunduğu öğreti doğrultusunda çokluk içinde özünü yetkinleştirme etkinliğinin açık anlatımıdır. Aslında insanın özünü yetkinleştirme süreci bitimsizdir. Bu bitimsiz yetkinleşme uğraşı içerisine girenlerin bir biçimde erekleri buluşur. Bu kişiler böylece toplumsal ve insansal erekleri doğrultusunda birbiri ile eş olur, denkleşir ve özlerini daha da yetkinleştirme çabalarını yoğunlaştırarak, tanrısal bir insancılık düşüncesinin yaygınlaşmasına katkı yaparlar.

Yunus'ta Ölüm Bile Diri ve Devingendir

Sevinç ve üzünç ikilisini simgeleyen yaşam ve ölüm, her zaman iç içedir ve birbirini koşullar. Bunlardan biri olmadan diğeri olmaz. Yaşamı belirginleştirmek için ölümü konulaştırmak kaçınılmazdır. Bu nedenle, Yunus,

"Hiç bilmezem sıra kimin aramızda gezer ölüm
Halkı bostan edinmiştir, dilediğini üzer ölüm

Alır yiğidin alasını, divane eder anasını
Gelinlerin el kınasını topraklara karar ölüm"

diyerek, hem gerçek anlamda ölümün kaçınılmazlığını ve rastlantısallığını, hem de yol açtığı derin üzüntüyü anlatır.

"Bırak ölüm endişesini, âşıklar ölmez bakidir" dizesiyle tanrısal hakikat arayışına çıkanların, bedenleri ölse bile düşüncelerinin ölmeyeceğini varsayan Yunus, "ölümü" konulaştırdığı şiirlerinde dünyasal yaşamın geçiciliğini özenle vurgulayarak, insana, insanın özüne

özgü yükümlülüklerini anımsatır. Yunus'a göre, "*Can gövdeye konuktur; kuş nasıl ki kafesten uçup giderse, can da bir gün insanı bırakacaktır.*" Yunus,

"Yunus Emre bu dünyada iki kişi kalır derler
Meğer Hızır İlyas o da Ab-ı hayat içmiş gibi"

ve

"Miskin âdemoğulları ekinlere benzer gider
Kimi yiter kimi biter yere tohum saçmış gibi"

dizelerinde yalnız Hızır İlyas diye yücelttiği ünlü Babai önderi bağdaşımcı başkaldırıcı Baba İlyas'ı ölümsüz görür. Baba İlyas'ı ölümsüzleştiren asıl şey, Yunus'un "yaşam suyu" dediği Babailerin çoğulculuk, tolerans ve insancılık idesine ve ülküsüne dayanan bağdaşımcı, erke karşı başkaldırıcı ve erk dışındakileri uzlaştırıcı öğretisi olmalıdır. Bu dizelerde Yunus aynı zamanda öz öğretisinin kökenini de açığa vurur. Bu insancıl öğreti sonucudur ki, Yunus,

"Bu dünyada bir nesneye yanar içim göyünür özüm.
Yiğit iken ölenlere gök ekini biçmiş gibi"

diye haykırır. Bu haykırış, hem arı duru ve olağanüstü anlatım derinliğine sahip Türkçenin gücünü, hem de insana verilen değeri anlatır.

Yunus'un insancıl, dolayısıyla da evrensel sevgi anlayışı, insanı insan olduğu için sevmesi, daha 15. yüzyılda Anadolu'da tutsak olarak kalan bir Avrupalı tarafından, Avrupa'ya taşınarak, ülkeler arası, kültürler arası bir boyut kazanır. II. Murat döneminde Transilvanya'dan (1436) Edirne'ye getirilen tutsaklar arasında 16 yaşındaki Macaristanlı Georg da vardır.

Georg, yirmi iki yıl tutsak olarak Anadolu'da Türkler arasında kalır. Türkçeyi anadili gibi öğrenir ve konuşur; Müslümanlığı vaaz verecek, namaz kıldırabilecek ölçüde öğrenir. Tutsaklığı bitip de İtal-

ya'ya, Vatikan'a döndüğünde yayımladığı "Türk Risalesi" adlı yapıtıyla Türk günlük yaşayış kültürünü Avrupa'ya tanıtır. Georg'un "Türk Risalesi" değişik zamanlarda Avrupa'nın neredeyse bütün ülkelerinde yayımlanır. Avrupa'daki Türk imgesine olumlu ve kalıcı katkılar yapar. Georg, Yunus'u anarak bu önemli yapıtını şu tümce ile bitirir: "*...belgelere dayanan açıklamalarıma, kuşku duyulması olanaksız bir inanç belgesini, Türk halk dilinde söylenmiş iki kutsal deyişi ekliyorum.*" Georg, Yunus'tan aldığını belirttiği dizelerin Türkçe söylenişini Latin harfleriyle yazar ve Latinceye çevirerek yapıtının sonuna ekler. Georg'un Yunus'tan aldığı insancıl şiirin ilk dörtlüğü şudur:

"Yanar içim, göyünür özüm
Ben ölümü anınca,
Ölüm endişesi ne hoş
Ululara danışınca."[152]

Macaristanlı Georg'un Yunus'un insaniliğini ve insancılığını duyumsaması, benimsemesi ve Avrupalılara tanıtması rastlantı olabilir mi? Georg, yirmi iki yıl içinde yaşadığı Anadolu kültürünün en önemli insancıl kaynaklarından birini yalın ve içten bir benimseme yaklaşımıyla Avrupalıların da edinimine sunarken, tutsak olarak yaşayan birinin bile Anadolu'da karşılaşabileceği insancıl tutumu öne çıkarır. Georg'un böyle bir tavrı benimsemesinin nedenleri, Yunus'un temsil ettiği öğretide aranmalıdır.

Georg'un yapıtında yer verdiği iki uzun şiirin sadece birinin ilk dörtlüğünü aktardım. Aktardığım bu dörtlük bile, Türk halkının Yunus'u özümsediğini ve belki de Yunus adına Yunusça konuştuğunu da göstermektedir.[153]

Yunus, dizgesiz de olsa, şiirlerine serpiştirilmiş bir biçimde "ölüm korkusuna" ilişkin şiirlerinde de değişirliği, bu anlamda diyalektiğin izlerini dillendirir:

"Bildik gelenler geçtiler, bildik konanlar göçtüler
Aşk şarabı içer imiş, bu maniden her kim duyar"

Her şey, yaşam devinir; hiç bir şey olduğu gibi kalmaz; ama insan bu ilkenin ayrımına varır mı, ya da bütün insanlardan bu düşünsel ilkenin ayrımına varmaları beklenebilir mi? Yunus burada bir sınırlama yapar. Bu ilkeyi aşk şarabını içenler, diyesi, bağdaşımcı, barışçı Babai öğretisini bilenler, benimseyip özümseyenler kavrayabilir, ahlaksal bir ölçüt olarak algılayabilir.

Yunus, her zaman savaşımcı bir kimlik olarak ortaya çıkmaz, ölümle sonuçlanan yaşamın geçiciliği,

"Sorun Tapduklu Yunus'a bu dünyadan ne anladı
Bu dünyanın kararı yok, sen neyimiş, ben neyimiş"

dizelerinde görüldüğü gibi, biraz da insanın pek bir şey yapamayacağını, umarsızlığını ve önemsizliğini hüzünle anlatır. Senlik-benlik davası gütmenin anlamsızlığını ve gereksizliğini dile getirir. Dünyayı nasıl anlamak gerektiğine ilişkin soruya kendi verdiği yanıt, *"bu dünyanın kararı yok; tek tek insanların da dünyanın karmaşıklığını düzeltmeleri olanaklı değil"* biçimindedir.

Yunus en edilgen görüldüğü alanda bile,

"Ölür ise ten ölür canlar ölesi değil"

diyerek etkinleşir; asıl ve kalıcı olanın "öğreti", dünyaya bakış, insanı kavrayış olduğunu vurgulayıverir. Böylece, düşünceyi nesneden koparark tanrısal yazgıyı veya ön-belirlenmişliği öne çıkarmakla birlikte, yazgıyı belirleme isteğini de dışa vurur. Dinsel ile dünyasalı bir arada kavramaya, uyumlulaştırmaya uğraşır. *"Ölmeği dirlik ola, ölümsüz dirlik bula"* dizesi, söz konusu iki öğeyi uyumlulaştırma eğiliminin anlatımıdır.

"Gözlerim göğe süzüldü canım göğüsten üzüldü
Dilin tetiği bozuldu Allah sana sundum elim"

diyerek ölüm korkusu sonucu, özünü kulluğa adar; kullukta ölümsüzleşmek ister. Kulluk, Yunus için aynı zamanda öbür kullarla eşit-

leşmedir. Yunus'un kulluk anlayışı bir yönüyle bağlanmayı, öbür yönüyle özerkleşmeyi içerir. Tanrısal hakikat arayışında öbür kullarla yetkinlik düzeyinde buluşmaya, onların arasında yitip gitmeye uğraştığı ölçüde özerkleşir. Nitekim Yunus'un deyişiyle *"yer altına inince kimse ayrık"* değildir. Yer altında insanlar arasında ayrım yapılmadığına göre, Yunus'un çıkarımı öyle, *"kazanç bölüşülmeli, yoksullar hoşnut edilmelidir."* Ayrıca, *"Batmış dünya malına bakmaz ölüm halına"* dizesiyle anlattığı doyumsuz insan tipini eleştirir. İnsanlar, bu hakikati görerek, bencilliği bırakmalı, toplumsal dayanışma ve eşitlik için uğraşmalıdır

Yunus, mistik bir derviş olarak çoğu yerde ölmeden ölmekten de söz eder. Ölmeden ölmek, dünyasal varlıklardan ve çekiciliklerden nefsi arındırmak, salt tanrısal ve insansal hakikate ulaşmak için uğraşmanın ön-koşuludur.

"Gelin bugün yanalım, yarın yanmamak için
Ölelim ölmezken, yine ölmemek için"

dizeleri, ölmeden ölmek felsefesinin anlatımıdır. Yunus aynı anlayışı,

"Al gider benden benliği, doldur içime senliği
Buradayken öldür beni, varıp orada ölmeyeyim"

sözlerinde de çok açık biçimde ortaya koyar.

Yunus'ta Aşk, Düşünsel Yetkinleşme Uğraşıdır

"Aşk mezhebi dindir bana" diyen Yunus'a göre, türlü çeşitli aşk vardır. *"Âşık olan miskin olur, Hak yoluna teslim olur"* dizesinde olduğu gibi, aşk bazen teslim olmadır; her türlü varlıktan vazgeçip kendini Tanrı'ya adamadır. Aşk, *"Aşk şarabın içen canlar uymaz göçmeğe konmağa"* sözlerinde vurgulandığı gibi, hiçbir şeye uymama veya uyamamadır. *"aşk benliğim aldı, akıl dört yana gitti"* dizesin-

de görüldüğü üzere, aşk aklı baştan alır; insanı şaşkınlaştırır. Gizil güç olarak hep var olan aşk, *"aşk sözünü söyleyen cümle kudret dilidir"* dizesinde anlamını bulan en güçlü dildir; içselliğin en dolaysız anlatımıdır.

Yunus, "aşk'ı her devinimin, etkinliğin, yönelişin itici gücü olarak algılar. Bu nedenle, Yunus'un kavrayışı uyarınca, aşk, "ayıplanamaz"; çünkü bilinmelidir ki, dünyada aşksız insan yoktur. Aşk, kişiye boyun eğmez, kişiyi kendisine boyun eğdirir. Yunus,

"Baksam seni görür gözüm, söyler isem sensin sözüm"

dizeleriyle gerek nesnel aşka, gerekse öğretisel aşka bakışını özetler. Onun bakınca gördüğü, sevgilidir; söylediği söz sevgidir, öğretidir; onun için sevgiden daha önemli bir şey yoktur.

Aşk, Yunus anlatımıyla bir açılımdır.

"Âşık ki cana kaldı âşık olmaz
Canın terk itmeyen maşuku bulmaz"

dizeleri, tam da bu açılımı anlatır. Canını terk etmeyen, her türlü dünyasal varlıktan vazgeçmeyen gerçek âşık olamaz. Seven, sevilene sevgisini gösterebilmek için, özünden geçmelidir. Bu dizeler, Âşık Veysel'in "Güzelliğin On Para Etmez" türküsünün öncüleri sayılabilir.

Yunus Emre'nin

"Biz sevdik âşık olduk, sevildik maşuk olduk"

ve

"Helal kıldı maşuka âşık kendi kanını
Maşuk nakşından okur her aşk Kuran'ını"

dizeleri, Hegel'in "seven-sevgi-sevilen" üçlü ilişkisi üzerine kurduğu diyalektik anlayışının[154] yüzyıllar öncesinden gelen belirtileri sayılabilir.

Ayrıca, ülküsel hakikati aramaya koyulan âşık,

"Âşık bir kişidir bu dünya malın
Ahret korkusunu bir pula saymaz"

ikiliğinde dile getirildiği üzere, her türlü dünyasaldan vazgeçtiği gibi, ahret korkusundan da kurtulmayı bilir; korku onun için anlamını yitirir.

Aşk veya insan ve Tanrı uğruna girişilen ülküsel hakikati arama, belli kimselere veya seçilmişlere de özgü bir yeterlilik veya özellik değildir.

"Sorarsan aşk kimdedir, kimde istersen ondadır
Hem gönülde hem candadır, hiç kalmadı gümanımız"

sözlerinde dile getirildiği gibi, aşk hiçbir koşula bağlanmaz. Her insan aşka düşebilir; her insan aşkın gerektirdiği ülküsel hakikatin peşine düşebilir. Yunus'un bu anlayışıdır ki, aşk temelinde insanları dinsel ve ulusal bağlarından kurtarır ve eşitleştirir; çünkü aşk, *"Dağa düşer kül eyler, gönüllere yol eyler."* Aşk öyle güçlüdür ki, *"Sultanları kul eyler", "Denizleri kaynatır", "Kayaları söyletir."* Bu nedenle, Yunus, *"İlk adım Yunus idi, adımı âşık taktım"* der.

Aynı Yunus, Ortodoks din anlayışını içselleştirmiş ve davranış kalıbına dönüştürmüş olanların çok eleştireceği,

"Din ve millet sorarsan âşıklara din ne hacet
Âşık kişi harap olur, âşık bilmez din diyanet"

sözlerini belirgin bir meydan okuma tavrıyla söyler. Yukarıda aktardığım *"Âşıkları sorarsan bi-mezhep ve bi millet"* dizesi, hakikat aşkının insanı her türlü mezhep ve millet bağının üzerine çıkararak, felsefi deyişle, aşkmlaştırdığını anlatır.

"Aşk imamdır bize, gönül cemaat
Kıblemiz dost yüzü, daimdir salât"

dizeleri de aynı anlayışın başka sözlerle dışavurumudur.

Türkçe olarak söylenmiş en seçkin ve en estetik dörtlüklerden biri olan,

"Gönlüm düştü bir sevdaya
Gel gör beni aşk neyledi
Başımı verdim kavgaya
Gel gör beni aşk neyledi"

dörtlüğü, bağdaşımcı ve uzlaşımcı Yunus'un tanrısal ve insansal hakikat savaşımında ne denli kararlı olduğunu gösterir.

Yukarıda ölmeden ölmek bağlamında aktardığım *"Al, gider benden benliği, doldur içime senliği"* dizeleriyle, ülküsel aşkın benliği tümüyle saran, insanı ölmeden öldüren tükenmez gücünü anlatır Yunus. Ona göre, *"aşk, yere göğe direktir"*; gerisi gereksiz sözdür.

Yunus'un yüreğinde aşkın ateşi sürekli yanar, dünya bu durumun tanığıdır. Aşk, gönlün, sözün yumuşatıcısıdır, özün ve öğretinin yetkinleştiricisidir:

"Geç Yunus endişeden gerekse bu pişeden
Ere aşk gerek evvel ondan dervişe benzer"

dizelerine göre, aşk, erginleşme yolu ve aracıdır. Yunus, aşk ile ve aşk için her türlü endişeyi ve işi bırakmıştır; bırakmaya hazırdır; çünkü 'er"i derviş düzeyine, diyesi, insancıl ve barışçıl öğretiye ulaştıran şey, her şeyden önce aşktır. Bundan dolayıdır ki, Yunus *"ne varlığa sevinir, ne yokluğa yerinir."*

Yine bundan dolayıdır ki, şu zaman üstü dizeleri yazar:

"Ben yürürüm yana yana aşk boyadı beni kana
Ne akılem ne divane gel gör beni aşk neyledi

Gâh eserim yeller gibi gâh tozarım yollar gibi
Gâh akarım seller gibi gel gör beni aşk neyledi."

Yukarıdaki dizeler, hem dilsel çekiciliği, hem de insanı tümüyle devindirme gücü bakımından şimdiye değin eskimemiştir, bundan sonra da eskimeyecektir.

Yunus'ta Söz, "Öğreti" Olarak da Yorumlanabilir

"Yunus sana tuttu yüzün, unuttu cümle kendi özün
Cümle sana söyler sözün, sensin söz söyleten ona"

dizelerinde görüldüğü üzere, Yunus'ta "söz", tanrısal ve insansal hakikatin anlatımıdır, bir başka deyişle, öğretidir. Bu öğretide *"aşk, imamdır; gönül cemaat; kıble ise dost yüzüdür."* Söz, anlayana söylenir. Sevenlere bir söz yeter. Söz bilgelik ürünüdür. Söz iletidir; özün dışavurumudur. Söz pişirilip söylenmelidir. Bu nedenle, özün aslını hakikat aşkında gören Yunus sözü önemsediği için şu dizeleri yazar:

"Söz ola kese savaşı söz ola bitüre başı
Söz ola ağılı aşı bal ile yağ ide bir söz"

Us ile söylenen bilge söz güçlü bir etkileme aracıdır; değiştiricidir. Dolayısıyla, söz açımlanır, yorumlanır. Sözü söylemenin ve anlamanın türlü çeşitli yolu vardır. Aşk, Yunus için "mezheptir, dindir"; erenler, Yunus öğretisini kavrayanlar, aynı Yunus'un yaptığı gibi, yolu sürdürür.

Aşk, Yunus için aynı zamanda insan severliğin de yoludur; çünkü aşk, *"dağa düşer yer eyler; gönülleri yol eyler." "Dosta duyulan aşk, insancıl Yunus'un yüreğini dağlar."* Yunus, insancıllığı, kapsayıcılığı, barışçılığı simgeleyen öğretisini,

"Yunus sen toprak ol eren yolunda
Erenler menzili arştan uludur"

diyecek denli önemser. O her türlü özveriye hazırdır; çünkü erenlerin, diyesi, Yunus'un yol göstericilerinin ve gönül yoldaşlarının ereği yetkin insan ülküsüdür ve bu ülkü de, gökyüzünden daha yücedir.

Yunus yüzünü, özünü öğretisine yöneltir; çünkü ona bu sözleri söyleten içinde Tanrı'yı, insanı, çokluğu, çoğulculuğu ve tolerans bütünleştirdiği bu uzlaşımcı öğretidir. Bu öğretinin söylettiği sözler, "anlayanadır". Yunus, özünü her türlü kötülükten arındırarak, insanlığa ulaşamayanlardan sözünü esirger; bütün hoşgörüsüne karşın, onları söz söylemeye değer bulmaz. Yunus öğretisine *"Aşkın aldı benden beni bana seni gerek seni"* diyecek denli tutkundur; bağlı olduğu öğreti nedeniyle dünya varlıklarına ilgisizliğini,

"Ne varlığa sevinirim ne yokluğa yerinirim
Aşkın ile avunurum"

dizelerinde dillendirir. Yunus'un dünya varlıklarına ilgisizliği, dünyadan kopukluk değil, bir bağımsızlaşma, heterodoks İslam birikimi içinde yüzerek, kimlik, kişilik olma, bu birikimden yararlanarak, öğretiye dönüşerek, kalıcılaşma uğraşıdır.

"Ben Tanrı'yım" söylemiyle "varlık birliği" öğretisinin teolojik temellerini atan Mansur taşlanarak, derisi yüzülerek, asılarak ve sonunda yakılarak öldürülmüştür. Bağdaşımcı öğretisinin izleri yok edilmek istenircesine Mansur'un külleri havaya savrulmuştur. Yunus Emre, düşünsel çizgisinin Mansur ile bağlantısını ve bu düşünsel birikimin tüm insanlığı kapsayıcı özünü, diyesi, evrenselliğini *"Mansur oldum asın beni, her dillerde söyleneyim"* dizesiyle açıklar.

Bu çerçevede daha önce "yakıp külünü havaya savurmak" anlatımında somutlaşan ve sözün, söylemin sürekliliği konusunda söylenenler, Yunus için de geçerlidir. Böylece, söz konusu söylem zinciri Ahmet Yesevi, Yunus ve daha sonra gelenlerce, örneğin Nâzım Hikmet tarafından da kullanılır ve biçimlendirilir. Yunus'un sözü edilen söylem çizgisine katkısı ya da bu söylem çizgisini süreklileşmesine katkısı,

"Eğer beni öldüreler külüm göğe savuralar
Toprağın anda çağıra bana seni gerek seni"

ya da

"Mansur idim ol zamanda onun için geldim bunda
Külümü göğe savurup ben Enel Hak oldum ahi"

dizelerinde görülebilir. Yunus çok ince bir eleştiri tavrı ile,

"Çünkü Mansur gördü ol benem dedi
Ateşe yaktılar işittin onu

Ateşe yandırdın külün savurdun
Öyle mi gerek seni seveni"

diyerek, hem Mansur'u yakan bağnazları, kavrayışı kıtları işaret eder, hem de Mansur'u sahiplenmeyenleri dile getirip hayıflanır.

Daha önce de örneklerle belirtildiği gibi, Yunus, "varlık birliği" öğretisinin geliştiricilerini, en başta da Mansur'u sürekli anar:

"Mansur kadehin nice kez Ma'şuka sundu elime
Dört yandan od vurdular kimse halim bilmez"

dizelerinde belirttiği kadeh içinde Mansur'un sunduğu sevgilinin ne olduğu açıktır. Mansur'un kadeh içinde Yunus'a sunduğu şey, sevgili, bir başka deyişle, varlık birliği öğretisidir. Yunus'ça çok değerli olan, baskılanmış bu öğretinin bazı yandaşları, en başta da Hallac-ı Mansur, her türlü baskı ve dışlanmanın da ötesinde, örneğin yakılarak öldürülmüştür. Burada Yunus *"Dört yanım ateşle çevirilidir"* derken, varlık birliği öğretisinin bazı geliştiricileri ve yandaşlarının yakılarak öldürülmesi olayına gönderme yapmakta; ayrıca *"halim kimse bilmez"* diyerek, bir bakıma insanların duyarsızlığını eleştirmektedir.

Yunus, Mansur dolayısıyla da onun geliştirdiği öğretiyi benimsemek kararlılığını *"Mansur oldum asın beni her dillerde söyleneyim"* diyerek açığa vurur. Bu dizede açığa vurduğu bir başka olgu, Mansur'u asmakla, bin bir türlü işkenceyle öldürmekle, varlık birliği öğretisinin yayılmasının, çeşitli dillerin konuşulduğu ülkelerde benimsenerek sürmesinin önlenememiş olması veya önlenemeyeceğidir.

Mansur'un her dilde söylenmesinin başlıca nedeni, en yalın durumuyla insanı temel alması, insanda başlayıp, insanda bitmesidir. Yalın insanın ayırıcı ve dışlayıcı özellikleri de yoktur. Yalın insan birleştirici ve bütünleştiricidir. Dolayısıyla, onun dili, tüm insanlığın ortak dilidir; çünkü insanilik veya insancılık idesi her toplum için zaman-üstü ve aşkın bir değerdir.

Yunus'un Hakikati Arayışı ve Gerekçelendirişi

"Hakikatin anlamını açımlayarak bilmek gerekir" sözünü ilke edinen Yunus Emre'de söz, "Hak" ve insan, "hakikat" kavramı ile aynı bağlamda, hatta bazen eşanlamlı olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla, Yunus'un hakikat anlayışını çok geniş bir yelpazede ele almak gerekir. Yukarıda bu yelpazeyi oluşturan bazı öğeleri konulaştırdım.

Yaşadığı dönemin de bir sonucu olarak Yunus'ta, felsefi söyleyişle, "akılcı bilginin nesnel gerçeklikle uyuşumu" anlamında hakikat veya bilgi kuramsal bir ulam (kategori) halinde konulaştıran felsefi bir dizge olarak "hakikat" sorunsalı aranmamalıdır. Yunus'un hakikati, iyilikler, güzellikler, tanrısal nitelikler ve bu nitelikleri insanın öz-yapısına içkinleştirme etkinliği ve edimidir.

Toplum yaşamının insanileşmesini sağlayan edimsel erdemleri kapsayan bu hakikat anlayışı, tasavvuf içerisinde yer alan ve öncelikle Ahmet Yesevi'nin "hikmetlerinden", Hallac-ı Mansur'un "Ben Tanrı'yım" söyleminden, Mutezile'den ve Melametlik geleneğinden beslenen bağdaşım ve tolerans idesi temelinde insansalı tanrısala doğru yükseltme ve tanrısalda eritme düşüncesi ve uğraşı olarak betimlenebilir. Yunus'un dünya ve insan kavrayışı, dışa değil, içe dönüktür. Bu yüzden Yunus'un hakikat kavramında felsefi anlamda dışraklık değil, içreklik öne çıkar.

"Hakikatin anlamını şerh ile bilemediler
Erenler bu dirliği riya dirilmediler

Hakikat bir denizdir şeriat onun gemisi
Çokları gemiden çıkıp denize dalmadılar"

dizeleri, bir yandan içrek anlayış gereği kutsal kitaptaki hakikatlerin yorum yolu ve bir kılavuzun yol göstericiliğinde açığa çıkarılabileceğini anlatır. Öbür yandan da deniz-gemi metaforu veya eğretilemesi üzerinden hakikatin bir deniz gibi uçsuz bucaksız olduğunu, şeriatın ise bu uçsuz bucaksız denizde yüzmeye çalışan yalnızca bir gemi olduğunu vurgular. Yunus'un öğretisi uyarınca, şeriat ehlileri, eğer hakikate ulaşmak istiyorlarsa, gemiden çıkıp, denize dalmak zorundadırlar. Hakikat, deniz gibi engin ve deniz gibi gizemlidir.

Nasıl ki, engin ve gizemli denizde yüzmeden, o denizin içinde barındırdığı gizemler, katmanlar, bilinmezlikler ortaya çıkarılamaz ise, hakikat kavramı da çeşitli yönlerden ve içrek bir yaklaşımla irdelenmeden anlaşılamaz. İnsan böyle düşünsel-ahlaksal uğraş içerisine girip, kendi öz istenci ve çabasıyla özünü arındırmaya uğraşmaz ise, anlam bakımından çok katmanlı ve çok-yönlü olan hakikati de anlayamaz ve anlamlandıramaz.

Öte yandan, hakikat, bir denizdir; ancak onun içinde yüzülebilir; onu tümüyle kavramak, diyesi, "mutlak hakikate" ulaşmak olanaksızdır. Yunus Emre'nin

"Şeriat-tarikat yoldur varana
Hakikat-marifet ondan içeri"

ve

"Evvel kapı şeriat, geçse ondan tarikat
Gönül evi marifet, aşk hakikat içinde"

veya

"Bu şeriat güç olur, tarikat yokuş olur
Marifet sarplık durur, hakikattir yücesi"

sözleriyle tasavvufun düşünsel yetkinleşme aşamalarını anlattığı dizelerinde dile getirdiği gibi, şeriat, hakikate giden sayısız yollar ara-

sında bir yoldur. Bu yol, başlı başına bir amaç değil, sadece bir araçtır. Bu nedenle araç olan şeriat, sonal erek olan hakikat ile hiçbir zaman bir ve özdeş sayılmaz.

Yunus'un aşağıdaki sözleri hakikat kavramının temel düşünsel köklerinden biri olan Mansur'un öğretisinin bile saltlaştırılmaması gerektiği biçiminde yorumlanabilir.

"Sen seni elden bırak dost yüzüne sensiz bak
Mansur'layın 'Ene'l Hak dahi yükü hafif gerek"

Yukarıdaki dizeler, aynı zamanda her türlü dünyasal ilgi ve çıkardan arınmış bir "öz", dostun yüzüne bakmak için önkoşuldur. Dolayısıyla, hem öz-arınım, hem de saltçılıktan sakınma, hakikate yaklaşmayı sağlayan bireysel-tözsel yeterliliklerdir.

Bu düşünsel tutum temelinde, "görece hakikat" anlayışının öğeleri, Yunus'un şiirlerinde bulunabilir. Görece hakikat, doğası gereği, bilme etkinliğinin belli sınırlar içerisinde gerçekleşmesiyle, tarihsel-düşünsel birikimi, insan-toplum, insan-doğa ilişkilerinin belli alanlarıyla bağlantılandırılması gibi etmenlerle açıklanabilir ve ussal bilginin değişimine koşut olarak değişir. Bu nedenle görece hakikat, salt hakikate yaklaşmaya katkı yapar.

Yunus, hakikat anlayışını "bağdaştırmacı veya bağdaşımcı öğreti" gereği, örneğin *"yaratılmışların tümüne bir göz ile bakmak"*, gibi ön-kabullere dayandırır. Söz konusu ön-kabullerin "nesnel gerçeklik" ile ne ölçüde uyuştuğu sorusunu irdelemez. İnsanın öz-tanıyım ve öz-arınım uğraşını başlıca düşünsel etkinlik olarak gören Yunus, böyle bir öz-arınım sürecine girebilmek için, hem derin bir alçakgönüllülük, hem de sağlam bir özgüven bağlamında "erdem" ilkelerini belirler. Nitekim Yunus'a göre, *"insan ya bildiğini söylemeli; ya da bilenlerden öğrenmelidir."* Bilgi, Yunus'a göre paylaşıldığı sürece anlamlılaşır.

Üstelik Yunus, açıklığı, açık ve doğru sözlülüğü yaşam ilkesi edinmiş bir kişiliktir. Bu nedenle, *"hakikatin anlamını şerh ile bilmelidir"* dizesiyle, din adına bağnazlığı benimseyenleri kastederek, "Hakikatin içyüzünü veya anlamını doğru yorumlar ile ortaya çıkarmalıdırlar" sözleriyle onları açıkça eleştirir.

Hakikati arama istenci ve bilinci kişisel çabalarla olanaklıdır; kişi, gerektiğinde hakikati arama sürecinde özünü köklü bir biçimde değiştirme istenci göstermelidir. Yunus, özü adına,

"Her nesne çiğ olucağız od olmayınca pişmez ol
Benim dirliğim idi çiğ aşk odu oldu bahane"

sözleriyle böyle bir olgunlaşma, erginleşme ve yetkinleşme sürecini deneyimlediğini belirtir. Söz konusu yetkinleşme için, bir öğretinin, bir düşünce dizgesinin olması gerektiğini vurgular. Ayrıca,

"Yunus adın sadıktır bu yola geldin ise
Adın değiştirmeyenler bu yola gelmediler"

dizeleri, söz konusu köklü değişim istencinin anlatımı ve bu istenci gösteremeyenlerin eleştirisidir. Yunus, ilkin "öz durumunu" anlar; böylece "doğru yolu" bulur; doğru yola girdikten sonra "ulular eteğin tutar", diyesi, o hakikate giden yolu daha önce bulmuşların ve bu yolda ilerlemişlerin bilgisinden, birikiminden yararlanır. Bu uğraş içerisinde *"kuru iken yaş olur; kanatlanır kuş olur; öbür insanlarla eş olur, uçar."* Diyesi: İnsancı, dolayısıyla da bağdaşımcı öğretiyi edinir; istencini, bilincini ve yaşamını bu öğretiyle biçimlendirir ve kendisi gibi bu öğretiyi edinenlerle dayanışır, hakikate yaklaşmaya uğraşır.

Özeleştiri, Toplumsal Eleştiri ve Bağdaşım Uğraşı

Daha önce konulaştırdığım Mutezile geleneği, İslami kültürde özeleştiri anlayışını geliştiren başlıca kaynaklardan biridir. Yunus bu geleneği, *"de ki, eksiklik hep bendedir"*, *"öğüdünü özüne ver"*, *"uyar gafletten özünü"*, *"senlik benlik gütme"* gibi sözleriyle sürdürdüğünü ortaya koyar. Yunus'un özünü eğitmek, varlıktan vazgeçmek için yararlandığı bir başka düşünsel birikim, kendi deyişiyle, "Melametlik"tir. *"Bu Melametlik donunu bizimle giyen gelsin"* veya

"Âşık olanın nişanı vardır
Melâmet olur belli beyanı"

dizeleri, bu düşünür-şairin anılan akımı benimsediğinin göstergesidir. Nitekim Yunus, *"Âşık ona diyeler kim Melamete düştü"* saptamasıyla benimsediği öğreti ile Melami gelenek arasındaki dolaysız bağı ortaya koyar.

"Canım bu tene gireli nazarım yoktur altına
Düştüm ayaklar altına topraklayın tozar oldum"

dizelerinde söz konusu Melami kültür geleneğinin etkileri daha açık biçimde ortaya çıkar. Melami öğretiye göre, insan, ilkin özünü kınamalı; başkalarının eksik ya da noksanlarını kınama konusu yapmamalıdır. Doğaldır ki, öz-kınayım edimine giren insan, dünya varlıklarından da özünü uzaklaştırmak durumundadır. Yunus'un özünü ayaklar altına düşürmesi ve toprak olup tozması da söz konusu Melami geleneğin etkisinin göstergesi olarak yorumlanabilir. Yunus'un toprak olup tozmasını, çoğulculuk ve tolerans idesini de içeren uzlaşımcı öğretisinin her yana yayılması anlamında da anlamak olasıdır.

Yunus'un "Risale-i nushiyye" (Öğütler Kitabı) birçok özelliğinin yanı sıra, aynı zamanda "varlık birliği" düşüncesinin, hatta yer yer toplumsal eşitsizliğin dile getirildiği dizeler içerir.

"Bir kuluna atlas verip avrat ve mal çiftler verip
Hem yok birinin bir pulu ol Rahim ve Rahman benem"

sözleri, yukarıda anılan iki yönelimi, hem "varlık birliği" düşüncesini, hem de toplumsal eşitsizliği anlatan dizelere örnek olabilir.

Toplumsal eleştirinin daha da belirginleştiğini

"Bu dünyanın cefası çok
Kimi aç gezer kimi tok"

ya da

"Beyler azdı yolundan
Bilmez yoksul halinden"

dizelerinde daha açık biçimde görmek olasıdır. Yunus hiçbir koşul altında zalimliği hoş görmez; sözünü dertliler, ezilenler için söyler; dışlanmışlar için savaşır.

Yunus bu dizelerde somutlaşan düşünsel tutumuyla bir yandan Ortodoks İslam'ın saltçı yaklaşımına açıkça karşı çıkar; bu karşı çıkışı, tanrısal niteliği kişiliğinde, öz "ben"inde toplayarak yapar. Öbür yandan insanlar arasındaki toplumsal eşitsizliği dillendirir. Fakat bu dillendiriş, eleştirel-toplumsal bir bilinç sonucu olmaktan çok, söz konusu eşitsizliğin nedenini, tanrısal bir "vergi" olarak görme eğilimine dayanır.

Bu nedenle Yunus'un düşünsel kimliğinde bir savaşımcıyı görmek her zaman olanaklı değildir. Yunus'un bu yönü, diyesi, onun kişiliğinde açık bir "savaşımcı" arayışı, özenle gerekçelendirilmelidir. Bunun yanı sıra

"Yunus'durur benim adım gün geldikçe artar odum
İki cihanda maksudum bana seni gerek seni"

dizelerinde görüldüğü gibi, Yunus heterodoks İslam geleneğinden kökenlenen "bağdaştırmacı" öğretiye içten bağlıdır ve bağlılık giderek artmaktadır. Yunus, sürekli insanlığı, insancıllığı aradığı için de, bu dünyada da öbür dünyada da iç huzuruna, durmuş-oturmuşluğa ulaşamayacaktır; ayrıca, benimsediği, yaydığı düşünce de başkalarınca aranacak, bulunacaktır. Yukarıda da aktardığım

"Sorar isen aşk nerdedir nerde istersen ordadır"

dizesinde Yunus, sözünü herkes için söyler, bu aşk her yerdedir ve Yunus'un bu konuda artık hiçbir kuşkusu yoktur. Buradan da anlaşılacağı üzere, bağdaştırmacı Babai öğretinin çıkışı da ereği de in-

sandır. Melami geleneğinin izlerinin açık olduğu bu yaklaşıma göre, insan, her türlü olumluluğu özünden türetebilir; öz-arınıma yönelik etkinlik ve edimleriyle tanrısal niteliklere benzer özellikler edinebilir; diyesi, tanrısal niteliklere donanmış olarak, yeniden insanların arasına karışabilir. Burada karışmayı iki anlamda okumak gerekmektedir. Birincisi, insanlar arasına dönme, katılma; ikincisi, onların arasında yitip gitme anlamındadır.

Yunus, varlığını, her türlü edimini tanrısal istence bağlasa da,

"Bin yıl ömrüm olursa harcedem bu kapıda
Ben gerçek âşık isem gerek bu yolda ölem"

diyerek, öğretisine ödünsüz bir biçimde bağlılığını ve bütün gücüyle onu yayma, bir anlamda yaşam tarzına dönüştürme istencini ve bilincini açığa vurur.

"Öz"ü ve öz ile ilgili sorunsalları çıkış noktası yapan Melamilikte de "varlık birliği" öğretisinin de bazı öğelerinin açık bir biçimde benimsendiği görülür. Böylece Melami öğreti, heterodoks İslam anlayışının bir öğesine dönüşür. Bu önemli bir olgudur; çünkü büyük ölçüde heterodoks İslam'dan kaynaklanan "çoğulculuk ve tolerans" geleneği, Anadolu'da özellikle 1240'ta gerçekleşen Babai başkaldırısından sonra belirginleşen Sünnilik-Alevilik doğrultularından hiçbirine tek başına bağlanamaz, ya da bu ikilikten birine özgü sayılamaz. Sünniliğin zamanla egemen inanç biçimine ve merkezi siyasal yetkenin mutlak belirleyiciliğinin başlıca dayanağına dönüş(türül)mesi sürecine koşut olarak, Alevilik, bir anlamda da kaçınılmaz olarak baskıcı ve merkezi yetkeye karşı "muhalif" kesimlerin de inancına dönüşür.

Yeniden Yunus'a ve onun şiirlerinde varlık birliği öğretisine dönerek, Yunus'un doğrultusunu açımlamayı deneyelim:

"Odur bana Yunus deyen odur benim bağrımı delen
Odur beni bensiz koyan hem ben oyum bu ben neyim"

diyerek, "varlık birliği" öğretisi geleneğiyle boyutlanan "bağdaşımcı ve uzlaşımcı öğreti"yi edinerek, bir kişilik, bir düşünsel kimlik ka-

zanabildiğini, bu öğreti sayesinde tanrısal niteliklerle donanıp, insanlar arsında yitip gittiğini dile getirir.

"Yunus sen Taptuk'una kıl dualar
Deme kim ne kılan bu aşk elinden"

dizeleriyle Yunus, "Babai öğretisinin" oluşturucularından, sürdürücülerinden olan bu özelliğinden dolayı da simgesel bir kişilik özelliği kazanan Taptuk'un kişiliğinde, hiç yakınmadan söz konusu öğreti doğrultusunda eylem ve edimlerini sürdüreceğini vurgular. Bu sözler aynı zamanda tasavvufta önemsenen bir yol göstericiye bağlanma ve onun yolunda kararlılıkla yürüme tavrını da ortaya koymaktadır.

"Yunus aydır erenlerin dirliğini dirilmedim
Gücüm yettiğince bari soylarını soylayayım"

dizeleri Yunus'un söz konusu öğretiye bağlılığının ahlaksal sağlamlığını gösterir. Yunus,

"Gözüm seni görmek için elim sana ermek için
Bu gün canım yolda kodum yarın seni bulmak için"

diyerek bütün varlığını ve gücünü öğretisini sürdürmek için kullanmakta kararlı olduğunu bir kez daha vurgular.

Yunus, öğretisini ve ondan güç alarak geliştirdiği eleştirel hakikat anlayışını sergilemek için, dar görüşlü şeriat ehlini eleştirir:

"Şeriat oğlanları nice yol eyde bana
Hakikat deryasında bahri oldum yüzerim

Çünkü ben bunda geldim, ben onu bunda buldum
Mansur'um dara geldim, kül olup tozarım"

Yunus'un Mansur'dan sonra andığı en önemli kişilik Babai başkaldırısının önderi, dolayısıyla da heterodoks İslam anlayışına da en büyük katkıyı yapanlardan biri olan Baba İlyas'tır. Yunus,

"Hızr u İlyas değil iken ölmez dirliğe sataştım
Her giz yemez içmez iken içim dopdolu aş oldu"

dizeleriyle, Baba İlyas olmamasına karşın, onun öğretisini edinerek ve bu doğrultuda insanlığı yaşam ilkesi yaparak, ölümsüzleştiğini konulaştırır.

Yunus, *"Aşk andan doğmadı kimseye kul olmadı"* dizesiyle, Babai öğretinin doğuştan kazanılan bir nitelik olmadığını, her kişinin onu öz uğraşıyla edinebileceğini ve söz konusu öğretinin ediniminin aynı zamanda bir yetkinleşme olduğunu dile getirir. Öte yandan, Yunus sözünü, bir başka deyişle, öğretisini "söz, savaş" olarak algılansa bile, açıkça savunmaktan da çekinmez:

"Söylersem sözüm savaş, söylemezsem ciğerim baş
Cihan doludur kalleş, her birinden bir taş gelir"

dizeleri, söz konusu kararlı tavrın yansıtır.

"Mutlak Varlık'a" Ulaşma Sürecinde Deneyimlenen Düşünsel Değişim

Tasavvufta "mutlak varlık", Tanrı'dır. Yunus'un girdiği yol, hakikat denizine ulaşma dediği türlü durumlara bürünür; hakikate yaklaşmak uğraşı içerisinde, *"Aceb gene miskin Yunus aşktan artık sevdi meğer"* diyen Yunus, insanlık ereğini her şeyin üstünde tuttuğunu vurgular ve bu tutumun özünde yol açtığı değişimleri duyumsatır. Yunus özünde gerçekleşen düşünsel dönüşümü açık biçimde,

"Bir sakiden içtim şarap arştan yüce meyhanesi
Ol sakiden mestleriyiz canlar onun peymanesi"

dizelerinde dile getirir. Buradaki "saki", Yunus'u bağdaştırmacı öğreti konusunda yetiştiren er, derviş, yol gösterici; içilen şarap ise, söz konusu öğreti; "meyhane", öğretinin geliştirildiği, paylaşıldığı yer veya ortam; öğretiyi edinme uğraşına girenler de, pirin, yol gösteri-

cinin peymanesi, diyesi, "kadehidir." Kadeh, öğreti ile doldurulacaktır. Böyle düşünsel ruhsal dönüşüm isteyen insan bilgisizlikten ve hamlıktan kurtulmuş olmalıdır; çünkü Yunus, sözü, iletiyi, öğretiyi, onun değerini bilmeyene söylemek istemez.

Yunus'un betimlediği düşünsel dönüşüm, kimlik değişimi, hele kişilik bozumu hiç değildir. Yunus, sultana, diyesi, eşiğinde yetkinleştiği yol göstericiye hem kul, hem de kendisi yol gösterici olduğundan, hep *"Yunus'um ben Yunus iş bu cihanda"* diye haykıracaktır. Yine Yunus'un *"gönlü bir dem gelir hoşnut olur; bir dem gelir üzüntüye boğulur; bir dem gelir söylemez bir sözü"*, dizeleri, bağımlılığa dönüşen öğreti bağlılığının, öğreti yandaşlarında neden olduğu ruh durumlarını anlatır. Buna göre, Yunus her zaman olgu ve oluşları, doğru yorumlayamaz; bir dem dilinden inci dökülür, dertlilere derman olur. Bir dem (an) bilisizliğe batar, hiçbir nesneyi bilmez olur. Bir dem hizmetlere dalar en bilge kişi olur. Bir dem varır mescitlere, yüz sürer orada yerlere; *"bir dem varır kiliseye girer; İncil okur rühban olur"*.

Yunus'un değişimi bu denli köklü ve insan oluş gibi, karşıtları içerebilecek ölçüde derinlikli ve sarsıntılıdır. Ayrıca, Yunus, *"bir dem varır kiliseye (deyre) girer, İncil okur rühban (papaz) olur"* diyecek denli açık sözlü ve kapsayıcıdır. İnsanı, insanlığı ve insancıllığı arayışı, bulduğu ölçüde ilkin özünde deneyimleyip, sonra yaşam biçimine dönüştürerek, "tüm varlığa" ulaşmak amacıyla öbür insanlarla paylaşma, gel-gitler ile olanaklıdır.

Bu nedenle Yunus *"ol bir ile gâh birlik içre birlik eyler"* gâh döner, damla olur, deniz olur, okyanus olur; ya da en azından böyle tonlara bürünmeyi diler. Gâh ateşler (odlar) yakmak, diller yıkmak, canlar yakmak ister; gâh gökyüzüne çıkmak ve sultanların en yücesi olmak ister. Zaman olur, *"balçıkta, alçakta olmak, diken olmak ister; zaman olur, elmas olmak, yakut olmak, mercan olmak ister. Zaman olur zindanda tutuklu, zaman olur zindandan kurtulmuş olmak ister."*

Yunus, düşünsel yetkinleşim sürecinde yaşanabilecek dönüşümleri bağdaştırmacı öğretinin kapsayıcılığı içerisinde salt karşıtlıkları ile anlatmakla kalmaz; öğretisinin köklerini, özünü belirginleşti-

ren katkıları da anar. Bu bağlamda "*Yer olam, uğraş olam, Mansur olam, asılam*" sözleriyle Mansur'a bağlılığını; yine

"Yunus'a Taptuk, Saltuk ve Barak'tandır nasip
Çün(kü) gönülden çüş kıldı ben nice pinhan olam"

dizeleriyle de Taptuk, Saltuk ve Barak Baba gibi Anadolu abdallarından edindiği "bağdaşımcı öğreti"nin gönlünü coşturduğunu ve bu coşturucu öğretiyi gizlemeyeceğini dünyaya haykırır.

"Şeriat ehli", bağnazhk ve saltçıhktan kurtulmadığı sürece, yeni yorumlarla insancıl öğretiye ulaşamaz; çünkü bu öğretinin ereği, bağnazlıktan kurtulamayanların ulaşamayacağı ölçüde uzaktır.

"Şeriat tarikat yoludur varana
Hakıykat ma'rifet andan içeri!"

dizelerinde Yunus, hem "tasavvuf" düşüncesindeki dört aşamayı, hem de "şeriat ve tarikatın" sadece hakikat ve marifet aşamalarına giden bir yol olmaktan öte bir anlam taşımadığı ve bu yüzden iki kavramın işlevinin dışında köktenci, yadsıyıcı ve dışlayıcı amaçlar için araçsallaştırılamayacağmı dile getirir.

Hallac-ı Mansur, Varlık Birliği Öğretisi ve Yunus

Yukarıda yer yer belirtildiği gibi, Yunus'un ya da Yunus geleneğinin Hallac-ı Mansur'a ilişkin sayısız şiiri vardır. Bu şiirlerin hemen tümünde, Yunus, Mansur'u benimser, özünü onunla özdeş tutar. Mansur adı etrafında yoğunlaşan şiirlerin birçoğunda, örneğin;

"ol Hallac-ı Mansur ile söyler idim Enel Hakk'ı
Benim gen (yine) *onun boynuna urganın takan benim!"*

dizelerinde Mansur'un öğretisini benimseyen ve yayanların da, darağacında onun boynuna urganı geçirenin de insan olduğunu açık bir biçimde ortaya koyar. Böylece Yunus öğretisinde insan ne ululanır

ne de yerilir; buna karşın eleştirinin konusu yapılır. Bu tutum, düşünsel açılımları özendirmesi bakımından önemsenmelidir. Yunus, düşünsel kökler açısından kendisini Mansur ile özdeşleştirdiğinden, önce de sonra da kısacası sürekli Mansur olduğunu dile getirir.

"Mansur idim ben ezelde anın içün geldim bunda
Yak külümü savur göğe ben Ene'l Hak oldum ahi"

diyerek öncesi ve sonrası ile varlık birliği öğretisini benimsediğini ve bu yüzden Mansur gibi yakılsa, külü göğe savrulsa bile bu öğretiden vazgeçmeyeceğini vurgular. Söz konusu yaklaşım, "varlık birliği" öğretisi bağlamında

"Hem batılım hem zahirim hem evvelim hem ahirim
Ben hem oyum hem ol benim hem ol kerim u han benim"

dizelerinde bir kez daha vurgulanır. Yunus, "her şeyin içi de dışı da benim, öncesi de sonrası da benim, ben oyum, o benim" diyerek, varlık birliği anlayışını açığa vurur. Bu anlayışa ulaştıktan sonra ki, bu anlayış "marifet" aşamasına ulaşmayı da içerir,

"Gönül bana yoldaş iken zühd ü taat kılar idim
Yıkıldı bu tertiplerim gönülsüzüm elim ermez"

diyen Yunus, "şeriat"m öngördüğü kuralların çok ötesine ulaştığını ve bundan dolayı da artık o kuralları yerine getirmek ile yükümlü olmadığını anlatır. Nitekim

"Kimin sözün kim bile akıl ermez bu hale
Yarın anda bell'ola Müslüman mürtedimiz"

dizeleri, dinsel bağnazlığın eleştirisinin kanıtıdır.

Yunus'un düşüncesine göre, Hak'kı bulma, hakikate ulaşma, eleştirisiz bağlanma yoluyla içselleştirilen korkulardan ve bağımlılıklardan kurtulma ve özerkleşme eğilimidir.

"Nitekim ben beni bildim yakın bil kim Hakk'ı buldum
Hakk'ı buluncadı korkum şimdi korkudan kurtuldum"

sözlerinde, korku hakikate ulaşana, Hak'kı bulana değin vardır; Hak'kı bulmak, korkulandan, korkudan kurtulmayı da birliğinde getirmektedir.

"Yunus'a Hak açtı kapı Yunus Hakka kıldı tapı
Baki devlet benim imiş ben kul iken sultan oldum"

sözleri bilgi kuramı bakımından, bilginin kaynağını, ortaya koymakta; kendisine ulaşılarak, korkulandan kurtulmanın yolu, hakikatin kaynağı olarak Tanrı görülmektedir. Kul iken sultan olma ise, düşünsel bir açılımla gerçekleşen özerkleşimi, her türlü dünyasal erkten bağımsızlaşarak, bir başına özneleşme eğilimini ve bu eğilimin sonucunu anlatmaktadır.

Söz konusu özneleşme istenci, şeriatın öngördüğü ve yerine getirilmesini mutlak yükümlülük saydığı oruç, namaz ve hac gibi görevler konusunda açık bir mesafeli tutum, "âşık" kavramı bağlamında dillendirilir. Bu durum,

"Oruç namaz gusül hac hicaptır âşıklara
Âşık ondan münezzeh halis heves içinde"

sözleriyle anlatılır. Arı ve temiz bir erek izleyen hakiki âşıklar, oruç, namaz ve hac gibi şeriatça mutlaklaştırılan yükümlülüklerin dışında tutulmuştur (tenzih edilmiştir); çünkü bu tür yükümlülükler inancın dış boyutuyla ilgilidir; içsel anlam alanıyla ilgili değildir.

Yunus ya da Yunus adına, Yunusça dizeler söyleyenler, "*Zahir gördü Âdemin batınına bakmadı*" dizesinde olduğu gibi, "dış-iç" ilişkisini sürekli irdeler, asıl olanın dış değil iç olduğunu, içsel anlama ulaşmak olduğunu vurgular. İçsel anlama ulaşmanın yolu da yorumdur. Yorum söz konusu olunca farklı yaklaşımlar gündeme gelir; hatta bir bakıma olağanlaşır. Değişik yorum denemeleri ise, çoğulculuğa giden düşünsel yolu açar.

Hakikati Arayış Sürecinde Düşünsel Yolculuklar: Bilen ve Bilge Ayrımı

Tasavvufta, Gölpınarlı'nın deyişiyle, "*sevgili gibi gezmek, gurbeti tatmak*", zorlukları deneyimlemek bir öz-eğitim aracı ve yoludur. Bu anlamda gerçek yolculuklara çıkılır, gezilir, dolaşılır. Bu dolaşmada öz-öğreti insanlara iletilir; onlarla paylaşılır. Gezip dolaşma bir bakıma öğreti uğruna yollara düşme, gurbeti yaşantılama, Yunus'ta çok belirgin bir temadır.

"Taştın yine deli gönül sular gibi çağlar mısın?
Aktın yine kanlı yaşım yollarımı bağlar mısın?"

ya da,

"Esridi Yunus'un canı yoldayım illerim hanı
Yunus düşte gördü seni sayrı mısın sağlar mısın?"

dizeleri hem gerçek, hem de düşünsel yolculukları konulaştırır ve ayrılık gibi Anadolu halkınca yüzyıllar boyu içselleştirilen hüznü dile getirir.

Bu düşünsel ya da gerçek dolaşmalar, doğaldır ki, belli duygu ve istekleri öne çıkarır. Bu tür duygu ve istekler arasında anlaşılma, başkalarıyla düşünsel alanda buluşarak, teklikten ve azlıktan kurtulma eğilimi gelir.

"Acep şu yerde var m'ola şöyle garip bencileyin
Bağrı başlı gözü yaşlı şöyle garip bencileyin"

ve,

"Söyler dilim ağlar gözüm gariplere göynür özüm
Meğerki gökte yıldızım şöyle garip bencileyin"

ikiliklerinde açığa vurulan ruh durumu, bir yönüyle öğreti veya ülküsel hakikat uğruna çıkılan yolculukları, katlanılan sıkıntıları, do-

layısıyla da katlanmanın yarattığı hüznü anlatır. Bu yapılırken söz konusu katlanmalardan yakınılmaz; katlanma, insancıl öğretinin gereği, doğal bir türevi olarak değerlendirilir. Öbür yönüyle bazı şeylere kim için, ne için katlanıldığı da vurgulanır.

Uğruna bazı şeylere katlanılanlar "garipler"dir; umarsız, erksiz ve güçsüzlerdir; onlarla salt dayanışılmaz; onların durumları gerçek âşıkların *"içini göyündürür; yakar"*. Bu nedenle *"yanar içim, göynür özüm"* söylemi hem öğretiye bağlılık, hem de öğretinin ulaşmak istediği insanlar ile dayanışma, öz-yetkinleşim yoluyla onlardan biri olma, onlar arasında yitip giderek, onlarla "öğretinin" "özerkleştirici" özünde buluşma ve yeniden öz yetkinleşim uğraşına girmedir.

Yunus, bilme (ilim), yorumlama, anlama ve bilgeliğe (irfan) ulaşma ikileminde nesnel bilgi, dünyasal bilimden çok, tasavvufun özüne uygun olarak öznel bilgelik ve bilgeleşmeyi öne çıkartır. Bu düşünsel tutumdan dolayı *"varlık birliği"* öğretisinde ve bu öğretiye bağlı kalanların şiirlerinde genellikle ilimden çok, irfanın önemsendiği görülür.

Yunus, çoğu şiirlerinde örneğin *"kitap hod aşk kitabıdır, bu okunan varak nedir?"* dizesinde asıl kitabın aşk kitabı, öğretiyi anlatan kitap olduğunu söyler. Yunus'u okuyan, ona övgüyle bakan dostlarıdır; Yunus'un *"şimdi üç buçuk okuyan derin danışman olur"* diye eleştirdiği yarım yamalak okumuşlar ya da okuyanlardır; dışsal bilgiyi önemseyen; onu, içsel anlama yeğleyenlerdir.

Yunus'un da ortaya koyduğu sufi gelenekte bilgi, amaç değil, araçtır. Bilgiyi erek durumuna getirenler, kendilerini önemseyen, başkalarını önemsemeyen kişilerdir. Sufilikte bilgi, "mutlak varlık"tan kazanılır. Mutlak varlık, Tanrı veya bitimsiz ve sınırsız bir denizdir; öbür varlıkların tümü, denizin dalgaları gibi, "mutlak varlık"ın görüngüleri, görünümleri ve gerçekleşimleridir. Bunun dışındaki varlıklar, kuruntudan, vehimden ibarettir.

Bilgi, aynı zamanda "bilen, bilinen ve bilgi" üçlüğüne dayanır. Bunun yanı sıra gerçek dünyada bilinen aynıdır; ama bu birlik, bilgi varken olmaz; bilgiden geçildikten sonra oluşur. Sufilikte, Tanrı'ya bilgi ile ulaşılmaz; öz-arınımla, yetkinleşimle ulaşılır. Tanrı'ya ulaşmanın aracı da coşkulanım, özünden geçiş, kısaca aşktır.

Bu yarım yamalak okumuşlar da dervişin bilgeliğini kavrayacak düşünsel derinlikten yoksundur. Yunus'a göre ve sufilik geleneğinde bilgi öz-tanıyım aracıdır. Öz-tanıyım ereklemeyen bilgi boş ve anlamsızdır. Öz-tanıyımı başarabilen insan, yetkin insan düzeyine ulaşmaya adaydır. Öz-tanıyım, "Hak bilmek" ile olur.

"İlim ilmi bilmektir ilim kendini bilmektir
Sen kendini bilmezsin ya nice okumaktır"

dizeleri, bilme ve biliş olarak algılanan "ilmin" bir öz-tanıyım etkinliği olduğunu, her türlü okuma eyleminin bu öz-tanıyım etkinliğine yönelik olması gerektiğini anlatır. Böylece bilgi ve bilme "öz"le sınırlandırılır; bilgi ve bilme etkinliği dış etkenlerden uzaklaştırılır. Bilen özne ile bilinen nesne arasındaki diyalektik bağ koparılır. "Nesneler dünyası", bilgi ve bilmenin kaynağı olmaktan çıkarılır.

Bunun yanı sıra Yunus,

"Yunus Emre der hoca gerekse var benim hoca
Hepsinden iyice bir gönüle girmektir"

diyerek, en iyi hocalığın, insan gönlünü kazanmakla olabileceğini vurgular. "*Kişi sözün kemini*" dememeli; "sözün kemi" sözüyle söylenmek istenen şudur: Başkasına verilecek ileti insanlıkla içeriklendirilmiş ve kötülüklerden arındırılmış olmalıdır.

Yunus İslami heterodoksi bağlamında geliştirilen "bağdaştırmacı Babai öğretisinin" dünyasal bilgi ile kavranılamayacağı kanısındadır. Nitekim

"İlim ile hikmet ile kimse ermez bu sırra
Bu bir acayip sırdır ilme kitaba sığmaz"

dizelerinde bu gizemli öğretiye alışılagelmiş bilme yollarıyla ulaşılamayacağını, bunun için öze dönük ayrı bir çaba gerektiğini vurgular. Yine bu bağlamda Yunus,

"Dört kitabın ma'nisin okudum hâsıl ettim
Aşka gelince gördüm bir uzun heceymiş"

dizelerinde dört kitabın anlamını, içeriğini okuduğunu ve edindiğini; ancak, aşk diye nitelendirdiği "ayrıksı öğretisini" aralarında bulamadığını yineler. Bilginin özendiricisi söz konusu "ayrıksı öğretisidir". Bu nedenle *"Âşık ma'şuk ne bile ne kara okudu ne ak"* sözleri, sevenle sevilenin bir olduğunu, her sözün aşktan doğduğunu anlatır. Ayrıca, bu dizeler bazı araştırmacılarca Yunus'un okuma yazma bilmediği gibi yorumlanır. İkilinin son dizesi, okumaz-yazmazlıktan çok, saltlık savından sakınma olarak algılanmalıdır.

Yunus'a göre,

"Söz karadan aktan değil yazıp okumaktan
Bu yürüyen halktan Halik avazından gelir"

dizesi "sözün', düşüncenin, bilgi ve bilmenin kaynağı ne okumadır, ne de halktır; söz, yaratanın, Tanrı'nm sesinden gelir.

İslami Ortodoksi ve İnsanın Eleştirisi

Yunus Emre'yi Anadolu/Türk düşünce tarihinde öne çıkaran başlıca özelliklerinden biri, düşünceyi tek-yönlüleştiren, geniş insanlık anlayışı içinde hakikati arayışı zorlaştıran dünya ve insan anlayışına yönelttiği tutarlı eleştiridir. Tanrısal hakikati temsil savıyla ortaya çıkarak, insanları sınamaya kalkışanlara yönelik şu sözleri öğreticidir:

"Kıl gibi köprü gerersin geç deyü
Gel seni sen tuzağından seç deyü
Ya düşer ya dayanır yahut uçar
Kıl gibi köprüden âdem mi geçer"

Yunus'un Tanrı'ya yakarışı ya da bir anlamda serzenişi, Tanrı'nın insanı denemeye gerek duymaması gerektiği savına dayanır. İnsan

yazgısı önceden belirlendiğine göre, Tanrı ilkin insana günah işletip, sonra da onu cezalandırmamalıdır. Tanrı isterse, insanı kötülük yapmaktan, günah işlemekten alıkoyar. Böylece, insanı ateşe atıp cezalandırmaya gerek kalmaz. Tanrı öz-yaratımını, diyesi, insanı, denemeye ve sınamaya girişmemeli; baştan onu sınamaya gerek bırakmayacak niteliklerle ve huylarla donatmalıdır. Hem insanı eksikli yaratıp, hem de eksikliklerini gidermeye yarayacak çok çeşitli ve çekici nesne yaratarak, insanın aklını çelmek, tanrısal iş olarak görülmemeli, öyle olmamalıdır. Mademki Tanrı insanları eksikli yaratmıştır; öyleyse onları hoş görmeli; bu "kıl gibi ince köprüden" geçmelerini sağlamalıdır. Tanrı'ya böyle bir tutumla serzenişte bulunmak, İslami Ortodoksinin mutlakçı söylemini benimseyenler ve dünyayı bu söylemler ile yorumlayanlarca asla kabul edilemez. Daha önce değinilen Şeyhülislam Ebussud Efendi'nin fetvası, bu tür düşüncelerin sapkınlık olduğu ve sapkınların da öldürülmelerinde sakınca bulunmadığı savma dayanır.

Nitekim köktenci bir İslam anlayışını egemenleştirmek isteyen çevreler, Yunus'un bu yaklaşımını Tanrı'ya koşut koşmak olarak yorumlar ve bu nedenle de bu yaklaşımı sapkınlık olarak yargılarlar. Yunus, böyle bir tepkiyi, dışlamayı hatta yok edilmeyi göze alandır; bu nedenle öğretisine bağlılığını, kararlılığım ve korkusuzluğunu sürekli dışa vurur.

Yunus, "mutlak varlık'ın" nitelikleriyle niteliklenmek eylemini etkin biçimde yürütür; sufilik geleneği gereği, tanrısal ön-belirlenmişliği kabullense de, olgu ve olaylara karşı etken tutum takınır. Söz konusu etkenlik, söz ve öğretisini her koşul altında bir açıklama yolu, bir çıkış yolu olarak ortaya koyuşunda görülür.

"Yunus'u öven övsün sövenler sövsün
Aşk ile yola geldik yatalım erte gece"

dizeleri, etken tutum alışın bir göstergesi sayılabilir.

"Mühür vuralar dilime zincir vurala koluma
Amel defterim elime alam ağlayı ağlayı"

ya da:

Sözüm el gül için değil sevenlere bir söz yeter
Sevdiğim söylemez isem sevmek derdi beni boğar

dizeleri de Yunus'un etkenliğine, kararlılığına bir başka örnektir. Yunus etkenliğini, "*söyler isem sözüm savaş*" diyerek, hem savaşçılığını hem öğretisinin egemen söylemden başkalığını, ayrılığını dile getirir. Yunus, İslami heterodoksi geleneği bağlamındaki öğretisinin egemen Ortodoks İslam anlayışından ayrıksılığını, "*Ayruksu nesne tutmuşam*" diyerek, vurgulamaya özen gösterir.

Yunus'un öğretisi insancadır; insan tarafından, insan içindir; bu yüzden Yunus, özünü tanıma eylemine girişenleri övdüğü ölçüde, kötülüğe yönelenleri yerer, eleştirir; hele başkalarına zarar verenleri çok sert uyarır. Onun açısından insana zarar veren kolay bağışlanamaz.

"*Danışman okur tutmaz derviş yolun gözetmez*
Bu halk öğüt işitmez ne sarp zaman olısar
Gitti beğler mürveti binmişler birer atı
Yedüğü yoksul eti içdüğü kan olısar"

dizelerinde Yunus'un öğretisine göre, aslında olmadıkları halde, dervişim diye ortaya çıkanların, öğretinin gereklerini gözetmemesi eleştirilir; egemenlerin tutumları, "Yoksul eti yemek, kan içmek" deyimiyle yerilir.

Umarsızlar ve güçsüzlerin durumu Yunus'un başlıca kaygısıdır. Onun insancıl duyarlılığı,

"*Söyler dilim ağlar özüm*
Gariplere göynür özüm"

dizesiyle içlere işleyen bir şiirsellikle ölümsüzleşir. Yunus, umarsız ve güçsüz halk kesimlerine ahlaken ne denli yakınsa, halkın aldırışsızlığına, umursamazlığına da o denli karşıdır.

"Derviş gönülsüz gerektir sövene dilsiz gerektir
Dövene elsiz gerektir halkla beraber gerekmez"

sözleri, bir bakıma halkın aldırışsızlığına karşı konulan mesafenin anlatımıdır. Bunun yanı sıra Yunus,

"Yar yüreğim yar gör ki neler var
Bu halk içinde bize güler var"

diyerek, halk içinde "bağdaştırmacı" öğretiye yakınlık duyanlar olduğunu; bu durumu büyük bir hoşnutluk ve umut belirtisi olarak algıladığını ortaya koyar.

Dünya, Yunus'a göre, yalandır; şahinin kanadını kıran, masumların boynunu vurandır.

Ahlak Anlayışının Düşünsel Temelleri

Yunus'un ahlak ilkelerinin başında, daha önce de yer yer betimlendiği gibi, iyilik, barışçılık, ululanmamak, alçakgönüllülük, doğruluk ve dürüstlük, paylaşımcılık, varlıkları ve yaratıkları incitmemek gelir.

"Beri gel barışalım yâd isen bileşelim"

dizesi, barışçılık, öz ya da yaban(cı) diye insanı ayırmama, onunla insanlık temelinde bütünleşerek niteliksel bakımından yeni özyapısal özellikler oluşturma istencini dile getirir. Öz-tanıyım temelinde başkalarını tanıma, başkalarıyla birlikte, yeni öz-tanıyım etkinliğine girişerek, insanlık üzerinde yükselen evrenselliğe ulaşma uğraşı, bu dizelerde dile getirilen ülküsel erektir. Bir kez bile gönül yıkmamak asıl değerli olandır.

Doğruluk, Yunus'un ödünsüz savunduğu ahlak ilkesidir. Doğruluk,

"Yol odur ki doğru vara göz odur ki Hakk'ı göre
Er odur alçakta dura yüceden bakan göz değil"

sözlerinde olduğu gibi, doğrultu, yol ve öğreti tutarlılığını anlatır. Alçakgönüllülük, ululanmamak, er olanın, diyesi, bağdaştırmacı öğretinin yolunda özveri, içtenlik ve geniş bir insan severlik ile yürümesidir. Doğru yol,

"Netti bu Yunus netti bir doğru yola gitti"

dizesinde açığa vurulan öğreti ve öğretinin ilkeli biçimde savunulmasıdır. Öğretinin vazgeçilmez bir ilkesi olan doğruluk, ahlaksal olarak ancak kişinin giriştiği öz-arınım etkinliğinden türetilebilir. Bu bağlamda Yunus,

"Ben de baktım ben gördüm benimle ben olanı"

der. Bu dizelerde salt "öz-tanıyım" değil, aynı zamanda "varlık birliği" anlayışını ortaya koyar.

İnsan severlik, Yunus'un hemen bütün şiirlerine içkinleştirilmiştir. Yunus bağdaştırmacı, barışçıl ve insancıl öğretiyi,

"İnsan sıfatı, kendi Hak insan durur Hak doğru bak"

dizesinde olduğu gibi, insanı Tanrı'mn yeryüzündeki yansıması, hatta izdüşümü olarak kavrar. İnsan ve insanlık, bitimsiz ve sınırsız bir denizdir. Yunus bu denizde yüzen bir balık örneği, insan ve insanlıktan çıktığı zaman boğulacağını düşünür.

Öz-tanıyım, bilgi, bilme ve bilgelik ile ilintili olduğu gibi, ahlakla da ilintilidir. Yunus bu bağıntıyı türlü biçimlerde dillendirir. Örneğin,

"Kendi miktarın bilen bildi kendi halin"

sözünde görüldüğü gibi öz durumu bilir; ya da bilmelidir. Öz-yeterliliğini bilen özgüvenli olabilir; özgüven de "gönül kirini yumak" için, diyesi, öz-arınım için önkoşuldur. Özünü arındırabilen, gerçek "er"lik konumuna ulaşabilir. Gerçek erin, varı yoğu da yokluk, yoksunluktur. Bu nedenle gerçek "er"in ahlaksal niteliklerinden biri olan, al-

çakgönüllülük, yoksunluğa hazır olabilmek için gereklidir. Ancak gerçek er olmak isteyen senliği benliği bırakabilir, yokluk iline gidebilir, aşktan içip eriyebilir; varlığı(nı) terk edebilir, insanlık ve insancıllık için özünü bırakabilir.

Yunus, dürüstlüğü, doğruluğu, içi-dışı birlik anlamında söylem ile eylemin birliği olarak algılar. Bu anlayış gereği ve sonucu olarak

"Dışım derviş içim boş dilim tatlı sözüm hoş"

diyerek, doğru, hakikat hoş olmasa da söylenmeli anlayışını sergiler. Yine:

"Başıma taç urundum halka sufi göründüm.
Dışıma hırka giyindim içim bir kuru kovan"

sözleri açık bir ilkeyi anlatır. Bu ilke gereği, kişinin dili zikir söylerken, gönül fesat düşünmemelidir.

Yunus'a göre, ahlaksallaşmak ile özgürleşmek birbirine koşuttur. Ahlaklılaşma eylemine girişen kişi, başkasını özgürleştirmeden önce, özünü özgürleştirmelidir. Özünü özgürleştirmek, özü sözü doğru, düzgün bir er olmak, birey olmak demektir. Özünü özgürleştirmek, bağlılık ve bağımlılık anlamına gelmez. Yunus'un özgürleşim anlayışına göre, özünü özgürleştiren kişi bilmediğini bilebilir; noksanlıklarını anlar; noksanlarını anlayan kişi, tanrısal niteliklerin bir bölümünü edinir; böylece "Tanrı"yı özünden ister; O'nu özünden ayrı bir yerde aramaz.

Yunus'un betimlediği "ülküsel er", dünya varlıklarından uzaklaşmanın yanı sıra, ululanmaya, benlik gütmeye özendiren, yol açabilen "er" duygusundan da arınmayı öngörür.

"Hak için malını hep vere varını
Aşk için arını atmaya kim gelir"

dizeleri, "ar"ı atmaya bir çağrıdır; "ar"ı atma konusunda bir meydan okumadır. Arı atarak, kişi gereksiz onur ve kibir gibi duygulardan kurtulabilir.

XIV

Yunus Emre'nin Bağdaşımcı Öğretisinin Etkileri ve İzleyicileri

Bu irdeleme, Yunus Emre'nin sanatsal ve düşünsel yaratımının tümünü kapsamak savını gütmemektedir. Burada öz olarak, Yunus Emre'nin ya da onun adma başkalarınca yazılan şiirlerin düşünsel içerikleri, Yunus'un yaşadığı dönem ve ortam göz önünde tutularak, Anadolu'da çoğulculuk ve tolerans düşüncesi ve bu düşüncelerle belirginleşen "muhalif kültür" ya da "laik-demokratik" birikime katkıları açısından yorumlanmıştır.

Bu yorum denemesi, Yunus'un Ortodoks İslam'a karşıt tutumu ve yaratımını benimseyici bir yaklaşımla değerlendiren iki "muhalif" düşünürün, Şeyh Bedreddin ve Niyazi Mısri'nin, Yunus ile ilgili değerlendirimini de kapsamaktadır.

Yunus Emre ve Şeyh Bedreddin

Anadolu düşünce tarihinde çoğulculuk ve tolerans idesini öne çıkaran "muhalif kültür geleneğinin" oluşmasına ve güçlenmesine en

belirgin düşünsel katkıları yapan kişiliklerin başında, Yunus Emre'den sonra ve ondan çok daha kapsamlı bir biçimde Şeyh Bedreddin gelir. Şeyh Bedreddin, Yunus Emre'nin düşünsel çizgisinin ve dinsel dar görüşlülüğe veya bağnazlığa karşı geliştirdiği eleştirel tutumun izleyicilerinden biridir.

Bedreddin, aslında Yunus'un edilgen bir izleyicisi olarak değerlendirilemez. O, Yunus'un çizgisini felsefi bakımından daha da geliştirerek, özgün ve kalıcı katkılar ortaya koymuş bir düşünür ve eylemcidir. Bu bağlamda Yunus'un ortaya koyduğu tutumların, işlediği konuların Şeyh Bedreddin'e yabancı olmadığı söylenebilir. Nitekim Turan Alptekin, Bilal Dündar'a gönderme yaparak,

"Kimisini zahid kılan kimisine fisk işleten
Ayıplarını örtici ol delil ü burhan benem"

ve

"Bir kuluna atlas virüb avret mal u oğul virüb
Hem yok birinin bir puli ol Rahman benem"

dizelerinde "toplumsal eşitsizliğin" konulaştırıldığını belirtir. Aynı araştırmacı, toplumsal eşitsizlik eleştirisinin her iki düşünür için de geçerli olduğu kanısını dile getirir.

Abdülbaki Gölpınarlı, Halil'in "Şeyh Bedreddin ve Manakıbı" bağlamında Yunus Emre-Şeyh Bedreddin ilintisine değinir. Şeyh Bedreddin'in torunu Halil, "Manakıb-ı Şeyh Bedreddin" adlı yapıtında, Şeyh Bedreddin'in Yunus'un aşağıdaki şiiri okuduğunu, güzel sesli bir müridine okutup dinlediğini yazar.[155]

Aynı "Menakıp-name"nin ilgili bölümünde Halil, Kahire'deki medresenin şeyhi ve bilimsel yetkilisi olan Şeyh Hüseyin Ahlâti'nin, Şeyh Bedreddin'i kendisinden sonra medresesinin şeyhi, diyesi, ardılı olarak belirlediğini bildirmesi üzerine, Şeyh Bedreddin, böyle önemli ve onurlu bir görevin ve unvanın kendisine verilmesinden dolayı hem gururlanır, hem de çok duygulanır. Böyle duygulu bir anda, Şeyh Bedreddin, Yunus'u anımsar.

Şeyhin Yunus'u rasgele bir anda değil de, kişiliği açısından ve o andan itibaren sonraki yaşam çizgisi bakımından çok önem taşıyan bir ortamda anması, Yunus'tan birkaç dize söylemesi çok anlamlıdır. Şeyh, Yunus'un dizelerinde hem Yunus'ça geliştirilerek ortaya konulan çoğulcu, toleranslı, kapsayıcı ve bağdaştırıcı "varlık birliği" öğretisini benimsediğini, hem de bu geleneği sürdürmeye kararlı olduğunu ortaya koymuştur. Halil'in şiirsel anlatımıyla ilgili bölüm şöyle:

"Geldi Yunus Emre sözü gönlüne
Okudu biraz ki gönli eğlene
Okuduğu söz buyıdı iy dedem
Naklidelüm dinlesün mir ü hadem
Okudırdu dirler ol sözi revan
Ta gidince dünyeden iy serveran
Savtı mevzun bir müridi vardı
Okudub işbu sözi dinlerdi"[156]

Bedreddin'in okutup dinlediği söz konusu şiiri Gölpınarlı "Yunus Divanı"nda beş ikilik olarak vermiştir. Faruk Kadri Timurtaş'ın "Yunus Emre Divanı"nında yedi ikilik olarak yer almıştır. Timurtaş'tan aktarıyorum:

"Bir dürr-i yetimem ki görmedi beni umman
Bir katreyem illa ki ummana benem umman
Gel mevc-i acayib gör derya-yı nihan gözle
Zi bahr nihayetsiz katrede olur pinhan
Dem urmazıdı Mansur tevhid-i "ene'l Hak"dan
Işk darına dost zülfi asmışdı beni uryan
Okuyamadı mezvun Leyli adını Mecnun
Hem Leyli idim anda hem Mecnun idim hayran
Bu âlem-i, kesvetde ne Yusuf u ben Yakup
Ol âlem-i vahdetde ne Yusuf u ne Ken'an
Yi nun sin ulaşmadın can kalebe düşmedin
Işk dadıla mest geldüm hem mest giderem bundan

Adum Yunus olduğı bu cism belasıdır
Adum sorar olursan sultana benem sultan"

Burada aktardığım şiirin dizeleri, Bedreddin torunu Halil'in "Menakıp-name"sindeki şiirin dizeleriyle karşılaştırıldığında, bazı farklılıklar olduğu ortaya çıkmaktadır. Sözü edilen "Menakıp-name"nin üçüncü ikiliği şöyle:

"Bunda dimedi Mecnun Leyli adını Mevzun
Gâh Leyli'ydüm anda gâh Mecnun idüm hayran"

Son ikiliği de şöyle:

"Bu cism belasıdur adum Yunus oldugı
Aslum sorar olursan ummana benem umman"

Şiir, anlam olarak güncel Türkçede şöyle yorumlanabilir.[157] Eşi benzeri olmayan bir inciyim. Hiçbir denizde benim gibi bir inci bulunmaz. Ben, denizin bütün özelliklerini içinde taşıyan bir damlayım.

"Dürr-i yetim" sözü, insanlar arasında en üst insanı, Hz. Muhammed'i anlatır. Tanrı, henüz hiçbir insanı yaratmadan önce, Hz. Muhammed'i, öbür insanları da Hz. Muhammed'e halk, ümmet olması için yaratmıştır. Yaratılmışlar içinde, gönderilmiş peygamberler içinde eşi benzeri olmayan, en değerli kişi Hz. Muhammet'tir.

"Katre", diyesi, damla, denizin bütün özelliklerini içerir; ancak deniz değildir ve asla olamaz. İnsan da bir damla örneği, Tanrı'nın bütün özelliklerini yansıtır; ancak asla Tanrı düzeyine yükselemez. Hallac-ı Mansur'un "Enel Hak", "Ben Tanrı'yım" söyleminde olduğu gibi, insan Tanrı'nın küçük bir örneğidir; bu nedenle, tasavvuf felsefesinde insanın Tanrı'nm bütün özelliklerini taşıdığına inanılır.

Bir başka söyleşiyle: İnsan, "kesret"ten, çokluktan (dünya ve dünya nimetlerinden) uzaklaşarak olgunlaşır, yetkinleşir; yetkinleşme sonucu ulaştığı aşama "insan-ı kâmil", bir başka deyişle, yetkin insandır. Yetkin insanın "Ben Tanrı'yım" demesinde bir sakınca yoktur; çünkü Tanrı'yla birlik olmuş, varlığını Tanrı varlığına katmıştır.

Kişi, eğer görünenin ötesinde, gönül gözüyle bakabilse (Batını bakış ile) varlığın gizemini de görecektir. Deniz bu gözle gözlenirse, denizde şaşırtıcı, "tuhaf/acayip" dalgalar görülür; uçsuz bucaksız denizin sahibinin (Tanrı'nın) bir damlada gizli olduğu görülür. Kısaca: Bakmasını bilen için bir damla su bile, Tanrı'yı, Tanrı'nın varlığını, birliğini gösterir niteliktedir.

"Leyla, Mecnun adını ölçüsünce okuyamadı" söylemine gelince: Leyla, Mecnun'un Tanrı'ya, diyesi, gerçek aşka ulaşabilmesi için gerekli bir araçtır. Eğer Mecnun Leyla'yı görmese, ona âşık olmasa, Tanrı'nın güzelliğine, birliğine ulaşamayacaktı; bir başka deyişle, çokluğu (kesreti) bilmeyenin, birliğe (vahdete) ulaşması nasıl olanaklı değilse, Mecnun da Leyla'ya âşık olmakla, gerçek aşkı bulduğu için, Leyla'yı artık görmüyordur.

Bir başka açımlamayla: Kişi, gerçeğe, Tanrı'ya ulaşmak için bu dünyadan, bu dünyanın varlıklarından vazgeçmeli; bütün maddi istek ve arzulardan uzaklaşmalıdır; ancak insan biyolojik bir varlıktır. İnsanın hem maddi, hem de manevi bir yanı vardır. Bu nedenle insan, hem "Leyla hem de Mecnun"dur.

"Bu çokluk dünyasında sen Yusuf, ben Yakub
O birlik dünyasında ne Yusuf ne Kenan"

Bu çokluk dünyasında insanlar çeşitlidir ve türlü adlarla anılabilir; insan ve Tanrı ayrı varlık olarak değerlendirilebilir; ancak birlik dünyasında, diyesi, "varlık birliği" anlayışında adların önemi yoktur; çünkü bütün varlıklar aslında tek bir varlıktır ve bu varlığın adı da Tanrı'dır. Öbür yandan Yakup, oğlu Yusuf'un kaybolmasından dolayı duyduğu acı ve özlemle kör olmuş bir kişidir. Tanrı'yı özleyen kişi, nasıl ki Yakup oğlu Yusuf'a kavuşunca yeniden görmeye başladıysa, Tanrı'ya kavuşunca, isteğine ulaşmış olacaktır; diyesi, Tanrı varlığına kavuşacaktır.

Eğer bir ad varsa, bu, bir bedenin olmadığıdır; çünkü insanlar, canlılar ayrı bedenlere büründürülmüştür. Gerçekte kimsenin adının önemi yoktur; çünkü bütün yaratıklar aslında tek bir varlığın görünümleridir.

Bedene büründürülen insan ruhu, bedenden uzaklaştığında, kurtulduğunda, dünyaların sultanı Tanrı'yla birlik olacak, bütünleşecektir.

Öte yandan, Gölpınarlı, aynı yerde yukarıdaki dizeleri aşağıdaki ikiliklerin izlediğini yazar:

"Dem urmazıdı Mansür tevhid-i Enel-Hak'tan
Işk darına dost zülfü asmıştı beni uryan
Kaf'nun'a ulaşmadın can kaalebe düşmedin
Işık darına mest geldüm hem mest giderim hayran"

İlk ikilik güncel Türkçeye şöyle çevrilebilir: "Mansur, Tanrı'yla birlik durumundayım/Ben Tanrı'yım demezdi/Sevgilinin saçına tutkunluğum, aşkın darağacına çırılçıplak asmıştı beni."

İkinci ikilik ise: "Henüz 'Ol!'" buyruğuna ulaşamadan, can henüz bir bedene bürünmeden/Aşk kapısına sarhoş geldiğim gibi, sarhoş giderim."

Yunus, ilk iki dizede, Mansur-Yunus ilişkisi bağlamında daha önce de açık olarak vurgulandığı gibi, "Ben Tanrı'yım" sözünü söylemeseydi, "varlık birliği" öğretisi dizgeselleştirilmeseydi bile, ben bu öğretiden dolayı asılmak dâhil, her şeyi göze alırdım, demek istemektedir.

İki ikiliğin *"Işık darına dost zülfü asmıştı beni üryan"* dizesinde dile getirilen "çırılçıplak" asılmak imgesi, Mansur'a bir gönderme olabilir.

İkinci dize için şunlar söylenebilir: Tanrı aşkıyla, dünyasal her şeyden vazgeçen, özünden geçen insanın "hiçlik" aşamasına ulaşma çabası içinde olması gerekir. Sevgiliye, Tanrı'ya tutkunluk, aşk, Hallac-ı Mansur'un çırılçıplak darağacına asılmasına neden olmuştur. Hallac-ı Mansur, "Ben Tanrı'yım" sözünü durduk yere söylememiştir; çünkü o, dünyasal her şeyden, benliğinden arınarak, Tanrı ile birleşmiştir. Tanrı'dan arınan ve bedene büründürülmüş ruhlar, bir aşk içerisinde yine O'na dönecektir.

Bu dizeler şöyle yorumlanabilir: Tanrı, dünyanın, evrenin yaratılışım "ol!" buyruğuyla gerçekleştirmiştir. Tanrı, herhangi bir şeyi yaratacağı zaman, "ol!" buyruğunu verir; o şey de olmuş, yaratıl-

mış olur. Tanrı henüz ruhlarla birlikteyken, onlara bir beden vermemişken, ruhlara "*Ben, sizin yaratıcınız değil miyim?*" diye sorar; onlar da "*Evet, öyledir*" derler. Bu toplantıya tasavvufta "Ben-i Elest" denir.

Yunus, burada daha Tanrı ruhları bedene büründürmeden, "varlık birliği" öğretisinin geliştiricisi, yayıcısı ve savunucusu olduğunu, bundan böyle de bu düşünsel tutumunu sürdürmekte kararlı olduğunu belirtmektedir.

Yukarıdaki şiirin açımlaması, Şeyh Bedreddin'in belirleyici konularda Yunus'un heterodoks öğretisini benimsediğini, bu düşünsel çizginin savunucusu ve geliştiricisi olduğunu göstermektedir. Yine bu dizeler, Yunus ile Şeyh Bedreddin'in toplumsal olaylara bakışlarında birtakım farklılıklar olmasına karşın, çoğulculuk, tolerans ve insancılık yönü öne çıkan muhalif kültür geleneği içerisinde yer aldıklarını ortaya koymaktadır.

Yunus Emre ve Niyazi Mısri

Yunus'un insancıl, barışçıl ve bağdaştırmacı öğretisi ve ozan duyarlılığını, dilsel ve biçemsel özelliklerini en iyi kavrayan ve "Divan"ında,

"Niyazi'nin dilinden Yunus'durur söyleyen
Herkese bir can gerek Yunus'durur can bana"

diyecek ölçüde Yunus'un düşünsel doğrultusunu benimseyen ve yaşam ilkesi olarak izleyen bir başka önemli kişilik, Gölpınarlı'nın "Yunus Emre"de dile getirdiği üzere, Niyazi Mısri'dir.

Niyazi Mısri, "*Şerh-i Gazel-i Yunus Emre*"[158] (Yunus Emre'nin Gazelinin Açılımı, Yorumu) adlı ünlü irdelemesinde Yunus'un aşağıdaki "şathiye"sini (yergisini) yorumlar. Yunus'un yergisi ve Niyazi Mısri'nin yergiye ilişkin yorumu şöyledir:

"Çıktım erik dalına anda yedim üzümü
Bostan issi kakıyup der ne yersin kozumu"

Niyazi Mısri, Yunus'un bu dizelerini şöyle yorumlar: Her amel (edim, iş, davranış) ağacının, her türlü meyvenin kendine özgü bir ağacı olduğu gibi, bilimin de özgün yolu yordamı, yöntemi vardır; bilim, yöntemle sonuca ulaşır. Örneğin, "İlm-i zahirin"[159] yardımcıları, sözlük, dilbilim edebiyat, mantık, anlam bilimleri, kelamı hadis, fıkıh ve tefsirdir.

"İlmi batının"[160] ereğine ulaşmasını sağlayan araçlar, yardımcılar, ilkin gönül temizliği, olgun bir yol göstericinin nefesi (öğretisi), aralıksız zikir, az yeme, az uyuma ve yalnız kalmadır.

Yunus Emre, erik, üzüm ve ceviz ile şeriat, tarikat ve hakikati anlatır; çünkü eriğin dışı yenir, içi yenmez. Erik gibi olan meyvelerin tümü, dışsal edimlere (medrese görüşü, görünen bilimlere) örnektir. Üzüm türü meyveler, içsel edimlere örnektir; çünkü üzüm hem yenir; hem de ondan sucuk, pekmez, köfte, turşu ve sirke gibi yiyecekler yapılır.

Ancak içinde birazcık yalan ve ikiyüzlülük, bir başka deyişle, temizlenmesi gereken çekirdek olduğu için, üzüm, "amel-i batına" olarak adlandırılır; hakikat olarak düşünülmez. Ceviz salt hakikate örnektir; içinde asla yabana atılacak bir şey yoktur. Hem yenilir, hem de türlü hastalıkları iyileştirir.

Şimdi bir kimse erik isterse, erik ağacından ister; üzüm isterse bağından ister; ceviz isterse ağacından ister.

Erik ağacından üzüm isteyen kimse, ahmak ve cahildir. Boşa zahmet çeker, emekleri boşa gider. Sonuç ve ürün ancak zahmettir.

Bu bilinince, bir kimse davranışlarının, yapıp etmelerinin doğru olup olmadığını öğrenmek isterse, şeriattan ve onu bilenlerden ister. Ayrıca fıkıh kitaplarına başvurur; oradan öğrenerek, edimlerini belirler. Eğer içsel edimlerinin düzgünlüğünü, bozukluğunu, alçalmasını ve yükselmesini bilmek isterse, yol göstericinin öğütleri ile bu görüşün yol ve yordamına, gönül kitabına ve ilgili bilim dalının birikimine, söylemine bakabilir. Her gün düşünde gördüklerini, yol göstericiye anlatır; yol gösterici de ona düşünü yorumlar; böylece sorun çözümlenir. O da tarikata girer ve pirine bağlanır.

Bir kimse hakikati bilmek, özünü tanımak ve Tanrı'nın gücünü görüp, onu izlemek isterse, yol göstericisinin öğretisi ışığında ve bü-

yük bir çile ile bütün benliğini, nefsini ve insanlığını öldürerek ve dünya varlıklarından arınarak, gerçeğe ulaşabilir; geçicilikten kurtularak, kalıcılığa erişebilir. Şimdi üç ilmin başka yolları da vardır.

İstek doğru olursa, doğru yol izlenirse kısa sürede amaca ulaşılır. Nitekim erik, üzüm ve cevizin başka yararları da vardır ve her biri kendi ağacından istenmelidir.

Bir kimse dışsal işlerini (ibadetlerini) işlerken, "*ben tarikata girip, dışsal edimlerle hakikate ulaşmak istiyorum*" dese ve birçok zahmet çekse, örneğin kendiliğinden Tanrı'ya ulaşmak istese ve oruçlar tutup, halvet çekse, o kişinin durumu, erik ağacından üzüm istemeye benzer.

Bostan sahibi, "*yetkin yol göstericiyi*" simgeler. Yetkin yol göstericinin "*Niçin cevizimi yersin?*" diye kızdığı ve tembihlediği şudur: Boş yere öz-arınım savaşımı vermek ile üç ilme[161] bir amel ile ulaşılacağım sanma! Bu üç ilmin başka başka edimi, öğretmeni ve yol göstericisi vardır. İşin özünü, yolun gereğini bilen olgun insanlar, böyle kendiliğinden tarikat yoluna soyunanları Niçin böyle yapıyorsun? Sen önce gerekli olanı, diyesi, her meyvenin kendi ağacında yetiştiğini anla, ondan sonra inan! Senin bu durumun, bir kimsenin bahçesine girip, erik ve üzüm yemek için ağaca çıkmaya, ceviz taşlamaya ve bostan sahibinin de sana "*Niçin cevizimi yiyorsun?*" demesine benzer.

Zira hakikat, yetkin yol göstericinin bilgisi ve varlığıdır. Bu nedenle, onun edimiyle, gösterdiği yolla, ona uyarak, çile çekerek, onun oluru ve eğitimi ile ona tam teslim olarak, özgünlüklerinden sıyrılıp, onun özelliklerine bürünerek hakikate ulaşılabilir.

Şimdi mürit, bir kimse kendi başına Tanrı'yı öğrenmeye ve öyle yaşamaya uğraştığına, çile çekmeyi sürdürdüğüne göre, "*ona sahibinden habersiz niçin bahçeye hırsızlığa giriyorsun?*" der.

Sonuç olarak, tarikat ve hakikat bilgisi, yetkin yol göstericinin bahçesi ve mülküdür. Allah'ı anmak ve çile çekmek, o bahçenin kapısıdır. Bir kimse buraya izinsiz girerse, birinin bahçesine hırsızlık yapmaya girmiş gibi olur.

Bu duruma bir başka örnek de şudur: Biri bir yığın dülger aletlerini pazardan alsa ve dülgerlik yapmaya başlasa, o işi yaparken han-

gi aleti hangi işe kullanacağını bilmez. Bir usta onu görse, şöyle der: "*Bre sanat hırsızı, bizim sanatımızı çalmak mı istersin? Bizim aletlerimizi niçin aldın?*" O kişinin söz konusu aletleri pazardan parasıyla alması da bir şey değiştirmez.

Değerli ozan bu beyitle, "*Ben tarikata ve hakikate kendi bildiğim gibi inanırım ve isteğime ulaşırım*" diyenlerin durumlarını otaya koymak istemektedir. Böyle olan ve yol göstericisiz yola giden kimsenin durumu, hangi meyvenin hangi ağaçta bittiğini bilmeyen ve gönül üzüm istediğinde, üzümün erik ağacında bittiğini sanan ve erik ağacı diye ceviz ağacına çıkan bir kimseye ve bütün renkleri siyah sanan kör birine benzer.

Yunus Emre bu durumu kendine uyarladı. Öyle sanılır ki, bir zamanlar kendisi de bir tarikata girip bir şeyhe bağlanmadan, Tanrı'ya bağlanmaya çalıştı; bunun olmayacağını gördü, bir tarikata girip, yol göstericiye bağlandı. Yine öyle sanılır ki, bu olayı da öğretici bir örnek olarak alınsın diye dile getirdi.

"Kerpiç kazanı poyraz ile kaynattım
Nedir deyip sorana bandım verdim özümü"

Yunus, bu beyitle kendiliğinden bir yola girenlerin durumunu uygun bir örnekle anlatmak ister. Bu gibilerin durumu poyraz ile çamur kaynatıp, yemeye ve yedirmeye benzer; çünkü bir kimse ne yiyorsa, başkasına da onu verir. Kaldı ki, poyraz yemeği pişirmediği gibi, çamurdan ruha gıda alınmaz. Ruhun gıdası olmayınca, Tanrı'nın rahmeti, esini ve kutsal varlıklar, yararlar ortaya çıkmaz. Bunun yanı sıra belki de çamur yiyenler hasta olur; kötü alışkanlıklar kazanır; şeytanca düşünceler ve kötü fikirler edinir. Bunlar kalbi ve ruhu öldürür.

Poyraz, Hz. Muhammed'in mayasını ve yol göstericinin öğüdünün olmadığını simgeler.

Yol göstericinin ateşli nefesinden telkin çakmağı ile tasavvuf yoluna yeni girenin kalbinin kavına bir kıvılcım ulaşamazsa, ya da büyüklerin aydınlık bakışına kendini tümüyle teslim ederek karşılık vermezse, emeği boşa gider. Ne denli uğraşırsa uğraşsın boştur. O ate-

şi bulup, ciğerini pişirmez. Nitekim yönünü ocağa dönmeyen ne denli üstelerse üstelesin, ocağı yakamaz ve yemek pişiremez. Ondan sonra da çamur yer. Zaten öyle kişiler hep çamur yerler ve sonunda küfre düşerler. Kendilerine muhtaç olanlara da sürekli çamur yedirirler. Tanrı saklasın.

Küfre düşenler, genellikle bunların arasından çıkar. Bir tasavvufçu, tarikat ehli bunlardan birine rastlarsa, kar gibi soğutup, buz gibi eritir. Yol ehli, böylesi kişilerden sakmmalıdır. Ozan bu beyitle, kişisel yaklaşımlarla nefsini yenmeye çalışanları önlemek isteyenleri caydırmak gerektiğini anlatmak istemektedir.

"İplik verdim çulhaya sarıp yumak etmemiş
Becit becit ısmarlar gelsin alsın bezin"

Bu beyit olgunlaşmamış yol göstericinin durumunu anlatır. Hak'kı bulmak isteyene, olgun yol gösterici gerektiğini belirttikten sonra, her yol göstericiye bağlanmak yerine, bilge, üstad ve yetkin yol gösterici bulmanın zorunluluğunu dile getirir. Diyesi, kalp esenliğini bulmak için, dertlerinin hiçbirini çözümlemeden, bana *"Hilafet makamına erdin; işin tamam oldu"* der. Anladım ki, o eksiktir; çünkü iplik, bir (onur) dağınıklığıdır. Yumak, hakkı görmeyi anlatır; bez olmak, şeriata girip, Hak'kı anlamaktır; olgunluk buradadır.

Bu beyit, şeyhe teslim olmanın anlamını yorumluyor. Arayan, özünü, ereğini bilmeli; bağlandığı yol göstericinin ergin olup olamadığını anlamalıdır; çünkü dert bilinmeyince derman bulunmaz. Bu yola, işe yeni girenin şeyhe bağlanmasının amacı, öz bedeninde gizil güç olarak var olan insansal yetkinliklerin ortaya çıkmasını kolaylaştırmaktır. Örneğin, bir çekirdek kendisini bir bahçıvana teslim eder ve ona hal dili ile şöyle der: "Ey bahçıvan, bana yardım et. Beni eğit; benim derinliklerimde bulunan gizil gücü devindir. Bu güç açığa çıksın; bir iken bin olayım. Sen de yetkinliğinle anıl!" Bahçıvanın iyisi, terbiyesinden bellidir.

"İplik verdim çulhaya" benzetmesi çok hoştur. Zira her ne kadar insansal olgunlukta davranışlar ve erimler çoksa da, usulü üçtür. Biri, fark (şeriat); biri, cem (hakikat); biri de cem-ül cem (Hakkı görme),

ki ona şeyhler, "fark bad-el-cem" derler. Şimdi, iplik "fark"ı; yumak, "cem"i simgeler; bez ise "cem-ül-cem"i. Asıl amaç, iplik, yumak olmak değildir, dühüma ile başkasından utanmaktır.

Hakkı anlamak kolaydır; çünkü tanıklar ve kanıtlar çoktur. Hakka vardıktan sonra, dönüp halkı bulmak zordur; çünkü halk tek bir varlık, bağımsız bir beden değildir. Olgunlukla halka dönüp, halkı Hak'ka gösterip, Tanrı'nın nitemi ile Tanrı'dan utanmamaktır.

Henüz kalbimin perişanlığı dururken, işim henüz bitmeden, "*Sen kâmil oldun!*" diye boş sözle beni halife olarak gösterip, kendini şöhret sahibi yapmak ister.

"*Becit becit ısmarlar*" diye geniş zaman kipiyle söylediği, yol göstericinin isteği ile talibin (tasavvufa yeni girenin) amacının arasının uzaklığı; yol göstericinin durumunun talipce bilindiğidir; buna karşın, talibin amacının yol gösterici tarafından bilinmediğini gösterir. Zira talip, yumak olmadığını bildi; yol gösterici talibin bilmediğini bilmedi ya da "göreyim, aldanır mı?" diye, uygun bir araç ile önermiş olmalıdır.

Bazı dostlar, Yunus Hazretlerinin bu dokuz beytini yorumlama ve açımlama ayrıcalığını, bu fakir, biçare Mısri'ye tanıdılar; bunlar tarafımdan yazılarak, 8 ay öbür evraklar arasında öyle perişan durumda kaldı. Yorumlarım, Yunus'un amacına uygun oldu mu acaba?

Bir gece Yunus Hazretlerini düşümde gördüm. Bana büyük bir güler-yüzlülük ile iltifat etti ve "Benim sözlerime ilişkin yazdığm yorumu çıkar; insanlar yararlansın" diye buyurdu. "İplik verdim çulhaya" beytine yazdığın yorumu yazma!" diyerek, "işte şu anlamı yaz!" diye bu yazılan anlamı açıkladılar. Bu beyte bir başka yorum yazmıştım; ondan vazgeçtim; bu anlamı yazdım.

"*Bir serçenin kanadını kırk kağnıya yüklettim*
Kırk çift dahi çekmedi böyle kaldı yazılı"

Bu beyit, tarikat biliminin onurunu ve gereğini, tarikata katılanları yönlendirme anlamındadır. Dışsallıktan (şeriat) çok, içsellik boyutuna önem verilmesi gerektiğini belirtir; çünkü edimin (inancın) dış yönü kolay, içsel boyutu çok daha güçtür.

Kağnı ile yürümek, inancın (edimin) dış yönüne örnektir; kanat ile uçmak, içsel edime (inanca) örnektir. İlahi sırra erenlerin inancı (edimi), riya ehline (ikiyüzlülere) çok ağır gelir; çünkü ikiyüzlü inanç kolaydır ve ne kadar çok olursa olsun, saman gibidir, değeri azdır. Buna karşın gönül temizliğine dayanan inanç güçtür, ağırdır ve ne denli az olursa olsun, altın gibidir, değerlidir. Bu sayılanlar terki içerir, kağnı ile gitmek gibi değildir. Zira tahrikat ehlinin öncelikli edimi, inancı, dünyayı terk etmektir. Terk, melekler dünyasına doğru uçmaya kanattır; murat, yakin ile olan ibadettir.

Evliyaların kanatları var; tüyü yoktur; çünkü (onlar) nurdandır; melekler dünyasına doğru uçarlar. O kanat bunlardan (dünyadan) ayrılmaları nedeniyledir ve şeyhlerin büyüğü, Muhammed'in mayası ile Tanrı'ya ulaşmak için sürekli çile çekerler.

Sözün kısası: Tarikat ehlinin en başta olanının gönül temizliğini, doğruluğunu, yakinini ve inanç tamlığını, kırk kulun gönlü çekmez; çünkü bunlarda terk vardır.

Bir kimse "*nohut kadar cevheri kırk kağnıya yüklettim çekmedi*" demekle, o şeyin değerini dile getirmektedir ve o şey de özünde yüz altın eder. Böylece o şey, kırk elli kağnıya yükletmek olanaklıdır.

Bu örnek, durum (tasavvuf) ehlinin en geri derecesinde olana göredir; çünkü serçe kuşların zayıfıdır, uzaklara uçamaz. Yüksek derecede olanlar, doğanlar ve şahinler gibidirler. Onların birinin edimi, yakini ve zevki yüz bin kulun edimleri, yakinlerinden ve zevklerinden daha fazladır. Onların (ermişlerin) kanadını kağnı değil, yer, gök, arş ve makam (kürsü) çekemez.

"Bir sinek bir kartalı salladı vurdu yere
Yalan değil gerçektir, ben de gördüm tozunu"

Bu beyit, önde gelenleri, mevki ve dava sahibi olan ve bilimde yetkin geçinen dünya leşi kuzgunlarının, tarikat ehilliğini yadsıyanların durumlarını; hor, hakir ve fakir görülen ve miskin gezen ariflerin yetkinliklerini anlatır. Bu (ariflerin) görünüşteki farkı, temasını, durumunu ve alçakgönüllülüklerini ve miskinliklerini görüp onlar-

la alay eder; onlara bazı sorular yöneltir; fakat dünya leşi kuzgunlarının sinek denli değer vermedikleri arifler (bilgeler) konuşmaya ve bilgeliğini ortaya koymaya başlayınca, sinek gibi görülen (bir) fakir, şahinleşir ve kartalı kaldırıp yere vurur. Göze hor görünen derviş, gösteriş ve ün sahibi filan efendiyi alt eder, sindirir.

"*Ben de gördüm tozunu*" diyen değerli Yunus, ümmi durumuna girerek, kendini susturmak amacıyla sorular yönelten nice kökten dinciyi ve bilginlerin sorularını yanıtladıktan sonra, bu kez kendisi onlara bazı sorular sorarak, yetersizliklerini ortaya çıkardığını anlatır. Kısacası bu, "o *durumu ben de yaşadım, onlar gibi kartallara ben de rastladım*" demektir. Özünde bir kimse kırk gün boyunca katıksız bir içtenlikle Tanrı'ya zikretse (sabaha dâhil olsa), kırk gün gönül temizliği içinde olursa, bilgi pınarları, o kişinin gönlünden dil üzerinden gerçekleşir. Bunlardan bazıları kırk hafta ve bazısı kırk yıl gönül temizliği içerisinde sabaha dâhil olmuşlardır; peki, ömründe kırk gün bile gönül temizliği içerisinde olmayanları alt etmeleri doğal değil midir?

Peki, kuzgunun ve kartalın arı ile ne ilgisi vardır? Kartal göze büyük gözükse de yediği de dışkıladığı da leştir. Buna karşın, arı, göze küçük gözükse de, yediği güzel kokulu çiçeklerdir; kendinden çıkan bile güzel lezzetli baldır. Bu nedenle doğan ve şahin ile karşılaştırılması olanaklı değildir.

"Bir küt ile güreştim elsiz ayağımı aldı
Güreşip basamadım göyündürdü özümü"

Yunus bu beyitte, yukarıdaki beyitten doğan birtakım yanlış ve eksik anlamayı gidermek ve taliplere nefsi kırma yolunu göstermek amacıyla şöyle buyurur: "Bir küt ile güreştim". Burada "küt", "nefis" anlamındadır ve nefis şehvetleri sevme eğilimi ile donatılmıştır. Elsiz ayak, şeytandır; şeytan, ateşten yaratılmıştır. İnsandaki öfke özelliği o ateşin yalımındandır.

Nefis, çocuk gibidir; beslenmezse ölür. Buna karşın, açlıktan ateş (hararet) ve kuruluk doğar. Bu ateş üstün gelirse, soğukluk ve nem, diyesi, nefsin isteği olan yemek ve içmek ister. O nedenle nefsin is-

teğini vermek zorunda kalır, verirdim; diyesi, *"istekleri nedeniyle nefsimi yenemezdim"* demektir. Bu beyit (anlam bakımından) bir önceki beytin karşıtıdır. Kısaca, şunu söylemek ister: Görünüşte güçsüz olsam bile, Hakkın izniyle bütün düşmanlarıma üstün geldim; ancak, nefsime ve şeytana bütünüyle üstün gelip, (onlardan) kurtulamadım; (bu ise), *"özümü göyündürdü"* der.

Bu beyitte ayrıca şu uyarı var: Bilgelik yoluna girenler, her ne kadar nefsine ve şeytana üstün gelmiş olsa bile, yine de kendini, nefsine yenik saymalı(dır). Dava gütmemeli, yok-olum, öz-aşağılama, alçakgönüllülük ehli olmalıdır; özünü sürekli güçsüz ve aşağı görmeli ve göstermelidir. Kendini beğenmişlik gibi "kötü tutkulara" düşmekten sakınmalıdır; çünkü nefsini beğenen ve onunla dost olan kimse, öteki insanlara düşman olur. Değerli biri olsa bile her düşmana yenik düşer.

Buna karşın, nefsine düşman olan ve nefsine karşıtlık etmekten geri durmayan, yaratılmışların dostu olur. Böyle yapabilirse, ne denli düşkün (veya güçsüz?) olursa olsun, her düşmanı yener. Ayrıca, "küt"ün anlamı şehvet, nitemi çekiciliktir; diyesi, *"ayağı var, eli yok"* ile anlatılmak istenen nefistir. Elsiz ile söylenmek istenen öfke ve nitemi de dafiyadır. *"Ayağı var, eli yok"* ile şeytan kastedilmektedir; diyesi, Allah'ın istemlerine yandaş, şeytana karşıt oldum. Nefsime üstün olmak üzereyken, şeytan ile nefsim, güçlerini birleştirip, beni yenik düşürdüler. Giderek ibadete yönelince, şeytan beni engeller, kovardı, vazgeçmiş olmazdım.

Nefsim şeytana yardım eder, üzerime yorgunluk salardı; ibadeti bırakmayı sevdirir, lezzet verirdi. Sürekli bir savaş içerisinde bazen yener, bazen yenilirdim. Bütünüyle ellerinden kurtulup, kötülüklerinden uzaklaşamadım diyerek, Yunus bu iki düşmana karşı sürekli karşıtlık konumunda bulunmaya çağırıyor.

Gör şimdi derviş ne acayip bir sinektir ki, devler ve periler ile bir kahraman ve Süleyman gibi savaşır. Bu nefis ve şeytan ne yaman düşmanlardır ki, bu ikisinin elinden enbiya ve evliya ağlayıp inlemekten uzak kalamamıştır; çünkü bu ikisinin elinden ölüp gitmeden, başka kimse kurtulamaz.

"Kafdağı'ndan bir taşı şöyle attılar bana
Öğlelik yola düştü boza yazdı yüzümü"

Kafdağı ile anlatılmak istenen şeriattır; şeriat, bütün halkı içine almıştır. Büyük bilginler (Allah onları çoğaltsın, onları güçlendirsin, şanlarını yüceltsin) o dağın her yanından halkın durumuna bakar. Her ne yönde bir olay olsa, taş atıp onu öldürmek, cezalandırmak, azarlamak ya da haddini bildirmek için verilen buyruğu kesinlikle yerine getirip, o yönde yıkılan yeri onarır. Zira bu dünyanın düzeni ve işleyişi, onların var oluşları nedeniyledir. Hangi nedenle olursa olsun, İslam dinine ve şeriata karşıt (muhalif) olan birini görseler ya da işitseler, hemen din uğraşına girer, onu önlemeye çalışırlar.

Büyük şeyhlerin sözleri genellikle mutlak olduğundan anlaşılması oldukça zordur; ulema bunların saltık (veya mutlak) söylemlerini şeriata muhalif (karşıt) sanarak, çoğu kez lanet taşını bunların üzerlerine atar. Buna karşın, şeyhin bu tür sözlerinin anlamı ile ulemanın anlayışından doğan anlam örtüşmediğinden, onların lanet taşları şeyhe (Yunus Emre'ye) değmez; çünkü üzerine saldırırlarsa, o sözün (söylemin) şeriata uygun olduğunu söyleyip, o lanetten kurtulur.

Yunus hazretleri buyururlar ki, *"Ulema benim sözümü (söylemimi) anlamıyor ve bana lanet taşı atıyor. Benim amacım onların anladığı türden olmadığı için, o taş bana değmiyor, yarı yolda kalıyor."* "Öğlelik yol" demekten amaç; öğle, günün ortasıdır; dışsal bilgi, şeriat da yarım bilgi ya da bilimdir; çünkü bilimin kurallara ve davranışlara yönelik olanı, (söylem) bilgisi ve yorum (fıkıh) bilgisidir ki bu da dışsal bilgi, bilimdir. Bunun yanı sıra, ahlaka ve içi temizlemeye ait olan ahlak bilgisi ve hakikat bilgisidir ki, bu da içsel bilgidir.

Ulemanın iyilerinin (dışsal) bilgisi, yol ortasına denktir. (Yunus'un) "öğlelik yol" dediği bu anlama gelir.

"Boza yazdı yüzümü" deyişi ile "kaldı ki ereğimi, ne demek istediğimi anlayacaklar, saklamakla yükümlü olduğum bilgileri onlara açmak zorunda kalacağım diye korktum", demek istemektedir; çün-

kü tanrısallık sırrını bulgulamak küfürdür. Tefsir-i Kadi'de ayetin yorumunda şöyle der: İlahi sırdan bazı sır vardır ki, açıklanması haramdır. İhya-ı ulüm'da (yeniden diriltme bilgileri) Zeynel Abidin'den aktararak buyurur ki, "Bazı bilgi cevherleri var ki, ben onları açıklamış olsaydım, bana 'Sen puta tapanlardansın' denilirdi."

Bu beytin anlamını açıklamak gerekmiyor; işin özünü bilenler için bu açıktır.

"Balık kavağa çıkmış zift turşusun yemeğe
Leylek koduk doğurmuş bak a şunun sözüne"

"Balık", esin yoluyla gönülde beliren Allah'ı bilmektir ki, (bu) birlik denizinde olur. O deniz de bilgelerin (tasavvuf ehlinin) gönül derinliklerinde olur. Kimi zaman dalgalanıp, balık gibi denizin dışına çıkanları, bilgeler (arifler) sahilde olanlara dağıtır. Lezzetinden can ve gönül ruhani gıdasını bulur.

"Kavak" meyvesiz ve boyu güzel bir ağaçtır. Bununla anlatılmak istenen, marifet davası güden, önder ya da, baş olma tutsağı softa(lar)dır. Büyük velilerin düşünce ve söyleşilerinde kimi sözcükleri ezberleyip, yanlarına gelen gözü bağlılara (saflara), o hakikati öz birikimleriymiş gibi anlatanların amacı, dünyayı yiyip yutmaktır.

"Zift turşusu" denilen şeyi ne kendisi, ne de dinleyenler sever. Kendisi sevmez; çünkü anlattığı şeyler özgün bilgileri ve deneyimleri değildir. Dinleyenler de sevmez; çünkü içten gelmeyen marifet tarzıdır. Bu gibilerin örneğini, olgun kişilerden biri şöyle anlatır. "*Çadırlar, o benim dostlarımın çadırları gibidir; fakat obanın kadınlarına bakıyorum, eski bildiğim kadınlar değildir, başka kadınlardır.*" Yorumu: Kalıp o kalıp, ruhu başkadır; diyesi, marifet sözünü, cahil, dünyayı yemek için diline dolar. Arif (bilge) onu görür; bilmezlikten, görmezlikten gelir. Marifet, sözlerini kor, turşu sözlere başlar ki, saklandığını olgun insanlar bilirler; çünkü leylek, koduk (eşek yavrusu, sıpa) doğurmuş gibi olur.

"Leylek", Allah'ın büyük kullarını simgeler; çünkü leylek, yeme, içme ve üreme ile ilgili durumunu dışarıda (açıkta) halka gösterir. Buna

karşın bir seferi vardır ki, o seferin nere(ye) olduğunu kimse bilemez. Yine, tanrısal bilgelik düzeyindeki olgun insan da dış görünüş bakımından halkladır; ama iç dünyasının ne olduğunu kimse bilmez. Yedi kat gökleri, gökyüzünü ve yükseklikleri arasalar da, tanrısal bilgenin nerede olduğunu bilemezler.

"Leylek sıpa (koduk) doğurmuş" dediği genellikle Allah'ın büyük velileridir ve bunlar özgün örtünmeleriyle belirgindirler. Özellikle balığın kavağa çıktığını görünce, çokça örtünerek, belki de bilinmezlik kubbelerinin altında gizlenirler. Durumlarını gizlemek için bilgisizce sözler söylerler. Nitekim bilgisiz kavak, bilgece sözler söyleye ki, itibar edeler. Sürekli yüksekte olan leylek de halk bana iltifat etmesin ki, seferimden geri kalmayayım diye bilgisizce davranır, kendini öyle gösterir. Halk ise kavağın sözüne inanır; "bak şunun sözüne" diyerek leyleğin sözünü ayıplar. Buna karşın, işin özünü bilenler, "bak şunun sözüne" deyip, şaşa kalırlar.

"Yunus bir söz söylemiş hiçbir söze benzemez
Münafıklar elinden, örttü mana yüzünü"

Aslında Yunus Emre'nin bu sözü gibi bir söz şimdiye değin gelip geçmiş şeyhler tarafından söylenmemiştir. Görünüşte alaya, küçümsemeye ve çocuk eğlencesine benzer; ama içsel (anlam) bakımından Allah gelinleri olan ilahi sırlar ve hakikat anlamı olan bakirelerin yüzlerine, namahremden örtmek için çekilmiş duvak ve örtü gibidir; ta ki onu namahrem gözü görmesin ve eli ulaşmasın. Yunus Emre'ye bu beyit uygun düşer:

"Her bir âşık bu yolda bir türlü nişan vermiş
Biri nişan vermedi nişanından ilerü"

Bu kasidenin bir örneği şuna benzer: Buzağının burnuna anası tepsin, emzirmesin diye kirpi derisinden burunsalık (burunluk) bağlarlar. Bu nedenle namahrem olanlar, her beytin sütünü emmek istedikçe, her beyit, hakiki sütünü vermeyi ret eder. Bu kaside, tuhafın tuhafı türündendir; örneği görülmediğinden, ancak Yunus Emre'ye özgüdür.

Niyazi Mısri'nin Yunus'un "yergisine" (şathiyesine) ilişkin yorumu böyledir. Niyazi Mısri yorumuyla ve yerginin sonuna eklediği Yunus'ça ikiliğiyle, Yunus'un insancıl, çoğulcu ve bağdaşımcı ve dönemin egemen söylemine karşıt heterodoks öğretisini benimsediğini açıkça ortaya koymuştur. Mısri, bu öğretiyi salt benimsemekle yetinmemiş, bu öğreti uğruna sosyal-siyasal nitelikli bir savaşım da yürütmüştür.

XV

İmadeddin Nesimi veya Ayrıksılığın Bedeli, Derisi Yüzülerek Öldürülmek (midir?)

Nesimi Poetikasının Temel Motifleri veya İzlekleri

"Nesimidür Nesimidür Nesimi
Ne dini var ne imam simi"[162]

dizeleri, Nesimi'nin asla aşağıdan almayan, hep meydan okuyan, başkaldıran öz-yapısını ortaya koymaktadır.

"Mesneviler"de yer alan *"Mansur ışk yolında Nesimi vü Fazlı Hak"* ve *"Daima Hak söylerem hem Fazl-ı Hakdan gelmişem"* dizelerinde Nesimi, Mansur ve Fazlullah'ı anar. Bunların her ikisi de dar görüşlü, baskıcı, kıyıcı veya yorum çokluğunu ve çoğulluğu dolayısıyla da tolerans idesini tehlike olarak gören Ortodoks İslam'ı temsil eden güçlerce öldürülmüştür. Nesimi, bu durumu bilmesine karşın, her türlü tehlikeyi göze alarak, Mansur ve Fazlullah'ın öğretisini üstlendiğini, onların yolunda yürüdüğünü cesaretle anlatır.

"Külli yir gök Hak oldı mutlak" veya *"Fani oldı özinden oldı Hak/bildi kim cümle Hak imiş mutlak"* dizeleri Nesimi'nin öğretisi içersinde "Mutlak/Saltık Varlık", "Tanrı" veya "saltık hakikat" geleneğinin ne denli köklü olduğunu göstermektedir. *"Maşuk ile âşık oldı bir zat"* veya *"can ile ten oldı bir hakikat"* dizesi ise onun "saltık hakikat" ülküsü ile bu ülküyü arayanın bütünleştiği düşüncesinin temel felsefi motiflerden biri olduğunu ortaya koymaktadır.

Hz. Ali (ve oğulları Hasan ve Hüseyin) kutsaması, Nesimi'nin Hurufi inancı içinde önemli bir yer tutar: *"Ali evvel Ali ahır Ali zahir Ali batın"* veya *"Ali sultan Ali sübhan Ali cennet Ali Rıdvan"* dizeleri, onun Hz. Ali etrafında oluşan söylencesel bikrimi içtenlikle üstlendiğini ve savunduğunu kanıtlamaktadır.

Anadolu Müslümanlığına özgün bir renk katan tasavvuf birikimi, Nesimi'nin şiirlerinde de etkisini ve etkinliğini göstermektedir:

"Bu marifet bu tarikat hakikat oldı'iyan
Şeriat emri içün vir Muhammede salevat"

dizeleri, bu ayrıksı düşünür/şairin tasavvuf birikimini içselleştirmiş olduğunun kanıtıdır.

"Öz-bilim" veya "öz-tamyım" uğraşı da Melametlik geleneğini de kısmen üstlenmiş olan Nesimi'nin öğretisi içinde önemli bir yer tutar. *"Kim ki bildi bildi kendüyi bildi Hakı", "Nefsini çü bildi bildi Rabbı"* veya *"Özini kim ki bildi buldı Hakkı/Özini bilmeyenler oldı şakı"* dizeleri veya benzer dizeler, Nesimi'nin öz-tanıyıma verdiği önemi göstermektedir.

Nesimi'nin öğretisi ve kişiliğine yakından bakalım. İslam Ansiklopedisi'nin "Nesimi"[163] maddesinde belirtildiğine göre, doğum yeri ve tarihi hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. *"İran kaynakları Şiraz'da, 16. yüzyıl Osmanlı tezkirecilerinden Aşık Çelebi Diyarbakır'da, Latifi ise Bağdat'ta dünyaya geldiğini"* belirtmektedir. Âşık Çelebi'nin verdiği bilgiye ve Türkçe "Divan"ındaki bir dizesine göre, *"Türkmen asıllıdır."*

Yine "Gazeller" arasında geçen *"Türk evine gelesen hem çü Nesimi olasan"* dizesinde görüldüğü gibi, kendisini Türk sayar. Bunun-

la birlikte, *"Arab nutku tutulmuşdur dilinden/Seni kimdir diyen kim Türkmensan"* ikiliğinde görüldüğü üzere, Nesimi için etnik köken, onun kapsayıcılığını daraltan, öğretisini belirleyen bir öğe değildir. Bu son ikilikte Nesimi, kendisi için "Arab'ın konuşma yetisini bağlayan bu dil sende olduğu sürece, sana kim 'Türkmensin' diyebilir ki" demektedir.

İmadeddin Seyyid Nesimi, *"iyi bir eğitim görmüş, genç yaşta tasavvuf yoluna girmiş ve Hurufilik*[164] *anlayışının en sadık temsilcilerinden biri olmuştur."* Fazlullah'm Timur tarafından idam edilmesinden sonra, *"Azerbaycan'dan ayrılıp, Türkçe şiirleriyle tanındığı"* Anadolu'ya gelmiştir. "Gazeller" arasında yer alan *"Şol Mogol Çin gözlerünle gönlümi yagmalama"* dizesinde söz konusu deneyim kendisini duyumsatır.

Daha sonra Hurufilerin Suriye'deki *"en önemli merkezi olan"* Halep'e gitmiştir. Aynı kaynakta verilen bilgiye göre, *"Tanrı'nın insan vücudunda tecelli etmesi"* ve *"vücudun bütün organlarını harfler"* ile açıklaması gibi görüşleri nedeniyle, *"Sünni çevrelerde tepki ile karşılandı. Halep uleması, onun ulûhiyet iddia ettiğini, görüşlerinin İslam'a aykırı olduğunu ileri sürerek öldürülmesi için fetva verdi."* Bu fetva, Memluk Sultanı Şey El Mahmudi'nin onayı üzerine, Emir Yeşpek tarafından *"boynu vurulup, derisi yüzülmek suretiyle uygulandı."*

Ölüm tarihi konusunda değişik tarihler verilmektedir. Kimi kaynaklar, Nesimi'nin 1404, kimi 1417, kimiyse 1433 yılında öldürüldüğünü belirtmektedir. Nesimi'nin gömütü, Halep'te kendi adını taşıyan bir tekkededir.[165]

Yukarıda başlıca düşünsel dayanaklarına değindiğim Nesimi'nin felsefi anlayışı, İslam Ansiklopedisi'nin "Nesimi" maddesinde yer alan değerlendirmeler uyarınca, şöyle açımlanabilir: Kutsal nitemlerle/sıfatlarla donanmış insanın *"kutsallığının, saygınlığının ve özgürlüğünün korunması gerektiğini"* söyleyen Nesimi, *"inandıklarını ve gerçekleştirmek istediklerini Hurufilikte bulmuştur.* Hurufilik, yine İslam Ansiklopedisi'nin aynı adı taşıyan maddesi temel alınarak, bu kitabın konusu gözetilerek yukarıda betimlenmiştir. "Gazeller"deki "yedi" sayısına gizemli anlamlar yükleyen şu dizeler,

"Yani yigirmi sekiz peygam-berün
Dillerini anlagıl sen bunlarun
...
Yidi olmıştır bu şehrün kapusı
On sekiz olmış temamet yapusı

Ahmedün şehri kapusı yididir
Ger inanmazsan hadisi uşta gör

Yididir nur-ı semavat u zemin
Yididir her talibe digil hemin

Her kapu altında ikidir melek
Bunlarunla yar olun budur dilek"

Nesimi'nin Hurufiliğe bağlılığını ortaya koymaktadır. Hurufilikte çok önemsenen "otuz iki" sayısı için Nesimi ayrı bir gazel yazmıştır. *"Arif-i La-mekân otuz ikidir/Sahib-i cism ü can otuz ikidür"(Tanrı'nın her yerdeliğini bilen otuz ikidir/Bedenin ve canının sahibi otuz ikidir), "Kim yakın bi-güman otuz ikidür"(kuşku götürmeyen sağlam bilgi otuz ikidir), "Ne sayarsan heman oyuz ikidür", "Sayar irsen ıyan oyuz ikidür" (Ne sayarsan açıkça belli ki otuz ikidir), "Aşıkâr u niyan otuz ikidür" Açık ve gizli her şey otuz ikidir), "Bil ki sahip zeman otuz ikidür"(Bil ki zamanın sahibi otuz ikidir) ve "Şerh ile hem beyan otuz ikidür"(Hem yorumlama ve açıklama otuz ikidir),* dizeleri söz konusu gazelden alınmıştır.

Nesimi'ye göre, *"insan varlık güzelliğinin aynasıdır. Varlık güzelliğini korumak, insanı saymak ve korumak demektir; çünkü Tanrı insan yüzünde görülür."* Yine "Gazeller"de yer alan *"Yüzünde gerçi ayeti oldı otuz iki"* dizesi hem insan yüzüne atfedilen kutsallığı, hem de otuz iki sayısına yüklenen gizemli anlamı göstermektedir.

Kalenderiler tarafından kutsanan Nesimi'nin bazı şiirleri *"bu zümrenin ayinlerinde okunmuştur."* Seyyid olan Nesimi, *"Alevi-Bektaşilerin yedi büyük şairlerinden biri olarak kabul edilir."*

Azeri edebiyatının *"Fuzuli'den önceki en büyük şairi"* olarak kabul edilen Nesimi, *"Azeri Türkçesi özelliklerinin"* başat olmasının

yanı sıra, yalın ve uyaklı biçemiyle, Oğuz Türkçesiyle oluşmaya başlayan *"klasik şiir dilinin kuruluş"* sürecinde çok etkin olmuştur. İslam Ansiklopedisi'nde dile getirilen bu görüş, Tunca Kortantamer[166] tarafından da paylaşılmaktadır. Tasavvuf ve Hurufilik ile ilgili kavramların dışında, dili *"halk diline çok yakındır."* Savaşımcı kişiliği ve coşkulu anlatımıyla, "Ben Tanrı'yım" diyen Mansur'un öğretisi uğruna canını vermekten kaçınmamıştır. Nesimi, *"divan edebiyatı mazmunlarını klişeleştiren"* ilk şairdir. Türk edebiyatı üzerinde de kalıcı etkiler bırakmıştır.

Hurufi şeyhi Fazlullah'ın halifesi/temsilcisi olan Nesimi, başta 1844 yılında basılan "Divan"ı olmak üzere, Türkçe olarak kaleme aldığı yapıtlarında *"Hurufiliğin simgeleri ve ilkelerini"* sıkça ve kutsama düzeyinde kullanmıştır. Böylece, Hurufilik akımının Anadolu'da yayılmasına öncülük etmiştir. İslam Ansiklopedisi'nde verilen bilgilere göre, şairin başat düşünsel-yazınsal motifi, *"Allah'ın ilkin Âdem'de, daha sonra genel olarak insanda, özel olarak da Fazlullah'ta tecelli ettiği"* görüşüdür.

"Yüzün irfan kıblesi, kaşların can mihrabıdır", "senin yüzünü görmeyen, Tanrı'nın suretini ne bilir?", "ağzında dirlik gizlidir" veya *"dudakların şekerdir"* gibi anlatımlarda görüldüğü gibi, Nesimi, insan suretinin ve organlarının kutsal ve gizemli olduğu düşüncesi uyarınca, *"hat ve nokta motiflerini"* öne çıkarmış, "sayılara" kutsallık özelliği atfetmiştir. Hüseyin Ayan tarafından yayımlanan "Gazeller"de yer alan *"Kirpük ü kaşunla zülfün yidi ayet oldı çün"* dizesi, Nesimi'nin söz konusu anlayışını göstermektedir.

Bu ayrıksı ve ödünsüz düşünür, "Batıni Kuran şairi" olarak da adlandırılır. "Divan"da yer alan kimi şiirlerinde Hz. Ali'yi kutsallaştıran Nesimi, On İki İmam motifini de şiirselleştirmiştir. İslam Ansiklopedisi'nde yer alan anlatım uyarınca, Alevilerin erkân kitabında *"canların duruş biçimini ifade eden 'dar'lardan birinin Nesimi darı olduğu, talibin bu darda durması ve kendisini Nesimi ile ilişkilendirip, 'derisinin hak yolunda yüzüldüğünü' anımsaması"* gerektiği belirtilir. Başta Pir Sultan Abdal olmak üzere, Aleviler arasında Nesimi'nin Hurufiliğinden çok, "inancı uğruna öldürülmesi" simgeleştirilmiştir.

"Yolundan dönmezem kesmem ümidi
Veli senden kesebilmem rakibi"

diye haykıran Nesimi, her türlü tehlikeyi göze alarak yolundan dönmedi; öğretisinden, insanda somutlaşan tanrısal niteliklerden, dolayısıyla bu niteliklerle donanan ve bu niteliklerin başat nitelikler olması için savaşım veren ya da vermesi gereken insandan umudun kesmedi. Öğretisinin kuramcılarıyla, yol göstericileriyle bağını, bağlantısını kesmedi; kesmediği gibi, bu bağı düşünsel olarak güçlendirerek, geleceğe kalması yönünde kalıcı katkılar yaptı.

Yukarıda da vurgulandığı gibi, savaşımcı bir kişilik taşıyan Nesimi'nin öğretisinden umudunu kesmediğini gören egemenler, yobazlar, bağnazlar, geçmişten geleceğe uzanan bağı, çoğulculuk ve tolerans idesini öne çıkaran insancıl öğretiyi etkisizleştirmek için, Hurufi düşünürü/şairi, derisini yüzerek öldürmek yolunu seçtiler. Böylece, Nesimi'nin bedenini öldürdüler; ancak onun canını, bir başka deyişle simgelediği düşünceyi ölümsüzleştirdiler; kendileriyse insanlık tarihinin utanç sayfalarına geçtiler.

Yaşam ya da doğa hükmünü yürüttü, egemeni, yobazı, Nesimi'nin deyişiyle "bütün yahşi yamanı" da göçüp gitti ve bu gibiler bir daha iyi bir nedenle hiç anılmadı. Nesimi, aydınlığın, toleransın, insanlığın, insancılığın; onu acımasızca öldürenler ise, baskının, karanlığın ve kıyıcılığın simgesi oldular. *"İyi ad edegörgil ey Nesimi/İyilerden cihanda kaldı bir ad"* (Dünyada iyi bir ad bırak; çünkü kalıcı olan iyilerin adıdır) diyen Nesimi'nin adı kalıcılaştı.

"Adımı Haktan Nesimi yazarım
Bil bu ma'niden ne simem ne zerem
Hem hidayet eylerim ham azarım
Hem bütü uşadıcı hem Azerem"

Tuyuğunda kendince düşünsel ve kişisel kimlik belirlemesi yapan İmadeddin Nesimi, aynı zamanda Azeri olduğunu da dile getirmiştir.

Nesimi adı, Nesimi'nin yetiştiği Bağdat'ın Nesim kasabasıyla ilgilidir. Nesimi, şeriata karşıt ve heterodoks Hurufilik mezhebinin ku-

rucusu, 1394 yılında idam edilen Fazlullah'ın müridi, damadı ve halifesidir. Anadolu'da Bursa'da bulunmuş, Timur tarafından izlenmesi sonucu Suriye'ye kaçmış, dönemin baskın anlayışı şeriata karşıtlığı nedeniyle "kâfir", "sapkın" sayılmış ve derisi yüzülerek öldürülmüştür.[167] 14. ve 15. yüzyıl düşünür ve ozanlarının çoğu gibi, Nesimi'nin de kişiliği ve kimliği konusunda yeterli bilgi yoktur.

Özellikle tanrısallık (uluhuyyet) ve mehdilik anlayışı nedeniyle mülhidlik ve zındıklık bağlamında görülen Hurufilik, büyük ölçüde eski İran dinlerinin kalıntıları, Hıristiyanlık, Kabalizm ve Yeni Plâtonizm gibi inanç ve düşünce akımlarının etkilerinin, İslami bir bireşimi olarak değerlendirilir. İran'ın Esterabad kenti Hurufiliğin merkezidir. A.Y. Ocak'ın değerlendirmesi uyarınca, Hurufilik, esinlendiği ve etkilendiği kaynakların doğal bir sonucu olarak "bağdaştırmacı ve mistik" bir mezheptir. Hurufilikte harflere ve rakamlara birtakım gizemli anlamlar yüklenmesi, Yahudi etkilere bağlanır. Kabala, İbranicede harf ve rakamlara birtakım anlamlar yükleyen gizli öğreti ve bu öğretiye ilişkin yazılar anlamına gelir.

Hurufiliğin Anadolu'da yayılmasına en belirgin katkıyı yapan Azeri ozan ve düşünür İmadeddin Nesimi'dir.[168] M. Balivet, "Şeyh Bedreddin" adlı yapıtında Hurufilik ve Nesimi'nin bu öğretiyle ilişkisi konusunda kaynak niteliğinde bilgiler verir. Bu bilgiler arasında Nesimi ile Halep Ermenileri arasındaki ilişki, bir Ermeni papazla akrabalığı savının yanı sıra, Hz. İsa ile bağını dile getirmek amacıyla, "*Ben, İsa'nın yoldaşıyım*" söylemi de yer alır.[169]

Nesimi, Alevi-Bektaşi geleneğine göre, "yedi ulu ozan"dan biridir. Yedi ulu ozan denince, Hatayi, Fuzuli, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Yemini, Virani ve Nesimi anlaşılır.[170]

Nesimi ve "Ben Tanrı'yım" Söylemi

Nesimi'nin "varlık birliği" öğretisini açığa vurduğu, dizgeleştirdiği sayısız şiiri vardır.

"Gel Ene'l Hak sırrım meyhanede meyden işit
Ey düşen inkara niçün münkir-i meyhanesen"

Yukarıdaki ikilikte yer alan "münkir-i meyhane", meyhaneyi inkar eden, yok sayan anlamındadır. Nesimi, bu ikilikle salt "Ben Tanrı'yım" sözünü kendi öğretisinin bir parçası olarak benimsediğini söylemekle yetinmez. O, aynı zamanda şeriat ehlilerince günah sayılan ve asla onaylanmayan "meyhane" sözcüğünü de kullanmaktan kaçınmaz.

Bu Hurufi düşünür/şairin, "Hak'kın Dilsiz Sözcüsü" adlı şiirinde yer alan konuya ilişkin bazı dizeleri Türkçeleştirerek aktarıyorum:

"Sırlarımı açığa vuran altı yön dört unsurdur
Yoksa ben aslında vahdet hazinesinde gizli bir nurum
...
Benim dilimde söyleyen aslında Tanrı'dır
Yoksa ben dört unsurdan oluşan bir dilsizim"

Nesimi, yukarıdaki dizelerde canlılar dünyasını ve evreni oluşturan kurucu dört öğenin yanı sıra, birlik birikiminin bitimsizliğini de anlatır. Son ikilikte "Tanrı'nın insanda belirdiği" düşüncesini özlü bir biçimde ortaya koyar.

Aynı düşünce aşağıdaki dizelerde de arı-duru bir Türkçeyle açığa vurulur.

"Hak teala Âdemoğlu özüdür
Otuz iki Hak kelamı sözüdür
Cümle âlem bil ki Allah özüdür
Âdem ol candır ki güneş yüzüdür"

Nesimi, bu dizeleri heterodoks İslam birikimi temelinde insan-Tanrı özdeşliği anlayışını sergiler. Burada tüm yaratılanların, yaratanın "özü"nü taşıdığını, yaratanla yaratılanın birliğini dile getirir.

"Mesnevi"de yer alan çok sayıda "ikilik", diyesi, iki dize, varlık birliği öğretisinin Nesimi'nin tüm yazınsal ve düşünsel yaratımına içkinleştirdiğini, yaşam ilkesi durumuna getirdiğini açıkça gösterir.

"Külli yer ü gök Hak oldı mutlak;
Söyler def ü çeng ü ney Ene-l-Hal"

ikiliğinde yer ve göğün tümüyle Hak olduğu, def, saz ve neyin bir ağızdan *"Ben Tanrı'yım"* dedikleri vurgulanır. Böylece, Nesimi bir zamanlar *"Ben Tanrı'yım!"* söylemini söylediği için taşlanan, derisi yüzülen, asılan ve sonunda yakılarak külü havaya savrulan Hallac-ı Mansur'un öğretisini açıkça benimsediğini ve bu öğretinin artık tüm insanlarca benimsendiğini, her yerde ve hep bir ağızdan söylendiğini savlar. Burada bir kez daha belirtmeliyim ki, *"ene'l Hak"* her zaman salt *"Ben Tanrı'yım!"* anlamında kullanılmaz; *"Ben Tanrı'yım"* söylemi, *"gerçeğe, hakikate uygunluk"* ya da *"Ben, batıl değilim!"* anlamını da içerir. Bu ikinci anlama daha yaygın olarak rastlanır.

"Ma'şuk ile âşık oldı bir zat
Mahv oldı vücud-i nefy ü isbat"

ikiliğinde "varlık birliği" öğretisi uyarınca, seven ile sevilenin, diyesi, Hak ile halkın, yaratan ile yaratılanın bir tek -üstün- varlıkta bütünleştiği, özdeşleştiği; artık, insan nitemlerinin gereksizliği, Hak nitemlerinin gerekliliği diye bir kaygı kalmadığı anlatılır.

"İşk u ma'şuk u âşık oldı yar;
Leyse fi-d-dari gayrühü deyyar?"

dizeleri, varlık birliği öğretisini açığa vurmanın yanı sıra, diyalektik düşünmenin izlerini taşır: Şöyle ki: *"Sevgili, hem sevgi, hem sevilen, hem seven oldu: Evde ev sahibinden başkası yoktur, sırrı ortaya çıktı."* Sevgili, her türlü özveriye katlanılarak, duygusal gereksinmeler ve tatlardan uzaklaşılarak, ulaşılmak istenen Haktır, hakikattir; hakikat olduğu için de sürekli aranmak zorundadır. Hak ve hakikatin sevgi ve sevgili olarak adlandırılmasıyla dile getirilen şey "öğreti"dir. Bu bağdaştırmacı ve uzlaştırıcı öğretiyi edinen ve onun uğruna canını adayan artık "seven"dir.

Daha önce Yunus Emre bölümünde de vurgulandığı üzere, bu seven-sevgi-sevilen diyalektiği üzerine kurulu olan bu sözler, Âşık Veysel'in "Güzelliğin On Para Etmez Bu Bendeki Aşk Olmasa!" adlı türküsünde hem güncelleşir, hem de Nesimi ve Âşık Veysel gibi şiirsel duyarlılığı yüksek kişilerin felsefi derinliği duyumsama yeterliliğini ortaya koyar. Aynı dizeler, kültürel birikimin sürekliliğini göstermesi bakımından önemlidir.

Hegel, Nesimi'den yaklaşık 400 yıl sonra ve Nesimi'nin yukarıdaki görüşlerinden haberi olmaksızın, "seven-sevilen-sevgi" kavram üçlüsünde, "sav-karşıt sav-bireşim" düşüncesini gerekçelendirmiştir. Belki de Hegel'i hiç okumamış olan Âşık Veysel de aynı yaklaşımı bir halk bilgeliğiyle türküleştirmiştir.

Yeniden Nesimi'ye dönelim. Nesimi, Babai önder Baba İlyas'ı sürekli anarak, onu kişiliğinde Babai öğretisini benimsediğini, aynı düşünsel çizgide bulunduğunu sıkça dile getirir. Şu dizeler, Nesimi'nin bu yönünü ortaya koyar:

"Canını terkeyle kim bu yolda canan bulasın
Her kim can verdi bu yolda buldu ol cananeyi"

Nesimi, aşağıdaki ikilikte daha açıktır, iletisini daha açık verir:

"Çün Hızr, hayat-i ebedi ister isen gel
Can tende iken, Çeşme-i Hayvan talep eyle
"Hızır gibi bitimsiz yaşamı ararsan,
Henüz can tende iken, ebedi dirlik suyunu ara."

Aynı görüşleri bir başka ikilikte şu sözlerle dile getirir:

"*Ne bilür demeğe can-ver canı?*
Hızr'e sor, Hızr'e Ab-i Hayvanı!"

ikiliğinde bağdaştırmacı, heterodoks İslam düşüncesinin önemli bir kaynağına, Hızır diye anılan Baba İlyas'a gönderme yapar. İkilik, güncel Türkçeye şöyle aktarılabilir:

"Her canlı, canın ne olduğunu bilemez, ne bilsin?
Sen, 'Ebedi Dirilik Suyu'nu soracaksan, Hızır'a sor!"

Nesimi, Baba İlyas'ın, insanları insanlıkları temelinde buluşturan ve birleştiren öğretisini, kişiliğini canlı tutar. *"Bu ikide birliğin sebatı/Hızır oldun u dahı"* dizeleri bu canlı tutma isteğini anlatır. Şu iki dizede Baba İlyas'ı adıyla anar:

"Bu ikide birliğin sebatı
Hızr oldun u dahı İlyas'ı"

Nesimi "ilahi"sinde yer alan

"Gerçi bu gün Nesimi'yem, Haşimiyem, Kureyşiyem,
Benden uludur ayetin, ayete şana sığmazam"

dizelerinde hem öz kimliğini nasıl değerlendirdiğini, hem de ulu, yüce gördüğü "ayete, üne, şana sığmam" diyerek, düşünsel devingenliğinin kökenlendiği karşıtlığı anlatır. Nesimi, bu tür karşıtlıkları şiirlerine sürekli sindirir. Şiirlerinin çekiciliği, vuruculuğu ve anlamsal derinliğini oluşturan niteliklerden biri de bu diyalektik anlayışın izleri olmalıdır.

Nesimi, şeriatın öngördüğü dar kalıba sığmaz, sığdırılamaz. O, şeriatça ağza alınması bile hoş-görülemeyen sözleri, söylemleri, nesneleri Türkçe, Farsça ve Arapça yazdığı şiirlerinde kullanır. Bir kasidesinde yer alan,

"Mey ü ma'şuk u bağ u ab-i revan
Bend-i igamden bu dördü virdi necat"

sözlerinde güncel Türkçeyle "şarap, sevgili, bahçe ve akarsu dörtlüsü, acı zincirinden kurtuldu" der.

"Baş urup cümle, al bağlar
Sen şerap içicek, benim ü benat"

dizelerinde de aynı tutum görülür. "Sen şarap içerken, delikanlılar ve genç kızlar karşında saygı ile eğilip el bağlarlar."

Bir gazelinde,

"Yer ile gök yaratılmazdan evvel
Nesimi âşık idi ol cemale"

diyen Nesimi, kendisini, diyesi, yaratılanı önceye ve sonraya koyarak süreklileştirir. Bu tutum, güncel deyişle kökten dinciliğe, o dönemdeki şeriatı mutlaklaştıran bağnazlığa tümüyle karşıttır. Bu nedenle, yobazlığın, bu tutumu olağan bulması beklenilemez.

Nesimi öğretisine içten bağlı, tutarlılığı önemseyen, düşünsel sürekliliği vurgulayan bir düşünür ve ozandır.

Bir gazelinde,

"Dilerem zaman zaman kim seni çahayım cihana:
Niçe bir yana bu şem'in çigeri duhan içinde
Bu derin manayı gör ki beyan ider Nesimi;
Felekin dili tutuldu bu ulu beyan içinde"

diye haykırır. İlk ikilikte, "Ciğeri duman içinde yanan ve bir mum gibi eriyip giden bu âşığın olan ben, zaman zaman seni açığa vurmak, tüm dünyaya haykırmak isterim" diyen Nesimi, böylece her türlü baskıya karşın, öğretisini dünyaya açıklar. İkinci ikilikte, Nesimi "insanları anla, bu ulu söyleyiş, anlam karşısında, feleğin bile dili tutuldu" der.

Nesimi görevini, diyesi, çoğulculuğu ve toleransı öne çıkaran bağdaşımcı ve uzlaştırıcı öğretiye çağrısını yapar; insanları bu çağrıyla yüz yüze getirir ve onları bu çağrının içerdiği ileti ile baş başa bırakır. Nesimi'nin aşağıdaki gazeli, dilsel özellik ve güzelliğinin yanı sıra, öğretisel açılımı ve savunumu içerir:

"Eğerçi candansen, candan nihansen
Degüksen candan ayru, belki cansen
Nişan virmez egerçi kimse senden,

Yer ü gök dopdolu külli nisansen
Niçe gizlü diyem benden seni kim,
Neye kim baharam anda iyansen
Ruhum eyler hacil husn ile aynı;
Meger sen fitne-i Ahir zemansen.
Arebnün nutkı baglandı dilünden;
Diyen kimdür seni ki Türkmansen.
Gören sensen gözümde, görünen sen;
Söz itmezem, veli külli lisansem.
Bu canı tarh idüp virdüm cihan;
Seni buldum ki can ile cihansen.
Bu sözler vahy-i mutlakdür gümansüz;
Bu sözü bil kim andan tercümansen.
Elün yü, silk etek bü, 'kün-fe-kan'dan;
Ne ahir zübde-i kevn ü mekansen.
Nesimi, çün bu gün devran senündür,
Cihanda husrev-i sahip-kıransen."

Büyük ölçüde anlaşılabilir olmasına karşın, bu gazel günümüz Türkçesine şöyle aktarılabilir:

"Canda olsan da canda gizlisin;
Candan ayrı değil, canın özüsün
Belirti vermese de kimse senden
Yer gök dopdolu, bütün belirti sensin
(Senin) benden gizli olduğunu nasıl söylerim
Neye baksam onda gözükürsün
Ruhun güzellikte ayı uda boğar
Demek sen, Ahir zaman fitnesisin
Dilinden konuşma yetisi bağlandı Arap'ın
Söyleyen kim sen Türkmensin?
Gözümde gören de sensin
Söylesem de tümüsün söylemin
Attım bu canı, verdim dünyayı
Seni buldum ki can ve dünyasın

Bu sözler kuşkusuz ve koşulsuz kutsal esin;
Bu sözü bil ki, ondan olmasın
Elin yıka, etek silk 'ol!' buyruğuyla 'hemen olandan'
Özü değil misin sonuçta olma yerinin ve oluş evreninin
Ey Nesimi bugün senin dönemin
Dünyada bahtı açık padişah sensin"

Bu dizeler, yaratan ile yaratılanı bir tutan, yaratanın yaratılanda nesneleştiğini, gerçekleştiğini savlayarak, bağnaz ve saltçı "şeriat" anlayışından artık iyice kopmuş bir düşünür-ozanın ve onun dayandığı, yaymak istediği "varlık birliği" öğretisinin açık anlatımıdır.

Nesimi, öğretisini, ayı gölgeleyecek ölçüde güzel ve aydınlık görmekte; onu son dönemlerin baştan çıkarıcısı; bu anlamda da devrimi olarak nitelemektedir. Bu ayartıcı, baştan çıkarıcı öğreti, artık her yerde ve yandadır. Gizlenmesi, saklanması olanaksızdır. Yine, bu öğretinin yayıcısı Türkmen Nesimi o denli güçlü ve düşünsel bakımdan derindir ki, Kuran'ın dilini konuşan Arapların bile konuşma yetileri bağlanmaktadır.

Söylense de, söylenmese de "Ben Tanrı'yım!" söylemine dayanan bağdaştırmacı ve uzlaştırıcı öğreti kendisini açığa vurmakta ve dayatmaktadır. Artık bu öğretiyi savunan ve geliştiren Nesimi'nin çağı, dönemi başlamıştır; dönemin söylemi, Tanrı'yla insanı özdeşleştiren, insanda tanrısal nitelikleri gören "varlık birliği" öğretisinden köklenmektedir. Kısacası, "varlık birliği" anlayışı artık düşünsel alanda egemenleşmektedir.

Nesimi, Ali Kutsaması ve Hallac-ı Mansur İlişkisi

Nesimi'nin yapıtlarında "Ali kutsaması", "On İki İmam İnancı" önemli düşünsel-geleneksel motiflerden biridir. Hz. Ali'nin bu denli yüceltilmesi, kutsanması, bir bakıma Nesimi'nin Alevi-Bektaşi geleneğince "yedi ulu ozan"dan biri olarak değerlendirilmesine neden olmuş olabilir. Bu bağlamda "tuyuğ"lardan birinde şunları söyler Nesimi:

"Gülistan-ı melektür şah Ali
Şir-i küh-ı ceberuttur şah Ali
Yunus u derya vü huttur şah Ali
Hem asa Müsi u uddur şah Ali"

Tuyuğda anlatıldığı kadarıyla Ali, Gülistan'ın egemeni, tanrısal niteliklerle donanmış dağ gibi bir aslan, denizde yüzen kocaman bir balık, hem asa hem ağaçtır, Şah Ali.

Ali yüceltimini, Nesimi'nin ağırlıklı konuların başında geldiğinden, çok sayıda şiirde görmek olanaklıdır. Aşağıdaki ikilikler, tümüyle Ali'ye ayrılmış bir "ilahi"dendir.

"Gözüm aç gör ey talib, Ali'dir her kan-i sever
Muhammed âşık ile dünya Ali'dir kıymeti gevher
Ali evvel, Ali ahir, Ali batın, Ali zahir
Ali şems-i münevverdir, Ali'dirnur ile enver
Ali'dir her şey için can, Ali'dir yar ile mihman
Ali rahim Ali rahman, Ali'dir cümleye server
Ali sultan, Ali sübban, Ali cennet, Ali Rıdvan
Ali dindir Ali iman Ali'dir sakı-i kevser
Nesimi'nin dil üç cam, Münevverdir Ali nuru
Ali vala, Ali a'la, Ali'dir server-ı safter"

Tümüyle Ali'yi konulaştıran bir "ilahi"den alınmış olan bu ikilikler, hem Nesimi'nin Ali'ye yaklaşımını, hem de heterodoks İslam anlayışını ortaya koymaktadır. Hz. Ali, Hz. Muhammed ile aym bağlamda anılır; onun izleyicisi, dinin sürdürücüsü olarak değerlendirilir. Hz. Ali, kaynak, değerli taş, her şeyin öncesi, sonrası; içi-dışıdır. Ali, aydınlık, ışıktır; her şey için candır, yücedir; tanrısal niteliklidir; tüm insanların başıdır; din imandır; yiğitlerin başı, yüce ve ulu kişidir.

Nesimi, "Ben Tanrı'yım!" söylemine ve bu söylemin kuramcısı Hallac-ı Mansur'a açık bağlılığını, sayısız şiirinde açığa vurur. Bu şiirlerin tümünü konulaştırmak olanaksız olduğundan, sadece iki örnekle Nesimi-Hallac-ı Mansur bağlantısını açığa çıkarmak istiyorum:

"Yüzün "ene'l-Hakk-ı" beni zülfünde ber-dar eyledi
Mansur olandır asılan âlemde aşkın darına"

Ve

"Her bir ser-i mü Mansur olup söyler ene'l-Hak
Hakka mey içenler irişirler bu hayale"

İki dizede şu düşünce dile getirilir.

Birinci dize: "Ben Tanrı'yım!", (sözünden dolayı), beni zülfünde astılar; özünde dünyada aşkı, öğretisi uğruna asılan Mansur'dur; Mansur gibi olandır."

İkinci dize: "Her kıl, en küçük parça, bütün canlılar Mansur olur, Mansur gibi 'Ben Tanrı'yım!' der. Durum böyle olmasına karşın, ancak hakikati arayanlar, bağdaştırmacı 'varlık birliği' anlayışına bağlananlar, böyle bir ülküye ulaşmaya uğraşırlar."

Nesimi'nin İnsan ve Dünya Anlayışı veya Etkenlik ve Edilgenlik

"Nefsin bilenden ol ey Nesimi bil özünü
Her kim ki bildi nefsini bildi ilahını"

dizeleri, A.Y. Ocak'ın deyişiyle, "tasavvufi mülhidlik" geleneğini benimseyen Nesimi'nin "öz-bilim" ya da "öz-tanıyım" etkinliğini, insan anlayışının kökeni ve ereği yaptığını göstermektedir. Nefsini bilmek, özellikle dünyasal istem, eğilim ve gereksinimleri denetlemek, hatta bunlardan arınarak, öğreti yolunda yürümek için özgürleşmektir. Dünyasal istem ve yönelimlerden arınmak anlamında nefsini bilmek, bir yönüyle kişiyi dış dünyadan uzaklaştıran ve edilginleştiren, öbür yönüyle alçakgönüllülük, özveri, öz-denetim ve özgüven gibi nitelikleri geliştirdiği için insanı bireyleştiren bir edimdir.

Öz-bilim ve öz-tanıyım ise, baştan beri önemli ve zaman üstü bir felsefi sorunsal olarak felsefenin başlıca tartışma konularından bi-

ridir. İnsana *"özünü tanı!"* çağrısı yapmak ve öğreti önderi olarak bu çağrıyı ilkin öz kimliğinde yaşantılayarak, kişilik özellikleri durumuna dönüştürmek uğraşı içerisine girmek, başlı başına etken bir tutumdur. Nesimi de tasavvuf ve sufi düşünce birikimi çerçevesinde bu etken ve değiştirici tutumu içselleştirmiş, bu tutumun gerektirdiği özüne yönelik eleştiriyi derinlemesine yapmaya özen göstermiştir.

Nesimi,

"Âdeme gel âdemi bil âdemi
Âdemi olanların budur demi
Bu demin zatında derdinin demi
Hak ruhun ruhu durur nedir demi"

"Tuyuğ"unda en genel anlamıyla "insanı" görmeye çalışır ve çağırır. Böylece "insanı" soy sop, inanç ve köken gibi bağlarının ve bağımlılıklarının dışında ele alarak, insan sorunsalına evrensel anlamda yaklaşır; salt insanlık ve insancıllık kaygısını öğretisinin çıkışı ve ereği olarak görür.

Söz konusu evrensel(ci) insan anlayışı gereği ve sonucu olarak, *"her dilde sağışım suretin ve'd-duhasıdır"* der; bağdaştırmacı öğretinin dili olmadığını, dillerin bile insanı insandan ayıramadığını, insanlık ve insancılığın bir anlamda dille sınırlandırılamayacağını belirtir.

Nesimi'nin insan anlayışında Melamet tavrının etkilerini de görmek olanaklıdır.

"Çün doldu vücudum evi senlik
Mahv oldu; dost bende benlik"

dizeleri bu tür etkileri gösterir. Melamet tavrının etkileri en açık biçimde;

"Padışah-ı cihan benim çünkim
Mahv edip benliği gulam oldum"

ikiliğinde somutlaşır. Benlik yok edilerek kul, köle olan, dünyanın egemeni, padişahı olur. Kul ile padişah ikilemi, benlik yok-edimi eyleminin iki yönünü, edilgenleştirici niteliğini anlatır.

Varlık birliği öğretisi, Nesimi için tüm insanlığı ilgilendirir; tüm insanlığa bir çağrıdır. Bu nedenle,

"Hüsnün varakı lisana geldi
Yetmiş iki tercemane geldi"

dizelerinde görüldüğü üzere, insanlık bu çağrıya kulak vermektedir. Nesimi'nin öğretisinin genişliği, insan anlayışını da genişletir. O dönemlerde söylenmesi pek olanaklı olmayan düşünceleri dillendirir. Öyle ki, "*Bilsem bu meyi haram eden kim?*" diye sorar ve ekler:

"Geh aşkın ile gözüm dolar can
Terkik ederim şarab içinde"

Bu ikilik şöyle açımlanabilir: Öğreti, Nesimi'nin gözünü gönlünü doldurmuştur; ondan başka bir şey düşünememekte, görememektedir. Şarap içinde terkik etmektedir. Terkik, iki anlama gelir: Sözcüğün birinci anlamı; incelme, zarifleşme, yetkinleşmedir; ikincisiyse, sarhoşluğun yol açtığı dil ve söz bozumudur.

Hakikat, doğru, Hak, Nesimi'ye göre, insandır; bu nedenle Nesimi;

"Her kim seni bildi Hakkı bildi
Her kim Hakkı bildi Âdem oldu"

dizelerini söyler.

Nesimi'nin,

"Sufi gelgil şarab-ı saf içelim
Gel beni gör ki neçe hoş başım"

ikiliğinde "*katkısız şarap*", varlık birliği öğretisidir. Nesimi, bu öğretiyi edindiğinden ve yaydığından olağanüstü hoşnut ve mutludur.

Anadolu'nun insan görünümünün kesitleri de yansır Nesimi'nin yaratımına. Bu duruma, şu tuyuğ ilginç bir örnek olabilir:

"Geldi hak'tan müjdeci bir günde dört
Kim bize beğ virdir bir günlük yoğurd
Ol dahi yarusı su, yarusu durd;
Bahşişi Türkün mi yeğdur yoksa Kürt?"

Tasavvufun heterodoks İslam ağırlıklı yaklaşımı büyük bir olasılıkla son dizedeki soruya yeğleyici bir yanıt vermezdi; bu nedenle olmalı, Nesimi de sadece soru olarak bırakmayı yeğler.

Heterodoks İslam'a özgü bir kişinin bir yol göstericiye bağlanması ilkesini Nesimi de içselleştirmiştir. Şu tuyuğda bu ilkeyi vurgular:

"Ger sana erden irişmeye nazar
Bilmiysen senden ey can sen haber
Tut bir erin eteğin ey mu'teber
Ta ki o senden sana haber vere"

Bu tuyuğda o dönemin çelişkili düşünme biçimi açıkça görülmektedir. Heterodoks İslam geleneğinin insana yönelik "öz-tanıyım" çağrısı, insanı ne denli etkenleştirici ve birey olarak özerkleştirici ise, bir yol göstericiye bağlanma da doğal olarak o denli edilgenleştirici ve bağımlılaştırıcıdır.

Tasavvuf ve sufi düşünce geleneği bağlamında "varlık birliği" öğretisi, saltçı, dayatmacı ve baskıcı Ortodoks İslami görüşe açık bir başkaldırı niteliği taşımasına karşın, edilgenleştirici ve bağımlılaştırıcı özden arınmış değildir. Edilgen, boyun eğici yaklaşım, yer yer mutlak yazgıcılığa dönüşür.

"Nasibumi nice say ile artırın, çün kim
Ezelde Nahnü kesemna mukaddar olmuşdur"

dizeleri söz konusu boyun eğici yazgıcılığı dile getirir. Nesimi burada önceden belirlendiği için, nasibini çalışmakla artıramayacağını dile

getirir; yaşamını, yazgısını değiştiremeyeceğini belirtir, ön-belirlenmişliği kabul eder.

Bunun yanı sıra Nesimi, şöyle de der:

"Kim ki Nesimi kimi olmadı ferd -i vahid
Vahid-i mutlak değil zat-ı vahid olmadı"

Bu dizelere göre, insan bağdaştırıcı ve uzlaştırıcı öğretiyi benimseyebilmek, edinebilmek için hem yalnızlaşarak bireyleşmeyi, hem de özünü saltlaştırmaksızın öbür insanlar arasında yitip gidebilmeyi başarmalıdır.

Nesimi'ye göre, insan hakikate, doğruya yönelmeli, *"Yalancı müde'nin kalbini at ocağa"* dizesinde söylediği üzere, yalanda inat edenin, yanlış öğreti yandaşlarının kalbi ocağa atılmalıdır. *"Dürüstlük ile aşkın yolunu tutmayan"*, salik ve arif olması bir yana, şeyh ya da ergin bile olamaz.

İç temizliği ile varlık birliği öğretisini benimseyerek, Hak yoluna girmeyenleri ya da girmemelerine karşın, girmiş gibi gözükenleri, *"Marifet satar gelir her marifetsiz canavar"* diyerek, çok sert eleştiren Nesimi, *"softanın, ikiyüzlünün işinin sürekli bozgunculuk ve kavga olduğunu"* belirtir ve bu tür insanlara karşı ödünsüz bir savaşım yürütür. Bitimli ömründe bu geçici dünyadaki durumları insancıllaştırmak için uğraşmaya kararlıdır.

Nesimi salt içteki yobaz, ikiyüzlü ve kötülere değil, dışarıdan gelen talancı ve yağmacılara da karşıdır. Bu tutumunu,

"Muanber habberin Türkî evini yağmaladı aklın
Moğol her kanda varırsa düşer taraç u yağmaya"

dizelerinde somutlaştırır. Bu tutum özünde salt Nesimi'ye özgü değildir. Örneğin, Moğol talancılığı ve yağmacılığına karşı duruş, Baba İlyas, Baba İshak, Ahi Evren, Yunus Emre gibi Anadolu'da çoğulluğa, çoğulculuğa ve toleransa dayalı İslami heterodoksiyi kuramlaştıran ve edimleştiren düşünür ozanların da ortaya koyduğu bir tepkidir.

Bu ikilikten, Nesimi'nin, Moğol talancılığına ve yağmacılığına tanıklık ettiği, Anadolu'yu "Türk'ün evi" diye nitelendirilecek ölçüde, Türklerin yurdu olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Moğollar, Nesimi'nin anlatımına göre, Türklerin evini, hububatını keyfince yağmalar; böylece özyapılarını ortaya koyarlar.

Nesimi'nin İnsan Ve Dünya Anlayışı

Nesimi'nin insan anlayışında "varlık birliği" kavrayışının bazı öğeleri de belirmiştir. Söz konusu öğeler arasında başta, ayırıcı ve dışlayıcı Ortodoks yaklaşım gelir. İslami Ortodoksinin dışlayıcılığı ve kıyıcılığına karşı, heterodoks İslam geleneğinin uzlaştırıcılığı öne çıkarılır. Bu düşünsel temelde Nesimi, bu yüzden

"Kim ki bildi bu ince esrarı
Kodu elden cihan-i gaddarı"

diye konuşur. Çağrısı şudur: Varlık birliği öğretisinin ince sırlarını bilen, kıyıcı evreni bırakmalı, terk etmelidir. Kıyıcı evren, genellikle şeytan ile anlatılır. Aşağıdaki ikilik bu bağlamda değerlendirilebilir.

"Div ile musahib olanın dini hatadır;
Zinhar gel ey âdemi insan taleb eyle!"

Nesimi'nin söylemek istediği şudur: "Şeytanla söyleşi arkadaşı olanın tuttuğu yol yanlıştır; gel ey âdemoğlu, insanı ara, insanlığı ereklе!" İnsanı aramak, insanlığı ereklemek, ilkeler ile olasıdır; ilkeli yoldaşlar ile yola çıkmayı gerektirir. Nesimi de bu bilinçtedir. İlkeli yol arkadaşları seçmeye özen gösterir:

"Erkansuz olanlarla refik olma Nesimi,
Yol ehlini gözle, edeb erkân talep eyle"

ve sözleriyle insanlara seslenir. Yol yordam bilmeyen, ilkeleri olmayan, öğretinin inceliklerinden yoksunlarla yola çıkılamaz, bir şey ya-

pılamaz. Nesimi, öğretide tutarlılığı ne denli önemsediğini "*kavlinde sadık dur ki ben inanmışım ikrarına*" dizesinde açıklar.

Sözünün, söyleminin eri olmak, Nesimi açısından bir değerdir. Nesimi'nin sevdasına düşenler, "cihan ve canı" terk eyler; öğretinin bilinçte bıraktığı "lezzeti" gözetecek ölçüde bilgedir. Önemli ve bilge olabilmek için,

"Azık al bendini berkit gidersin bir yola sen kim
Azıksız yayalar doymaz bu dünyanın uzağına"

uyarısına uymak, çıkılan yolda ilerleyebilmek ve uzaklara ulaşabilmek için bilinçle donanmak gerektir. Bilinç, öğretiye bağlılığın, doğrultuda kararlılık ve sürekliliğin güvencesidir.

Nesimi, insanı ve dünyanın durumlarını, karşıtlık anlayışı içerisinde açıklamaya çalışır ve,

"O iyi geldi yavuz gitti ne etti kendüye etti
Nazar kılmadı kimsenin karasına vü ağına"

diyerek, iyi-kötü, ak-kara karşıtlıklarına işaret eder; kötü ve kötülüğün kalıcı olamayacağı inancını yineler. İnsana dönüp, "*Derdimi sordum tabibe, sendedir derman dedi*" dizesiyle her sorunun çözümünü özünden türetmesi, tanrısal nitelikleri özünde bulgulaması gerektiğini anımsatır. Nesimi, yazgıcı, edilgen yönlerinin yanı sıra, etkenliği, savaşımcılığı ödünsüz meydan okuma düzeyine taşır:

"Ey aşka güneh diyen günehkar
Terk eylemezsem ben ol günahı"

diyerek, kesin tutumunu belirler; açıkça meydan okur; "*Ben buyum ve bu niteliklerim için savaşmaktayım*" iletisini verir ve çağrısını doruklaştırır: "*Gel ey âşık şehit ol aşk içinde*". Nesimi böylece, Hallac-ı Mansur ve Ayna Dövle gibi düşüncesinden ve yol arkadaşlarından, önderlerinden vazgeçmez, onlara ihanet etmez. Çağrısına ilkin kendi uyar, bu çağrıya uymanın bedelini de öldürülmek suretiyle öder.

Yobazlığa, koyu dinsel baskıcılığa, tek-söylemciliğe karşı açıkça savaşım veren Nesimi, öz öğretisinden kaynaklanan bağlılık ve bağımlılık ilişkilerini olağan bulur; eleştirisiz içselleştirir. "*Baştan aşağı külli vücudum oda yandı*", bütün bedenim ateşle yandı; "*Şahın kuluyum eylemişim yüz kere ikrar*", diyerek, öz öğretisine karşı eleştirisizliğini dışa vurur.

Nesimi, öğretisini her şeye yetenekli ve yeterli görür; "kuş-dilini bilen Süleyman" eder. Belli bir yere bağlanmaz, onunla sınırlandırılamaz; nitekim Nesimi'nin tek bir yeri yoktur; diyesi, her yerdedir; yersiz -mekânsız-âşığın yeri, Hak'tır; bu öğretinin inceliklerini bilmek, ölümsüzlük suyu içmek, bireyi artıksız biçimde kapsamaktadır:

"*Çün doldu vücuduma evi senlik*
Mahv oldu i dost bende benlik"

dizeleri, varlık birliği anlayışının bütünüyle içleyici yönünü anlatır. Burada Yunus Emre'nin de katkısıyla inceleşen Melami geleneğinin izlerini de görmek olanaklıdır. Her türlü üstünlük duygusundan arınarak, özünü aşağılayabilmeyi öngören bu anlayış sonucu Nesimi şu sözleri söylemiştir:

"*Padışah- cihan benim çünkim*
Mahv edip benliği gulam oldum"

Bu iki dizede somutlaşan karşıtlık oldukça açıktır. Evrenin egemeni olmak için, kişinin benliğini yok etmesi, kullaşması öngörülür.

Öz-aşağılayım, öz-yüceltimin önkoşulu ve yoludur. Özünü aşağılayamayan onu yüceltemez. Bu yolda yürüyebilen, bilgeleşir, hakikate, Hakk'a ulaşabilir.

"*Hakka ulaş arif ol arif*
Men aref sırrıyla buldu kemal"

dizelerinde dile getirilen düşünce de budur. Hakikate ulaşılarak, bilgeleşilebilir; bilgeliğin gizemlerinin ayrımına varılarak, "yetkin insan" ereğine yaklaşılabilir. Bu uğraş içerisinde olmayan(lar), haki-

kat bilgisinden mahrum kalarak, bilgisizleşir; dolayısıyla da insanlaşamaz.

Çoğu heterodoks İslami düşünür gibi, Nesimi'nin adı etrafında da belli bir mitos, söylence oluştuğu söylenebilir. Nesimi türü düşünür-ozanlar, her ne nedenle olursa olsun, dışlananlar ve etkisizleştirilenler tarafından bir bakıma yüceltilir, hatta ululanır. Özellikle Yunus örneğinde görüldüğü üzere, Nesimi adına, Nesimi'ce, Nesimi derinliğinde ve kapsayıcılığında şiirler yazıldığı görülür.

"Aşka nişan ger istersen can ile baş nesnedir
Söz ile bitmedi bu iş çıktı Nesimi'den deri"

dizeleri bu duruma kanıttır. Nesimi, derisi yüzülerek öldürüldüğüne göre, kendisinin derisi yüzülerek öldürüldüğünü yazmış olamaz. Belirtilen nedenle, bu dizelerin, Nesimi'nin öldürülmesinden sonra, onun düşünsel doğrultusunda yürüyenlerce yazıldığı açıktır. Bu dizeler, öğreti yoluna girenlere uyarı niteliğindedir; çünkü yola girenler, varlık birliği anlayışı uğruna dinsel köktenciliğe ve saltçılığa hayır diyenler, söylem ve eylem birliği ilkesine uyarak, canı başı ortaya koyduklarını bilmelidir. Yine bu dizeler, (o dönemde) dinsel köktenciliğe ve kıyıcılığa karşı açık ve sert bir eleştiridir.

Nesimi'nin bazı dizeleri, Anadolu İslam kültüründe "karşıt", muhalif akımın özelliklerini taşır. Böylece Nesimi, örneğin, Yunus Emre ile Şeyh Bedreddin arasındaki köprülerden biri olur.

Nesimi'nin bazı şiirleriyle, Şeyh Bedreddin'in ölümüne değin birçok kez Yunus'tan okuduğu ve/veya okuttuğu dizeler benzerlik gösterir. Bu dizelere örnek olarak:

"Yüzün ene'l Hakk'ı beni zülfünde ber-dar eyledi
Mansur olandır asılan âlemde aşkın darma"

ya da

"Susadım vaslını görmekliğe ey can u cihan
Şöyle kim Yusuf için Yakub-ı Kenan susadı"

ikilikleri gösterilebilir. Anlam ve içerik bakımından bu ikiliğe benzeyen ve Bedreddin tarafından hep söylenen Yunus'un dizeleri, bir önceki Yunus Emre bölümünde açıklanmıştır. Bu nedenle burada yinelenmeyecektir.

Nesimi, düşünsel etkinliklerinin kapsayıcılığı, etkisi ve yaygınlığı bakımından Anadolu'da çoğulculuğun ve tolerans idesinin belirginleşmesine katkı yapmak suretiyle insancıl kültür birikiminin köklerinden biri olduğu gibi, Anadolu Aydınlanmasının da önemli düşünsel kaynaklarından biridir. O, bu nitelikleriyle güncel bilince ulaşmayı hak etmiş bir düşünür ve ozandır.

XVI

Şeyh Bedreddin: "Köie Mal Değildir" veya Kalbe Düşen Ateş, Nelere Yol Açabilir?

Şeyh Bedreddin'in yaşamı ve öğretisi hakkındaki "bilimsel" yayınlar arasında ilk sırayı alan M. Şerefettin Yaltkaya'nın "Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin"[171] adlı yapıtıdır. Anılan yapıt, Bedreddin'in temsil ettiği dünya anlayışına ilişkin olumsuz bir yaklaşım sergilemesine karşın, dönemine göre anılan düşünürün yaşam öyküsü ve öğretisi hakkında yeterli sayılabilecek bir belgelendirme çalışmasıdır. Bu çalışma, Nâzım Hikmet'in anıtsal yapıtı "Şeyh Bedreddin Destanı"m yazmasına ve konuya ilişkin bilimsel tartışmanın başlamasına ortam hazırlayarak, kültür tarihi bakımından görebileceği işlevi fazlasıyla görmüştür.

Darülfünun kelam tarihi müderrisi Şerefettin Yaltkaya, bu önemli çalışmasıyla, hem 15. yüzyılın en önemli hukuk bilimcisi ve aydını olan Simavna Kadısıoğlu Bedreddin'in kişiliğinin ve öğretisinin güncellik kazanmasını, hem de kendi çalışmasına yönelik her türden ideolojik ve bilimsel eleştiriyi olanaklı kılmıştır.

Yaltkaya'ya "Varidat"tan ve konuya ilişkin diğer bazı kaynaklardan yaptığı çevirilere yönelik (çeviri) bilimsel eleştiri, Marxist çevrelerin dışında, dizgeli biçimde örneğin, Müfid Yüksel'den gelmiştir. Müfid Yüksel "Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin"[172] adlı araştırmasının "M. Şerefüddin Yaltkaya'nın Yanılgıları" bölümünde eleştirilerini dile getirmiştir. Müfid Yüksel'in bu bölümdeki saptaması uyarınca, Yaltkaya, *"Ehl-i Sünnet ve din dışı addedilen şeyhe mal etmekten çekinmediği gibi, zaman zaman açık çarpıtmalarda da bulunmuştur."*

Müfid Yüksel'in bu son belirlemesinin ne denli tutarlı olduğu tartışmalı bir konudur. Bu çalışmanın başlıca amacı, Bedreddin'in öğretisinin bağlamı ve bütünlüğü temelinde okuyucunun bu konuda kendi yargısını oluşturmasıdır.

Yaltkaya'nın "Varidat"tan yaptığı çevirilerde yanlışlık veya çarpıtma yaptığını karşılaştırmalı örnekleriyle gösteren Yüksel, söz konusu çarpıtmaların özellikle *"Tanrı'nın istencine sınır koyma"* ve *"ilahlık davası gütme"* gibi konularda ortaya çıktığını dile getirir. Yeri geldikçe bu konuya döneceğim.

Hikmet Kıvılcımlı'nın öne-sürümü uyarınca, 1939 yılına değin *"Simavna Kadısı Oğlu diye ün salan Şeyh Bedreddin Mahmut Rumi hakkında bir tek bilim eseri"*[173] yayımlanmamıştır. Bu tarihten sonra yayımlanan yazılar arasında Şeyh Bedreddin'in tek yanlı olarak olumsuzlamayı amaçlayan yazılar da vardır. Örneğin, Semahaddin Cem'in "İslam İlahiyatında Şeyh Bedreddin"[174] adlı yazısı bu türden bir yazıdır. Şeyh Bedreddin'in kişiliği ve hareketine karşı ilkesel bir olumsuzlama tutumu sergileyen anılan yazara göre, Şeyh Bedreddin, *"Batıni-Şii (Şia-i Batıniyye) Rafızisizdir. Müritleri bu mesleği büsbütün ifrata vardırıyorlar, 'tabiatımız yücedir, Şia mezhebindeniz!' diye alenen itiraf ediyorlardı. Mezhepleri için her şey, çıplak gezmek bile mübah idi."*

Bununla birlikte, aynı yazarın değerlendirmesi uyarınca, Şeyh Bedreddin, *"beşeri ve mutlak bir müsavat (eşitlik) ister. Menkul, gayrimenkul her şeyde ve her malda iştirak (Collectivisme) ister. Akıl ve iz'an ile idrak olunacak tabii kanunlar ister. Dervişlerin, hocaların ve rüsum âlimlerinin yok olmalarını ister. Hükümetler ona göre zulüm, istibdat ve tegallüp teşkilatıdır ve yıkılmasını ister (burada he-*

def, doğrudan doğruya Osmanlı-Türk Devletidir). Gaye, din zannedilen batıl ve akıl dışı Hıristiyanlık inançlarını Müslümanlıkla birleştirmek; mülkiyet, kazanç, toprak, eşya ve hayvanatta kolektivizmi sağlamaktır. Müslim, İsevi, Musevi, Mecusi yoktur, ancak insanlar yani kardeşler vardır."

Semahaddin Cem'in yukarıdaki alıntıda olumsuzluk olarak sıraladığı bu görüşler, özellikle Nâzım Hikmet'in Şeyh "Bedreddin Destam" adlı anıtsal yapıtının da katkısıyla, Şeyh Bedreddin ve temsil ettiği hareket adına tarihsel-kültürel gelişme bağlamında olumluluklar olarak değerlendirilmektedir. Bu değerlendirme giderek daha geniş çevrelerce de paylaşılmaktadır.

"Anadolu'nun Işığı"nın Belirginleşim Süreci

Şeyh Bedreddin'in yaşamı ve öğretisi hakkında en özgün kaynak, torunu Halil tarafından kaleme alınan "Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin ve Manakıbı"[175] adlı yapıttır. 2002 yılında yayımlanan "Çoğulcu Düşünce ve Karşıt Kültür. Anadolu'da Karşıt Kültür Birikiminin Kökleri" (Büke Yayınları, İstanbul) adlı kitabımda yer alan Şeyh Bedreddin bölümünü de aynı kaynağı temel alarak oluşturmuştum. Üzerinde çalışmayı sürdürdüğüm Bedreddin olayını burada da Halil'in "Manakıbı" temelinde ve buna ek olarak yeni yayınları gözeterek irdelemeye çalıştım.

Bu ön açıklamalardan sonra, Şeyh Bedreddin'in biyografisinin ve öğretisinin ana hatlarını belirlemeye çalışalım. Müfid Yüksel'in anılan yapıtındaki belirlemesi uyarınca, Şeyh Bedreddin, babası Kadı İsrail tarafından fethedilen Simavna kalesinde 1359 yılında dünyaya gelir. Ernst Werner, bu ünlü hukukçu ve düşünürün doğum tarihini ay ve gün olarak da verir.[176] Baba Kadı İsrail, Simavna yöresinin kadısı ve valisidir.

Kıvılcımh'nm yukarıda anılan yazısındaki açıklaması uyarınca, Selçuklu sultanlarından Alâeddin'in veziri Abdülaziz'in torunudur. Müfid Yüksel de Bedreddin'in kökeni konusunda benzer görüşler geliştirir.

Dönemin toplumsal-siyasal koşullarına göre, aristokratik bir aileden gelen Şeyh Bedreddin, geç Ortaçağ Anadolu İslam kültür birikiminin bir ürünü, bu birikimin önemli bir biçimlendiricisidir. İyi eğitimli, Osmanlı devlet yönetiminde kazaskerlik görevine yükselmiş, dünyaya açık, bilgi ve bilimi önemseyen, Gazi ve Sünni İslam geleneğinden gelmesine karşın, bağdaşımcı düşünceyi içselleştirdiği anlaşılan bir babanın oğludur.[177] Ernst Werner'in anılan yazısındaki belirlemesine göre, benzer niteliklerle donanmış Hıristiyan kökenli bir annenin tek çocuğu olarak Arda Ovası'ndaki Dimetoka yakınlarında bulunan Simavna'da doğmuştur. Ernst Werner'in verdiği bilgilere göre, *"şeyhin dedesi Osmanlı sarayında çalışırken"*, babası Simavna'da kadılığa yükselmiştir.

Doğduğu coğrafya, yetiştiği kültür çevresi ve aile ortamı bakımından bir Balkanlı, bu yönüyle de güncel anlamda "Avrupalılık" ölçütünü belki de açık biçimde karşılayan bir kişiliktir. Bedreddin, doğum yeri ve yetiştiği ortam Balkanlar olmasına karşın, düşünsel kökü ve doğrultusu ağırlıklı olarak İslam'a ve Anadolu'ya dönüktür. Bu nedenle Bedreddin olayı, hem İslam'ın Ehl-i Sünnet, hem de Ortaçağ Anadolu'sunda derin kökleri bulunan heretik ve heterodoks inanç gelenekleri ve bu geleneklerden beslenen düşünce birikimi ve başkaldırılar bağlamında değerlendirilebilir.

Yukarıda andığım torunu Hafız Halil'in "*Bedreddin Manakıbı*" temelinde oluşturma girişimini doğal saymak gerekir; çünkü Anadolu felsefe ve hukuk tarihinde saygın bir yeri olan bu tarihsel kişiliğin, düşünürün düşünsel yaratımına ilişkin sözü edilen "Manakıb" ve "Varidat" dışındaki yazı ve yapıtları henüz bütünlüklü olarak günümüz Türkçesine aktarılmamıştır. Bu durumun doğal bir sonucu olarak, bu çalışma da esas olarak söz konusu iki kaynağa dayanmaktadır.

Bedreddin, Selçuklu kökenli, Edirne yakınlarında bulunan Simav(na)'da yaşayan, Osmanlı yönetim yapısında kadılık görevi yürüten bir babanın, bu anlamda da feodal aristokrat yapılı bir ailenin çocuğu olarak, dönemin Sünni İslam anlayışı doğrultusunda ilkin Edirne'de daha sonra Bursa'da Kaplıca Medresesi'nde eğitilir. Bu aşamada özellikle düşünsel gelişiminde etkili olan İbni Arabî'nin dü-

şünceleriyle tanışır. İbni Arabî ile Bedreddin arasındaki düşünsel bağ ya da etkileşimin izleri ileride konulaştırılacaktır.

Bedreddin, Bursa'dan sonra Hurufilik tarikatının önderlerinden biri Esterabatlı Feyzullah'ın yanında eğitim görmek amacıyla, Anadolu'da önemli bir eğitim ve düşünce merkezi olan Konya'ya gelir. Bu kentte öğretisinin belirginleşmesi sürecinde etkili olan Hurufiliği yakından tanıma olanağı bulur.[178] Bilgiyi sürekli arama ve derinleştirme isteği, Bedreddin'i, uzun süre bir yerde bırakmaz. Bedreddin, Konya'da karşılaştığı bilgi birikimini edindikten, anılan çevrenin dünya ve toplum kavrayışını tanıdıktan sonra, daha üst düzeyli bir bilgi ve eğitim kenti olan Kahire'ye gider.

Hafız Halil'in anlatımına göre, Bedreddin Kahire'ye ulaştığında henüz 30 yaşında bile değildir. Genç yaşma karşın, bilimsel tartışmalarda sürekli öne çıkmayı başarır. Kahire'de Şeyhuniyye medresesinde çeşitli İslam ülkelerinden gelen akıllı ve öğrenme isteği yüksek öğrencilerle birlikte dönemin en ünlü bilginlerinin, bilimcilerinin ve aydınlarının yanında eğitim görme olanağı bulur. Bu bilginler ve bilimciler arasında "Türk İbni Sina'sı diye anılan hukukçu ve hekim olan Hacı Paşa da vardır.

Bedreddin, öğrenme ve düşünsel bakımından özünü yetkinleştirme konusundaki kararlılığı ve yoğun çabasıyla Kahire'de "Pertev-i Rum" (Rum Işığı) diye adlandırılır. Ününün yaygınlaşması sürecinde Türkçe bilen bilgin ve bilimcilere değer veren Mısır egemeni Sultan Berkuk, Bedreddin'i oğlu Ferec'in özel öğretmenliğine atar. Balivet'nin anılan araştırmasındaki öne-sürümü uyarınca, Berkuk'un bu kararında Rumelili, büyük bir olasılıkla köken olarak Yunanlı olan eşi ve Ferec'in annesi Şirin'in de etkisi olur.

Hafız Halil, dedesi Bedreddin'in, Sultan Berkuk'un önerisini hoşnutlukla karşıladığını, oğlu Ferec'in eğitimini iki üç yılda tamamladığını bildirir.

Bedreddin'in düşünsel-kuramsal yaratımı yirmi beş yaşlarında başlar. Bedreddin, Halil'in yazdığına göre, şeyhinden kitap yazmak ve yayımlamak için izin ister. Halil'in yaptığı sıralamada "Fusul-i İmad" ilk irdeleme olarak anılır. Böylece Bedreddin, Doğu'ya Batı'ya düşün-

sel gizil gücünü açıklamaya başlar. Halil, Bedreddin'in kaleme aldığı ya da yorum yazdığı şu yapıtları anar.

- "Maksud'a Ukudü'l-cevahir"
- "Letaifü'l-işarat"
- "Camiu'l Fusuleyn"
- "Teshil"
- Tefsirü "nürü'l Kulub"
- "Varidat"
- "Tefsirü Ciragü'l Fütuh"

Bedreddin'in, Halil'in savı öyle, toplam kırk sekiz yazı ve/veya yapıt vardır. "Varidat"ın dışında bu kırk sekiz dolayındaki yazı ve yapıtın hiçbirinin henüz güncel Türkçe tıpkı-basımı yapılmamış olduğu için, Bedreddin'in öğretisinin ve etkisinin boyutlarını ve derinliğini belirlemek şimdilik olanaksız görünmektedir.

Niçin Onu Gül, Kendini Diken Olarak Görür?

Bilgeleşme ve bilimselleşme düzeyine koşut olarak yorumlama/açımlama yeterliliği de yetkinleşen Bedreddin, Sultan Berkuk'un sarayında Kuran'ın içrek anlamına ilişkin özgün yorumlarıyla belirir. Sultan, Hüseyin Ahlati ve Şeyh Bedreddin'e Hıristiyan kökenli iki Habeşli cariye armağan eder: Bunlar, Mariye ve Cazibedir. Mariye ve Cazibe kız kardeştir. Şeyh Hüseyin Ahlati Mariye ile Bedreddin Cazibe ile evlenerek, bacanak olurlar. Cazibe ve Bedreddin'in evliliğinden Hafız Halil'in babası İsmail doğar.

Bu iki kız kardeşten özellikle Mariye, Bedreddin'in düşünsel gelişimi üzerinde etkili olur. Mariye'nin de özendirmesiyle, Bedreddin tasavvufun özüne, "varlık birliği" öğretisine yönelir. Halil, Mariye'nin Bedreddin üzerindeki etkisini

"Şeyh zamanında ferid-i dehr iken
Anı gül gördi vü kendüni diken"

"Şeyh o dönemde eşi bulunmaz biriyken/Ona gül dedi, kendisine diken" dizeleriyle anlatır.

Yine Halil'in anlatımına göre, Şeyh "kutsal cezbeye", coşkuya veya coşkulanıma ulaşır; İmamı Şafi'nin mezarına kapanır. Kutsal aşk için ağlar; gözlerinden yaş yerine kan akar. Bütün benliğini "mutlak varlığa" yönelme istenci kaplar. Şeyh Hüseyin Ahlati'yi görmek için gittiğinde çalgıların çalındığını, sema edildiğini, Halil'in sözleriyle "*kendi mezhebine karşıt*" işlerin yapıldığını görür. Düş-kırıklığına uğrar.

Mezhebin öngördüğü ilkelere ters edim içerisinde olan ve kendilerini "sufi" diye adlandıran bu kişilerden hoşlanmaz. Zaten bu tür dedikoducu kişiler de "*Anadolu'nun Mollası, Mevlana'sı*" nitelemesine layık görülen Bedreddin'i benimsemezler. Molla sözcüğü o dönemde özelliklede din bilimlerinde gelişmiş, aydınlanmış kişiler için kullanılır. Bu nedenle olumlu içeriklidir.

"Kitapları Nil'e Atmak", Dünyasaldan Kopuş mudur?

Genel anlamda din, din bilimi ve bu bağlamda dört mezhebe ilişkin bilgisi iyice derinleşen Bedreddin, Şeyh Hüseyin Ahlati ile mutlak varlık öğretisi, "birliğin sırrı" üzerine konuşur, söyleşir; derin ve etkileyici konuşmalar sonunda şeyhin kapısına kul olmayı diler. Bedreddin'in geçirdiği bu derin düşünsel dönüşümü, Halil,

"Çün dokundı cezbe-i Hak gör nider
Devşirub cümle kitabın cem'ider
Hammala yükler kitabın cümlesin
Nil denizin ile düben cümlesin"

dizeleriyle betimler. Bu dizelerden anlaşılacağı üzere, tanrısal çekime kapılan Bedreddin, o zamana değin oluşturduğu görüşünü, anlayışını köklü bir biçimde değiştirdiğini, yepyeni bir anlayışa ve yapıya kavuştuğunu anlatmak istercesine, geçmişiyle bağını tümden kopardığını kanıtlamak için, kitaplarının tümünü bir hamala yükleyip Nil nehrine atar. Böylece geçmişin yükünden kurtulmuş, yaşadığı an ve ortamda yeni anlayışı temelinde özerkleşme olanağı ve

istenci bulmuştur. Kısacası, kitapları Nil'e atışı, köklü bir düşünsel dönüşümü ve yaşamında derin izler bırakan bir dönüm noktasını simgeler.

Tanrısal çekime kapılmak, dünyadan, dünyasal düşünceden uzaklaşmaya neden olur. Böyle bir tavır geliştiren Bedreddin'in içinde bulunduğu ruh durumunu Halil,

"Iledüp cümle kitabın dökdi bes
Gözlerine oldı dünya leff ü has
Anda dünyadan kamu itdi vida
Vecde gelip ışk ile urdı sema"

sözleriyle dile getirir. Bir başka anlatımla: Götürüp kitaplarının tümünü döktükten sonra, dünya Bedreddin'in gözünde anlamsızlaşır. O anda Kahire'de bulunan bu devingen düşünür-din bilimci dünyadan kopar, ayrılır; coşkuyla ve özünü yitirircesine tanrısal aşka yönelir. Tanrısal aşka düşen Bedreddin, dünya yaşamından tümüyle elini ayağını çeker; Tanrı aşkı için pervane gibi dönmeye başlar ve kendinden geçer.

Kendisinden geçmiş olarak yatan Bedreddin'i o durumda birkaç Anadolulu görür; durumu, Şeyh Ahlati'ye anlatır. Bedreddin'in yaşantıladığı içe-dönüş, dinsel iç yolculuk, çevresinde kaygı uyandırır; çünkü Bedreddin çile odasına kapanır; bir anlamda tasavvuf gereği, her türlü dünyasal ve bedensel gereksinmeleri unutur.

Bedreddin fetva derslerinden usanır, mutlak varlığın uçsuz bucaksız denizine dalar; yurtsuzlaşır. Bir şeyhe, Ahlati'ye kul olur; yokluk kapısına kapılanır. Diyesi: Bedreddin, açık bir sufi ve bütünüyle olmasa da görece bir Melami tavrı benimser.[179] Tanrısal çekim, Bedreddin'i öyle kapsar ki, Bedreddin *"konuşanın kendisi olup olmadığını dahi bilmez."* Kendisini "ergin yol göstericiye" teslim eder. Artık Bedreddin derviş olur. Etken, kararlı, istençli Bedreddin, yerini edilgen, kabul edici, boyun eğici, başkasının istencine bağlı bir kişiliğe bırakır. Özündeki değişme ve değiştirme istenci bir süreliğine körelir.

"Şimdi Gitmek Yol Değil Bize" veya Sufi Bedreddin

Bedreddin'in bu durumunu öğrenen babası Kadı İsrail, oğlunu getirmesi için, Şahne Musa'yı Mısır'a gönderir. Bu arada Bedreddin'in Mısır'daki Anadolulu dostları, arkadaşı Müeyyed'i içinde bulunduğu durum konusunda ailesini bilgilendirmek üzere, Edirne'ye gönderirler.

Şahne Musa, Kahire'deki hankahta Bedreddin'i bir kıl aba giymiş, sufi bir derviş olarak bulur. Bedreddin, Şahne Musa'yı hücresine götürerek, orada teselli eder; Şahne Musa'nın ısrarı üzerine, Halil'in aktarımına göre, ruhsal ve düşünsel durumunu açığa vuran şu sözleri söyler;

"Didi gitmek yol degül şimdi bize
Şimdi olduk biz dahı miskin bize
Şimdi geydük biz dahı kıldan aba
Teridüben arkadan fahir diba
Terkidüb can ü cihanı iy ahı
Dimüşüz postuna dostız biz dahı"

Yunus'u anımsatan veya onun yolunu izleyen Bedreddin, bu sözlerle seçtiği yolun "sufi ve mistik" niteliğini ortaya koyar ve bu sözlerin devamında kararlı kişilik yapısının bir yansıması olarak, bu yolda ya "ereğine" ulaşacağını ya da öleceğini belirtir. Böylece ilkeli bir sufi olarak mistik yaşam anlayışını bilinçli seçtiğini vurgulayan Bedreddin, uzun "çile"lere dayanamaz; hastalanır. Şeyh Ahlati'nin doğal ilaçlarıyla iyileşir.

Hüseyin Ahlati, Bedreddin'i "Ölmeden Öldürebilir mi? veya Hurufilik

Kahire'deki öğrenimi sırasında tanıştığı, zamanla bacanak olduğu Şeyh Hüseyin Ahlati,[180] Bedreddin'in yaşamında dönüm noktalarından biridir. Bedreddin'in yukarıda betimlenen ruhsal-düşünsel dönüşümü, asıl olarak özgün yönelimi sonucu olsa da, büyük ölçü-

de Şeyh Ahlati'nin etkisiyle gerçekleşir. Bedreddin, Ahlati'nin kişiliğinde "*yetkin yol göstericiyi*" görür. Tasavvuf anlayışı uyarınca, mutlak varlık olan Tanrı'ya veya tanrısal hakikate ulaşabilmek için, "yetkin yol göstericiye" teslim olmak kuraldır.

Böyle bir kural olmasına karşın, Bedreddin aslında "yetkin yol gösterici" olarak gördüğü Hüseyin Ahlati'ye de tümüyle bağımlılaşamaz.[181] Bu ayrıksı düşünür, tasavvufun bağlayıcı ve bağımlılaştırıcı özüne bir süre boyun eğer; ama bu süre içerisinde de özünü ve özgürlüğünü yitirmez. Yeniden etken ve devingen kişiliği uç verir.

Bedreddin'in yaşamında önemli bir boyut açan Tebriz'e gidişi de büyük ölçüde Ahlati'nin yönlendirimiyle gerçekleşir. Ahlati, hastalıktan yeni kurtulan Bedreddin'e "hava değişikliği" yaşaması için, Tebriz'e gitmesini önerir. Doğaldır ki, "hava değişikliği" göstermelik bir gerekçedir. Bedreddin'in Tebriz'e gidişi, hava değişikliği ile sınırlı kalmayacak ölçüde kapsamlı bir girişimdir.

Bu sırada "Menakıp-name"ye göre, Timur, oklarını Arap ülkelerine ve Anadolu'ya atmakta, her yanda kargaşa olmaktadır. Bedreddin'in Azerbaycan'a, Tebriz'e gittiği dönemde Timur da oğlunun ölümü nedeniyle Anadolu'dan Tebriz'e döner.

Balivet'ye göre, "Menakıp-name"nin yazarı Halil, (tanrısal) hakikati bulgulamaya eğilimli bir kişilik yapısına ve gizem dolu özgür bir ruha sahip olan, dedesi Bedreddin'i dönemin Osmanlı egemenlerinin gözünde aklamak amacıyla, Hüseyin Ahlati'nin "heterodoks" yönünü açığa vurmaz. Buna karşın, Hüseyin Ahlati'nin[182] Bedreddin'in düşünsel doğrultusunun, öğretisinin oluşumunda etkili olan kişiliklerden biri olduğu yadsınamaz. Halil'in "Manakıb"da anlattıklarına dayanarak şöyle bir görünüm çizilebilir:

Dönemin en önde gelen düşünür ve din bilimcilerinden biri olan Ahlati'nin özendirimiyle İran'a giden Bedreddin, İran'da "bilimsel söyleşilere" katılır, bilgeliği ile öne çıkar; askerler arasına katılır; onlarla konuşur; dönemin ünlü bilginlerinden Cezeri'nin önerisiyle Timur'un ortağına götürülür. Orada karşıt görüşlü Acem bilginleri, erdemlileri toplanmıştır. Acem bilginleri ilkin Bedreddin'i küçümserler, pek değer vermezler; fakat bir süre sonra "tasavvufun gücüyle" konuşan Bedreddin'in bilgisinin derinliğinden öyle etkilenirler ki, kapısına kul olmak bile isterler.

Toplananlar görürler ki, Bedreddin'in görüşleri başkasından aktarma değil, özgündür. Sahibinin düşünsel derinliği ve yetkin bireşim gücünün göstergesidir. Öz-birikimi ile özgün görüşler dile getiren Bedreddin'in saygınlığı kısa sürede artar, kabul edilir. Bedreddin artık ünlenmeye başlamıştır.

Timur, Bedreddin'in bilgeliğini görür; ona değer verir; otağına davet eder; hatta Halil'in Manakıb'da yazdığına göre, ona "biraz il ve kızını" bile vermek ister.

Bedreddin'in İran gezisi ve Tebriz'deki oturumu, çoğu araştırmacılarca ve Manakıb'da belirtildiği gibi, salt "hava değişikliği" olarak değerlendirilemez. Bir yaklaşıma göre, Bedreddin'in Tebriz yöresine gitmesinin başlıca nedeni, bu yöredeki yaygın öğretileri, örneğin, Şeyh Fazlullah'ın savunduğu Hurufiliği yakından tanımak olabilir. Örneğin, A.Y. Ocak'ın "Osmanlı Toplumunda Mülhidler ve Zındıklar"ın "Osmanlı Tarihinin İlk 'Zındık ve Mülhidi': Şeyh Bedreddin" adlı bölümündeki değerlendirmesine göre, Bedreddin, Hurufi çevreleri yakından tanımak amacıyla, Şemseddin Cezeri ile bağlantı kurmuştur. Bedreddin'in Kahire'deki Şeyhi Hüseyin Ahlati de Hurufi çevrelerle bağlantılıdır. Bu bağlantının özellikle belirtilmesi, Bedreddin'in düşünsel yönünün belirginleşmesinde Hurufiliğin de etkili olduğunu vurgulamak amacını taşımaktadır. Burada Bedreddin, henüz tanımakta olduğu varlık birliği öğretisini ve bu öğretiye kaynaklık eden Hallac-ı Mansur geleneğini ve bu gelenekten de beslenen Hurufi birikimi de deneyimleme ve Panteist (tüm-tanrıcı) görüşünü genişletme olanağı bulur.

İsmail Kaygusuz da Şeyh Bedreddin'in bağdaşımcı öğretisi içerisinde Hurufiliğin etkili olduğunu düşünen bir diğer araştırmacıdır. Bu araştırmacıya göre, Bedreddin'in *"fıkıha ilişkin yapıtlarında ve Varidat'ta Fazlullah'ın adının bulunmaması önemli değildir."*[183] Bedreddin, bu yazarın savı uyarınca, *"Fazlullah Hurufi'nin öldürüldüğü ve Hurufilerin çok sıkı biçimde kovuşturulduğu yıllarda (1393-1394) Tebriz çevresinde"* bulunmuştur. Bu nedenle, *"Fazlullah'ın müritleriyle tanışmış ve yapıtlarından bazılarını okumuş olabilir."*

Ayrıca, Bedreddin, *"İsmaililer ile de ilişki kurmuş olabilir."* Timur'un *"ölümcül kovuşturmaları sırasında Azerbaycan'dan kaçan*

Hurufi ozam Seyyid İmadüddin Nesimi" ile Anadolu'da Aleviler arasında propagandasını yaptığı yıllarda (1394-1404) karşılaşmış olabilir. Kaygusuz'un deyişiyle, Seyyid Nesimi'nin, Hurufilere kıyım uygulayan Timur tarafından kabul edilmesinden ötürü, *"Şeyh Bedreddin ile karşılaşmak ve birlikte yol yürümek istememesi"*, Bedreddin'e olan *"kırgınlığına bağlanabilir."*

İsmail Kaygusuz, Abdülbaki Gölpmarlı'nın *"Bedreddin'in 'Varidat'ında Hurufiliği okşar küçücük bir ima dahi yoktur"* belirlemesine katılmadığının altını çizer. "Manakıb"da *"adı geçen Feyzullah niçin Fazlullah olmasın?"* diye soran anılan yazar, Hafız Halil, *"dedesini savunmak ve korumak için, Fazlullah yerine Feyzullah kullanımını tercih etmiştir"* saptamasına yer verir. Bedreddin'in torunu Hafız Halil'in bu tutumunda *"Manakıb'ı yazdığı yıllarda (1455-1460) Hurufiler, Rafızi ve mülhid (sapkın, dinsiz) görülerek kovuşturulmakta ve yakalananlar diri diri ateşe atılıp yakılmaktadır."*

Kaygusuz, Fransa'da doktora yapan Bilal Dindar'ın "Sayh Badr Al-Din Mahmud et Ses Varidat" (Ankara, 1990) adlı yapıtına dayanarak, Şeyh Bedreddin'in Konya'da Fazlullah'tan ders aldığını vurgular. Yazar, öne-sürümünü pekiştirmek amacıyla, Timur'a karşı *"ezilen halk yığınlarının şeriat dışı, muhalif düşüncelere çeken"* Fazlullah'ın *"kendi oğlunun ihbarı üzerine"* yakalandığını ve *"hançerle katledilerek, cesedinin ayağına ip bağlanıp sokaklarda sürüklendiğini ve bir kenara atıldığını (1394/5)"* dile getirir.

Şeyh Bedreddin ve Hurufilik Tartışması

Buna karşın, Müfid Yüksel anılan araştırmasında Bedreddin'i Hurufilik ile ilişkilendiren görüşlere, özellikle de Ahmet Yaşar Ocak'ın öne-sürümlerine temelden karşı çıkar. Bu araştırmacının kitabının "Ahmet Yaşar Ocak'm Yanılgıları" adlı bölümündeki belirlemelerine göre, Bedreddin Mısır'a giderken Konya'ya uğrar; bu kentte Mevlana Feyzullah'tan dersler alır. Fakat Mevlana Feyzullah'ın Hurufiliğin kurucusu Fazlullah'ın öğrencisi olduğu *"sadece Taşköprülüzade'nin Eş-Şekaik'inde yer almakta, başkaca kaynakta geçmemektedir. Ancak Şekaik'te sadece Fazlullah adı geçmekte hangi Fazlullah*

olduğu ve kimliği belirtilmemektedir." Yazarın çıkarımı uyarınca, burada söz konusu edilen Fazlullah'ın, *"Fazlullah-ı Hurufi olduğu sonucunu çıkarmaya çalışmak, konuyu sadece saptırmaktır."*

Aynı yazarın öne-sürümüne göre, A.Y. Ocak'ın Şeyh Bedreddin'in Hüseyin Ahlati tarafından Tebriz'e Hurufilerle temas kurmak için gönderildiğini söylemesi, *"hayal ürünü kurgudan ibarettir."* Ocak, Yüksel'in anlatımıyla, Şeyh Bedreddin'in Hurufilik ile bağlantısını kanıtlayamamakta, *"hatta bilinçli bir yalana başvurmaktan çekinmemektedir."*

Müfid Yüksel'in konuyu saptırmakla suçladığı Ahmet Yaşar Ocak "Zındıklar ve Mülhidler"in "Osmanlı Topraklarında Hurufilik" adlı bölümünde Hurufilere ilişkin ağır kovuşturma ve kıyımlar olduğunu dile getirir. Aynı bilimcinin anlatımına göre, 1467'de Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah'a karşı başkaldıran Fazlullah'ın kızı ve *"beş yüz kadar taraftarı idam edilmiş ve cesetleri yakılmıştır."* Hurufiler, 16. yüzyılda da Osmanlı topraklarında özellikle de Balkanlar'da ağır kovuşturmalara uğratılmış, öldürülmüş ve cesetleri yakılmıştır.

Şeyh Bedreddin'in Hurufilik ile bağlantısını varsayan Kaygusuz'a göre, Hurufilik şöyle özetlenebilir. Hurufilik akımını veya öğretisini, Nesimi bölümünde İslam Ansiklopedisi'nden aktarmıştım. Bazı yinelemeleri de göze alarak, konunun farklı yönlerini dile getiren Kaygusuz'un görüşlerine de yer vermek yararlı olabilir: *"Varlığın ortaya çıkışı sesledir. Ses, canlılarda eylemsel, cansız varlıklarda potansiyel güç olarak mevcuttur, yani cansız bir şeyi bir diğerine vurduğunuzda, cinsine göre özündeki ses duyulur. Canlılarda ise irade-istemle ses meydana çıkar ve sözcükler oluşur. Bunlar da harf aracılığıyla olur. Dünya, Tanrı varlığının tecellisidir ve bu yedi hat içinde insan yüzünde belirmektedir. İnsan yüzü, en mükemmel Kuran'dır.*

Hurufilik, namazı, orucu, hac ve zekâtı ve diğer bütün şeriat hükümlerini harflere indirgeyerek, bunların da insanda mevcut olduğunu kabul edip, dinsel hükümlerin uygulanması zorunluluğunu ortadan kaldırır.

Hurufilikte ölümden sonra başka bir yaşam olmadığına inanılır. Ölüm, birleşikliğin-tümelliğin basite, ayrıntıya dönüşmesidir. Yeniden aynı hale gelinemeyeceğinden dirilme olamaz. İnsan bu dünya-

da otuz iki harfin (Fars alfabesi otuz iki harftir) gizemine erdiğinde, kendisinden tüm dinsel teklifler kalkar. Fazlullah, onların dinsel hükümler karşısmdaki tüm sorumluluklarını üstüne almış, namazlarını kılıp, oruçlarını tutmuştur. Hurufiler, 'dünya bize cennettir; cennette ibadet görevi olmaz!' demektedirler."

Yukarıda aktarılan yönleri açısından Hurufilik ile "Varidat"taki düşünceler arasında benzerlikler olduğunu öne süren bu yazar, Bezmi Nusret Kaygusuz'un "Şeyh Bedreddin Simaveni" (1957) adlı yapıtında "Varidat"tan (İçe Doğuşlar) yaptığı alıntılara dayanarak, söz konusu benzerlikleri şöyle sıralar:

"Var olmak ve yok olmak, bir suretin bir maddeden gitmesi ve yerine bir diğerinin gelmesinden ibarettir. Bu da öncesiz ve sonrasızdır. Ondan dolayı, dünya ve ahiret itibari bir şeydir. Görülen suretler fani sayılan dünya; görünmeyenler için baki telakki edilen ahirettir...

Dünya ve ahiret birbirlerinin mukabilidir. Her şeyin başlangıcına Dünya, sonuna da Ahiret denilir. Mesela zina, rakı ve şarap gibi şeylerle ilk önce tatlı bir lezzet hâsıl olur. Fakat bu sevincin ardından insana bir rezalet ve pişmanlık gelir. İşte bu lezzete Dünya, o pişmanlığa da Ahiret ismi verilir. Hâlbuki bunların her ikisi de bu dünyada vaki olmaktadır. Bütün işleri ve onları takip eden neticeleri buna kıyas edebilirsin...

Kuran'da bahsi geçen huriler, köşkler, ırmaklar, ağaçlar ve benzeri şeylerin hepsi cisim âleminde değil, hayal âleminde gerçekleşir. Çirkin ve iğrenç her şeye Cehennem ve ateş denildiği gibi, yüksek ve şerefli her mertebeye de Cennet ismi verilir.

Bizim bildiğimize göre, kıyamet, zatın zuhuru ve sıfat saltanatının sönmesidir. Eğer sen dilersen ölen herhangi birisi için 'kıyamet koptu!' diyebilirsin. Haşir de ölünün benzerini dünyaya getirmektir. Halkın zanneylediği üzere cesetlerin haşri, yani gövdelerin tekrar dirilip mahşere çıkması olanaksızdır...

İnsandaki algıların, biliş ve tasarrufların gerek soyutluk denilen ruhani şeylerde, gerek onların daha üstlerinde bulunması imkânsızdır. Saltık Varlık (Mutlak olan, Tanrı) için bu kemalat ancak insan mertebesinde hâsıl olur. Başka mertebede olmaz. İnsan, saltık varlığın sadık ve parlak bir aynasıdır... Tüm akıl, tüm nefs ve bunların

üstünde mertebeler insanın üstünde zuhur etmedikçe, insan gibi bir şeyi bilmenin ve algılamanın onlar için (Melekler kastediliyor) imkânı yoktur.

Bütün âlem, kendisini örgüleyen cüzleriyle (parçalarıyla) birlikte sapasağlam bir insan gibidir. Ucu bucağı bulunmayan bu boşluk içindeki büyük ve küçük herhangi bir şeyin diğerlerine çok kuvvetli bir bağlantısı ve hafiflenmeyecek birçok tesirleri vardır. Bu Âlemin düzenine sebep olan şey, onun bu rabıtalı hal üzerine kurulmuş olmasıdır.

Bütün namazlar ve niyazlar ahlakın düzetilmesi ve içyüzün arınılması için birer vasıtadan ibarettir. Hakiki ibadetin hiçbir vakit kayıt ve şartı yoktur. Herhangi bir tarzda yapılırsa yapılsın, Tanrı'nın dileğine uygun olur. İbadetin temeli maksudun Hak olmasıdır... Fenalık üzerinde toplananlardan sen hemen uzaklaş.

Hakka erişmek, insanın kendi saf varlığına erişmesi demektir. Ancak bu yolları gösteren bilim adamlarına karşı saygılı olmak yerinde olur. Ama bu yolları gösteriyoruz diye ortaya çıkan "hatip, imam ve ilim adamı gibi cemaat büyüklerinin dileği Hak olmazsa, bunlardan uzaklaşmak gerekir.

İnsanlar birbirlerine yahut haksız mala, meşru olmayan paraya veya rütbe ve mevkilere, yiyecek ve içeceklere ibadet ediyorlar da, Allah'a ibadet ediyoruz zannında bulunuyorlar.

Bu beden için ölümsüzlük olmadığı gibi, kayboldıktan sonra cüzleri (parçaları; OBK) için de eskisi gibi bir daha birleşme yoktur... İnsanlar eylemleriyle, düşünce ve fikirleriyle güzeli ve iyiyi bulabildikleri oranda Hakka kavuşmuşlardır. Cennet işte budur. Kötü ve çirkin işlerle uğraşan insanlar Haktan uzaklaşmışlardır; Cehennem işte budur. Cennet ve Cehennemi başka yerlerde aramak saçmadır."

Müfid Yüksel anılan yapıtının Bedreddin'in "Düşünce ve Eserleri" bölümünde Şeyh Bedreddin'in *"şeriat hükümlerine aykırı bir Vahdet-i Vücud anlayışı sergilemediğini"* öne sürer. Bu araştırmacı, söz konusu öne-sürümüne kanıt olarak *"Camiu'l Fusuleyn başta olmak üzere Hanefi fıkhı üzerine yazdığı eserleri"* gösterir. Yüksel, Bedreddin'in ilkin "Letaifu'l-İşarat"ı yazdığını ve bu yapıtta "Mecmaul-Bahren"in tertibini izlediğini ve *"Kenz, Muhtar, Vikaye gibi fıkıh kitaplarındaki tüm meselelere"* ver verdiğini dile getirir.

Bu yazara göre, üstün fıkıh bilgisine ve yeterliliğine sahip olan Bedreddin, *"fıkıh eserlerinde Şafii, Hanefi, yani Sünni tutum içinde bir çizgi izlemiştir."* Camiu'l Fusuleyn ve Teshil'de *"Sünni tutum"* görülmektedir. Bedreddin'e yönelik saldırılar daha çok "Varidat"tan dolayı olmuştur. Yüksel'in bu bağlamda en fazla tartışma yaratacak savı, *"eldeki mevcut 'Varidat' nüshalarının şeyhe aidiyeti son derece tartışmalıdır"* tümcesinde somutlaşmaktadır. Yüksel bu tartışmalı savını, *"eldeki Varidat nüshaları, düzenli ve tertipli olarak kaleme alınmış bir eser görünümü vermemektedir"* şeklinde açıklar. Aynı araştırmacı, "Varidat"ın aidiyeti ve yazılış tarihi açısından şu önemli iddiayı ortaya atar: *"Eldeki 'Varidat' ikinci, üçüncü şahıslarca özellikle Şeyhin vefatından sonra kaleme alınmıştır."*

Yüksel'in "Varidat, Bedreddin tarafından kaleme alınmamıştır!" öne-sürümü, el-yazma nüshalar üzerinde çalışan araştırmacılarca değişik açılardan irdelenecek ve böylece üzerinde görüş birliğine varılabilecek sonuçlar ortaya çıkacaktır. Bu konuya "Varidat" ile ilgili bölümde yeniden döneceğim.

Bedreddin "Er Gibi Erdir; Kimseye Kul Olmaz!"

Şeyh Bedreddin'in öğretisi ve Varidat'a ilişkin bu tartışmalı noktaları dile getirdikten sonra, "Manakıb" temelinde olayı açımlamayı sürdürelim. Bedreddin'i kendi yerine getirmeyi, ardılı olarak bırakmayı zaman zaman dile getiren Hüseyin Ahlati, Kasım Feyyumi adlı bir Mısırlıyı, Bedreddin'i Kahire'ye getirmesi için Tebriz'e gönderir. Bedreddin, Kahire'ye geri dönüş yolunda Bitlis medresesinde Zeyni Hafi hücresinde konaklar; Sir Ali ile buluşur. Bitlis ve orada buluştuğu ortam ve kişiler de rastlantı olarak düşünülmemelidir. Bütün bu yolculuklar ve buluşmalar, Bedreddin'in öğretisini özgünleştirmeye ve yaygınlaştırmaya yönelik bilinçli seçilmiş etkinlikler olarak değerlendirilebilir.

Hüseyin Ahlati, insanların kilitli gönlünü açması, dünyayı aydınlatması için Anadolu'nun Işığı'nı, diyesi, Bedreddin'i ardıl olarak belirleyerek makamına geçirmek ister. Ahlati'nin bu kararında Bedreddin'in Mısırlı bilim çevrelerinde giderek yaygınlaşan "bilimsel ünü"[184] de etkili olmuş olabilir.

Yaltkaya'nın anılan yapıtındaki deyişiyle, *"senelerce hikmet ve felsefe okuyarak"* bir filozof olan Bedreddin, "Manakıb"daki anlatımla, *"er gibi erdir"*; kimseye *"kul olmaz!"* O dönemde bir sufi olarak *"can içinde can bulmak"* amacıyla, canını terk etmeye uğraşır. Bu doğrultuda *"rahmet ol kişiye kendin bile ol"* ilkesi uyarınca, öz-tanıyım, öz-bilim uğraşı verir. Öz-bilim etkinliğini başarıya ulaştırmak için, Şeyhi Hüseyin Ahlati'nin buyruklarını *"can gibi tutmaya"*, sözünü Tanrı sözü gibi görmeye hazırdır. Hüseyin Ahlati, makamını teslim edeceği Bedreddin'i bulunmasını istediği öbür öğrencileriyle birlikte *"erbain çekmeye"* çağırır. Bunun üzerine Bedreddin oğlu İsmail'i görmeyi diler. Şeyhi Ahlati'ye bağlılığı tamdır; çünkü Ahlati'den,

"Baş ü can terkidüb istedim seni
Dilerim ki ölmeden öldür beni"

dizeleriyle, kendisine o dönemin başlıca felsefe akımı olan tasavvufun en üst düzeyine, tanrısal varlıkta yok olana ve kendisini yeniden bulana değin, yol göstermesini, diyesi, kendisini "ölmeden öldürmesini" istemektedir. Evrende tek ve mutlak olan Tanrı'da yok olmak, yaratılanın niteliklerinden arınmak, tanrısal niteliklerle donanmak, çetin ve güç bir iştir; kararlılık, tutarlılık ve sağlam bir özgüven gerektirir. Bu uğraş uçsuz bucaksız, önsüz sonsuz bir deniz gibidir; bu denizde öz varlık yok edilerek, Hakkın varlığına ulaşmak müthiş zorluklarla doludur. Halil'in deyimiyle, *"Burada canlar dirilir başlar yiter!"* Bedreddin de bu anlayışı içselleştirerek, dirilmek ister; başını yitirme pahasına da olsa, canını diriltmeye, bir başka deyişle, bağdaşımcı öğretisini geliştirmeye ve yaymaya kararlıdır.

Halil burada, Manakıb'm çeşitli yerlerinde olduğu gibi, Bedreddin'in *"anlatımını yazdığını, onun sözüne söz katmadığını"* bir kez daha vurgular. Bedreddin, ölmeden ölmeyi başarmanın gizini özünde arar, içe döner; Ahlati'nin elini öperek, doksan gün halvete yatar; yemez içmez. Dünyadan, dünyasaldan uzaklaşır. Bu eylemci düşünür, her şeyi özünde aramakla, bir bakıma diyalektiğin başlıca ilkesini, diyesi, özün belirleyici, dışın veya yabancının ise etkileyici olduğu ilkesini özyaşammda uygulayarak öncelemiştir.

Canını Dost Yoluna Koy; Anadolu'nun Mansur'u Ol!

Ahlati, ölümünden çok kısa süre önce Mısır'ın varlıklılarına ve yoksullarına büyük bir şölen verir. Dönemin bilenen şeyhlerini ve yetimlerini toplar; onların önünde Bedreddin'i halifesi, ardılı olarak makamına geçirmeden önce, onu hücresine çağırır ve şöyle konuşur: "*Mahmut seni hiç kimseyle karşılaştırmam; sen en sevdiğim insansın; gözümün ferisin. Beni isteyen, seni istesin. Ben artık ölüyorum. Tanrı'nın gizleri senindir. Sen artık dışa karşı halifemsin; ama aslında sen Batının halifesisin*". Böyle önemli bir görevi üstlenen Bedreddin, yeniden çileye girer ve özünden geçer.

Ahlati son günlerini yaşamaktadır. Müritlerini toplar, "*ölmek üzereyim içinizden en bilgin olan, şeyhiniz olsun!*" Yandaşları Ahlati'ye "*Siz kimi şeyh olarak belirlerseniz; o bizim yol göstericimizdir*" derler; ama Ahlati'nin yerine Bedreddin'i bırakmak istediğini de bilirler. Ve Ahlati, müritlerini yanıltmaz; kararını açıklar: Anadolulu Mahmut Çelebi, bir başka anlatımla, "*Bedreddin, benim ardılımdır!*"[185] Ahlati'nin, Bedreddin'i ardılı olarak belirledikten ve bunu ilgililere duyurduktan sonra, Bedreddin'e verdiği öğüt, onun heterodoks İslam geleneği ile de bağını ortaya koyar:

"Ben öldükten sonra yerimde kalasın
Mevsim uygun oldukça sılanda olasın!
Rum topraklarının Mansur'u olan
Canını dost yoluna koyan(dır)"

Ahlati'nin son sözleri, "*Anadolu'yu onurlandır ve ışığınla aydınlat!*" olur ve bu sözler, sanki Bedreddin'in yaşam ereği, bilinci ve namusu olur. İnsancıl, hoşgörülü ve kapsayıcı öğretisiyle ışığını çoğaltmaya, şeyhinin öğüdüne uyarak ışığıyla bütün Anadolu ve Balkanlar'ı aydınlatmaya uğraşır.

Şeyhi Ahlati'nin bu sorumluluk yükleyici öğütleri üzerine içten duygulanarak, düşünsel özünü ve o andan sonraki yaşam çizgisini ortaya koymak istercesine, Bedreddin'in gönlüne Yunus Emre'nin sözleri düşer. O anın yoğun duygulanımı içerisinde Bedreddin ken-

dince kabaran gönlünü yatıştırmak için, Yunus'un sözlerini okur ve Yunus'tan o anda okuduğu dizeleri, ölünceye değin güzel sesli bir müridine sürekli okutur. O sözlerden özünü sürekli yeniler, çoğaltır, kapsamlılaştırır.

Bedreddin'in yaşamsal dönüm noktalarından birinde gönlüne düşen sözler, Yunus Emre'nin "*Bir dürr-i yetimem...!*" diye başlayan şiiridir. Böyle anda gönle düşen sözün, anlamı ve önemi ise yorum getirmeyecek ölçüde açıktır. Bedreddin'in o andaki ruhsal-düşünsel durumunu ve Yunus ile dolaysız bağını ortaya koyan o sözlerin, bu ayrıksı düşünürün öğretisi bakımından taşıdığı önem açıktır. Bedreddin'in gönlüne düşen o sözleri, Yunus Emre bölümünde açımlamaya çalıştım.

Yunus'un anılan dizeleri, Bedreddin'in hem heterodoks İslam geleneğinden kökenlenen bağdaşımcı anlayışı, hem de Yunus'un insancılığını da sürdürmeye kararlı olduğunun göstergesidir. Halil'in anlatımından Ahlati'nin şeyhlik görevini üstlenen Bedreddin'in pek rahat olmadığı anlaşılmaktadır. Karşıtları, Bedreddin'in henüz genç, diyesi, deneyimsiz olduğunu ileri sürerek, onun şeyhliğini tanımak istemediklerini duyumsatırlar. Özünde şeyhlik, sufilik gibi edilgen bir anlayışla bağdaşmaya çok devingen, kavrayışlı, bilge ve öngörülü olan Bedreddin'in uzun süre şeyhlik yapmaya niyeti de yoktur; söz konusu eylemci kişilik yapısı da böyle bir şey için elverişli değildir.

Anadolu'ya, "Dünyasal"a Dönüş, Başkaldırının Toplumsal-Düşünsel Hazırlığı (mıdır?)

Nitekim Bedreddin, belki de karşıtların ya da istememe eğiliminde olanların da etkisiyle ve "Manakıb"daki anlatım uyarınca, şeyhlik makamında altı ay kadar kalır. Kısa süren bu şeyhlik döneminden sonra, "*Bize gitmek düşer*" diyen Bedreddin, Anadolu'ya dönmeye karar verir.[186] Anadolu'ya dönüş kararı, bir anlamda mistik sufi anlayışın edilginleştirdiği Bedreddin'in, dünyaya dönük, akılcı, sorgulayıcı, etken bir kişiliğe geçişinin başlangıcı niteliğindedir. Bedreddin'in dönüş kararının, 1402'de Osmanlı ordusunun Timur komutasındaki Moğollara yenilgisiyle başlayan ve tarihte "Fetret Dev-

ri" diye anılan erk boşluğu ve toplumsal kargaşanın egemen olduğu bir döneme denk düşmesi ilginçtir.

Bedreddin, Halil'in deyimiyle, Anadolu'ya *"cezbe salmaya"* gelmektedir. Bedreddin'in Anadolu'ya dönüş yolculuğu Şam ve Halep üzerinden geçer; özellikle Halep'te karşılaştığı ortam ve kendisini karşılayanlar, Bedreddin'in öğretisinin kökleri, Anadolu ve Balkanlar'daki etkinliklerinin ipuçlarını içerir. Halep'te 1000 kadar Türkmen Bedreddin'i karşılar ve hankah yapma önerisiyle, onu Halep'te alıkoymak isterler.

Şeyh Bedreddin'in Kahire'ye gitmeden önce de Türkmenlerle görüştüğünü belirten Baki Yaşa Altınok, Bedreddin'in Kayseri doğumlu bir Türkmen sufisi olan Hamideddin Aksarayi (Somuncu Baba) ile Konya'da buluştuğunu, günlerce söyleştiğini aktarır.[187] Aynı araştırmacıya göre, *"bu iki bilge insan"* ülke sorunları üzerine tartışmıştır. Yine Altınok'un anılan yapıtının "Bedreddin, Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal" adlı bölümünde yer alan anlatımına göre, Anadolu'da bulunan Türkmen aşiretlerinden *"İsfendiyaroğulları, Canik Türkmenlerinin beyi Kubadoğlu, Tokat Türkmen beylerinden Köpekoğlu ile Kara Devletşah, İnaloğlu, Şarki Karahisar'daki Gözleroğlu ve Sivas'taki Mezid Harami'ye bağlı Türkmenler isyan halindeydi."*

Bu anlatım veya aktarımlar, bir yandan konargöçer Türkmenlerin kötü yaşam koşullarının etkisiyle merkezi otorite (yetke) ve erk karşıtı tutumları nedeniyle, Bedreddin'in insancıl ve hoşgörülü öğretisine yakınlık duyduklarını ortaya koymaktadır. Öte yandan da Bedreddin'in bu hoşnutsuz toplulukları arayıp bulduğunu, onlarla iletişim geliştirme uğraşı içinde olduğunu göstermektedir.

Halil'in anlatımı uyarınca, Bedreddin'in Halep'te bulunduğu sırada olan bir olay ilginçtir. Nesimi'nin derisi yüzülerek öldürülmesi için fetva veren kişi bile Bedreddin'in bilgisinin derinliğinden etkilenerek, ona yandaş, Halil'in sözleriyle, *"ona boyun eğip, kul olmak"* ister.[188] Kimi araştırmacılar, Nesimi'nin öldürülmesi için fetva veren kişinin, Bedreddin'e "kul olmak istemesini", Bedreddin'in "Ehl-i Sünnet" düşüncesini benimsediğine ve bu doğrultuda çalıştığına kanıt olarak gösterir. Kanımca, bu görüş tutarlı değildir.

Öte yandan, Burada özellikle Nesimi adının anılması ilgi çekicidir. Hurufi önderlerinden Seyyid İmadüddin Nesimi de egemen Ortodoks İslam anlayışına karşıtlığı ile ünlüdür ve heterodoks İslam geleneği bağlamında ortaya koyduğu "karşıt" görüşleri nedeniyle yok edilmiştir. Her ne denli Halil, dedesinin heterodoks çevrelerle olası ilişkileri konusunu anlatmaya pek istekli olmasa da, Halep'te, Nesimi adını bir biçimde anma gereksinmesi duyumsar.

Böylece bir bakıma olası tepkilere karşın, dedesini Nesimi'in düşünsel çizgisi içerisinde gördüğünü açığa vurur. Bedreddin'in düşünsel doğrultusu ile Nesimi'nin anlayışı arasındaki ince bağ da unutulmamalıdır. Müfid Yüksel'in kitabında betimlediği Bedreddinilerin, şeyhin ölümünden sonra Alevi anlayışıyla bütünleşmelerinde söz konusu "ince bağ" da etkili olmuş olabilir.

Balivet, bu çalışma kapsamında sıkça anılan yapıtında Bedreddin'in Halep Türkmenlerinden gördüğü ilgiyi Hüseyin Ahlati'nin konargöçerler arasındaki yaygın etkisine de bağlar ve Nesimi adının anılmasını, Bedreddin'in öğretisi ile Hurufilik arasındaki ilişkiye açık bir gönderme olarak değerlendirir. Bahlivet aynı yerde, Kuzey Suriye bölgesinin Ortodoks olmayan düşünce akımlarının buluştuğu bir ortam olduğunu, Ahlati'nin öğrenim arkadaşı, Nimettullah'ın Halep kökenli olduğunu ve ünlü düşünür Sühreverdi'nin zındıkhk suçlamasıyla 12. yüzyılda Halep'te idam edildiğini de belirtir.

Ayrıca, Elvan Çelebi'nin de Babailer başkaldırısının söylencesel halifelerinden biri olan ve öğretisi ve önderi İlyas'ın uğruna Nesimi'den önce derisi yüzülerek öldürülen Ayna Dövle'nin Babai başkaldırısı başlayınca, Şam'dan Anadolu'ya geldiğini yazdığı unutulmamalıdır.

Halep'te eğlenmeyen Bedreddin'in, yolu Konya'ya, Karaman illerine düşer. Orada dönemin ileri gelen bilginleriyle buluşur. "Münkir" diye nitelenen Karamanoğlu da Bedreddin ile söyleşenler arasındadır. Bey, Bedreddin'in kerametini sorunca, Bedreddin, öğretisinin özünü ortaya koyan sözler söyler. Söylediği sözler,

"Toprak olursan bu yolda iy feta
Cümle yimişler kamu senden bite"

dizelerinde somutlaşır. *"Hakikate giden yolda toprak olmak"* tümcesi, Melamet tavrının bir göstergesi olmasının yanı sıra, saltçı egemen söyleme karşıt görüşlerin bir bireşimi gibidir. Bununla birlikte, bu sözlerde Anadolu fütüvvetçiliğinin izlerini görmek de olanaklıdır.

Bedreddin'in Konya'da kaldığı süre içerisinde, Kayserili Şeyh Hamidi Veli ile bağlantı kurduğu da Manakıb'ın yazarı Halil tarafından verilen bilgiler arasındadır. Hamidi Veli, Hacı Bayram'ın yol göstericisidir. Balivet'nin yaklaşımı uyarınca, Hacı Bayram adı Bedreddin ile Bayramilik[189] tarikatı arasında bir bağ olduğunu gösterir.

Timur tarafından Osmanlılara karşı kullanmak amacıyla güçlendirilen Karamanoğulları, Osmanlı karşıtlığının yanı sıra, "münkirlikleri" ile de anılır. Bu olgu, Bedreddin'in görüşmelerinin tümüyle rastlantısal ya da amaçsız olmadığını düşündürmektedir. Görüştüğü kişiliklerin ve toplulukların başlıca niteliklerinin merkezi erk karşıtlığı, bağdaşımı ve hoşgörüyü erekleyen, heterodoks öğreti olması, Bedreddin'in ileriye dönük amaçlarının bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

Bedreddin ve Börklüce Mustafa veya Bağdaşım ve Eşitleşim İstemleri

Halil'in aktarımına göre, Karaman illerinden ayrılan Bedreddin, Batı Anadolu'ya yönelir. Yine Timur tarafından desteklenen ve daha önce Timur'un da gittiği Germiyan ve Rafızi birikiminin belli başlı merkezlerinden biri olan Aydın illeri, Bedreddin'in gittiği ve düşüncesinin etkili olduğu daha sonra da Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal başkaldırılarının gerçekleştiği yer olacaktır. Yaltkaya'ya göre, Bedreddin Sakız'a kendisi gitmemiş olsa bile, bir ihtilalci olan Börklüce, *"mühtedileri toplamak için bu adaya adamlar göndermiş olabilir."*

Bedreddin'in oğlu ve önemli bir düşünsel temsilcisi olan İsmail de Menderes nehri kıyısındaki Nizar'da ölür ve aynı yere gömülür. İsmail'in ölümünden sonra Bedreddin'in torunları, diyesi, Manakıb'ın yazarı Halil ve iki kız kardeşi Börklüce Mustafa'ya teslim edilir. Ha-

lil'in anlatımı uyarınca, Börklüce Mustafa, İsmail'in yetim kalan ve kendisine emanet edilen üç çocuğuna bakar, İznik'e giderek, yetimleri dedeleri olan Bedreddin'e teslim eder. Bir başına bu olay bile Bedreddin ile Börklüce arasındaki yakın ilişkiyi açıklamak bakımından önemlidir. Ernst Werner de "Şeyh Bedreddin ve Börklüce Mustafa" adlı yapıtında bu duruma dikkat çeker.

Halil, Bedreddin ile Börklüce Mustafa arasında düşünsel bir bağ kurmaktan sakınsa da, Balivet'nin söyleyişiyle, olaylara bakılarak, Bedreddin'in İzmir ve Aydın yörelerindeki iki konaklaması sırasında kazaskerliği sırasında kâhyası olan Börklüce ile yoğun bir görüş alışverişi içinde olduğu, hatta olası eylemlere ilişkin bazı ayrıntıları önceden planladıkları kabul edilebilir. Nitekim Karaburunlu Börklüce Mustafa bu yörede katılımcı-toplumcu ve eşitlikçi düşüncelerini yaymış, çeşitli dinden ve kökenden insanların oluşturduğu topluluğun desteğiyle başkaldırmış ve yenik düşmesi sonucu öldürülmüştür.

Şeyh Bedreddin ile Börklüce Mustafa arasındaki ilişkiye gelince: Şu iki olgu hemen bütün araştırmacılarca kabul edilmektedir. Birincisi, Börklüce Mustafa, Şeyh Bedreddin Edirne'de Sultan Musa Çelebi'nin kazaskeriyken, Bedreddin'in kâhyasıdır. İkincisi, Şeyh Bedreddin'in oğlu İsmail, Menderes nehri kıyısında ölünce, çocukları Börklüce Mustafa'ya emanet edilmiştir. Bu olgu, İsmail'in öksüz kalan üç çocuğunu Börklüce'ye teslim edenlerin de Bedreddin ile Börklüce Mustafa arasındaki geçmişe uzanan güçlü ilişkiyi bildiklerini göstermektedir.

Müfid Yüksel "Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin" adlı araştırmasında yukarıdaki olguları dile getirmekle birlikte, anılan bu iki başkaldırı önderinin aralarındaki ilişkinin düşünce birliğine dayanmadığını duyumsatmak, hatta kanıtlamak amacıyla, İdris-i Bitlisi'nin "Heşt Behişt" adlı kitabına dayanarak şu görüşlere yer verir: *"Şeyh Bedreddin'e ait olduğu sürekli söylenegelen fikir ve icraatların çoğu, tamamına yakını Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal'den kaynaklanmaktadır."* Bu araştırmacının, Şeyh Bedreddin'i *"şeriattan ayrılmış, ilhada sapmış"* olarak suçlayan İdris-i Bitlisi'nin anılan yapıtından aktardığına göre, *"Şeyh Bedreddin, elbette bir gün olup müridi ve daisi olan bu Mustafa'dan dolayı, kendi haline taarruz oluna-*

cağını ve Mustafa'nın ilhadi fikirlerinin kendisine kıyasla, kendisine mal olacağını (herhalde 'mal edileceğini'; olmalıdır; OBK), ona ait gösterileceğini bilmekteydi."

Müfid Yüksel, aynı yerde *"tüm tarihi kaynaklar, Börklüce Mustafa'nın Şeyh Bedreddin'in kethüdası olduğunda müttefiktirler"* dedikten sonra; *"ancak halifesi olduğu yolundaki ifadeler kuşku götürür"* belirlemesini yapar. Aynı araştırmacı, Halil'in "Manakıb"ında *"Börklüce'nin isyanının Şeyh ile ilişkisi, şeyhin bu isyana dahli konusunda bir ifadenin yer almadığını"*, hatta şeyhe *"zarar verdiği"* anlatımını vurgular. "Manakıb" ortada olduğu için, bu son aktarım üzerinde farklı görüş söz konusu değildir, olamaz da. Bu aktarım ile ilgili asıl sorun, Halil'in dedesi hakkındaki bu görüşleri yazmasına yol açan nedenler veya motiflerdir.

Müfid Yüksel, Müneccimbaşı Ahmed Dede ile "Tacu't Tevarih" yazarı Hoca Sadeddin'i alıntılayarak, Börklüce'nin Şeyh Bedreddin'e zarar verdiği öne-sürümünü pekiştirmek ister. Bu savı pekiştirmek amacıyla, Bedreddin'in İznik'ten kaçtıktan sonra Aydın yöresine gelerek, Börklüce Mustafa'nın başkaldırısını desteklemek yerine, Balkanlar'a gitmeyi yeğlediğini dile getirir. Böylece, Bedreddin ile Börklüce Mustafa arasında düşünsel bir bağ olmadığı görüşünü öne çıkarır.

Bedreddin'in İznik'ten ayrıldıktan sonra Aydın yöresine gelmek yerine, Türkmen olan İsfendiyaroğlu'na gittiği de doğrudur. Ancak Halil'in ilgili bölümlerde Börklüce'ye ilişkin anlatımlarını saltlaştırmanın ne denli tutarlı olduğu da tartışmalıdır. Öte yandan, Halil'in söz konusu anlatımlarla hem dedesinin saygınlığını, hem de kendi güvenliğini korumak amacını güttüğü öne-sürümü göz ardı edilemez.

Müfid Yüksel anılan yapıtında *"Bedreddin ile Börklüce'nin düşünsel ilişkisi vardır veya yoktur"* diyen tarihsel kaynakları karşılaştırmalı bir yaklaşımla değerlendirir. Yazarın belirlemesi uyarınca, *"diğer tüm tarihçiler, Börklüce Mustafa olayı ile Bedreddin olayını bir arada söz konusu ederken"*, yalnızca *"Behcetü't Tevarih sahibi Şükrullah bin Şihabüddin, tarihçi Ruhi ile Bizanslı tarihçi Dukas, Börklüce Mustafa olayından söz edip, Şeyh Bedreddin ve Torlak Kemal'den hiç söz etmemiştir."*

Yüksel'in aktarımı uyarınca, Şükrullah Efendi tarihinde Börklüce Mustafa olayı şöyle anlatılır: *"Çelebi Mehmed zamanında Aydın Vilayeti dâhilindeki Karaburun sahilinde sufilik namıyla İbahiyeden biri ortaya çıktı... Bu sufinin başına birçok kimse toplanmıştı. Ve bunlarda Muhammedi şeriata aykırı şeyler görüldü. Padişah da Bayezid Paşa'yı ordu ile onların üzerine gönderdi. Sufiler de ona karşı geldiler, savaşa tutuştular. Nihayet padişahın ordusu galip gelip, zafer elde etti. Sufileri kırdılar. Söylentiye göre, dört binden fazla sufiyi öldürdüler ki, onlar 'Lailaheillallah' deyip, 'Muhammedun Resulullah' demeyip, kendi şeyhlerini resul derecesinde görmekteydiler. Onlardan 'Muhammedun Resulullah' diyenler katledilmeyip hayatta bırakıldı."* Yüksel, bu anlatıma dayanarak, Börklüce'nin "peygamberlik davası" güttüğü ve "ibayecilik[190] yaptığı" çıkarımını yapar.

Hilmi Yavuz, başına "Ben de halimce Bedreddinem" deyişini koyduğu "Bedreddin Üzerine Şiirler"de[191] yer alan "Börklüce Mustafa" adlı şiirde bazılarının "ibahiyeci" diye nitelendirdiği bu başkaldırıcıyı betimleyen şu dizeleri de yazar:

"börklüce mustafa, yonca
ve hançerlerin piri
ölümü masmavi bir hamayıl
gibi boynunda taşıyıp
gözleriyle bir acıya kalebent
olmanın korkunç şiiri
dövülüp tavını bulunca
serez çarşısına, ince
kıvrık ve celali
bir ayışığı gibi girmek
ve sesiyle şayağa ve tunca
sancağı buğdaysı, türküsü ebruli
bir isyan diye işlenmek
ve devrilmek, birbiri ardınca"

Manakıb'a dönelim: İzmiroğlu, yörede yaşayanların Bedreddin'in gelmesini dilediklerini söyleyerek, Bedreddin'i İzmir'e davet eder. Çağ-

rıyı kabul eden Bedreddin, kadınlı erkekli bir toplulukça sevinçle karşılanır. Bedreddin'e sevinç gösterisinde bulunanlar arasında "*Sakız adasının kâfiri*" de vardır.

Halil, "Manakıb"da Bedreddin'in Aydın yöresinde bulunduğu süre içerisindeki etkinliklerini kısaca anlatır. Oysa Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal'in başkaldırılarının gerçekleştiği İzmir-Aydın-Manisa yörelerinde olup bitenler, Bedreddin'in özyaşam öyküsü ve düşünsel-eylemsel oluşum sürecinin aşamalarını tutarlı bir biçimde belirleyebilmek bakımından önem taşımaktadır. Bu yörelerde Bedreddin'in düşüncelerinin yaygınlığı ve saygınlığının yüksekliği, salt Börklüce Mustafa gibi Bedreddin'in önde gelen yandaşı ve eylem önderinin etkinlikleri ve Cüneyd gibi dönemin yöneticilerinin destekleyici tutumuyla açıklanamaz.

Bu son anlatım, Şeyh Bedreddin'in öğretisinin gayrimüslimlerce de hoş karşılandığının hatta benimsendiğinin bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Ernst Werner'in de yerinde bir değerlendirmesi uyarınca, Şeyh Bedreddin, annesi ve ailesi içerisinde gayrimüslim kökenli insanların varlığından ötürü dinsel hoşgörüyü içselleştirmiş bir düşünürdür. Bu hukuk bilgininin toplumsal, dinsel veya etnik köken nedeniyle insanlar arasında ayrım yapmadığı gibi, bağdaşımcı ve uzlaştırmacı bir tutum içerisinde olduğu konusunda kuşku yoktur.

Yöre halkı açısından Bedreddin'i çekici kılan etmenlerin başında bu hukuk bilgini ve aydın kişinin tolerans idesini içselleştirmesi, anti feodal tutumu ve yoksullar ile dayanışma düşüncesi gelir. Farklı dinsel ve etnik kökenden oluşan yöre halkı da Bedreddin'in söz konusu toleransı yansıtan öğretisinde, gereksinmelerine ve yönelimlerine uygun yönler görmüş olmalıdır. Nitekim konuya ilişkin bütün kaynaklar, Şeyh Bedreddin'in Aydın yöresinde ve diğer yerlerdeki Hıristiyan ahali tarafından coşkuyla karşılandığını aktarmaktadır.

"Manakıb"da Bedreddin'in yörenin Hıristiyan halkından büyük ilgi, hatta güven gördüğü açıkça ortaya çıkmaktadır. Michel Balivet'nin de kitabına aldığı Manakıb'ın ilgili bölümünde bu sevgi ve güven anlatılmaktadır.

Baki Yaşa Altınok, "Bedreddin ve Varidat"ta Batı Anadolu'da dolaştığı sırada Bedreddin'in etrafında Türkmenlerden oluşan kalaba-

lık bir mürit topluluğu oluştuğunu yazar. Anılan yazar, Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal'in de şeyhe bağlananlar arasında olduğunu öne sürer. Ancak Bedreddin'in torunu Halil, "Manakıb"da Torlak Kemal adını sadece bir yerde anar ve Torlak Kemal ile ilgili olarak bu öne-sürümü güçlendiren veya doğrulayan herhangi bir bilgi vermez.

Anılan bölümde anlatılanlara göre, Sakızlı Hıristiyanlar, Bedreddin'de birtakım "kerametler" görür ve beylerine "*Türk'ün ulusu*" diye nitelendirilen Bedreddin'i adaya davet etmesini önerirler. Bedreddin, çağrıya uyduğu takdirde, kendisinden Mesih'in sırlarından söz etmesini beklemektedirler. Sakız yöneticisinin öneriyi kabul etmesi üzerine, adadaki tüm rahipler toplanarak, "peygamberin sırrı" Bedreddin'e çağrıyı ulaştırmak isterler. Bunun üstüne beyleri, Bedreddin'in güvenini kazanmak için olmalı, oğlunun da gidenler arasında yer almasını dile getirirler. Bedreddin adada kaldığı sürece oğlunun tutu olarak kalede kalmasını önerir.

Hıristiyan heyet, yola çıkar; gelip Bedreddin'in önünde toprağı öper ve Allah, Muhammed ve İsa adına, çağrılarını kabul etmesi, onları geri çevirerek, yüzlerini kara çıkarmaması dileğinde bulunur. Heyet büyük bir âlim (bilgin) olan beylerinin, Bedreddin'in üstün niteliklerini öğrenmekten sevinç duyduğunu Bedreddin'e iletir.

Görüldüğü gibi, Sakız adasında yaşayan Hıristiyan topluluk, Bedreddin'den Mesih'in sırlarından söz etmesini bekleyecek ölçüde ona yakınlık duyar. Bu yakınlık, kitlesel bir nitelik kazanan, en başta Bedreddin'in Anadolu ve Balkanlar'daki Hıristiyan geleneğinin de kimi heretik yönlerinden etkilenen heterodoks İslam birikiminden beslenen "bağdaştırmacı" dolayısıyla da uzlaştırıcı öğretisinden kaynaklanmış olmalıdır.

"Dinimiz Ayrı Olsa da, Tümümüz Aym Tanrı'nın Kullarıyız" veya Bir Müslüman, Hıristiyanları "Ciğerlerini Delecek" Ölçüde Nasıl Etkileyebilir?

Hıristiyan heyetin sözleri olarak aktarılan bazı bölümlerde Bedreddin'in bağdaştırmacı öğretisi dile getirilir gibidir. Heyet, Bedreddin'e "*Dinimiz ayrı olsa da, ey Tanrı'nın sırrı; Tümümüz aynı Tan-*

rı'nın kulları değil miyiz?" diye seslenerek, onu Sakız adasına gelmeye ikna etmeye çalışır. Heyet tümü Arapça bilen yedi rahipten oluşur. Bu durum da o yörede ve metinde adı geçen Sakız adasında yaşayan insanların, dolayısıyla da dinlerin ve kültürlerin yoğun bir etkileşim içinde olduğunu gösterir. Hıristiyan rahipler Arapça, Bedreddin ise Yunanca bilmektedir.

Heyetin iyi niyetinden kuşku duymayan Bedreddin, isteğiniz "baş üstüne" diyerek, Sakız'a geleceğini bildirir. Heyet, beyin oğlunu tutu bırakarak, sevinçle adaya dönmek ister; ama Bedreddin bu öneriye kesin bir tutumla karşı çıkar. Beyin oğlunu da alarak birlikte yola çıkarlar. Bilim konusunda yetkin ve yetenekli olan adanın beyi, Bedreddin'e verdiği değeri göstermek için, onları daha denizdeyken karşılar.

Bedreddin adanın dünyasal ve dinsel önderlerinin katıldığı toplantıda güncel olaylar ve "bilimsel", dinsel konular üzerine konuşur. Bu konuşmaları dinleyen ne kadar rahip varsa, hepsi de Bedreddin'in düşünsel -bilimsel- yeterliliğine, gücüne ve özgün yorumlarına hayran olur.

Bedreddin'in özgün dolayısıyla da özgür yorumları, söyleşiye katılanların içine işleyecek, Halil'in anlatımıyla, *"ciğerleri delecek"* ölçüde etkileyicidir. Rahiplerin tümü Bedreddin ile birlikte coşkulu "zikir" toplantısına katılır; "zikre" hayran kalır. Bedreddin'in özgün yorumları, zikre katılan rahiplere de sirayet eder; bazı rahipler özgün yorumlar ve zikirden çok etkilenirler; gözyaşlarını tutamazlar.

En azından Halil'in kullandığı bağlamda İslam'a özgü bir Tanrı anımı, tapınç biçimi olan "zikrin", Hıristiyan rahiplerin de katılımıyla gerçekleştirilmesi, en azından o yörede dinler arası diyaloğun ne düzeyde olduğunu ortaya koyması bakımından üzerinde durulmaya değer. Bu Tanrı anım ve tapım eylemine katılan her iki taraf da hoşgörü ve dinsel bağnazlıktan belli ölçüde kurtulmuş olduklarını eylemleriyle ortaya koyar. Hıristiyanların, İslami bir tapınma ya da duayı, Müslümanlarla birlikte, hem de coşkuyla benimsemeleri ve gerçekleştirmeleri ne denli bağnazlıktan uzak bir tutum ise, Hıristiyanların, "Menakıp-name"deki nitelemeyle "kâfirlerin" bir İslami tapınma eylemine katılmalarını hoş görmek, anlayışla karşılamak da o denli açık ve geniş görüşlü bir tutumdur.[192]

Burada şu nokta da vurgulanmalıdır. "Menakıp-name"nin dile getirdiği, kâfirleri ikna ederek, Müslümanlığa geçmelerini sağlama ya da daha başka kerametler gösterme, Balivet'nin aktarımı uyarınca, veli ya da şeyhlere ilişkin öbür "Menakıp-name"lerde de görülen bir eğilimdir.[193] Bununla birlikte Halil'in bu bölümde, anlattıkları salt söylence nitemiyle sınırlandırılmayacak ölçüde gerçeğe yakındır.

Bedreddin'in Hıristiyan din adamları üzerinde etkisi epey yaygın olmalıdır; nitekim bu yaygınlığı ve benimsenmeyi gösteren örnekler de yok değildir. Örneğin, Enezli iki papaz, Bedreddin'in cezbesine kapılarak, Müslüman olur. Sakız adasında kaldığı on gün içerisinde Bedreddin'in Hıristiyan ahali ile diyaloğunun epey derinleştiği söylenebilir. Bedreddin adadan ayrılırken, Müslümanlaşan (eski) papazlar, Bedreddin'e bağlılıklarını, ilişkilerini sürdürmeye kararlı olduklarını dile getirirler.

Böylece, çok sonraları, aradan 500 yıldan fazla bir zaman geçtikten sonra, 1936'da Nâzım Hikmet ünlü "Destan"ında,[194] Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal başkaldırıları bağlamında şu dizeleri yazmasının tarihsel temelleri atılır:

"Aydının Türk köyleri,
Sakızlı Rum gemiciler,
Yahudi esnafları,
On bin mülhid yoldaşı Börklüce Mustafa'nın
Düşman ormanına on bin balta gibi daldı"

Adanın yöneticisi, Bedreddin'i büyük bir saygıyla eteğini öperek uğurlar. Bedreddin de *"içi mümin, dışı kâfirleri"* Edirne'ye davet eder.

Bedreddin'in belli bir ruh dinginliğine, diyesi, Hıristiyanlığın bağımlılaştırıcı ve ayırıcı bağnazlığından kurtulup, belli bir bilgelik düzeyine ulaşmış Hıristiyan din adamlarıyla çok iyi anlaşması, onlar tarafından coşkuyla benimsenmesi, heretik Hıristiyan geleneğin güçlü olduğu bir bölgede yetişen annesi ve eşinin Hıristiyan kökenli oluşu ve Yunanca bilmesiyle açıklanabilir. Bunun yanı sıra, bu iletişimde İzmir ve Aydın yörelerinde de varlığı bilinen heretik Hıristiyan geleneğinin de etkisi olmuş olabilir.[195]

Kütahya yöresinde Bedreddin'i göçebe Türkmen ve köylü kökenli Kalenderi tavırlı önderlerinin etkisinde olan "bir alay Torlak" karşılar.

Saruhan Yöresinin Torlak Önderi Mülhid Kemal ve Nice Torlak, Bedreddin'de Ne Bulur?

Halil'in aktarımı uyarınca, Torlaklar, Bedreddin'i sevinç ve coşkuyla karşılamışlardır. Böyle bir davranış, nedensiz olamaz. Nitekim Balivet, Yahudi kökenli olan Torlak Kemal önderliğinde başkaldıran Torlak ağırlıklı topluluğun bulunduğu Saruhan'ın önemli üç başkaldırı merkezinden biri olduğunu haklı olarak belirtir.

Bağlantıları kesin olarak ortaya koyulamamış olsa da, Bedreddin bağlamında anılan üç başkaldırının birinin önderi ve kitle tabanının önemli bir bölümü Torlaklardan oluştuğuna göre, "Torlak" konusunu irdelemek kaçınılmazlaşmaktadır. Torlakların başına gelen kişi, Nâzım'ın sözüyle "kartal gagalı" Torlak Kemal'dir.

Torlakların öne çıkan temel özellikleri, "mülhidlik ve mürailik" olarak değerlendirilebilir. Bu durum, Torlakların Bedreddin'e yakınlık duymalarının temel nedenini ortaya koymaktadır. Ernst Werner'in "Şeyh Bedreddin ve Börklüce Mustafa"da ayrıntılı olarak çözümlediği toplumsal durumlar ve tarihsel-kültürel koşullar, özellikle Ankara Savaşı'ndan (1402) sonra daha da kötüleşmeye yüz tutmuştur. Feodal sistemin kurumsallaşması, Torlaklar ve Türkmenlerin yaşam koşullarını kötüleştirmiştir. Bu bölgede yerleşik bir kurum olan köle pazarının varlığı, tahıl ve at dışsatımının yasaklanması gibi etmenler, farklı etnik ve dinsel kökenlerden halk kesimlerinin yaşamını iyice çekilmez duruma getirmiştir.

Öte yandan, bütün bunlar, "anti-feodal bir köylü hareketi" için uygun bir ortamın doğmasına yol açmıştır. Sufi geleneğinden gelen dervişlerin hiçbir kurala ve güce bağımlılaşmak istememeleri, merkezi erk karşıtlığı gibi eğilimler "mesiyanik" anlayışın belirginleşmesine ve yayılmasına da neden olmuştur. Hıristiyan rahiplerin, Şeyh Bedreddin'e yaklaşımlarında söz konusu "mesiyanik" anlayış kendisini gösterir.

Torlak Kemal'in Torlak Hû Kemal diye de anılmasını F. Babinger ve B. Oğuz gibi araştırmacılar, dinsel bir bağın, Kemaliler diye nitelendirilen bir tarikata mensubiyetin anlatımı olarak değerlendirirler. Nitekim B. Oğuz, İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya dayanarak, şunları aktarır "*...Ol zamanda Torlak Hû Kemal derlerdi... şer'a muhalif çok işler işlerdi... O taifeye Kemaliler derlerdi. Çıplak, dazlaklar idi; iki binden ziyade idi. Âlem, deblek, nayle il üzerine gezerlerdi; illeri aldatıp çiftten çubuktan ayartıp kendilerine benzetirleridi. Onlar ...türlü türlü fesada başlayıp hayli mülhidlikler ve mürailikler ederlerdi. Aydın ilinde... durdukları yerleri harab etmişlerdi.*"[196]

Burada Hilmi Yavuz'un yukarıda andığım yapıtı "Bedreddin Üzerine Şiirler"de yer alan "torlak kemal" şiirinden bazı dizeleri aktarmak yerinde olacaktır. Yavuz, Uzunçarşılı'nın "mülhid" ve mürai" diye adlandırdığı Torlak Kemal'i şöyle şiirselleştirir:

"sen ey böğürtlenlerin
ve umutsuzluğun mülkü
ve bir hüzünden huruc eder
gibi kalın bir türkü
ile dağları düz eden abdal
...
ellerin ovalara üzengi
denizin tuğu, ağacın börkü
ve dahi ölümü bir yılkı
gibi bırakıp gidensin
torlak kemal"

Kökenbilimsel anlamı temelinde Torlak sözcüğü "*terbiye edilmemiş, toy, ateşli delikanlı*" (Balivet); "*genç, acemi hovarda; terbiye olmamış, alışmamış, Bektaşi tekkelerine yeni kapılanmış kimse*" (B. Oğuz) ve "*kayıtsız, saçını kaşlarını, sakal ve bıyıklarını traş etmiş kişi; Kalenderi*" (M. Yüksel) anlamlarında kullanılır.

M. Balivet de Torlakların 14-15. yüzyıllarda Anadolu'da "*az çok belirgin şekilde Kalenderiyye tarikatına bağlı gezgin dervişler*" ol-

duğunu belirtir. Konargöçer Türkmenlerden olan Torlaklar, özyapıları ve yaşam tarzlarından dolayı "kentsel ve yerleşik merkezi" yetkeye karşı mesafeli ve kuşkucu bir yaklaşımı yeğlerler. Torlakların merkezi ve kentli egemenliğe karşı mesafeli tutumları, uzun süre varlığını koruyacaktır. Korumaktan da öteye gidecek, örneğin, 1492 yılında bir Torlak, Padişah Bayezid'e suikast, öldürme girişiminde bulunacaktır.

Söz konusu bu mesafeli tutum, Halil'in Bedreddin'in Torlaklarla karşılaşmasını betimlediği bölümde de sezilmektedir. Yine aynı bölümde Bedreddin ile Torlaklar arasındaki diyaloğun hemen derinleştiği ve Torlakların Sürme köyünde Bedreddin'i "dede", yol gösterici olarak benimsedikleri de anlatılmaktadır.

Torlakların Bedreddin'e yönelmeleri ve ona güven duymalarında, Halil'in deyimiyle, Bedreddin'in bilgeliğinin veya hukuk bilimcisi olarak bilgisinin yoğunluğu da etkili olur. Bu durum, Bedreddin'in Türkmenler üzerinde etkisinin Halep'ten Balkanlar'a değin geniş bir bölgede yaygınlık kazandığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Başkaldırının toplumsal tabanı bakımından da bu olgu, önemli bir ipucudur.

Torlaklardan ayrılan Bedreddin, daha önce de bulunduğu Bursa'ya gider. Bursa'da da Bedreddin'in çekimi büyüktür; öyle ki onun üstünlüğünü, erdemlerini başkasında görmeyen kent halkı "*nice gün Şeyhe akar.*"

Börklüce Mustafa hakkında olumlu değerlendirmeler yapan Halil, yukarıda vurguladığım gibi, Torlak Kemal'e ilişkin olarak olumsuz bir yaklaşım sergiler. Daha önce, Saruhan yöresindeki Torlakların başlarında önderleri Kemal olduğu halde, Bedreddin'i büyük bir coşkuyla karşıladıklarını ve O'nu "dede" diye nitelendirdiklerini, yine Halil'e dayanarak belirtmiştim. Kalenderi yaşam tarzını benimseyen, kentsel yaşamdan uzak durmayı yeğleyen bu topluluk "erk karşıtlığı" ile bilinir. Torlakların heterodoks anlayışları, denetimden ve yönlendirimden uzak, "rahat" yaşam tarzları gibi etkenler, onları Bedreddin'in doğal bağlaşıkları arasına sokar. Torlak Kemal'in de kararlı önderliği ve savaşımcı tutumunun katkısıyla, Torlaklar, Bedreddin hareketinin toplumsal tabanını oluşturan önemli toplumsal kümelerden biri olur.

Halil, Torlak Hû Kemal, diye adlandırdığı, Torlak Kemal'in başkaldırısını şu üç dizeyle anlatır:

"Bir dahı kopmuşdı Torlak Hû Kemal
İtmişidi halka ol çok merk ü al
Tutuban anı dahı salbitdiler"

Halil'in yukarıdaki dizelerde söylemek istediği şöyle betimlenebilir: Başkaldırıyla ortaya çıkan Torlak Kemal, halkı kandırmış, aldatmış, ona kötülük yapmıştır; sonunda yakalanıp idam edilmiştir. Halil niçin Torlak Kemal'in halkı kandırdığı, aldattığı ve ona kötülük ettiği kanısındadır? Böyle bir şeye gerçekten inandığı için mi bu tür yargılarda bulunmaktadır? Bu tür soruların yanıtlarının olası ipuçları, Halil'in Menakıp-name'ye içkinleştirdiği, dedesini Sünni yönetim nezdinde aklamaya yönelik tutumunda görülebilir. Bunun yanı sıra, aradan geçen süre içerisinde Ortodoks İslam anlayışıyla bütünleşen, özdeşleşen merkezi yönetimin kesin olarak erki eline geçirmesi, denetimi sağlaması, tek egemen durumuna gelmesi de, Halil'in böyle bir tutumu yeğlemesine katkı yapmış olabilir.

Halil'in, Torlak Kemal'in halkı kandırdığı, onlara kötülük ettiği doğrultusundaki savını göreceleştirmek gerekmektedir; çünkü Torlaklar arasında Kemal'in çok sevildiğini gösteren belirtiler de vardır. Nedim Gürsel'in Çetin Yetkin'e dayanarak aktardığı bir Türkmen ağıtı, söz konusu belirtilerden biri olarak görülebilir. Söz konusu ağıtın tümünü "Edebiyatta Bedreddin ve Börklüce" bölümünde verdiğim için burada yalnızca iki dörtlüğünü aktarıyorum:

"Aydın ellerinde ceran gezerdi,
Analar al yeşil tuğra bezerdi,
Bacılar tuğraya sedef dizerdi,
Sedefin üstüne ayet yazardı,
İriş pirim iriş, gör ki olanı
Kurtar muhannetten elde kalanı
...

Aydın'da, Ortaklar, Karaburun'da,
Kılıç ceran oldu, oynuyor kında,
Bir elim harmanda, bir elim kanda,
Kanara kurarız biz de yakında
İriş koç yiğidim er meydanına,
Sultanın ettiğin koma yanına."[197]

Bu ağıt salt Torlak Kemal'in halk arasında ne denli sevildiğini göstermekle kalmamakta, Osmanlı ordusu ve yönetimince Torlaklara ve başkaldırıcılara yapılan kıyımları da ortaya koymaktadır.

Torlaklar bağlamında, Halil'in de, her ne kadar dedesini kişi olarak yüceltse, yaşamı boyunca birçok zorlukla baş etmek zorunda kalsa da, düşünsel bakımdan egemen Ortodoks anlayıştan etkilenmesi, bazı yönleriyle onu içselleştirmesi de söz konusu olabilir. Buna bir de Halil'in toplumsal kökeni, eğitim düzeyi, görece aristokratik ve kentli yaşam anlayışı eklendiğinde, eğitimsiz, görece konargöçer, Kalenderi yaşam anlayışlı Torlaklara niçin olumlu bakmadığı anlaşılabilir.

Ernst Werner ve Michel Balivet gibi, Torlak Kemal'in köken olarak "Yahudi" olduğunu kesin bir anlatımla öne süren Y. Ş. Anıl,[198] Avcıoğlun'u kaynak göstererek, onun "Alevileri kandırmaya" çalıştığını, bütün Anadolu'ya yayılan dervişlerin başı olduğunu, "eşitlik ve yoksulluk" üzerine yaptığı konuşmalarla halkı etkilediğini yazar.

Adı geçen yazarın bu saptaması, yukarıda kısaca değinilen Halil'in yaklaşımıyla benzerlik göstermesinin yanı sıra, dönemin egemen anlayışının da bir ürünü olarak değerlendirilmelidir.

Ayrıca, burada dile getirilen "kandırma" girişimi, büyük bir olasılıkla Halil'in "Menakıp-name"deki Torlak Kemal'e ilişkin yazdıklarına dayanıyor olmalıdır. Böyle kapsamlı bir başkaldırı ile ilgili olarak yapılan değerlendirmeler, "kandırma" savına dayanmaktan çok, "kandırdığı" savlanan toplum kesimlerinin yaşam gerçeklerinin çözümlenmesine dayandırılmalıdır.

Halil'in, yöredeki bir başka başkaldırının önderi olan Aygıloğlu'na ilişkin sözleri yargılamadan çok, yapılan suçlamaların belirlenmesi niteliğindedir. "Menakıp-name"de Aygıloğlu'na ilişkin dizeler şunlardır:

"Benden esbak Aygıloğlu vardı
Tagda vü ovada göçmel eridi
Saltanat hevası düşdi gönlüne
Cem" idüben halkı o da beglene

Ceng idüptür kazovası'nda gelüp
Ceng içinde düşdi başı kesilüp"

Halil'in anlatımından Aygıloğlu'nun başkaldırdığı açıkça anlaşılmaktadır. Aygıloğlu "dağda ovada" dolaşan biri olarak adlandırıldığına göre, toplumsal tabanının da esas olarak köylüler ve konargöçer Türkmenlerden oluştuğu söylenebilir. Halil, Aygıloğlu'nun *"gönlüne saltanat hevesi düştü; halkı toplayıp, başkaldırarak, Padişah olmak istedi"* dediğine göre, Halil'in de merkezi yönetimin bu başkaldırıya ilişkin görüşlerini dile getirdiği açıktır. Bu anlamda Halil de "resmi görüşü" temsil etmektedir. Aygıloğlu'nun yandaşlarıyla birlikte Kazovası'nda Osmanlı güçlerine yenildiği ve muharebe içerisinde "başı kesilerek" öldürüldüğü, Halil'in sözleriyle açıklık kazanmaktadır.

Halil'in Börklüce Mustafa, Torlak Kemal ve Aygıloğlu başkaldırılarını ve eylem önderlerinin sonlarını anlatması, bir bakıma bu üç başkaldırıyı, Bedreddin olayı bağlamında gördüğünün bir kanıtı olarak değerlendirilebilir.

Gelibolu ve Malkara üzerinden Edirne'ye geçen Bedreddin uğradığı her yerde büyük ilgi ve coşkuyla karşılanır. Halil'in anlatımıyla, Edirne'ye geldiğinde henüz *"atası, anası sağdır."* Oğlunu bilgisi yönünden sınayan ve yetkinleştiğini gören babası, Bedreddin'in gözlerinden öperek kutlar. Baba açısından oğlunun gidişi değmiştir; çünkü oğlu artık yetkin bir din ve bilim adamıdır.

Bedreddin, "Menakıp-name"ye göre, bir kez daha Bursa ve Aydın'a davet edilir. Yıl çok büyük bir olasılıkla 1403 olmalıdır. Ankara Savaşı'nda alınan büyük yenilginin üzerinden henüz bir yıl geçmiştir. Yenilginin yarattığı yılgınlık, dağınıklık, erk boşluğundan kaynaklanan başıboşluk ve düzen yokluğundan toplum huzuru bozulmuştur. Osmanlı devlet yönetimi, görevlerini yerine getirecek güçten

yoksundur. Böyle bir toplumsal ve yönetimsel ortamda Bedreddin'in Bursa ve Aydm gibi iki önemli yöreyi büyük bir olasılıkla aynı yıl içerisinde iki kez ziyaret etmesi, üstelik yöre halkınca belli ölçülerde ısrarla çağrılması, ilerideki başkaldırı açısından üzerinde durulması gereken bir noktadır.

Bursa ve Aydın gezilerinden Edirne'ye dönen Bedreddin, Halil'in anlatımına göre, bu kentte başka bir yere gitmeksizin yedi yıl kalır. Günlerden bir gün "gözü yaşlı, kâfir" görünümlü, mümin özlü biri, çoluk çocuğuyla "*Bedreddin'in kapısına çıkagelir. Kendisini "müminim, Enez'den gelerim; şeyhin elinde imana gelmişem, imanın tadını şeyhte bulmuşam; onun kapısına kul olmaya geldim"* diye tanıtır. Gelen kişinin çevresi şeyhin çağrısıyla Müslüman olmasına karşın, kız kardeşi dininden dönmemekte direnir ve bir Ermeni ile evlenir. Ermeni ile evlenen bu Hıristiyan kadının kızı daha sonra karşılıklı istek üzerine, Bedreddin'in oğlu İsmail ile evlenecektir. Tek başına bu olay bile, Bedreddin'in dinler arasında ayrım yapmayan anlayışını, dinsel tolerans idesini içselleştirdiğini ve bağdaşımı erekleyen öğretisinin sağlamlığını gösteren önemli bir kanıttır.

Bedreddin'in Devlet Yönetimine Katılımı veya Eşitlikçi, Katılımcı Bir Kazasker (Olası mı?)

Ankara Savaşı sonrasında yaşanan "Fetret Dönemi'nde taht adayları arasında erk savaşımı yoğun ve acımasız bir biçimde yürütülür. Kardeşi Süleyman'ın yerine geçen Musa Çelebi çevresindeki etkin kişiliklerin de önerisiyle, Rumeli'de bilgeliği ve üstünlüklerinden dolayı saygınlığı sürekli artmakta olan Bedreddin'e kazaskerlik gibi devlet yönetiminde çok önemli bir görev verir. Böylece, Bedreddin devlet yönetimine ve yöneticilerine katılır. Artık, Bedreddin'in yaşamında yepyeni bir dönem başlamıştır.

Bedreddin'in devlet yönetimine katılması, düşünsel yönden kamu yönetimi ve hukuk alanında karşılaşılan sorunlara akılcı, hukuki-bilimsel yanıtlar bulma çabasının yoğunlaşmasına katkıda bulunur. Bu görevlendirme, Bedreddin'in Mısır'daki eğitim-öğretimi ve yaklaşık

altı aylık "şeyhlik" dönemindeki tasavvufi tavrı büyük ölçüde bırakarak, bir hukuk bilgini ve aydın olarak dünyasal, akılcı, sorgulayıcı bu anlamda da "laik" tutuma yönelişine olanak sağlar.

Halil'in Bedreddin ile Musa Çelebi arasındaki ilişkiyi betimlediği bölüm, bir menakıbnameye özgü olağanüstü düşler ve yorumlar eşliğinde anlatılır. Yine o bölümlerde

"Gördüler Şeyh'den keramet bunlar
Can ü dilden Şeyh'e âşık oldular"

sözleri, sanki Musa Çelebi'nin Bedreddin'in müridi olma eğilimi içerisinde olduğu izlenimini yaratmaktadır. Nitekim Halil'in betimlemesine göre, Musa Çelebi adalete ve hoşgörüye önem veren, Rumeli'deki savaşçı ve heterodoks topluluklarla iyi ilişkiler kuran insancıl bir egemendir. Halil'in Musa Çelebi betimlemesi, büyük ölçüde Bedreddin'in öğretisi ve hukuksal ve özgürlük konusundaki duyarlılığıyla benzeşmektedir.

Musa Çelebi sağda solda kendisini "âlim", bilgin, diye tanıtan çok sayıda kişiyi önemsemez; bu tür bilginlere güvenmez. Bedreddin'i ise, Halil'in betimlemesine göre, *"canımın sırrı", "gönlümün canı"* diye nitelendirir. Musa Çelebi, Bedreddin'i kazaskerlik görevini üstlenmeye ikna etmek için, babasının da "kadı" olduğunu anımsatır. Bedreddin, görevi üstlenmekten kaçamayacağını anlar ve kabul eder. Böylece 1411-1413 yılları arasında Bedreddin iki yıl süreyle kazasker sıfatıyla eylemli olarak devlet yönetimini biçimlendirir. Bu iki yıllık dönem içerisinde Bedreddin ile ilişkisi ve Aydın Karaburun'daki "eşitlikçi-katılımcı ve bölüşümcü" anlayışla gerçekleştirilen başkaldırının söylencesel önderi Börklüce Mustafa da Bedreddin'in ketkudası, bir başka deyişle, kâhyası olarak görev yapar.

Balivet, Bedreddin'in kazaskerlik görevini üstlenme kararını, bir mutasavvıfın cezbe yoluyla edindiği içsel deneyimi, siyasal eyleme dönüştürme ve bu amaçla, "Varidat"a göre, topluluğu doğru yola sokma isteğinin bir göstergesi olarak yorumlar.

Aynı yazar, Bedreddin'in etkinliğini genişletmek için, resmi görevlerini kullanmayı bildiğini, Osmanlı yönetiminin sağladığı meşrui-

yet örtüsü altında gelecekteki isyanı hazırlamaya uğraştığını savlar. Bu tümcelerin devamında Musa'nın ölümünden sonra, Bedreddin'in bağlı bulunduğu egemenden, diyesi, Musa Çelebi'den çok daha güçlü bir biçimde sosyo-politik izlencesini gerçekleştirmek amacıyla, silah altına aldığı halk güçlerinden yararlandığı vurgulanır.

Bedreddin, iki yıllık kazaskerlik görevini heretik Hıristiyan ve heterodoks İslam birikiminin canlı olduğu, merkezi erke karşı başkaldırı tutumunun bir bakıma süregelen bir geleneğe dayandığı Rumeli ve Balkanlar'daki etkin kişilikler ve halk topluluklarıyla ilişkilerini geliştirmek amacıyla da kullanır. Bu amaca yönelik olarak, ilişki kurduğu ve ilişkilerini geliştirdiği egemenler arasında örneğin, Eflak voyvodası Mircea da vardır. Balivet'nin anlatımı uyarınca, Mircea o dönemde "*Osmanlının yeniden bütünleşmesini önlemeye yönelik her türlü çabayı*" desteklenmektedir.

Çelebi Mehmet'in erki ele geçirmesiyle birlikte, başta Bedreddin olmak üzere, üst düzey devlet görevlilerinin büyük bir bölümü görevlerinden uzaklaştırılır. Erkin saltçılığı, bir anlamda dinsel saltçılığa dayanan Ortodoks İslam anlayışının egemen kılınması sürecini başlatır. Balivet, anılan yapıtında bu eğilimi, "*Ortodoks İslam'a geri dönüş*" olarak anlatır.

Nâzım Hikmet, Çelebi Mehmet'i ve onun egemenliği altında bulunan Osmanlı ülkesinde, Anadolu'da yaşayan halkın yaşam koşullarını şöyle dizelere döker:

"Öz kardeşi Musayı ok kirişiyle boğup
Yani bir altın leğende kardeşkanıyla aptes alarak
Çelebi Sultan Memet tahta çıkmış hünkâr idi.
Çelebi hünkâr idi amma
Al Osman ülkesinde esen
Bir kısırlık çığlığı, bir ölüm türküsü rüzgâr idi.
Köylünün göz nuru zeamet
Alın teri timar idi.
Kırık testiler susuz
Su başlarında bıyık buran sipahiler var idi.
Yolcu, yollarda topraksız insanın
Ve insansız toprağın feryadını duyar idi"

Nâzım Hikmet'çe böyle betimlenen Çelebi Mehmet'in buyruğuyla Bedreddin, bin akçe aylıkla İznik'e sürgüne gönderilir. Sürgün, sıkı denetim ve özgürlüklerin kısıtlanması demektir. İznik'te bir tutuklunun zorluklarını yaşayan Bedreddin, parasal varlıklara, vakıf mallarına el uzatmaz; el uzatmadığı gibi, her türlü baskıya, yoksunluğa katlanır; ama hiçbir zaman boyun eğmez. Halil'in anlatımıyla sürgünde bulunduğu sırada "*dünyayı ona dar etseler*" de, özünü, bilincini yeniden yaratır; ereğini sorgular; örneğin, "Teshil" (Kolaylaştırım; Eylül 1415) adh ünlü hukuk yapıtını İznik sürgünü sırasında tamamlar.

İznik ve Bedreddin'in İznik'e sürgününü, N. Hikmet, "Destan"da şöyle şiirleştir.

"Bu göl İznik gölüdür.
Yanında İznik kasabası.
İznik kasabasında
Kırık bir yürek gibidir demircilerin örsü.
Çocuklar açtır.
Kurutulmuş balığa benzer kadınların memesi.
Ve delikanlılar türkü söylemez.
Bu kasaba İznik kasabası.
Bu ev esnaf mahallesinde bir ev.
Bu evde
Bir ihtiyar vardır Bedreddin adında.
Boyu küçük
Sakalı büyük
Sakalı ak.
Çekik çocuk gözleri kurnaz
Ve sarı parmakları saz gibi.
Bedreddin
Ak bir koyun postu üstüne
Oturmuş.
Hattı talik ile yazıyor
'Teshil'i."

Halil'in "Menakıp-name"de yazdığına göre, Bedreddin "Teshil"i İznik'te tamamlayarak, padişaha sunar ve hacca gitmek için izin ister. Hacdan sonra çoluk çocuğuyla, ailesiyle birlikte Mısır'a yerleşecek, Kahire'de daha önce bulunduğu hankahta şeyhlik edecektir. Fakat padişah Bedreddin'in bu isteğini geri çevirir.

Halil'in babası İsmail'in Aydın yöresinde ölmesinden sonra, geriye kalan üç çocuğunun Börklüce Mustafa tarafından İznik'e getirilerek, Şeyh Bedreddin'e teslim edildiğini, yine Halil'e dayanarak aktarmıştım. Bu olay, Bedreddin'in İznik sürgünü sırasında da Börklüce Mustafa ile bağını koruduğunu gösterir. Dolayısıyla, Bedreddin ile Börklüce Mustafa arasındaki düşünsel etkileşimin sürekli gerçekleştiği, büyük bir kopukluk olmadığı söylenebilir. Buradan da çıkarılabilecek bir sonuç, Bedreddin'in düşüncelerinin, Börklüce Mustafa'nın düşüncelerine de yansıma olasılığının bulunduğudur.

Nedim Gürsel'in anılan yapıtında verdiği bilgiye göre, Börklüce Mustafa 1414 yılından sonra üç yıl boyunca Aydın yöresini egemenliği altında tutmuştur. Aynı yazarın öne sürümü uyarınca, Börklüce bu süre içerisinde tımar topraklarını köylüye dağıtmış olabilir. Börklüce Mustafa, Bedreddin'in torunlarını İznik'e getirdiğinde her halde Bedreddin ile hiç konuşmadan geri dönmemiştir. Bu nedenle Börklüce'nin düşünceleri ve uygulamalarını Bedreddin ile tartıştığı ve bu tartışmanın da etkisiyle biçimlendirdiği söylenebilir.

*Bedreddin, "Teshil"in önsözünde öncelikle hukuka ilişkin görüş*lerini belirginleştirmeye çalışır. Dile getirdiği görüşler, salt hukuk ile sınırlı sayılamaz; yaşam koşulları, düşünceleri ve erekleri konusunda da ipuçları içerir. Necdet Kurdakul'un Türkleştirerek kitabına aldığı önsözden ilgili bölümleri bu çalışmanın biçemine uyarlayarak aktarıyorum:

"*Simavna Kadısı oğlu diye tanınmış olan ben Allah'ın güçsüz kulu İsrail oğlu Mahmud, ulu Tanrı, beni zalimler ve zalimlerin yardımcıları ellerinden kurtarsın ve ayıplarımı örtsün, elem ve felaketlerimi gidersin, ... 'Letaif ül İşarat' adındaki hukuk yapıtımı bitirme başarısı göstermemi sağladı. Bu yapıtımı anlamak, okuyanlara güç geldi. Yapıtımın yazımına neden olan amaçların anlaşılmasını kolaylaştırmak üzere, anlaşılması güç, gizli anlamlarını belirginleştirmek ve bu konuda saptanan rumuzları (anlamı gizli imgeler) açım-*

lamak istedim. Kitaba karşı isteksizliğe yol açmamak için, sözü uzatmayarak, açımlama ve açıklamaya başladım. Ve bu açımlama ve yorumlarımda bine yakın ince ve duyarlı hukuksal olasılıkları andım. Ekval diye adlandırılan söz(ler) bir engelleyici belge olmadıkça bana özgüdür, uyanık ve zeki kimselerin üstünlüğü de bu gibi kişisel buluşlarıdır; yoksa birtakım rivayetleri aktarmak ve ezberlemek değil...

"08 Ocak 1414 Pazartesi günü Edirne'de açımlamalarımı yazmaya başladım, 03.09.1415 Salı günü (İznik'te; O.B. Kula) tamamladım. Bu sırada tutukluluk ve gurbetin verdiği acılar, sürekli hüzün, keder, sıkıntı ve belalar içerisinde sürüklenmekteyim. Kalbimin içindeki ateş tutuşuyor ve günden güne artıyor. Öyle ki, kalbim demir de olsa, direncine karşın eriyecek... Ey gizli iyiliklerin Sahibi! Korktuklarımızdan bizi kurtar."[199]

Bedreddin, yukarıdaki alıntının son başlamında hem İznik'teki sürgün döneminde içinde bulunduğu koşulları ve bu koşulların ruhsal durumuna yansımalarını dile getirir; hem de özellikle "Kalbimin içindeki ateş..." diye başlayan son tümcede çok büyük bir olasılıkla başkaldırıyı ve başkaldırının olası olumsuz sonuçlarını sezinletir. Onun yüreğini yakan ateş, hem sürgünlüğü ve baskılanmışlığı, hem de toplumsal, hukuksal ve dinsel öğelerden oluşan bilinci, öğretisi olmalıdır. Söz konusu bilinç, egemen söylemle karşıtlaşmaktan kaçınmayan bir kuramcı ve eylemcinin karşıt kimliğini yansıtır.

Çağının en önemli hukuk bilginlerinden ve aydınlarından biri olan Bedreddin, her bakımdan ve her şeyi düşünmeye çalışır. Düşünüm ise, düşüneni nesne olmaktan çıkaran, özneye, bir başka deyişle, olgu ve oluşları etken olarak biçimlendiren bireye dönüştürür. "Teshil"de yer alan bu son tümce, Bedreddin'in düşünüm etkinliğini, aydın kimliğini, ön ya da uzak-görüsünü de ortaya koyar. Yüreğini yakan ve bağdaşımı erekleyen (karşıt) bilinç, bir biçimde egemen söylem ve edimle karşıtlaşacaktır. Bedreddin de tarihi deneyimlerinden bilmektedir ki, egemen anlayış, karşıtlığı hoş görecek ve varlığına katlanacak niteliklerden yoksundur. Saltçı egemen anlayış, varlığını ve egemenliğini sürdürmek amacıyla, her türlü karşıt görüngüleri, düşünceleri, etkinlikleri etkisizleştirmeye, hatta ezmeye alışıktır. Onun varlığını sürdürmesi, karşıtlığın her türlü dışavurumunu yok etmekle olanaklıdır.

Bu geleneği çok iyi bilen Bedreddin, hem çoğulculuk ve toleransa dayanan öğretisinin devindirici özyapısını, hem de düşünsel etkinliğinin başma açacağı belaları öngörebildiği için, Tanrı'dan kendisini zalimlerden ve başkaldırının egemenlerce bastırılması sırasında yaşayabileceği olası acımasızlıklardan uzak tutmasını, korktuklarından korumasını dilemektedir.

"Sürgün"e Son Veriş veya Yeni bir Başlangıç

Börklüce Mustafa'nın Aydın/Karaburun, Torlak Kemal'in Manisa ve Aygıloğlu'nun İzmir yöresinde başkaldırmalarından sonra, Bedreddin'in ürküntüsü, olayların kötüye gideceği yönündeki önsezisi artar; çünkü Bedreddin, özellikle daha önce ilişkisi olan ilk başkaldırıcının kendisiyle ilişkilendirileceğini düşünmüş olmalıdır. Bu nedenle, İznik'te daha fazla kalmayacağını anlayınca, çevresini ve ailesini bırakarak, bu kentten gizlice ayrılır.

Necdet Kurdakul anılan araştırmasında Bedreddin'e ilişkin tarihsel kaynakların dökümünü yaparak, değinilen kaynaklarda yer alan Bedreddin olayının aşamalarına ilişkin ayrıntıları şemalaştırmıştır. Bu şemada anılan tarihsel kaynaklardan bazılarına bakıldığında, şöyle bir görünüm ortaya çıkmaktadır. Bedreddin; İznik'teki sürgün döneminde;

– Toplumu doğru yoldan saptırmaya yönelik etkinlerde bulunmuştur (İdris-i Bitlisi);

– "Teshil"i yazmıştır (Şakayik-i Nümaniye, Mevzuat-ı ulum);

– Yandaş ve öğrenci toplayarak, onlara ders vermiştir (Tacü't-tevarih, Abdurrahman Şeref, Tarih-ül Ebulfaruk);

– Börklüce'nin eylemlerini görünce, kaçmayı düşünmüştür (Muhyi Çelebi);

– Bir yandan yapıt yazarken, öbür yandan da devlet düzeni ve İslamiyet'in değiştirilmesi için uğraşmıştır (Mufassal).

Yukarıda aktarılan değerlendirmelerin, birtakım benzemezlikler taşımalarına karşın, üzerinde birleştikleri ortak yön, Bedreddin'in devlet yönetimi, toplum düzeni ve egemen dinsel anlayışı değiştirmeye yönelik bir tutum ve etkinlik içerisinde olduğudur.

Yine aynı şemada Bedreddin'in İznik'ten ayrılışı şöyle açıklanır:

– Börklüce ile birliktelik kurmak amacıyla ayrılmıştır (Âşıkpaşazade), Oruç Bey, Neşri kısmen Giese'nin bulduğu tarih, (Muhyi Çelebi);

– Korktuğu için kaçmıştır (Tacü't-tevarih, Hayrullah Efendi Tarihi, Müneccimbaşı, Haber-i Sahih, Nefayüc-ül vukuat, Kısas-ı Enbiya, Ahmet Reşit);

– Başkaldırıyı hazırlamak amacıyla kaçmıştır (Mufassal Abdurrahman Şeref, Tarih-ül Ebulfaruk).

Cumhuriyet döneminde yazılan tarihlerde de ağırlıklı olarak, Bedreddin'in İznik sürgününden *"başkaldırıyı hazırlamak amacıyla kaçtığı"* savı öne çıkarılmaktadır. İ. H. Uzunçarşıh, Zuhuri Danışman, Iskit Yayınevi Anonim Tarihi, İsmail Hami Danişment, Yılmaz Öztuna ve İslam Ansiklopedisi, bu savı paylaşan kaynaklardır.

Bedreddin'in İznik'ten kaçış nedeni de, görüleceği gibi, yerinde bir yaklaşımla, büyük ölçüde Börklüce Mustafa ile ilişkisine ve başkaldırı amacına bağlanmaktadır.

Bilge Umar "Börklüce"nin dördüncü bölümünde roman figürlerinden biri olan Yusuf Dede'ye Börklüce Mustafa'nın isyanı hakkında şunları söyletir: *"Şeyhim! Edirne, Aydın ilinden gelen bir haberle çalkanır durur. Eski kethüdanız Dede Sultan, orada başına bir nice derviş ile yoksul kimesne cem idüp; 'Bundan böyle kadınlar hariç her şeyimiz ortak' demiş. Bu şiar üzere bir tarikat ve cemaat kurmakla kalmayıp, bir de isyan bayrağı açmış; 'Ne saltanat ne padişah, Tevekkel tü teal Allah' diye bir türkü dillerinden düşmez imiş... Korkarım bu işin sonu size de dokunmaya!*

Bedreddin'in yüzü kireç gibi oldu; düştüğü büyük şaşkınlığı ve tedirginliği gizleyemedi... Bedreddin'in büyük şaşkınlığa düşmesinin nedeni şu idi ki, Abdal İsa'nın Karaburun yöresinden dönüşünde anlattıklarını dinleme sonrasında bile, böyle bir gelişme beklemiyordu; en azından bu kadar erken zamanda bir ayaklanma beklemiyordu."

Bilge Umar'ın "Börklüce"si elbette yazınsal kurgu ürünü olan bir romandır. Yazın-kuramı bakımından her yazınsal yapıt gibi, bu roman da "olabiliri" anlatır. Böyle olmasına karşın, Bilge Umar'ın anılan romanını çok geniş bir tarihsel kaynak yelpazesi ile destekledi-

ğini belirtmek gerekir. Burada betimlenenler, Bedreddin'in İznik'ten ayrılma kararıyla büyük ölçüde örtüşmektedir.

İznik'ten Ayrılışın Nedeni, Korku mudur, Başkaldırı Hazırlığı mıdır?

Halil'in; Bedreddin'in İznik'ten ayrılışına ilişkin verdiği çok sınırlı bilgiler, Osmanlı yönetimini yeniden bütünleştirme ve merkezi erki güçlendirerek, erk boşluğunu ve bundan doğan başıboşluğu ve düzensizliği ortadan kaldırma çalışmalarını yoğunlaştıran Mehmet Çelebi'nin etkinlikleri bağlamında düşünülmesi gerektiğini duyumsatır.

Bedreddin'in "Teshil"i padişaha sunması, hacca gitme ve dönüşte de Mısır'da yerleşme isteği, padişah tarafından kabul edilmeyince, Bedreddin, Aydın ve Manisa yörelerinde Börklüce Mustafa, Torlak Kemal ve Aygıloğlu'nun başlattığı isyanların bir biçimde kendisiyle ilişkilendirilebileceği kanısına varmış olmalıdır. Nitekim Balivet de, İdris'i Bitlisi'ye dayanarak, benzer görüşleri öne sürer. Halil'in İznik'ten ayrılış bölümünde *"at sırtında düşe kalka" "Gün Işığı"*, diyesi, *"Bedreddin, İznik'ten çıktı"* demesi, Bedreddin'in zorluklar içerisinde, ailesini ve yakın çevresini bu kentte bırakarak kaçmak zorunda kaldığını göstermektedir.

Bununla birlikte, Bedreddin'in "Teshil"in önsözünde belirttiği "kalbine düşen ateşin, demir de olsa kalbini eritecek ölçüde giderek büyümesi", onun merkezi erke başkaldırı istencinin belirginleştirdiğini ve toplumsal yaşamı öğretisi doğrultusunda değiştirmeyi amaçladığı olasılığını da akla getirmektedir.

İznik'ten ayrıldıktan sonra, İsfendiyar oğullarının ülkesine, Kastamonu'ya gidişi konusunda Halil'in "Menakıp-namesi"nde ve ona dayanan tarihlerde pek açık bir anlatım yoktur. Bu durumu dile getiren A.Y. Ocak, İbni Arabşah'ın Bedreddin ile 1414 yılında Kastamonu'da karşılaştığını ve Bedreddin'in burada iki yıla yakın bir süre kaldığını yazar. Aynı konuya değinen Balivet de, İbni Arabşah'dan şu bilgileri aktarır:

"819'da (1416-17) Şeyh Bedreddin'i İsfendiyar bin Ebu Yezid'in yanında gördüm ve onunla ilmi bir tartışmamız oldu. Onun özellikle içtihat konusunda bir dahi olduğunu saptadım."

İsfendiyar Bey, Bedreddin'i kente girişinde kendisine eşlik eden bir toplulukla karşıladığına göre, Bedreddin konusunda belli bilgilere sahip olmalıdır. Ayrıca, Bedreddin de İsfendiyar oğullarının Osmanlılara karşı olumsuz tutumunu bilmektedir. Böylece, Bedreddin ile İsfendiyar Bey'in durumu, çıkarları ve karşıtları bir anlamda örtüşür. Buna karşın, İsfendiyar Bey'in Bedreddin'in uzun süre topraklarında kalmasını istemediği de anlaşılmaktadır. Nitekim İsfendiyaroğlu, Bedreddin'e Kırım'a gitmesini bilgeliği, bilim ve davranışlarıyla orayı aydınlatmasını, Kırım Hanı'na yol gösterici olmasını, canının ve malının kendi koruması altında kalmasını önerir. Bedreddin'in bu öneriye sıcak bakmadığını görünce, "*Doğu'ya Şahruh'a gitme isteğinde bulunmayın! Böyle bir istekte bulunmanız aramızda uzlaşmazlığa yol açar*" uyarısında bulunur.

Şahruh, Osmanlıları ağır bir yenilgiye uğratan Timurlu devletinin egemenidir; dolayısıyla onun da Osmanlılara karşı düşmanlığı açıktır. Bedreddin'in, A.Y. Ocak'ın da belirttiği gibi, Şahruh'un desteğini kazanmayı amaçladığı ortaya çıkmaktadır. Ortaya çıkan bir başka gerçek, Bedreddin'in eylem ve etkinliklerini başkaldırıya hazırlık kapsamında düşündüğü, dizgeselleştirdiği; ama istediği gibi yürütemediğidir.

Bedreddin, içinde bulunduğu durumu, önerileri değerlendirir ve zorunlu olarak öneriyi kabul etmiş gibi davranır. İsfendiyaroğlu'nun ülkesinden ayrılarak deniz yoluyla Eflak'a gider.

Balkanlar'a Geçiş veya Eylemli Başkaldırı

Eflak'a gidişi de Halil'in öne sürdüğü gibi, olayların getirdiği bir sonuç olamaz. Bedreddin, Doğu'da aradığı Osmanlı merkezi erkini ve gücünü zayıflatıcı desteği ve birlikteliği bulamayınca, daha önceden tanıdığı, bağlantılarının bulunduğu bir yöreyi, Balkanlar'ı yeğler.

Bütün bu gelişmeler, Bedreddin'in belli bir dizgelilik ve güçler dengesine göre yaptığı zamanlama ile öteden beri oluşturduğu öğreti doğrultusunda güçlü bir toplumsal başkaldırı yoluyla devlet erkini ele geçirerek, toplum yaşamını biçimlendirme istenci ve bilinci içerisinde olduğunu göstermektedir.[200]

Bir geminin kendisini getirip Eflak sahiline bırakmasıyla, Bedreddin'in Balkanlar'daki serüveni başlar. Bedreddin, Balkanlar'a ulaştığında, Halil'in anlatımına göre, geride bıraktıkları ve kendisine eşlik edenler arasında "bir suskunluk', diyesi, umut azalması söz konusudur. Bedreddin ise kendisini bir savaş ortamında bulur.

Balkanlar'da "savaş ortamında" bulunduğu sırada da Bedreddin'in İzmir ve Aydıneli ile bağlantılarının sürdüğü "kâfirler" elinde tutsak olan, kendisini Eflak'a getiren geminin kaptanı ve daha sonra müridi olan kişinin serbest bırakıldıktan sonra, İzmir, Sakız ve daha sonra Bedreddin'in idam edildiği Serez'e gittiği anlatılır. Bedreddin'in kendisiyle ilişkilendirileceğini bildiği ve başkaldırı hazırlıklarının sürdürüldüğü yörelere bir müridin gönderilmesi veya kendiliğinden gitmesi anlamlı bir olaydır.

Bu bölümde de Bedreddin ile Hıristiyan rahipler arasında bir bağ oluşturulur. Balivet'ye göre, burada anılan Dobruca, Serez, Silistre, Varna gibi kentler ile Halil Bedreddin'in önemli merkezlerini dile getirmiştir.

Her yanın tehlikelerle dolu olduğunu savlayan Halil'in "Kara Buğdanlı Mirci" dediği Eflak voyvodası Mircea da, Bedreddin ile o anki durumlarının benzeşmesi nedeniyle, Osmanlı merkezi yönetimine karşıtlık temelinde buluşanlardan biridir. Halil,

"Kara Bugdan'ıla Mirci ol zaman
İt dişi hınzır derisiydi heman"

sözleriyle, Eflaklı egemen ile Bedreddin arasına mesafe koymaya, Bedreddin'in Mircea'nın gerçek amaçlarını bildiğini özellikle vurgulamaya özen gösterir. Hatta Halil, Bedreddin'in gerçek niyetinin "Nürü'l-Kulüb" adlı yapıtını sultana sunmak üzere, memleketine dönmek olduğunu yazar. Halil'e göre, Bedreddin, bu amacını gerçekleştirmek için, "*Tuna Tunca diyerek yola koyulur*"; ama "vartaya uğrar" dostları ve müritleri, koşulların doğal bir sonucu olarak, yapıtı gizler; o toz duman içerisinde dışarıya, başkasına vermez, daha bir söyleyişle gizlemek zorunda kalır.

Bedreddin'in gelişiyle "toz dumana bürünen Tuna Tunca boylarını" N. Hikmet,

"Bir kızıl kıyamet
karışmış birbirine
at, insan, mızrak, demir, yaprak, deri,
gürgenlerin dalları, meşelerin kökleri.
Ne böyle âlem görmüşlüğü vardır,
ne böyle uğultu duymuşluğu var.
Deliorman deli olalı beri..."

dizeleriyle şiirselleştirmiş ve yazınsal olarak bilinçlere sokarak kalıcılaştırmıştır.

Halil'in sözünü ettiği "Tuna Tunca yöresi" anlamlı bir bölgedir; çünkü Balivet'nin aktarımına göre, Bedreddin'in hizmet verdiği Musa Çelebi'nin yandaşları öncelikle Tuna Türkleridir; Düzmece ve Cüneyd, Bulgaristan'ı yağmalayan birliklerini, Mircea'nın yardımıyla bu bölgeden toplar.

Halil'in anlatımları, Bedreddin'i başkaldırı eyleminden uzak tutmaya ve böylece onu Osmanlı egemenleri nezdinde aklamaya yönelik olsa da, Bedreddin'in girdiği ilişkiler, yörenin Hıristiyan halkınca sevgiyle karşılanması, yöredeki güçlerle birliktelik denemeleri, başkaldırıyı düşündüğünü gösteren belirtilerdir.

Bedreddin, Halil'in *"eceli geldiğinde avcıya giden av gibi"* padişaha gittiği savma karşın, Ağaçdenizi'nde (Deliorman'da), Zagra illerinde halkın sevgisiyle karşılanır. Bedreddin'in kazaskerliği döneminde çok iyiliğini görenler, şeyhe armağanlar sunarlar. Bedreddin'in yolunun geçtiği yöre halkının gösterdiği yakın ilgiyi Halil *"iyilik et, bırak suya, ta kıyamete dek sana döne"* sözüyle anlatır. Bedreddin, halka öğütler verir, düşüncelerini anlatır; bir anlamda yöre halkıyla yeniden buluşur.

Padişah, Bedreddin'in yöre halkından gördüğü yakın ilgiden rahatsızlık duyar. Halil burada da suçu arabozuculara yükler; şeyhin *"yok edilmesini önleyecek bir kişinin bulunmadığını"* yazar. Kötüler, arabozucular olmasaydı, Halil'in dileği öyle, padişah, şeyhe ilişkin olumsuz bir tavra girmez, "Teshil"in yazarını reddetmez, bu evliya da *"kahır ile öldürülmezdi!"* Halil, bu bölümde dedesi Bedreddin'e bilerek kötülük eden iki kişiyi, Kara Sinan ve Ütücüoğlu diye

bilinen kişilerin yanı sıra, iyilik için çırpınan Yusuf Bey'i özellikle adlarıyla anar.

Durumu değerlendiren Bedreddin, Halil'in sözleriyle, *"her şeyin elden gittiğini"* anlar ve *"Kim ola bize olan hakem, ilerü gelsin tamam oldı rakam"* diyerek yazgısını açığa vurur. Bu sözler, Bedreddin'in Ağaçdenizi'ndeki başkaldırının yenilgiyle sonuçlandığını anladığının anlatımıdır.

Bedreddin, başkaldırmış ve yenilmiştir. Bu nedenle artık Bedreddin'in ömrü tamamlanmıştır; yazgısı, Mansur gibi asılmak olacaktır. Halil burada da Mansur imgesiyle Bedreddin'in Balkanlar'ın büyük bir bölümünü kapsayan, bağdaşımcı, bağdaştırıcı öğretisini duyumsatır.

Yenik düşen Bedreddin'i götürmeye gelen Elvan Bey adındaki kapıcı başı şeyhi inciten davranışlarda bulunur; ulu padişahın buyruğuyla kendisini götürmekle görevlendirildiğini söyler. Bedreddin Serez'e getirilir; Halil, Serez'de Bedreddin'in bir evde tutuklu olarak gözetim altında tutulduğunu,

"Geldiler Siroz'a dâhil oldılar
Bir ev içre Şeyh'i habse saldılar"

dizeleriyle anlatır.

Bedreddin tutuklu olarak bir eve konduktan sonra, Halil, aynı dönemde başkaldıran Düzme Mustafa'dan söz eder. Halil'in anlatımları, Bedreddin ile Düzme arasında herhangi bir ilişki ya da bağ olmadığı izlenimi yaratmayı erekler. Burada bir çelişki hemen ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki: Halil, Bedreddin'in Serez'de tutuklandığı bir dönemde Düzme'den söz etme gereği duymaktadır. Eğer bu iki başkaldırıcı arasında, Halil'in yaratmaya çalıştığı izlenim gibi, hiçbir ilişki ya da bağ olmasaydı, biyografik nitelikli "Menakıpname"nin önemli bir bölümünde Düzme veya Düzmece'den söz edilmemesi gerekirdi. Burada da Halil'in dedesini özenle başkaldırıcılardan ayırmaya uğraştığı görülmektedir. 1416 yılında en önemli olaylardan biri olan Bedreddin başkaldırısı bağlamında Düzme'nin başkaldırısının da anlatılması, hem anılan olayın Bedreddin ile bağlantısını, hem de önemli olduğunu gösterir.

Balivet'ye göre, Düzme, Ekim 1416'da Bulgaristan'da ortaya çıkar. Halil'e göre, Düzme Mustafa, Yıldırım Han'ın oğlu olarak biinmesine karşın, yine de Düzme diye anılır. Düzme ya da Düzmece Mustafa, Ankara Savaşı sırasında ortadan kaybolur; kimse nerede olduğunu ya da saklandığını bilemez. Düzme, saltanat, padişahlık hevesine kapılarak, bir başına ortaya çıkar; yenilir ve öldürülür. Halil'in dedesini soyutlama çabasına karşın, Balkanlar'da Düzme Mustafa ve Bedreddin olayının bağlantılı olduğu, zamanlama, kurulan birliktelikler, dolaşılan yöreler gibi öğeler yardımıyla ortaya çıkmaktadır. Nitekim Balivet de aynı kanıyı dile getirir.

Bedreddin ve Börklüce Mustafa İlişkisi

Dedesinin Batı Anadolu'daki başkaldırılarla ilişkisi olmadığı izlenimini yaratarak, onu Osmanlı yönetimi nezdinde hoş göstermeye uğraşan Halil, bu bölümde, kısa da olsa, üstelik olumlu bir yaklaşımla, Nâzım'ın şiirsel nitelemesiyle başı tıraşlı, kalın kaşlı, ince uzun boylu Börklüce Mustafa'dan söz eder. Şu dizeler Halil'e aittir:

"Bir dahı Börklüce Mustafa'yıdı
Getürüp ahbabıla şeydaydı
Şeyh'e dahı andan irişti sikam
İttiler anın da vücudın âdem
Mustafeyn ahyar olubdı ol zaman
Kopmuşıdı fitne-i ahır-zaman"

Halil, Börklüce'nin bir zamanlar kâhya olarak yanında çalıştığı Bedreddin'e "dostlukla" bağlı olduğunu, "düşkün" olduğunu vurgular. "Menakıp-name"nin yazarının Börklüce'ye ilişkin bu olumlu sözleriyle, Börklüce'nin Bedreddin'in düşüncesinin savunucusu, yayıcısı olduğunu duyumsatmak istediği açıktır. Börklüce'nin Bedreddin'in en yakınında bulunmuş, kâhyası olmasından dolayı, onun birtakım özel yönlerini de tanıma fırsatı bulan bir kimse olduğu konusunda bütün ciddi araştırmacılar görüş birliği içersindedir.

Araştırmacılar arasında görüş ayrılığına yol açan konu, Börklüce Mustafa'nın Şeyh Bedreddin'in "halifesi" olup olmadığıdır. Bir kısım araştırmacı, Börklüce'nin Şey'in halifesi olduğu kanısındadır. Bu araştırmacılar arasında İ. Z. Eyüboğlu, M. Balivet anılabilir. Örneğin, M. Balivet, İdris-i Bitlisi'ye dayanarak, Börklüce Mustafa'nın Bedreddin'in düşüncelerini yaymak için Aydın yöresine geldiğini; İ. Z. Eyüboğlu, onun Bedreddin'in düşüncesini yaymak amacıyla Müslümanlar dışında, Sakız adasında Hıristiyanlarla ilişki kurduğunu yazar. Bedreddin ile Börklüce Mustafa arasındaki yakın düşünsel ilişki konusunda Necdet Kurdakul'un yaptığı şema da önemli ipuçları içermektedir.

Kanımca, "halifesi midir, değil midir?" sorusu, belirleyici önemde değildir. En özgün kaynak olan Halil'in "Manakıb"nda "kethüdası" olduğu belirtilmektedir. Hemen bütün tarihçiler ve ciddi araştırmacılar da Börklüce'nin şeyhin "kethüdası" olduğunda birleşmektedir. Bu, bazı çıkarımlar yapabilmek için sağlam bir veridir. Bu veriye dayanarak, Bedreddin ile Börklüce Mustafa'nın Aydın yöresine gelmeden önce ayaklanma bölgesi olan Balkanlar'da uzun süre birlikte çalıştıkları, kişisel özellikleri, düşünceleri, amaçları, yeterlilikleri ve yetmezlikleri bakımından birbirini çok iyi tanıdıkları rahatlıkla söylenebilir.

Şeyh Bedreddin'in oğlu ve "Manakıb"m yazarı Halil'in babası İsmail, İzmir yöresinde öldüğünde çocuklarının Börklüce Mustafa'ya teslim edilmesi, İsmail ve çevresindekilerin de Börklüce'ye güvendiklerini ve onun Şeyh Bedreddin ile olan yakın ilişki içerisinde olduğunu göstermektedir. Halil'in "Manakıb"da anlattıklarına göre, söz konusu ikili arasındaki karşılıklı güven ve sevgi, Şeyh Bedreddin'in İznik'te sürgünde bulunduğu dönemde de sürmüştür. Bu yoğun ve sürekli ilişki, kanımca, "halife" sözcüğü üzerinde gereğinden fazla durmanın pek anlamlı olmadığını ortaya koymaktadır.

Bu birliktelik sürecinde kuramsal düşünce geliştirme, karar alma ve uygulama alanında Şeyh Bedreddin belirleyici konumda bulunmuştur. Eğitim düzeyi, yönetim hiyerarşisindeki konumu gereği, Şeyh Bedreddin, kazaskerliği sırasında aynı zamanda düşünsel ön-

derdir. Börklüce Mustafa alınan kararları uygulamaya koymakla yükümlüdür.

Bu ilişki biçimi, Karaburun merkez olmak üzere, Aydın ve İzmir yöresinde baş gösteren ayaklanmanın eylemli önderinin niçin Börklüce Mustafa olduğunu açıklamada anahtar işlevi görmektedir. Börklüce Mustafa kethüdalığı döneminde Şeyh Bedreddin'in yanında edindiği deneyimler ve birikimler nedeniyle, çok iyi bir kitle önderi olarak ortaya çıkmayı ve sayıları on binleri bulan ayaklanmacıları yönlendirmeyi başarmıştır.

Börklüce Mustafa'nın Başkaldırısı veya Paylaşımcılık, Eşitlikçilik ve Katılımcılık Savaşımı

Börklüce Mustafa, Karaburun'a en yakın belde olan Mordoğan'da dünyaya gelen araştırmacı gazeteci ve yazar Neşet Öztekin'in öne-sürümü uyarınca, daha önce belirtildiği gibi, Karaburunlu değil, Kayseri hâkimi Şemsettin Mehmet'in torunu olan Kadı Burhanettin'in oğludur. Babası, Kara Yölük Osman Bey tarafından Harput dağlarında öldürülmüştür; mezarı Sivas'tadır. Börklüce Mustafa babasının ölümünden korkarak, Karaburun'a kaçmıştır. Düşünce ve davranışlarından köylü olmadığı bilinmektedir.[201] Bu açıklamaları yapan Neşet Öztekin, söz konusu öne-sürümünü kanıtlayan herhangi bir tarihsel kaynak göstermemiştir.

Bilge Umar, kendi deyişiyle, *"Kesretle Müneccimbaşı, Âşıkpaşazade, Neşri, Dukas, Hammer ve saire ile sakınarak ilave az miktar hayal"* ürünü olan yapıtı "Börklüce"de konunun bir başka yönüne dikkat çeker.[202] Bilge Umar'ın yarı tarihsel, yarı kurgusal olan bu yapıtında aktardığına göre, *"Mustafa, kendisine Dede Sultan dedirtmesinin de kanıtladığı üzere, ... Mehdilik ve peygamberlik iddiasında ve bu görevin kendisine verilmiş olduğuna, zaman zaman içine dolan esintilerin, gördüğü gündüz hayallerinin ya da düşlerinin kendisine Tanrı tarafından gösterildiğine içtenlikle inanan bir Alevi Türkmen baba'sı idi. Tanrı ve Tanrı'ya ilişkin gerçekler hakkında Sünni Islam öğretisindekine ve onun kaynağı olan Kuran'daki anlatımlara geniş ölçüde ters düşen inançları vardı."*

Bilge Umar'ın bu anlatımı, bazı yönleriyle "Varidat"ta yer alan birtakım anlatımlar ile benzerlik taşımaktadır. Bu yazar, aynı yerde Torlak Kemal'in asıl adının "Samuel" olduğunu, Samuel'in *"Yahudi dinini bırakıp, Torlaklar arasına karıştığını"* da dile getirerek, bir bakıma Torlak Kemal'in Yahudi kökenli olduğu görüşünü destekler. Umar'ın anlatımı uyarınca, Torlaklar, *"aslında İran kökenli Cavlaki ve Kalenderi tarikatlarından esinlenmiş bir topluluktu. Yaygın törelere, geleneklere çok ters düşen yaşam biçimi sürdürmekten çekinmezlerdi."*

Bedreddin'den düşünsel olarak etkilenmiş bir eylemci ve başkaldırı önderi olan Börklüce Mustafa olayının gerçekleştiği yüzyılı anlatan ve çağdaş[203] sayılabilecek tarihsel kaynaklar, ilk önce M. Şerefeddin Yaltkaya, daha sonra da Abdülbaki Gölpınarlı, M. Balivet, A.Y. Ocak ve Müfid Yüksel'in adı geçen yapıtlarında anılmaktadır.

"Aydın elinde, Karaburun'da huruç eyleyerek, köylünün huzurunda Bedreddin'in sözünü, öğretisine benzeyen düşünceleri söyleyen Börklüce Mustafa'dır. Börklüce ve Şeyh söz konusu olduğunda "huruç" sözcüğü özel bir anlam kazanır.

O nedenle, "huruç" sözcüğü üzerinde durmak gerekir. Abdülbaki Gölpınarlı "Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin ve Manakıbı"nın "Bedreddin Mahmut" bölümünde Abdürrahman-ı Bıstami'nin "Sayhat-ul bum fi havadis ir-Rum" (Anadolu'daki Olaylar Hakkında Baykuşun Haykırışları) adlı kitabını okuttuğunu belirtir. Bu bağlamda "baykuş"un geceyi, karanlığı veya benzer durumları simgelemek için kullanıldığını belirtmekle yetinelim.

Gölpmarlı'ya göre, anılan yazar, söz konusu kitabını Bedreddin'e okuturken, "sahib-i -zuhur, sahib-huruç olacağı inancını" Bedreddin'e aşılamıştır. "Sahib-i zuhur", günümüz Türkçesine ortaya çıkan kişi; "sahib-i huruç" ise, başkaldıran kişi olarak çevrilebilir. Gölpınarlı'nm bu önemli açıklaması, bir yönüyle, Bedreddin hareketinin "mesiyanik" özelliğini, öbür yönü ile de başkaldırı amacıyla ortaya çıktığını imlemektedir.

Yukarıda anılan araştırmacılar, Börklüce Mustafa'nın başkaldırısından söz eden tarihsel kaynakları sayarlar. Bu olaydan söz eden

tarihsel kaynaklardan biri de Şükrullah bin Şehabettin'in "Behçetü't-Tevarih" adlı yapıtıdır. Adı geçen "tarih", 1460'a doğru tamamlandığına göre, Bedreddin olayının üzerinden kırk yıldan fazla bir zaman geçmiştir.

Müfid Yüksel'in anılan kitabının "Börklüce Mustafa ve Torlak Hû Kemal" bölümünde "Behçetü't Tevarih"in Börklüce ilgili değerlendirmesi aktarılır. Bu bağlamda Şehabettin'in, Börklüce'yi de adıyla anmaksızın aktardıklarına daha önce yer verdiğim için, tüm metni yinelemeyi gerekli görmüyorum. Ancak söz konusu alıntıda Börklüce Mustafa'nın *"Aydın vilayeti dâhilinde Karaburun denizi sahilinde ibahiyyünden bir ortaya çıkıp, kendine sufilik süsü veren"* bir kimse olarak nitelendirildiğini belirtmek gerekir. Yine bu kaynakta belirtildiğine göre, Börklüce'nin *"başına birçok kimselerin toplanmış ve bunların dahi Muhammedi şeriata aykırı nice işleri"* olmuş ve Bayezid Paşa'nın ordusuna "direnmişlerdir." Direnenler, yenilmiş ve bunlardan yaklaşık "dört bin kişi" öldürülmüştür.

Derviş Ahmet Aşiki'nin "Âşıkpaşazade Tarihi" olarak bilinen 1476'da yazdığı "Tevarih-i al-i Osman"da da Börklüce'ye ilişkin şu bilgiler yer alır:

"*Sımavuna kaadısı oğlı kim Iznık'a geldi; Mustafa Aydm ilinde Karaburun'a vardı. Ol Vilayette hayli mürailik (sapkınlık) etdi. Aydın vilayetinin çoğun kendiye dönderdi. Ol dahı bir nev'a tertib kurdı. Elhasılı (kısacası) kendüye nebi didirdi. Bu taraftan Sımavna kaadısı oğlı işitdi, Börklüce'nün kim hali terakkıy etdi. Iznık'tan kaçtı. İsfendiyar Beg'e vardı. Andan gemiye bindi. Eflak'a gitti. Bu yana geldi, ağaçdenizi'ne girdi. Ve illa Börklüceyile ittifakı vardı. Sultan Mehmed dahı Bayezid Paşa'yı ve oğlı Murad Hanı bile gönderdi. Vardılar Karaburun'da Börklüceyile buluşdilar. Mübalağa cenk olundı. Tarafeynden hayli adam kırıldı. Ahır ceng arasında Börklüce'yi paraladılar. Ol vilayeti teftiş etdiler, giderecek adamların giderdiler. Beg kullarına tımar verdiler. Beyazid Paşa gene Manisa'ya geldi. Torlak Hû Kemal'i anda buldı. Anı dahı bir müridiyle asdı.*"

Balivet, Oruç Bey (1500'e doğru) ve Neşri'nin (öl. 1520'den önce) Börklüce Mustafa olayına ilişkin anlattıklarına da yer verir. Anılan tarihlerde Bedreddin ile Börklüce Mustafa'nın Kazasker-Kethüda (Kâh-

ya) ilişkisi içerisinde bulundukları; Börklüce'nin Bedreddin'in "has müridi" olduğu Karaburun'da *"türlü fesatlara başladığı, mürailik eylediği, Aydıneli'ni kendine döndürdüğü, kendine peygamber diye inandırdığı"*; Börklüce'nin anılan yörede etkisi yaygınlaşınca, Bedreddin'in *"içi içine sığmayarak, harekete geçmek"* istediği anlatılır.

Aynı tarihler, Torlak Kemal hakkında şunları yazar:

"(...)Bayezid Paşa, Sultan Murad ile Manisa'ya geldi (...) Sonra (...) Dorlak Hû Kemal derler birisi çıktı. O dahi çok mürit ve dost edindi. 2000'den ziyade oldular... Onlar dahi türlü fesade başladı. Dinsizcesine hayli mürailikler eylediler. Aydın Eli'ni ve o tarafları azdırdılar. Onun üzerine de asker gönderdiler varıp onu tuttular. Astılar. Ona uyanları dağıttılar."

II. Bayezid'in buyruğuyla Farsça yazılan ve 1513 yılında tamamlanan Idrisi Bitlisi'nin "Heşt Behişt" adlı yapıtında, Bedreddin'in, Börklüce Mustafa'yı "kendi zındıka ve ilhad" eylemine katmak için halkı toparlamak, güncel deyimiyle başkaldırı amacıyla örgütlemek üzere, Aydıneli'ne gönderdiği öne sürülür. Börklüce Mustafa'nın bu amaçla "on bine yakın mürit" topladığı da belirtilir.

Börklüce Mustafa'nın düşünsel önermeleri, Hıristiyanlarla dostluk kurma çabası gibi konularda en geniş bilgileri veren tarihçi, Balivet'nin sözleriyle, "Aydın'ı ve Ege adalarını iyi tanıyan gayrimüslim bir gözlemci" olan Bizanslı tarihçi Dukas'tır. Dukas,[204] "Historia" (1462) adlı yapıtını Cenevizlilerin hizmetinde çalıştığı Midilli (Lesbos) adasında kaleme alır. Dukas, Börklüce'ye ilişkin şu bilgileri verir. Söz konusu bilgiler konu bakımından büyük önem taşıdığından, Balivet'ye dayanarak, tümüyle aktarıyorum:

"O zamanlarda İyonyen körfezi medhalinde kaiin ve avam lisanında 'Stilaryon/Karaburun' tesmiye edilen dağlık bir memlekette adi bir Türk köylüsü meydana çıktı. Stilaryon, Sakız adası karşısında kaindir. Mezkur köylü, Türklere va'z ve nasayihde bulunuyor ve kadınlar müstesna olmak üzere erzak, melbusat, mevaşi ve arazi gibi şeylerin kaffesinin umumun mal-i müştereki addedilmesini tavsiye ediyor idi.

Diyordu ki: 'Ben senin emlakine tasarruf edebildiğim gibi sen de benim emlakime aynı suretle tasarruf edebilirsin.' Köylü, avam-ı hal-

kı bu nevi sözleriyle kendi tarafına celb ve cezb etdikten sonra Hıristiyanlar ile dostluk te'sisine çalıştı. Köylünün ifadesine göre, Hıristiyanların Allah'a mu'tekid bulunduğunu inkâr eden her Türk, bizzat kendi dinsiz idi. Köylünün bütün fikir arkadaşları tesadüf ettikleri Hıristiyanlara dostane muamelelerde bulunuyorlar ve Cenab-ı Hak tarafından gönderilmiş gibi hürmet ediyorlar idi. Hergün Sakız adası hükumeti ile reis-i ruhanilere adamlar göndererek akaaid-i Hıristiyaniyye ile i'tilaf itmeyen kimselerin suret-i kat'iyyede nail-i fevz ve necat olamıyacağı hakkındaki düşüncesini onlara bildiriyor idi. O zamanlar adada 'Turlot' (Turloti) tesmiye olunan manastırda Giritli bir keşiş ikamet ediyordu.

Sahte rahibe bu keşişe saçları kesilmiş, başı açık, ayakları çıplak, yekpare bir libasa bürünmüş dervişlerinden birini göndererek bervech-i ati tebligatta bulundu: 'Ben de senin gibi riyazat ve i'tikaf hayatı yaşıyorum. Senin taabbüd ettiğin aynı Allaha ibadet ediyorum. Geceleri gürültü etmeksizin denizin dalgalarını aşarak daima senin yanında bulunuyorum.' Sahte rahip tarafından iğfal edilen hakıyki rahip, Sisam adasında ikamet ettiği müddetçe köylünün kendisiyle bir inziva hayatı yaşadığını ve her gün kendisine gelerek mükalematta bulunduklarım söylemek gibi ma'nasız hareketlerde bulunuyordu. Ve benim, bu satırların yazarının huzurunda, isteğimi yerine getirerek daha başka gariplikler de anlattı. Çelebi Mehmed'in Saruhan valisi Sisman, bu sahte rahibe karşı hareket ettiyse de Stilaryon'un dar geçitlerinden ileriye geçmeye muvaffak olamadı. Stilaryonlular ise 6000 kişilik kuvvetle hemen gayr-i kaabil-i mürur dar geçitlerden geçerek Sisman ile bütün ordusunu pişman etti. Bu muvaffakıyyet üzerine Börklüce Mustafa tesmiye edilen bu köylüye, peygamberin ismini taşıyan bu yalancının ma'neviyyatına kapılan büyük bir cemm-i kafir iltihak etti. Bunlar 'zerkülah' ta'bir edilen başlık ile örtünmeyüp yalnız yekpare kumaştan yapılmış bir libas giymeğe, baş açık gezmeğe ve Türklerden ziyade Hıristiyanlara meyl göstermeğe karar verdiler.

Nihayet Mehmet, Saruhan beği Ali Bey'i bütün Saruhan, İyonyen-Aydın kuvvetleriyle Stilaryon/Karaburun üzerine sevk etti. Dağ medhallerini zabt ederek daha ileride boğazlara doğru yürüdü-

ğü sırada mezkur kuvvet köylüler tarafından o suretle perişan edildi ki Ali Bey pek az maiyyetiyle beraber bin müşkülat ile Mağnisa'ya kaçarak hayatını kurtarabildi. Mehmed, keyfiyyetten haberdar olunca ancak on iki yaşında bulunan oğlu Murad'ı Trakya ordusuyla birlikte padişahın mu'temedi Bayezid Paşa refakatinde Mustafa üzerine gönderdi. Bayezid Paşa Bitinya, Frigya, Lidya ve İyonya'nın bütün silahlı kuvvetlerini topladı. Aynı su'bü'l-mürur (geçilmesi zor) derbendlerden geçti. İhtiyar, çocuk, erkek ve kadın her kime tesadüf edildiyse hepsi gaddarca katledildi. Nihayet dervişler tarafından tahkim edilen dağa kadar ilerlendi. Vukua gelen pek kanlı mücadelede Murad'ın maiyyeti efradından birçokları şehid oldu. Mamafih bütün dervişler sahte keşiş ile birlikte arz-ı teslimiyyet ettiler ve Ayasluğ'a getirildiler. Börklüce'ye tatbıyk olunan en müdhiş işkenceler bile onu fikr-i sabitinden çeviremedi. Mustafa, bir deve üzerinde çarmıha gerildi. Kolları yekdiğerinde ayrı olarak bir tahta üzerine çivilendikten sonra büyük bir alay ile şehirde gezdirildi. Kendisine sadık kalan mahremanı Mustafa'nın gözü önünde katledildi. Bunlar 'Dede Sultan iriş!' nidalarıyla mütevekkilane ölüme tevdi'-i nefs ettiler. Vefatından bir müddet sonra Mustafa'nın mensubini onun aralarında yaşadığını iddia ettiler. Kendisiyle görüştüğüm Giritli keşiş de aynı i'tikaadı besliyordu. Bu hususta ne düşündüğünü sorduğum zaman Mustafa'nın ölmeyip Sisam adasına çıktığını ve orada hayatı münzeviyanesine devam etmekte olduğunu söyledi. Ben bittabi bu ma'nasız sözlere ehemniyet vermedim. Bayezid, genç Murad ile birlikte Saruhan ve havalisini (Asya ve Lidya) baştanbaşa dolaşarak rast geldiği âlem-i terk ve inzivada yaşayan bütün Türk dervişlerini işkenceler ile idam etti. Frigya'dan geçti ve Gelibolu'dan geçerek Edirne'ye geldi ve orada zaferlerle dönen oğlu Murad'ı Mehmed'e takdim etti."

Bu çok önemli bir tarihsel belgedir. Bu nedenle, çok az bir biçem veya anlatım farkı olan Müfid Yüksel'in "Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin" adlı kitabında yer alan aynı metninin çevirisini de aktarmak yararlı olabilir. Börklüce'ye ilişkin bu metnin, Müfid Yüksel'in anılan kitabının "Dukas Metni ve Değerlendirilmesi" bölümünde bulunan çeviri şöyledir.

"O günlerde Ionia Körfezi'nin ağzında bulunan dağın civarında ve Sakız Adası'nın karşılarında Stilarion adlı yerde (Karaburun) kendi kendine yaşayan bir köylü meydana çıktı. Bu zat Türklere fakirliği (yani mal ve mülk sahibi olmamağı) tedris etti; kadınlardan başka her şeyin, yani yiyecek, giyecek, çift ve ekilmiş tarlaların insanlar arasında müşterek olması akidesini telkin ediyordu. 'Ben senin evine, kendi evim gibi, sen de benim evime kendi evin gibi girip çıkarsın, kadınlar müstesnadır' diyordu. Bu telkinler bütün cahil halkı iğfal ederek, kendi tarafına çekiyordu. Hilekârlıkla, Hıristiyanlarla da dostane münasebetler kurmağa çalışıyordu. Bu hususta başka bir telkinde daha bulunuyordu ve diyordu ki: 'Türklerden herhangi bir kimse Hıristiyanlar arasında takva ehli olmadığını söylerse kâfirdir.' Bu tarikatın müritleri, bir Hıristiyan'a tesadüf ettikleri vakit, buna karşı dost muamelesi yaptıkları gibi, kendisine Allah'ın meleği gibi hürmet ediyorlardı.

Bu zat, Sakız Adası'nda bulunan manastırlar gumenoslarına (manastırların en büyük rahibi) ve kiliselerin papazlarına, her gün kendi müritlerinden bir kimseler göndererek, anlatılan fikirleri kendilerine telkin ettirdiği gibi, her şeyden kurtulabilmek için Hıristiyan dinine mensup olanlarla dini işbirliği yapmaktan başka çare olmadığını söylüyordu. O zamanlarda mezkûr adada Turloti adındaki manastırda Giritli ihtiyar bir keşiş oturuyordu. Bu sahte 'baba', başları matruş ve açık, ayakları çıplak, bir gömlek, bir şapka ve ufak bir cübbe giyinmiş müritlerinden iki kişiyi, bu Giritli keşişe göndererek, selamlarını tebliğ ettirdi ve kendisine şu haberi gönderdi: 'Ben de senin gibi keşişim, ben de senin ibadet ettiğin Allah'a ibadet ediyorum; gece vakti gürültüsüz, yaya olarak denizi geçerken, ben seninle beraberimdir.' Hakiki keşiş, sahte 'baba' tarafından iğfal olundu. O da onun lehinde saçma sapan propagandaya başladı. Diyordu ki, 'Sisam Adası'nda istirahat ederken, bu da benimle beraber keşişlik yapıyordu; şimdi de gün aşırı buraya geçerek, benimle konuşuyor.' Hatta bu yazıları yazan benim yanımda da bu gibi acayip sözler söylüyordu.

Evvelce yazmış olduğumuz gibi, Mehmed'in vekili olan ve oradaki eyaleti beylik vazifesi ile idare eden Susmano'nun oğlu, asker

toplayarak, bu 'Dede Sultan' aleyhine hareket etti ise de Stilarion'un dar geçitlerinden geçmeğe muvaffak olamadı. Altı binden fazla olan Stilarion'daki tarikatçılar da bir mahalde toplandılar ve geçilmesi zor olan geçitlerin önünde durarak, taarruz eden Susmano'nun bütün adamlarını kılıçtan geçirdiler. Hatta Susmano'yu telef ettiler.

Bu muzafferiyetten sonra Pekliçia (Börklüce) Mustafa'nın (adı böyle idi) müritleri kazandıkları bu şan ve şöhretlerini sahte babanın manevi kuvvetine atfederek, kendisini bir peygamberden ziyade medh-ü sena edip, kendi tarikatları için yeni bir akide tesis ettiler. Bu akideye göre bundan böyle 'zarkula' (zerkülah) dedikleri şapkalarını giymeyecekler ve yalnız tek gömlek giyecekler, başları açık olacak ve Hıristiyanlar ile Türkler arasında fark olmayacaktır.

Mehmed, bu muvaffakıyetsizlikten sonra, Lidia Valisi Ali Bey'e haber göndererek, Lidia ve Ionia'da bulunan bütün askeri kuvvetleri ile harekete geçip, Stilarion'dakiler aleyhine yürümesini emretti. Stilarion'dakiler ise, yine geçitlerin ağızlarını tuttular ve düşmanlarından dar geçitlere girenlerin hepsini öldürdüler. Ali Bey, pek az asker ile kurtulabildi ve Mağnisa'ya gitti. Padişah, bu faciayı duyunca, on iki yaşında bir çocuk olan oğlu Murad'ı vezir Bayezid ile birlikte, Trakya askeri ile beraber, bu mutaassıp kütle üzerine gönderdi. Murad giderken geçtiği Bitinia, Frigia, Lidia ve Ionia'dan bütün askerleri toplayarak, büyük kuvvetler ile düşmanların o dar geçitlerine gitti ve yolda rast geldiği ihtiyar veya çocukları, erkek veya kadınları, yaş ve cins farkı gözetmeksizin, merhametsizce kılıçtan geçiriyordu. Nihayet tek gömleklilerin sığındıkları dağa vardılar ve muharebeye tutuştular. Sonunda tek gömlekliler, reisleri sahte peygamberleri ile beraber mağlup ve teslim oldular. Bu muharebede, Murad çok asker kaybetti. Murad bu tarikatçıları, beraber alarak, Efes'e getirdi. Efes'te reislerini sorguya çekti. Kendisini birçok işkencelerle tazyik ettiği halde, fikirlerinde ve itikadında sabit olduğunu ve değişmeyeceğini anlayınca, onu astırdı, cesedini ellerini tahtalara çiviler ile mıhlanmış bir vaziyette, bir deve üzerine koydular ve şehrin içinde dolaştırarak, teşhir ettiler. Mürşitlerinin itikat ve fikirlerini inkâr etmemiş olan müritlerini de gözleri önünde boğazladılar. Bu müritler can çekişirken, 'dede sultan eriş' ten başka bir şey söylemiyorlardı.

Bu tarikata mensup olanlar, uzun müddet, dedelerinin ölmediğine ve hayatta bulunduğuna inanmakta devam ettiler. Hatta ben, bu olaydan (vak'adan) sonra, evvelce adı geçmiş olan Hıristiyan keşişine tesadüf ettiğim zaman, sahte peygamber hakkında ne fikir hâsıl ettiğini sordum. Bu keşiş de dedenin ölmemiş olduğunu, Sisam Adası'na geçerek orada eskisi gibi vaktini geçirmekte bulunduğunu ve mamafih onun fikirleri ile itikatlarına inanmış ve asla ehemmiyet vermemiş olduğunu cevap olarak bana söyledi.

Bayezid, bu muzafferiyetten sonra, Murad'ı alarak, Asya ve Lidia'dan geçerken, yolu üzerinde, bu İbahi tarikatine mensup olan Türk dervişlerinden rast geldiklerinin hepsini katlediyordu. Bayezid, Frigia ve Çanakkale boğazından geçerek, Edirne'ye vardı ve Çelebi Mehmed'e oğlu Murad'ın galibiyet ve muzafferiyetini arz etti" (Dukas, Bizans Tarihi, Mirmiroğlu tercümesi, 1956: 67-69).

Yukarıda iki ayrı çevirisini aktardığım Börklüce Mustafa hakkındaki metni kaleme alarak, bugüne aktaran Bizanslı tarihçi Dukas, yukarıdaki dipnottan da görüleceği üzere, "Historia"sını yazdığı sırada Cenevizlilerin hizmetindedir. Dukas'ın aktardıkları çok açık ve hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak biçimde bir gerçeği ortaya koymaktadır. O gerçek şudur: Börklüce, *"kadınların dışında her türlü malın ortak mülkiyeti ve ortak kullanımı"* için, dinler arası hoşgörü için, insanlar arasında eşitlik ve kardeşlik için ortaya çıkmış, bu görüşler etrafında on binlerce insanı örgütlemeyi başarmış ve bu düşünceler için savaşarak canını vermekten geri durmamış bir halk kahramanıdır.

Börklüce'nin etrafında Türk, Rum, az da olsa Yahudilerin toplanmasının başlıca ve belirleyici nedeni, onun bu eşitlikçi, paylaşımcı, ortakçı ve barışçı öğretisidir.

Bedreddin'in yanında kâhya olarak görev yapmış olan Börklüce'nin bu öğretisini Bedreddin'den tümüyle bağımsız olarak geliştirmiş olması söz konusu olamaz. Bu nedenle, Bedreddin'in de, bilinen yazılı belgelere yansımamış olmasına karşın, bu öğretinin oluşturulmasında payı olduğu yadsınamaz.

Menderes nehri kıyısındaki Nizar,[205] bugünkü Sultanhisar, köyünde doğduğu söylenen Börklüce Aydın ve İzmir yöresinde öğreti-

sini yaymıştır. Nedim Gürsel'e dayanarak, Mustafa'nın Aydın yöresini üç yıla yakın bir süre egemenliği altına aldığını belirtmek gerekir. Bu süre içerisinde, Börklüce'nin yöre köylüleriyle, daha önceden Sisam (Samos) adasında geçirdiği süre içerisinde tanıdığı ve tanışıklığını ilerlettiği yörenin Hıristiyanları ve Museviler ile dostluk ilişkilerini geliştirerek, onları başkaldırıya katmaya özen gösterdiği de bilinmektedir. Daha önce Yahudi olduğu belirtilen Torlak Hû Kemal başkaldırısı da bu kasamda değerlendirilmelidir.

Bedreddin'in özgürlükçü ve evrenselci düşüncelerinden de etkilenen Börklüce, Ernst Werner'in de altını çizdiği gibi, karşılıklı saygı temelinde yörenin Hıristiyan ahalisinin inançlarına saygı göstererek, onlarla işbirliğini geliştirmeye özen göstermiştir. Börklüce'nin mal ortaklığı, paylaşımcılığı ve eşitliği erekleyen öğretisi, Karaburun yarımadasında Stilarion (Karaburun) dağında başkaldırıya dönüşmüştür. Balivet'nin verdiği bilgiler uyarınca, başkaldırı, Bayezid Paşa ve Şehzade Murad komutasındaki ordu tarafından bastırılınca, Börklüce Ayasluğ'da idam edilmiştir.

Mustafa'nın öldürülme biçimi birçok yönüyle İsa'nın çarmıha gerilişini çağrıştırır. Börklüce Mustafa da İsa gibi, bir deve üzerinde çarmıha gerilerek, Müslüman ya da Hıristiyan tüm başkaldırıcılara ibret olsun diye, büyük bir alayla kentte dolaştırılmıştır. Ernst Werner'in "Şeyh Bedreddin ve Börklüce Mustafa"nın "Bedreddin ve Mustafa'da Hümanizm ve Tolerans Düşüncesi" bölümünde vurguladığı üzere, olasıdır ki, bu uygulama, *"Mustafa'ya, Hıristiyan dostluğunun cezasını çekmek zorunda olduğunu göstermek amacıyla"* simgesel olarak yapılmıştır.

Börklüce Mustafa ve onun on binlerce yandaşı, hem savaşırken, hem de yenilgi sonrasında olağanüstü bir yiğitlik örneği sergiler. Onların onurlu ve baş-eğmez tutumlarını Nâzım Hikmet şöyle "Destan"laştırır:

"Hep bir ağızdan türkü söyleyip
hep beraber sulardan çekmek ağı,
demiri oya gibi işleyip hep beraber,
hep beraber sürebilmek toprağı,

ballı incirleri hep beraber yiyebilmek,
yarin yanağından gayri her şeyde
her yerde
hep beraber!
diyebilmek
için
on binler verdi sekiz binini...
Yenildiler.
Yenenler, yenilenlerin
dikişsiz, ak gömleğinde sildiler
kılıçlarının kanını.
Ve hep beraber söylenen bir türkü gibi
hep beraber kardeş elleriyle işlenen toprak
Edirne sarayında damızlanmış atların
eşildi nallarıyla
[...]
Boynu vurulacak iki bin adam,
Mustafa ve çarmıhı
Cellât, kütük ve satır
Her şey hazır
Her şey tamam.
[...]
Satırı çaldı cellat.
Çıplak boyunlar yarıldı nar gibi,
yeşil bir daldan düşen elmalar gibi
birbiri ardınca düştü başlar.
Ve her baş düşerken yere
çarmıhından Mustafa
baktı son defa.
Ve her yere düşen başın
kılı depremedi:
İriş
Dede Sultanım iriş!
dedi bir,
başka bir söz demedi!"

Tarihsel veriler, bu yörede gerçekleşen başkaldırılara katılanların, yaşam koşullarının ağırlığı başta olmak üzere, çeşitli nedenlerle dışlanmışlar ve baskılanmışlardan oluştuğunu göstermektedir. Bu bağlamda Mesut Keskin'in Bedreddin ve Börklüce Mustafa başkaldırısı ile ilgili tartışmada gözetilmesi gerektiğini öne sürdüğü "sınır bölgesi"[206] kavramını da göz önünde tutmak ufuk açıcı olabilir. Sınır bölgesi, dinsel veya etnik kökenden kaynaklanan çeşitli yaşam tarzlarının, yan yana veya birlikte var oldukları, iç içe geçtikleri, etkileştikleri yaşam alanlarıdır. İzmir ve Aydın yöreleri de bu tür çoğulcu yapıların var olduğu ve etkileştiği, tolerans idesinin yeşerdiği yerlerdir.

Çoğulculuğu ve toleransı günlük yaşamlarında deneyimleyen yöre halkı arasında yoksul, Ortodoks İslam'a ait olmayan köylüler, Hıristiyanlar ve yörenin öbür gayrimüslim halk kesimlerinden insanlar başkaldırıyı desteklemiştir.

Söz konusu desteği arkasına alan Börklüce Mustafa ve onun on bin mülhid yoldaşını, N. Hikmet, muharebe anında ve sonunda şöyle ölümsüzleştirir:

"Sıcaktı.
Bedreddin halifesi mülhid Mustafa baktı,
baktı köylü Mustafa.
Baktı korkmadan
Kızmadan
Gülmeden.
Baktı dimdik
dosdoğru.
Baktı O.
En yumuşak, en sert
En tutumlu, en cömert,
En
seven,
En büyük, en güzel kadın:
TOPRAK
Neredeyse doğuracaktı.
Baktı.

Bedreddin yiğitleri kayalardan ufuklara baktılar.
Gitgide yaklaşıyordu bu toprağın sonu
Fermanlı bir ölüm kuşunun kanatlarıyla.
Oysaki onlar bu toprağı,
Bu kayalardan bakanlar, onu,
Üzümü, inciri, narı,
Tüyleri baldan sarı,
Sütleri baldan koyu davarları,
İnce belli, aslan yeleli atlarıyla
Duvarsız ve sınırsız
Bir kardeş sofrası gibi açmıştılar.
[...]
Sıcaktı.
Bulutlar doluydular.
Nerdeyse tatlı bir söz gibi ilk damla düşecekti yere.
Birden-
-bire
kayalardan dökülür
gökten yağar
yerden biter gibi,
bu toprağın verdiği en son eser gibi
Bedreddin yiğitleri şehzade ordusunun karşısına
çıktılar.
Dikişsiz ak libaslı
baş açık
Yalnayak ve yalın kılıçtılar.
Mübalağa cenk olundu"

Şeyh Bedreddin'in kazaskerliği sırasında kethüdası olan Börklüce Mustafa "cahil, eğitimsiz" birisi olamaz. Osmanlı yönetim sıralamasında üçüncü konumda yer alan kazaskerliğin kethüdalığı görevini yürüten bir kişinin "cahil" diye nitelendirilmesi, ancak önyargı ya da kötüleme eğilimi olarak değerlendirilmelidir.[207]

Börklüce Mustafa'nın toplumsalcılığı ve üleşimciliği erekleyen düşüncelerinin ne ölçüde Bedreddin ile ilgili olduğunu belirlemek pek

olanaklı görünmemekle birlikte, bu tür düşünceleri, Bedreddin'in örneğin "Varidat" ya da bilinen öbür yapıtlarında bu açıklıkla dile getirilmemiş olsa da, tümüyle Bedreddin'e yabancı olamaz. Necdet Kurdakul'a dayanarak, Bedreddin'in "özgürlük" idesini sürekli güncelleştirdiği, hukuk öğretisini, özgür düşünüm ve bağımsız hukuk, bağımsız yargı demek daha tutarlı olabilir, ilkesini sürekli yüceltmeye çalıştığı söylenebilir. Bu nedenle "toplumsalcı ve paylaşımcı" yaklaşımı salt Börklüce'ye özgü saymak ve Bedreddin'den ayrı değerlendirmek, yukarıda da değinilen tarihsel gerçeklikle bağdaşmaz.

Bedreddin'i, Halil'in büyük bir özenle yapmaya çalıştığı gibi, Börklüce Mustafa'dan soyutlamak, belki de hem Bedreddin'e, hem de Börklüce'ye yapılan bir haksızlıktır. Bunun da ötesinde Anadolu-Türk tarihinin bu muhteşem iki kahramanının işlevlerini gölgelemektir. Bedreddin ile Börklüce Mustafa arasında düşünsel bir bağ olduğu gerçeği yok sayılarak, ne Börklüce'nin, ne de Bedreddin'in düşünceleri ve başkaldırıları doğru çözümlenemez.

Başkaldırının taşıyıcı gücünün çoğunlukla Kalenderi, Vefai niteliklı dervişlerin öne çıktığı hoşnutsuz halk kitleleri olduğu kabul edildiğine göre, Börklüce Mustafa'nın söz konusu dervişlerin ve hoşnutsuz halk kesimlerinin saygısını ve güvenini kazanmaya yetecek ölçüde "bilgili" ve "eğitimli" olması gerekir. Ayrıca, Müslüman Türkmenlerin ağırlıklı olmalarıyla birlikte, çeşitli etnik ve dinsel kökenden sayıları on binleri bulan bir insan topluluğunu örgütlemek, başkaldırıya yöneltmek ve onları çekip çevirmek, rasgele "cahil"lerin yapabileceği bir eylem ya da iş olarak değerlendirilemez.

Başkaldırının bastırılmasından sonra, başkaldırıya katılan dervişlerin, Bayezid Paşa ve Çelebi Murad tarafından izlenerek, köklerinin kazınması ya da kazınmak istenmesi, az da olsa "Hıristiyanları, Türk köylüleri ve heterodoks dervişleri" bir araya getiren, çoğulculuk ve tolerans idelerine dayanan kapsayıcı ve bağdaşımcı bir öğretiyi ve bu öğretiye uygun bilgi düzeyine ve niteliklere sahip önderleri zorunlu kılmalıdır. Börklüce de bu niteliklere sahip bir önderdir.

Kaynakların üzerinde görüş birliğinde olduğu bir başka nokta da Börklüce Mustafa olmak üzere, başkaldırıcıların "mülhidlik, mürai-

lik, zındıklık" olarak değerlendirilen ve merkezi erk, devlet yönetimiyle özdeşleşen Ortodoks İslam ile uyuşmayan bir inanç ve yaşayış biçimi sergiledikleridir. Çoğu tarihin ya da tarihçinin bir suçlama aracı olarak dile getirdiği, başkaldırıcıların Hz. Muhammed'in peygamberliğini yadsıyarak, örneğin, Börklüce Mustafa'nın peygamberlik davası güttüğü savı da, özellikle devlet yönetiminin köktenci İslam anlayışı gereği ve sonucu olarak, karşıtları etkisizleştirmek ya da yok etmek amacıyla kurguladığı bir söylem olabilir. Zaten "zındıklık ve mülhidlik" suçlaması da İslami köktencilikle özdeşleşen ya da bilinçli olarak özdeş gibi gösterilen merkezi erkin, toplumsal düzeni ve denetimi sağlama aracı olarak kullamlır.

Börklüce Mustafa'nın kişiliğinde merkezi yönetim, açık bir "mülhid ve zındık" bulduğu kanısındadır; çünkü Börklüce salt heterodoks nitelikli İslami çevre içinde kalmamış, örneğin, Hıristiyan egemenliğindeki bir adada "uzun süre kalmış", Hıristiyan rahiplerden "ateşli yandaşlar" kazanmış, keşişlerle tanışmış, etkin Hıristiyanlarla, belki de az da olsa Yahudilerle, iyi ilişkiler kurmuştur. Nitekim Balivet, Turloti keşişine göre, Börklüce'nin yörede ne denli sevildiğini, benimsediğini kastederek, "o yine eskisi gibi orada yaşamaktadır" diye yazar.

Nâzım Hikmet'in Börklüce'nin ordusunun Aydm'm Türk köyleri, Sakızlı Rum gemiciler ve Yahudi esnaflarının bir araya gelerek, on bin mülhid yoldaştan oluştuğunu yazması da bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Bedreddin'in Öğretisi Veya "İnsan Doğuştan Özgürdür"

Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal başkaldırılarının kendisiyle ilişkilendirilme olasılığını da düşünebilecek düzeyde biri olan Bedreddin'in kazaskerliği döneminde özellikle Balkanlar'da geniş yığınların sevgisini kazandığı, Halil'in "Menakıp-name"de anlattıklarından ve "*İyilik yap suya at, yine sana döner*" atasözünü aktarmasından anlaşılmaktadır.

Batı Anadolu'da gerçekleşen Börklüce Mustafa, Torlak Hû Kemal ve Aygıloğlu başkaldırısının başarısızlıkla sonuçlanması da dü-

şünüldüğünde, Bedreddin'e ilişkin olarak dile getirilen "saltanat davası gütme savı" daha da anlamlılaşmaktadır.

Tarihsel olaylar, karşılıklı ilişkileri, neden ve sonuçları bakımından değerlendirildiğinde, Halil'in dedesini bir başkaldırıcı olarak değil de, kötü niyetlerin, arabozucuların iftirasına uğramış bir bilge-bilgin olarak göstermeye uğraşması, gerçeklerin sadece bir yönünü oluşturmaktadır.

Şeyh Bedreddin'in kişiliğinin ve başkaldırısının değerlendirilmesinde ortaya çıkan iki farklı ideolojik yaklaşımın gözden geçirilmesi gerekmektedir. Bazı sol eğilimli araştırmacılarca Bedreddin'in, toplum ve devlet düzenini bir devrimle değiştirmek istediği öne sürülür. Bu hukuk bilgesi ve bilimcisinin, kişiliği ve öğretisi etrafında gelişen olaylara bakıldığında, onu bir "sosyal devrimci" olarak nitelendirmenin tutarlı gerekçelerden yoksun olduğu görülür. Ayrıca, o dönem için "toplumsal devrim" anlatımını kullanmak, insanlığın tarihsel ilerlemesi bakımından doğal olarak tartışmalıdır; çünkü anakroniktir.

Yukarıda betimlemeye çalıştığım tarihsel-kuramsal çerçevede Bedreddin için anti-feodal bir köylü ayaklanması önderi, paylaşımcı, eşitlikçi ve özgürlükçü bir halk hareketinin yönlendiricisi gibi tanımlamaların kullanılması daha doğru olur. Sağ eğilimli bazı araştırmacıların öne-sürümü uyarınca, Şeyh Bedreddin, Ehl-i Sünnet karşıtı görüşler yayan bir mülhid ve zındıktır; devlet ve toplum düzenini bozmaya yeltenen bir başkaldırıcıdır. Bazılarına göre de Bedreddin, Ehl-i Sünnet anlayışına göre düşüncelerini ve eylemlerini düzenlemiştir.

Bu güncel ideolojik açıklamaların dışında, Halil'in zararsız gösterici tutumu da tartışılmalıdır. Halil'in "Menakıp-name"sinde anlattıklarına göre, Bedreddin, başkaldırıya yeltenmemiş, saltanat davası gütmemiş, sadece arabozucularca böyle gösterilmiştir.

Bu üç yaklaşımı irdelerken şu noktalar göz önünde tutulmalıdır. Şeyh Bedreddin'in kişiliğini belirleyen başlıca özellik, her şeyden önce onun çok önemli bir hukuk bilgini/bilimcisi olduğu gerçeğidir. Yaşadığı dönemin koşullarına göre, aristokratik bir toplumsal kökenden gelen Bedreddin, aynı zamanda önemli bir eleştirel aydındır. Onun eleştirel aydın kimliğini besleyen başlıca düşünsel kaynaklar, içsel-

leştirdiği insancılık (hümanite), çoğulculuk (pluralite) ve hoşgörü (tolerans) ve özgürlük düşünceleridir.

Bedreddin'in başkaldırdığı 15. yüzyılda kölelik kurumsal bir olgudur. Köleler, köle pazarlarında bir mal gibi alınıp satılmaktadır. Böyle bir ortamda, "Teshil"in "kefalet" ile ilgili bölümünde "Köle, mal değildir!" diyebilen bir hukukçu entelektüelin insancılığı ve özgürlükçülüğü görmezden gelinebilir mi? Aydınlanma felsefesinin temellerinden biri "bireysel istenç" kavramıdır. Bireysel istenç kavramı bağlamında yine aynı yerde "istenç bildirimi esastır" belirlemesini yapan bir hukuk bilgesinin aydınlanmacı kimliği yok sayılabilir mi?

Bedreddin'in insancılık ve özgürlük idesini açımlayabilmek için, "Camiu'l Fusuleyn"nin "Köle Azadı ve Doğuştan Özgür Olmakla İlgili Çeşitli Sorunlar"[208] bölümündeki kimi düşüncelerine yakından bakmak yararlı olabilir.

Şeyh Bedreddin'in anılan bölümdeki açımlamaları arasında şu görüşler de yer alır: Köle, çalışarak özgülüğüne kavuşabilir. Köle azat etme, bölünemez bir bütündür; çünkü bir insan olan kölenin bir bölümü azat edilemez. Dolayısıyla, kölesinin bir kısmını azat eden, tümünü azat etmiş sayılır. Bir dilbilimci titizliliği ve birikimiyle, kölelik kavramının sözlük anlamını irdeleyen Bedreddin'in anılan yerde açımladığı öğretisi uyarınca, *"kölelik, zayıflıktan ibarettir... İslam hukukunun bir terimi olarak kölelik, insanda hükmi zayıflıktan doğar. Hükmi zayıflıktan maksat, içinde bulunulan konumdan dolayı tasarrufun ya da işlemin konusunda hukuken varsayılan durumdur. Bu durumda bulunan kölenin köleliğinin varlığını kabul etmek doğru olur."*

Örneğin, yaşamda olmak ve yaşamda olduğunu bilmek, böyle bir konudur veya sorundur. Nitekim Bedreddin'in anlatımıyla, *"yaşıyor olmak, yaşamda olduğunu doğrulayan bir koşuldur."* Söz konusu durum, "mülkiyetin ötesinde" bir anlam taşır. Kölelik, zayıflık nedeninden ibarettir. *"Azat etmek de mülkiyetten başka bir anlam taşır. Dolayısıyla, kölelik mülkiyet değildir."* Azat etmek, mülkiyetin ve köleliğin ortadan kalktığı durumdur. *"Kölelik, zayıflıktan ibaret olduğuna göre, azat etmek gücü kanıtlamaktan ibarettir."* Gücün ka-

mtı, *"zayıflığı veya köleliği sona erdirmekle olur. Azat etmenin bölünmesi, bir tür olanaksızlığı gerektirir. Zira kölenin bir kısmını azat ettiğinde, azat olmak bu kısımda gerçekleşir; çünkü azat etmek, zorunlu sonucu köleyi özgürlüğüne kavuşturmak olan geçişli bir fiildir. Kırılma gerçekleşmedikçe, 'kırma'nın olmaması gibi geçişli bir fiildir."*

Bedreddin aynı bölümde köleliğin "Müslümanların hakkı" olduğunu söyleyerek, ilk başlarda ortaya koyduğu insancıl ve evrenselci görüşleri, İslam ile sınırlandırır ve böylece evrenselci yönünü zayıflatır. Bu bağlamda yaptığı belirleme uyarınca, köle küfrü veya Allah'ın kulu olmaya karşı çıkmasından dolayı, aslım inkâr etmiştir. Allah da *"ceza olsun diye onu kullarının kulu yapmıştır... Sonuçta kölelik, İslam hukukunun ve İslam toplumunun hakkıdır."* Bedreddin'in bu belirlemeleri, onun insancılık öğretisini de sınırlamaktadır.

Öte yandan, sanki yukarıda değinilen sınırlamayı yeniden ortadan kaldırmak veya göreceleştirmek istercesine, Bedreddin izleyen bölümde şu saptamayı yapar: *"İslam ülkesinde temel ilke, özgür olmaktır. Nitekim bir kimse doğuştan özgür olduğunu öne sürse, mahkemede kabul edilecek söz, onun sözüdür; çünkü temel ilkeye tutunmuştur."* Bedreddin'in aynı bölümün devamında yer alan şu tümcesi, felsefi bakımdan zaman üstüdür, aşkındır; bir başka deyişle, her yerde ve her zaman geçerlidir: *"Özgürlük, bozulmayı kabul etmez!"*

Yine aynı yerde bulunan belirlemeler uyarınca, bir köle sahibi ölse, mirasçıları, *"sen, babamız öldüğü güne kadar babamızın mülkiyetindeydin"* diye bir genç köleyi dava etseler, köle de *"başka birinin mülkiyetindeydim ve o, beni özgür yaptı!"* diye kanıt getirse, *"kanıtı kabul edilir."*

Bedreddin'in büyük bir bilgelik ve duyarlılıkla yaptığı ayrıntılı irdelemelere dayanan yukarıdaki değerlendirmelerinden şu çıkarım yapılabilir: Köle de doğuştan özgürdür!

Bu hukuk bilimcinin anılan değerlendirmeleri, Avrupa'da Aydınlanma hareketi başlamadan çok önce onun özgürlük ve tolerans ve dünyasallık gibi alanlarda kalıcı kuramsal düşünceler geliştirdiğini ortaya koymaktadır. Bedreddin'in söz konusu kuramsal kazanımları, Helen felsefe ve sanat birikimini de içeren Anadolu kültür biri-

kiminin çoğulculuk, insancılık ve tolerans gibi özelliklerinin daha da belirginleşmesine ortam hazırlamıştır. Salt bu nedenle bile Bedreddin'i Anadolu Aydınlanmacısı olarak adlandırmak abartı olmaz.

Şeyhin yanında düşünsel bakımdan da yetkinleşme fırsatı bulan Börklüce'yi de bu kapsamda anmak gerekir. Bilge Umar, "Börklüce" adlı romanında Neokles Sarres'in "Osmanike Pragmatikoteta" adlı araştırmasından, Bedreddin'in öğretisine ilişkin şu alıntıyı yapar: "*Hiç inkâr edilemez ki, kendisinin (Bedreddin'in) siyasal felsefesi, görünüşe bakılırsa Edirne medresesinde öğrencilik arkadaşı olduğu Gemistos oğlu Georgios Plethon'unkinden, genellikle, çok daha köktenci kapsamda kışkırtıcı oldu.*"

Bu alıntı, hem Bedreddin'in öğretisinin kaynaklandığı çoğulluğun egemen olduğu yaşam ortamını, hem de çeşitli dinlerden insanların birlikteliğinin ve etkileşiminin yol açtığı tolerans idesini imlemektedir.

Bedreddin Hareketine İlişkin Bazı Savlar

Bedreddin düşünen, yeni fikirler üreten, bu fikirlerini uygulamaya koymaya uğraşan biridir. Ailesi ve çevresinden edindiği bağdaşımcı düşünce yapısı, onu dışlanan ve baskılanan toplumsal gruplarla dayanışmaya yöneltmiştir ve yöneliş karşılıksız kalmamıştır.

Bu nedenle, Bedreddin'in öğretisi ve eylemi, yaşadığı dönemin koşulları gözetilerek çözümlenebilir. Bu gerçeği, aslında yadsıyan yok gibidir. Bu yaklaşım bağlamında, örneğin, A.Y. Ocak, "Mülhidler ve Zındıklar"da 1402 Ankara Savaşı ile başlayan ve Fetret Devri içerisinde ortaya çıkan erk boşluğunun ve bunun türevlerinden olan toplumsal bunalım ortamının Bedreddin'i başkaldırıya yönelttiğini savlar.

Burada belirtmek gerekir ki, toplumsal bunalım ve erk boşluğu, başkaldırı eylemleri için uygun ortamın oluşmasına katkı yapmalarına karşın, salt bu iki etmen, bir ayaklanma için yeterli sayılamaz. Eğer yeterli sayılabilseydi, erk boşluğu ve toplumsal bunalımın var olduğu her dönemde ve her ülkede ayaklanmalar olması gerekirdi.

Bedreddin'in ayaklanmasını, özendirici bu iki etkene bağlamak bir ölçüde "istençsellik" olarak değerlendirilebilir. Erk boşluğu, bunalım, çeşitli toplumsal kümeler arasındaki çıkar ve erk savaşımı, kötü yaşam koşulları, etnik ve dinsel baskı gibi etmenler herhangi bir toplumsal başkaldırı için özendirici, hızlandırıcı, yoğunlaştırıcı vb. etkiler yapabilir. Bütün bunlarla birlikte ve bunların yanı sıra, olaylara öncülük ve eşlik eden bir bilinç, bir toplumsal tasarım, bir önder kişilik de olmalıdır.

Bedreddin'in köklü bir toplumsal devrim tasarımı olduğunu savlamak pek olanaklı görünmemekle birlikte, o döneme göre ileri, özgürleştirici ve eşitleştirici bilinç ve önder kişilik özellikleri sergilediği söylenebilir. Ünlü hukuk tarihi yapıtı "Teshil"in önsözünde yazdığı, yüreğini kaplayan ve giderek büyüyen ateşin, yüreğini eriteceğinden korktuğu biçimindeki sözler, geniş bir yaklaşımla bir başkaldırı için önemli olan "bilinç" ve "kararlılığın" dışa vurumu olarak yorumlanabilir. Özellikle Bizanslı tarihçi Dukas'm Börklüce Mustafa bağlamında dile getirdiği bazı görüşleri, örneğin, "*Hıristiyanlığın ve Müslümanlığın birbirlerine üstünlüklerinin olmadığı*" görüşüne benzer görüşleri, Bedreddin de "Varidat"ta dile getirir. Bu olgu, hem iki başkaldırı önderi arasındaki düşünsel bağın bir göstergesi, hem de çeşitli dinlerden insanlara seslenerek, onları diyalog ve hoşgörü çerçevesinde bir araya getirme konusunda izledikleri benzer yol ve yordamın anlatımıdır.

Bedreddin'in yapıtları, onun, yaşadığı dönemin en önemli düşünürlerinden, kuramcılarından biri; katıldığı ya da örgütlediği olaylar da, önemli bir eylemci, eylem önderi olduğunu göstermektedir. İznik'te sürgünde bulunduğu sırada "Teshil" gibi hukuk tarihi açısından önemli bir yapıtı oluşturması; Börklüce Mustafa, Torlak Kemal ve Aygıloğlu başkaldırılarını duyunca, ailesini bırakarak, İznik'ten kaçması ve başkaldırısının başarısı için, Osmanh merkezi yönetimi karşıtı güçlerle birliktelik arayışı, heterodoks ve heretik birikimin yoğun olduğu yöreleri dolaşarak, başkaldırının toplumsal tabanını genişletme çabası, Bedreddin'in hem iyi bir kuramcı, hem de iyi bir eylemci olduğunun belirtileridir. Nitekim, A.Y. Ocak'ın da belirttiği gibi, Eflak'tan Dobruca'ya geçerek, uygun bir üs olarak değerlendirdiği

Sarı Saltuk tekkesine yerleşmesi, heterodoks İslami birikimi benimsemesinin ve başkaldırının toplumsal temeli bakımından heterodoks gelenekten yararlanmak isteğinin kanıtı olarak görülebilir.

Bu olayın ortaya koyduğu tarihsel bakımdan önemli bir başka boyut, Bedreddin'in düşünsel köklerini, Anadolu'da muhalif/karşıt kültür birikimini besleyen kaynaklardan biri olan Babailer Hareketi ve o hareketin birikimini şiirleriyle kalıcılaştıran Yunus'ta görmesidir. Böylece Bedreddin başkaldırısı da Babai öğretisi ve Yunus'un düşünce çizgisinde ve kapsamında gerçekleşen ve o gelenek çizgisini aşan önemli bir karşıt kültür eylemi olarak, kültürel gelişmenin sürekliliği, tarihselliği ve göreceliliğini de ortaya koymaktadır.

Zamanlama, ortam, siyasal-kültürel koşullar, toplumsal taban ve buna uygun toplumsal-siyasal söylem, kurulan birliktelikler, aralarında elbette belli ve önemli kişilik ayrılıkları bulunan dört adı, Börklüce Mustafa, Torlak Kemal, Aygıloğlu, belki de Düzmece Mustafa ve düşünsel bakımdan en derinlikli, en eğitimli, en donanımlı olan Şeyh Bedreddin'i zaman bakımından bir araya getirmektedir. Düzmece Mustafa dışarıda tutulursa, anılan bu üç tarihsel kişilik içerisinde eğitimi, düşünsel derinliği, uzak görüşü, yönetim deneyimi gibi belirgin nitelikleriyle Bedreddin seçkin bir kuramcı ve bir eylem önderi olarak ortaya çıkmaktadır.

Başta Şeyh Bedreddin ve Börklüce Mustafa olmak üzere, aralarında düşünsel bağlar bulunan, saygı, güven ve bağlılık duyguları güçlü bu üç eylemcinin eylemleri; zamanlama, içerik ve yöntemleri bakımından doğal olarak bazı benzemezlikler taşımaktadır. Fakat bu durum, söz konusu üç eylemcinin birbirinden tümüyle bağımsız ve kopuk davrandıkları biçiminde yorumlanmak yerine, başkaldırılarının doğasında ve başkaldırıcıların durum değerlendirimine ilişkin kişisel ayrılıklarında aranmalıdır.

Batı Anadolu'daki üç başkaldırıdan sonra 1416'da Bulgaristan'ın Deliorman bölgesinde, Halil'in adlandırışıyla, Ağaçdenizi'nde başkaldırı eylemini başlatan Bedreddin'in en yakın çalışma ve düşünce arkadaşı olan Börklüce ve diğerlerince gerçekleştirilen başkaldırıların bilmemesi, değerlendirmemesi olası değildir. Börklüce Mustafa başkaldırısını Bedreddin'in yakından izlediği kesindir. Bedreddin, Ağaç-

denizi'ndeki başkaldırının yöresini, zamanlamasını, söylemini ve eylemini bizzat düzenlemiştir.

Bedreddin başkaldırısının içeriklerine ilişkin tarihsel kaynakları, savunulan savlara göre öbeklendiren A.Y. Ocak, anılan yapıtında Bedreddin'in *"toplumsal düzeni değiştirmeyi hedefleyen büyük bir ihtilal"* değil, *"hudut boylarındaki köklü gazi geleneği ve yüksek sınıfa mensubiyeti"* nitemiyle, *"merkez kaç gücü elinden bırakmak istemediği"* için başkaldırdığını öne sürer. Ocak, savını Bedreddin'in merkeziyetçiliği değil, yerel güçlerin ve feodallerin çıkarlarını temsil eden Musa Çelebi'nin kazaskerliği önerisini kabul etmesiyle gerekçelendirir ve *"Musa Çelebi Osmanlı sultanı olsaydı Bedreddin, kesinlikle isyana kalkışmazdı"* diye yazar.

A.Y. Ocak'ın bu savları üzerinde düşünüldüğünde; anılan yazarın Bedreddin'i Musa Çelebi ile özdeşleştirmesi; merkezi güç-kıyı güç karşıtlığında Bedreddin'i "kıyı güç" savunucusu olarak göstermesi; yerel güçler ve feodallerin çıkarları ile Bedreddin'in kuram ve eylemi arasındaki ilişkinin belirsiz bırakılması gibi bir izlenim doğduğu söylenebilir.

Bedreddin'in, yerel güçlerin ve feodallerin çıkarlarını temsil ettiği savı da gerekçeden yoksun görünmektedir. Bedreddin ve onun yakın çalışma arkadaşının başkaldırısına katılan toplum kesimlerinin bireşimine bakıldığında, söz konusu gerekçenin toplumsal bir temele dayanmadığı görülebilir. Başkaldırıya katılan halk kesimleri arasında feodaller yoktur. Bunun yanı sıra, adalet, özgürlük ve dinler arasında eşitlik ve hoşgörü gibi değerleri öne çıkaran öğreti ile yerel güçlerin ve feodallerin çıkarlarının bağdaşması da pek olası gözükmemektedir.

Ayrıca, bu savları öne sürerken, Bedreddin gibi dizgeli bir öğretisi olan bütünlüklü ve amaçlı düşünen ve davranan birinin gerçekliğini de göz önünde tutmak gerekir. Bir kez daha kısaca anımsatalım. Bedreddin, varlıklı, iyi eğitimli, üst düzeyli ve yönetici bir ailenin oğlu olarak, eğitim amacıyla baba ocağı Edirne'den ayrılır. Kahire'ye ulaşıncaya değin uğradığı ve kaldığı yerlerdeki davranışları ve özellikle Kahire'deki eğitimi sırasında özünü tümüyle tasavvufa vermeye karar verdiğinde, geçmişiyle düşünsel bağı kökten ko-

parmak istercesine kitaplarının tümünü Nil nehrine atar; kendisini sürgüne gönderen padişahın istencine karşın, sürgüne son vererek, İznik'ten ayrılır. Balkanlar'da başkaldırıya kalkışır. Bütün bunlar, Bedreddin'in köklü kararlar alan bir düşünür olduğunun göstergeleridir.

Musa Çelebi'nin Osmanlı padişahı olması durumunda Bedreddin'in başkaldırı eylemine girişmeyeceği görüşü de salt bir varsayım olduğundan, üstüne belli bir sav kurulması söz konusu olmamalıdır.

Bedreddin, kâhyası Börklüce Mustafa bağlamında dile getirilen mal ortaklığı, paylaşımcılık ve eşitlik gibi kapsayıcı düşüncelerden habersiz olması da düşünülemez. Bu ilkeleri ve halkın gereksinme ve eğilimlerini kendince mutlaka ölçmüş, tartmış ve tartışmıştır. Ancak, eldeki veriler, Bedreddin'in bağdaşımı ve özgürleşimi erekleyen birtakım gerekçelendirilmiş görüşleri olmakla birlikte, devlet ve toplum düzenini tümüyle devirerek, paylaşımcılık, mal ortaklığı ve eşitlik gibi ilkeler üzerinde yeniden kurmayı erekleğini öne sürmek için de yeterli değildir.

Bunun yanı sıra, Bedreddin hareketi, özgürlük, eşitlik ve ayrımsızlık gibi çekici, kapsayıcı söylemleri ve Bedreddin'in de kişiliğinden ve benimseyerek sürdürdüğü Babai geleneğinden de kökenlenen görece bir "kutsal kurtarıcı" niteliği taşır. Bu olguyu çok yerinde bir tutumla A.Y. Ocak da belirtir; ancak aynı yazar, Anadolu tarihindeki "özgürlükçü, eşitlikçi, paylaşımcı" bir özyapı taşıyan bu tür hareketlerin önderlerinin "daima" bir mesih ya da mehdi kimliğiyle ortaya çıktıklarını savlar. Bu belirlemedeki "daima" vurgusunu biraz azaltarak, bu kutsal kurtarıcı bekleme tavrının, söz konusu hareketlerin düşünsel yetersizliğinden ya da önderlerinin yetersizliğinden kökenlenmediğini, insanlığın düşünsel evriminin düzeyi ile bağlantılı olduğunu söylemek daha yerinde olur. İnsanlığın o dönemde düşünebildiği odur; ondan ötesini bugünün birikimiyle değerlendirmek, istençsel bir zorlamaya dönüşebilir.

Nitekim Babai geleneğinin ve Yunus tavrının bir anlamda sürdürücüsü niteliğindeki Bedreddin hareketinin eşitlikçi, özgürlükçü ve paylaşımcı vurgusunun, sayılan düşünsel ilkeleri benimseyen Babailerden çok daha açık ve belirgin olduğu yadsınamaz. Bu açık vurgu-

nun çekiciliği ve geleneksel erk karşıtlığı ve öndere bağlılık anlayışıyla Bedreddin güçleri içerisindeki Kalenderi dervişler büyük bir kararlılıkla ve yiğitlikle çarpışırlar; ama çeşitli nedenlerle başkaldırıcıların sayıları giderek azalır. Söz konusu azalmanın bir başka nedeni de, yine Ocak'ın belirlemesiyle, Müslüman sipahiler ve Hıristiyan feodallerin toprak sözü karşılığında önderlerine, Bedreddin'e ihanet etmeleridir.

Güçsüz kalan Bedreddin, isyan bilinci ve kararlılığı ne denli yüksek olursa olsun, kalbe düşen güçlü ve eritici ateşe karşın, yakalanarak, daha önce de belirtildiği gibi, Serez'e getirilir ve tutuklu olarak bir eve konulur. Artık Bedreddin yenik düşmüştür ve yenik düşen bir başkaldırıcıdır ve başına gelecekler de bellidir.

Cüneyd veya Aydın Yöresinde Börklüce Mustafa ve Bedreddin'in Hareketinin Yenilgisi

Bedreddin'in dinler arası hoşgörü ve bağdaşımcı öğretisinin simgesel yerleşim merkezlerinden biri olan Serez'de asılarak öldürülmesi, onun düşüncelerinin tümüyle etkisizleştirilmesine yol açmadığı gibi, o doğrultudaki toplumsal başkaldırıların da son bulması, bitmesi anlamına gelmez.

Balivet'nin saptamasıyla, Düzmece Mustafa ve eski İzmir beyi Cüneyd'in silahlı başkaldırıları, Bedreddin'in idamından sonra ve O'nun biçimlendirdiği hareketin bir devamı niteliğinde olaylardır.

Halil, "Menakıp-name"de Cüneyd'in Bedreddin'i İzmir'e davet ettiğini ve Bedreddin'in davete uyarak İzmir'e gittiğinde büyük bir coşkuyla karşılandığını yazar. Cüneyd, Bedreddin'in yenilgisinden çok önce Bedreddin'le bağlantı kuran ve O'nun kuram ve eylemine yatkınlık duyduğunu ortaya koyan bir egemendir. Balivet, Dukas'a dayanarak, Cüneyd'in İzmir ve yöresine egemen olan güçlü bir yönetici olduğunu anlatır.

Cüneyd'in gücünün azalması, hatta iyice etkisizleştirilmesi, Çelebi Mehmet döneminde gündeme gelir. Bu etkisizleştirme politikasının bir sonucu olarak, Cüneyd, Niğbolu sancakbeyliğine atanır. Niğbolu sancakbeyliği sırasında Cüneyd, Bedreddin ve Düzmece Mustafa başkaldırılarını destekleyici bir tutum sergiler.

Cüneyd'in bu yaklaşımını öğrenen ve Bedreddin'in Tuna boylarındaki etkinliklerinden onu sorumlu tutan padişah başarılı olamaz. Böylece Cüneyd, açıkça Bedreddin'in safında yer almış olur.

Yine Balivet'nin savlamasına göre, Bedreddin ile Cüneyd arasındaki bağ, İzmir beyi olduğu sırada, diyesi, 1411-1415 yılları arasında, Cüneyd'in, Börklüce Mustafa'nın başkaldırıya yönelik çalışmalarına ortam hazırlamasıyla güçlenmiştir.

Cüneyd, 1422 yılında bir kez daha İzmir yöresine gelir. Geliş amacı, Balivet'nin saptanmasıyla, bu yörede gözlemlenen bölgecilik ve bu temelde gelişen Osmanlı karşıtlığıdır. İzmirli olan Cüneyd, yöre halkından büyük ilgi görür; savaşçılarının büyük çoğunluğunu, Börklüce Mustafa'nın savaşçılarını topladığı yöre olan Karaburun, Urla, Ildır ve yakınlardaki dağlık bölgelerden toplar. Balivet'nin adlandırımıyla, *"bu yırtıcı dağlı birliklerle"* Aydıneli'ni yeniden ele geçirir. Börklüce Mustafa yenilgisi sonucunda yöre halkına yapılan baskı ve kıyımlar da Cüneyd'e olan ilginin artmasına yol açar ve açık bir biçimde Osmanlı merkezi erk karşıtlığına, başkaldırıya dönüşür.

Cüneyd, 1425 yılında kesin olarak yenilgiye uğratılır. Cüneyd'in yenilgisiyle birlikte, Aydıneli, zorla da olsa, Osmanlı egemenliğine sokulur. Cüneyd de Börklüce Mustafa, Torlak Kemal ve Bedreddin gibi asılarak öldürülür.

Bedreddin'in Yargılanması: Karşıtlığın Gerekçelendirimi ve Onurun Korunması

Halil, dedesinin Serez'e getirilerek, tutuklanmasını, dedesinden "intikam" almak isteyenlerin çabalarına bağlar. Arabozucuların çabaları nedeniyle, dedesi Bedreddin'in gerçek amacının anlaşılamadığından, canına kastedenlerin onu anlamak istemediklerinden yakınır.

Halil'e göre, Padişah Çelebi Mehmet ashında Bedreddin'in değerini takdir edecek nitelikte bir egemendir/hükümdardır. Padişahın iyi niyeti ve takdir duygularına karşın, arabozucular, "fetva" kurumunu kötüye kullanarak, Bedreddin'i yok etmek istemektedirler.

Bedreddin'in düşmanları toplanarak, Halil'in savı öyle, gerçek dışı, "sahte" olayları öne sürerek, O'nun ölüm fermanın verilmesine uğraşırlar. Âlim görülen bu tür kişiler, Halil'in deyişiyle,

"*ilimlerine haset*", bir başka deyişle, ihanet ederler. Halil bu tür âlimlerin tutumunu "*Olsa izzet âlime nefret ile vahşet olur zalime*" atasözüyle açıklar.

Halil'in sözünü ettiği "ilime ihanet eden âlimlerin", güncel Türkçe ile bilime ihanet eden bilimcilerin başında İranlıların övüncü bir Acem diyesi, Müftü Mevlana Haydar gelir.

Yargılama anı, Halil'in dedesi Bedreddin'e ilişkin anlatımlarının en can alıcı bölümüdür. Bu nedenle söz konusu bölümü ayrıntılı betimlemek istiyorum.

Davanın görüleceği gün, Divan-ı Hümayun üyeleri konumlarına uygun bir sıra düzeni içerisinde toplanır. Geleneksel işlemlerin tamamlanmasından sonra, Şeyh Bedreddin getirilir. Bedreddin yorgun, heyecanlı, hafif tedirgin olmasının yanı sıra, dirençli ve diktir. Bir ara Çelebi Mehmet ve Bedreddin göz göze gelirler. Yenen yenileni, yenilen de yeneni bir süre anlamını ancak kendilerinin bilebileceği bakışlarla süzer.[209] Halil'in anlatımına göre yargılama şöyle gelişir: Bedreddin'e ilişkin asılsız dedikoduların etkisinin altında kalan padişah, Bedreddin'i görünce şöyle konuşur: "*Söyle niçin benzin böyle sarı? Nerden geldi bu sarılık sana? Hummaya mı tutuldun? Yoksa yaşama sevincini, ereğini mi yitirdin? Niçin yerinde duramadın?*"

Mahkeme, Bedreddin ve Çelebi Mehmed'in bakıştığı an ve padişahın tutumu, Nâzım tarafından "Destan"da şöyle betimlenir:

"Rumeli, Serez
ve bir eski terkibi izafi:
HUZURU HUMAYUN.
Ortada
Yere saplı bir kılıç gibi dimdik
Bizim ihtiyar.
Karşıda hünkâr.
Bakıştılar
Hünkâr istedi ki:
Bu müşahhas küfrü yere sermeden önce,
Son sözü ipe vermeden önce,
Biraz da şeriat eylesin ibrazı hüner
Adab ü erkaniyle halledilsin iş."

Çelebi Mehmed'in Bedreddin'e yönelik yukarıdaki sözleri, başkaldırıları bastırmış, eylem önderlerini ve başkaldırıcıların büyük bir bölümünü yok etmiş, gücünü ve egemenliğini kurmuş, utkulu ve gururlu bir egemenin tutumunu yansıtır. Utkulu egemen, alt ettiği karşıtını küçümsemekte, hatta onunla alay etmekte, bu küçümseme ve alayı, "benzin sararması, hummaya tutulma, yaşam ereğini yitirme" sözleriyle açığa vurmaktadır.

Halil'in "Menakıp-name"de "oturup bir yire itmedin karar" sözlerini yukarıda "Niçin yerinde duramadın?" biçiminde aktardım. Özünde bu sözler "Niçin doğru durmadın, sağı solu dolanıp, halkı başkaldırıya yönelttin?" olarak yorumlanabilir. Padişahın sözlerinde akıl verme ve hafif bir tehdidin yanı sıra, "Boyundan büyük işlere kalkışırsan, sonun böyle olur!" duyumsatması da açıkça sezinlenmektedir.

Bedreddin yenilmiştir; ama güçsüz düşürülmüşlüğüne, umarsızlığına ve yalnızlığına karşın, özgüvenli ve bilgedir. Yenik düşmüş, ama boyun eğmemiş, eğdirilememiştir. Bu tavır, yenik düşünür-önderin yanıtına da yansır. Bedreddin'in yanıtı bilgelik doludur: "*Güneş de batarken sararır; yuvasına yılan giren şahin de yuvasında duramaz. Yolcuyu yılan sokarsa, yılanın zehiri, yolcunun benzini sarartır. Yılan, güneşi görünce güçlenir. Güneş de ikindi üzeri sararır.*"

Balivet anılan yapıtında "Güneş batarken sararır" tümcesinin tasavvuf şiirinde rastlanan bir imge olduğunu anımsatır ve sözü Nesimi'ye getirir: "*Nesimi'ye Halep'te işkence gördüğü sırada sormuşlar, o da aynı karşılığı vermiş: 'Ben sonsuzluğun ufkunda doğan aşk güneşiyim. Gün batımmda güneş her zaman solar.'*" Görüleceği ve Balivet'nin de dediği gibi, burada yazınsal benzerlikten öte, kültür tarihi ile ilgili önemli bir anıştırı veya gönderme söz konusudur.

Söz konusu çağrışım yüklü anıştırınm yanı sıra, Bedreddin'in söylediği sözleri şöyle yorumlamak olasıdır: Bedreddin, yuvasına, diyesi, yandaşları arasına yılan giren bir şahindir. Yılan ne denli güçlü ve zehirli olursa olsun, şahine bir şey yapamaz. Teke tek kaldıklarında şahin bir yılanı etkisizleştirir. Yılan, kötülük, ihanet, ikiyüzlülük gibi olumsuzlukları, şahin ise, gözü-peklik, yiğitlik, boyun eğmezlik gibi olumlulukları simgeler.

Güncel ve biraz da konunun gerektiği çerçeveye uygun bir Türkçeyle[210] Bedreddin ve padişah arasındaki diyalog şöyle sürer. Padişahın "*Niçin buyruklarıma karşı geldin? Niçin Şah, Hakk'a muhaliftir dedin?* Biçimindeki sorusuna Bedreddin şu yanıtı verir: "*Ben Hakk'ı, hakikati söylemekle görevliyim, Hakk'ın, hakikatin sözcüsüyüm. Sen ise, Hak'tan, hakikatten vazgeçmiş birisin.*"[211]

Yenen, her türlü gücü ve erki elinde bulunduran Padişah Çelebi Mehmet, yenilen ise bağdaşımcı ve insancıl öğretisini ödünsüzce sahiplenen Bedreddin'dir. Bedreddin'in hakikati de söz konusu çoğulculuğa ve hoşgörüye dayanan öğretidir. Padişah, özünde Bedreddin'in başkaldırısını, "karşıtlığı"nı sorgular; Bedreddin ise, padişahı hakikatten, Tanrı ve insan sevgisinden uzaklaşmak ile suçlar. Boyun eğmek, bağımlılaşmak Bedreddin'in anlayışında yoktur. Dizgeleştirdiği insancıl öğreti nedeniyle, Bedreddin'in başı dik, anlı açıktır.

Onun bu tutumunda, Mansurların, Baba İlyasların, Baba İshakların, Ahi Evrenlerin, Ayna Dövlelerin, Yunusların, Nesimilerin oluşturduğu, hakikat, çoğulculuk, insancılık ve tolerans gibi ilkelerden beslenen karşıtlık geleneğinin izleri vardır. Padişah ise ortaya koyduğu tutum ile karşıtlık geleneğini hiçe sayma, tümüyle etkisizleştirme eğilimini simgeler.

Bedreddin, bugün bile birçok konuda "uygar yurttaşlık" anlamında, kararlılıkla ortaya koyulamayan bir tutumu, konuşmanın devamında yer alan sözlerinde ortaya koyar: "*Hacca gitmek için, izin istedim, izin vermedin. Hatta izin vermek bir yana, niçin izin vermediğine ilişkin gerekçeli bir yanıt da vermedin*" diye konuşur. Bedreddin'in "gerekçeli yanıt" beklentisini izleyen sözleri, dolaysız olarak "kötülük, haksız sorgulama, işkence ve eziyet" ile ilgilidir. Bedreddin'e göre, kötülük, haksızlık, hukuksuzluk, eziyet ve işkencenin mevcut olduğu yerlerden uzaklaşılmalıdır. Bu sözler, Bedreddin'e ve yandaşlarına yapılan "eziyet ve işkence" gibi uygulamalara bir gönderme olarak algılanmalıdır.

Y. Ş. Anıl'ın "İki Dava"da verdiği bilgiye göre, Padişah Çelebi Mehmet ve Şeyh Bedreddin arasında geçen bu diyalogdan sonra, tezkireci, Bedreddin'in din konusundaki ayrıksı görüşlerini anlatır ve bu görüşlerin, "şer"an, bir başka anlatımla, din açısından suç oluştur-

duğu yargısını dile getirir. Bedreddin'in heterodoks İslam geleneği içerisindeki "ayrıksı" görüşlerinin yanı sıra, devlete karşı ayaklanarak, devlet ve toplum düzenini bozmak suçunu da işlediğini ekler. Tezkirecinin yargısına göre, her iki suçun da cezası idamdır.

Söz, savunmanın, Bedreddin'indir. Sanık Bedreddin, suçunu kabul ederse, sorun kalmayacaktır. Bu durumda, Bedreddin, suçlandığı *"Rafızilik ve dinsel sapkınlık"* nedeniyle idam edilecek, ya da pişmanlık duyup, bu görüşlerden vazgeçerse, bağışlanacaktır. Bedreddin, "ayaklanma" suçunu kabul ettiği takdirde de idam edilecektir; mahkeme tarafından suçlu bulunduğu takdirde ise, son sözü, padişah söyleyecektir. Çelebi Mehmet, isterse, onu bağışlayabilecektir.

Bedreddin, İslam dinine karşı gelmediğini, içtihat ederek, inandıklarını söylediği gerekçesiyle suçlamayı reddeder. Din bakımından suçlanması olanaksızdır. Ayaklanma suçunu da kabul etmez; suçsuz olduğunu öne sürer. Artık o dönemde geçerli usule göre, Bedreddin, en yetkin bilginler ile tartışarak, savunmalarını kanıtlamak zorundadır. Padişah, İranlı (Heratlı) Mevlana Haydar'ı huzuruna çağırır.[212] Osmanlı yönetimine kapılanmaya hazır Mevlana Haydar'ın dışında, Bilge Umar'ın "Börklüce"deki söyleyişiyle, *"figüran durumunda başka bazı 'ulema'(!) da oradadır."* Bedreddin, Mevlana Haydar ile tartışarak, görüşlerinin dine uygun olduğunu ortaya koyacaktır. Yine, kurallara uyularak, sorgu ve tartışmaya başlamadan önce Bedreddin başköşeye oturtulur.

Y. Ş. Anıl'ın anılan yapıtında İdris-i Bitlisi'nin aktardığı bilgilere dayanarak belirttiğine göre, başkanlığını Mevlana Haydar'ın yaptığı ilmi kurul, diyesi, hukuk bilimcileri kurulu tartışmayı istekleri doğrultusunda geliştirir. İlgili bölüm, güncel Türkçeyle şöyle aktarılabilir: *"Bu dönemde geliştirdiğin özgün görüşler ve geçerli söylemlerin yanı sıra, nasıl oldu da, şeriat kurallarında ve akıl ilminde -akılcılıkta- şeytana uyarak, kişisel isteklerine boyun eğdin? Niçin şeriatın sağlam ve açık yolunu elden bıraktın? Niçin toplum düzeninin varlık nedeni olan haram ve helal konusunda bilinen değerlendirimi bir yana bırakıp, zındıklar ve İslam'dan dönmeler arasında bu öğretilerini yaydın?*

Nasıl oldu da bu dinsel kötülükleri ve ara-bozuculukları, dünyasal isteklerle bağdaştırdın? İslam dünyasının Padişahı'na karşı çekinmeden başkaldırdın? Bu eylemlerinin sonucunu veya ödülünü belirten fetvayı, yolsuz ve uygunsuz olan bu eylemlerin cezasını şimdi sen kendin belirle!"

Yargıçlar kurulu, Halil'in varsayımı öyle, padişahın oynadığı oyunda bir araç durumundadır. Padişah, şeyhin katline bahane aramakta; müftüyü bu bahaneyi oluşturmak ve meşrulaştırmak için kullanmaktadır. Müftüden bu anlamda gerekli izni alamayan "şer cephesi" -beyler, vezirler ve sadık kullar- şeyhin katlini örfe göre yapmaya karar verir. Şer cephesi bunu padişaha iletir; padişah da ister istemez bu hileli yolu kabul ederek sorumluluk altına girer.

Yukarıda yargıçlar kurulunun sözlerinden de ortaya çıktığı gibi, münafıklar, artık fitne üretemeyince, diyesi, amaçlarına uygun bir çıkış yolu bulamayınca, Bedreddin'den kendi hakkında bir fetva vermesini isterler; çünkü Müftü, şeriat yönünde bir çıkış bulamamış, Bedreddin, müftüyü alt ederek, "şer'i" -dinsel- bilgisinin de üstün olduğunu göstermiştir. Dinsel sapkınlık suçlamasını çürüten Bedreddin, ayaklanmayı özendirdiği ve yönettiği suçlamasını etkisizleştiremez. Bu konuda yöneltilen birtakım soruyu yanıtsız bırakır.

Bedreddin İçin İdam Hükmünü Verenlerin Sözü, "Sinek Vızıltısı, Kapı Gıcırtısıdır!"

Mevlana Haydar'ın ısrarlı soruları ve ortaya koyduğu kanıtlar karşısında Bedreddin'in durumunu, Y. Ş. Anıl, anılan yapıtında İdris-i Bitlisi'ye dayanarak şöyle anlatır. Adı geçen yazarın aktardığı bölümün içeriğini dil bakımından anlamak pek kolay gözükmediğinden, bu çalışmanın diline uyarlayarak aktarıyorum: "*Zorunlu olarak kendi kendine bu sorunun çözümünü açıkladı; kendisi hakkındaki hükmün nasıl verilebileceğini dile getirdi. Sultanın buyruğunun dışına çıktığını, söz ve eylemlerinin İslam'ın öngördüğü hükümlere uymadığını, dolayısıyla da yaptığı eylemlerle İslam'ın dışına çıktığını itiraf etti. Böylece 'kılıç günahları temizler' hükmünce, tanrısal hükmün kılıcına uyacağını ve boğazına ipin geçirileceğini kabul ettiğini söyledi. 'Ben kılıç peygamberiyim diye hüküm vermiş olan hâki-*

min hükmünü gerçekleştirmek için, başımı ayak kabul ederek, ayak üzere divan durmuşum' dedi. Bedreddin'in teslim olduğu, boyun eğdiği izlenimini yaratmaya yönelik bu sözlerin doğal bir sonucu olarak, Bedreddin'e ilişkin fetvanın içeriği de ortaya çıkar.

İdris-i Bitlisi'den yapılan yukarıdaki alıntının bazı açılardan üzerinde durulması gerekmektedir. Alıntının büyük ölçüde o dönemin resmi anlayışını yansıtması bir yana, daha önce öne sürülen ve Bedreddin tarafından çürütülen "dinsel sapkınlık" suçlaması, burada "söz ve eylemleriyle İslam'ın dışına çıktı" anlatımıyla bir kez daha dile getirilmektedir.

Bu durum, açık bir çelişki oluşturmaktadır; çünkü burada asıl söz konusu olan Bedreddin'in İslam-dışılığı değil, "başkaldırı eylemi" ve buna ilişkin yasal düzenlemelerin öngördüğü cezadır. Vurgulanması gereken bir başka nokta, Bedreddin'in geçerli yasalarca başkaldırı eyleminden dolayı kendisine verilecek cezayı, diyesi, boğazına ipin geçirileceğini bilmesi ile *"başımı ayak kabul ederek, ayak üzere divan durmuşum"* sözlerinde açığa çıkan boyun eğme, küçülme eğilimidir. Elbette ki, Bedreddin, başkaldırı eyleminin yol açacağı suçu bilebilecek hukuksal bilgiyle donanmıştır. Sonucu görebilecek denli bilge ve deneyimlidir. Nitekim Halil de *"Bildi Şeyh çün kim bu âlem nolisar"* dizesiyle bu durumu dile getirir.[213]

Bu nedenle, Bedreddin'in o dönemin egemen anlayışının başkaldırıyı nasıl cezalandıracağını bilmesi ve bunu açıklaması, boyun eğmek bir yana, Bedreddin'in bilgeliğini gösterir. Sözü edilen resmi anlayışın ürünü kaynakların dışında, Bedreddin'in boyun eğdiğini öne süren herhangi bir belge de bulunmamaktadır. Eldeki en önemli ve özgün belge, Halil'in "Manakıb"ıdır. Burada ise boyun eğen değil, özgüvenli, onurlu, başı dik bir Bedreddin betimlenir.

Yargılaması sürecinde Bedreddin'i özellikle zor durumda bırakmayı amaçlayan kişiler olduğu anlaşılmaktadır. Halil'in "kötü ve arabozucu" diye öbeklendirdiği kişilerin başında başvezir ve beylerbeyi Bayezid Paşa gelir. Bir diğeri ise, şehzadenin hocası olan şeyhi sever gibi görünen, fakat gerçekte sevmeyen Fahreddin'dir. Bu iki kişinin dışında, görünürde durumdan hoşnut olmadıklarını söyleyen, bunun yanı sıra bir araya gelip, şeyhe konuyla ilgili olmayan duyumsatmalı sorular soran kişiler de vardır. Bu kişiler mahkeme üyeleri-

dir. Bedreddin, bunları üzülerek dinler; bunlara yanıt vermeye bile gerek görmez; bu gibiler acıyarak bakar; çünkü söz konusu kişilerin sözleri, Halil'in nitelemesiyle, Bedreddin için, *"sinek vızıltısı, kapı gıcırtısı"* denli anlamsız ve boştur.

Halil böyle bir ortamda ve düşük kişilikli insanlar elinde bulunan Bedreddin'in durumunu, şöyle bir benzetmeyle açıklar: *"'Kükremiş bir aslanı zincirle getirseler, çevresindeki köpekler ona ne yapar?' Bağlı aslan zor durumda olmasına karşın, köpekler yanına bile yaklaşamazlar. Böyle bir durumda olan aslanın, kendilerine zarar veremeyeceğini bilen köpekler rahatça saldırır."* Halil'in benzetmesi, zaman üstü, her zaman, her yerde ve ne yazık ki, özellikle de o dönemde âlim, bu dönemde bilimci veya aydın kılığına bürünmüş çok sayıda insan için geçerli değil midir?

Bedreddin de insandır; kötülüklerden, âlim kılığında dolaşan, fakat ilmine ihanet edenlerin davranışlarından derin üzüntü duyar. Üzüntüsünü Tanrı'ya bırakır.

Bedreddin'in öcü, Halil'in anlatımına göre, alınır. Bedreddin'e bilerek kötülükle yaklaşanlardan birini yıldırım çarpar; ikincisi buz altında kalır, bir diğeri düşerek ölür. Halkı bir koyun sürüsü olarak gören, onu hiçe sayan Bayezid Paşa'mn başı vurulur.

Halil'e göre, güçsüze, suçsuza zulmedenlerin *"ömür bağlarına güz mevsimi"* çabuk gelir. Böylece Bedreddin'in katline neden olan on iki kişi yok olur giderler.

Halil'in yüreğinde duyduğu derin üzüntüye dayanan yorumuna, bugünden bakarak, şöyle bir ek yapılabilir. Bedreddin'i katledenleri ya da öldürümüne gerekçe yaratanları tarih bir köşeye atmıştır. Bedreddin ise sürekli olarak yeniden bulgulanmaktadır ve bundan sonra da sürekli yeniden bulgulanacaktır. Türkiye toplumunun eleştirel akıl ve çoğulcu demokratik birikiminin önemli bir halkası olarak sürekli güncelleştirilecektir.

Halil bu sözleri izleyen bölümde "varlık birliği" öğretisini çağrıştıran öğütler verir. Yoldaki toza ayak basmayan, ezmekten sakınan, alçakgönüllü, dünyadan vazgeçmiş insan, hakiki varlığa, doğruluğa, birliğe erişecektir.

Halil'e göre, Şeyh Bedreddin'e *"sevgi ülkesi, yurt olmuştur"*; çünkü O, özüyle açıkça savaşarak, özünü yetkinleştirerek, insanlığı, insancıllığı erekleyen bir öğretiyi dizgeleştirmeye, güncelleştirmeye uğraşmıştır. İnsanın gönlünü, yüreğini, görünümünü güzelleştirmeye çalışmıştır.

Halil'in öğütleri arasında "Nefsini yere çal, güzel yüzlü insan!" çağrısı da vardır. "Vech-i hasen" sözü, insanın yüzünü, dolayısıyla da Tanrı'nın insandaki görünümünü dile getirir. İnsan yüzü, aynı zamanda Kuran'dır, diyesi, kutsaldır. Alevilik ve Hurufilik anlayışına göre ise, insanın yüzünde Allah-Muhammed-Ali yazar.

"Varidat"ı Al, Gel!"

Halil, "Simavına Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Manakıbı'nın "Şeyh'i Asmak İçin İftira ile Sahte Fetva İsterler" ara başlıklı bölümünde şunları anlatır: Şeyhin düşmanları "örf" ile şeyhi öldürmek üzere fetva verirler; ancak bu fetva hiçbir gerçek belgeye, dayanağa, duruma dayanmaz, tümüyle dedikoduya dayanır. Halil,

"Virdiler fetvayı örifle ana
Sureti bilinmedi önden sona
Yazdılar fetvada haylı kıyl ü kaal (dedikodu)
Didiler malı haram kanı helal"

dizeleriyle, verilen fetvanın o güne değin eşine rastlanmadığını, dedikoduya dayandığını, dinsel hukuka göre değil, geleneksel hukuka göre verildiğini açıkça belirtir.

Kemal Demirel yukarıda sözünü ettiğim "Şeyh Bedreddin'in Yargılanması" adlı dramasından Halil'in bu aktarımlarını yapıtının ana izleği olarak ve başarılı bir tarzda dramlaştırmıştır.

Bedreddin olup bitenleri bilir, kavrar: "Can kuşu" artık Allah'a doğru uçmaktadır. İftiracıların sözüne aldırmaz, sessizlik içinde özüne, öz-düşünüme dalar. Asılmadan bir gece önce, düşünde asılacağı yerde boşlukta sallanan bir kandil, diyesi, bir ışık görür. Bu ışık etrafında evreni aydınlatan yıldızlar, tam bir düzenlilik içerisinde di-

zilmiştir. Haber vericilerin dediğine göre, Şeyh de bir mescit yaptırır; her yanını donatır. Hakiki dostları etrafına çevrelenir. Bedreddin, olması gereken vefanın kendisine gösterilmediğini duyumsatmak için "vefa nerede?" diye sorar. Dostlarından, boşlukta ışık saçan kandili, yaptırdığı mescide götürmelerini ve orada "zemzeme" (ezgi ve müzikli bir ayin) yapmalarını ister. Kandil, mezarının bulunduğu mescide getirilir ve ışık saçan mumlar yakılır. Bedreddin bu arada dünyanın ışığını, diyesi, Hz. Muhammed'i görür; elinde bir kitap O'na kavuşmaya uğraşır. Peygamberin istediği kitap, "Varidat"tır. Halil,

"Didi kanı Varidat'un al berü
Gel döşegüm üzre otur ilerü"

dizeleriyle "Varidat"ın adını özellikle anar. Bu durum, Varidat'ın Halil için ne denli önemli olduğunu göstermektedir. Halil'in aktardığı düşe göre, Bedreddin, Muhammed'e kavuşunca, O'nunla buluşunca ışığa dönüşür.

Bedreddin, Halil'in yukarıda aktardığı düşünü kendisiyle birlikte tutuklu olan üç dava arkadaşına anlatır. Amacı bellidir: Dava ve yazgı arkadaşları, Bedreddin'in öğretisinden ve vermek istediği iletisinden izler taşıyan bu rüyasını/düşünü insanlara anlatmalıdır.

Ayrıca, söz konusu düşün anlatıldığı bölümde, tutuklu bulunan Bedreddin'in, padişaha başvurarak, "değer verdiği" dostlarıyla buluşmak dileğini ilettiği de belirtilir. Padişah, dostlarıyla buluşmasına izin verir.

Bedreddin, padişahın izniyle toplanan dostlarına bir anlamda "vasiyetini" açıklar. Dostlarının önünde Bedreddin, Tanrı'ya yönelerek, "*Ne kim ideler bana helal olsun*" diyerek, "*ben değersiz kulun, bana yapılanları bağışlıyorum, Sen de bağışla!*" dileğinde bulunur. Bedreddin'in bu sözleri, dostlarına, yandaşlarına davasını gütmemeleri doğrultusunda bir "telkin", bir dilek olarak da yorumlanabilir. Ancak bu sözler gerçekten yukarıdaki anlamda Bedreddin tarafından söylenmiş midir ya da Halil tarafından koşullara göre ve dönemin egemenlerinin hoşuna gidecek biçime mi dönüştürülmüştür, belirlemek olanaklı değildir.

Halil, "Şeyh Bedreddin'in Asıldığını Anlatır" ara-başlığı altında şu bilgileri verir. Bedreddin'in asılmasına karar veren kişiler, padişaha vararak, "*Yirmi yedi gün geçti, şimdi ne olacak?*" diye sorarlar. Bu sırada aylardan ekim, günlerden cumadır. Şeyhin az sayıda düşmanı gülmekte, O'nu seven tüm halk ağlamaktadır. Toplanan halk, "Müslümanların ışığı" diye nitelendirdiği Bedreddin'in ölümünü büyük bir üzüntüyle izlemektedir. Halk, olayın öneminin ayrımındadır. Müslümanları aydınlatan, çeşitli dinlerden insanların eşitliğini savunan Şeyh öldürülmek üzeredir. Şeyhi sevenler umarsızdır; bir şey yapamamanın ezikliği ve hüznü içerisindedir. İyi dilek dilemekten öte, ellerinden gelen başka bir şey yoktur.

Padişahın adamları şeyhi tutuklu olduğu yerden çıkarır; şeyh dışarı çıkınca dört bir yanına selam verir. Binmesi için getirilen ata binmez. Bir kez "Allah!" der; başka şey söylemez.[214] Salâvat getirerek, darağacının yanına gelir. Gelişi, Halil'in betimlemesi uyarınca, yıkılmış, kötü ve karanlık bir yere, gül renkli bir şimşeğin çakışı gibidir. Tanrı'ya şükürlerini bildirir; kendisi için bir şey söylemeyip, meydanda toplanan halk için dua eder. Darağacına çıkarılır; boynuna ip geçirilir; cellât ipi çeker ve "Anadolu'nun ışığının" can kuşu uçup gider. Bedreddin canını, Anadolu insanı ise, büyük bir hukuk bilgini ve aydınını yitirmiştir.

Bedreddin'in çıplak bedeninin darağacında sallandırılışını ve ibret için öylece bir gün orada tutuluşunu, Nâzım şu dizeleriyle belleklere ve bilinçlere kazır:

"Yağmur çiseliyor,
korkarak
yavaş sesle
bir ihanet konuşması gibi.
Yağmur çiseliyor,
Beyaz ve çıplak mürted ayaklarının
Islak ve karanlık toprağın üstünde koşması gibi.
Yağmur çiseliyor,
Serezin esnaf çarşısında,
Bir bakırcı dükkanının karşısında

Bedreddinim bir ağaca asılı.
Yağmur çiseliyor.
Gecenin geç ve yıldızsız bir saatidir.
Ve yağmurda ıslanan
Yapraksız bir dalda sallanan şeyhimin
Çırılçıplak etidir."

Artık Şeyh asılmıştır; o çoğulcu ve hoşgörülü bilinç ve o istenci yaratan beden yok edilmiştir. Yok edenler, yok edicilikleriyle baş başa kalmıştır. Bedreddin'in insancıl öğretisi, Anadolu insanının uygarlaşma ve insancıllaşma uğraşının önemli bir halkası ve ışıldağı olarak bilinçlerde ve gönüllerde hak ettiği yeri almıştır.

Halil, hüznün iyice yoğunlaştığı, kurşun gibi ağırlaştığı bu bölümde gençlere seslenme gereksinmesi duyarak, şunları yazar: Ey gençler, *"artık Şeyh'i astılar; Şeyh'in asılmasıyla Mansur'un asılmasını karşılaştırın!"*

Mansur ve Bedreddin, İslam kültür çevresinin değişik ülkelerinde, değişik dönemlerinde ayrıksı düşünceleriyle eleştirel aklın, çoğulculuğun ve karşıt bilincin gelişmesine en önemli, en kalıcı katkıları yapan iki bilgin, iki aydındır. Halil'in dileği odur ki, gençler, bu iki bilge, bilgin ve aydının asılmasını karşılaştırmalı; aynı düşünsel doğrultuyu savunduklarını anlamalı; bu iki aydının asılmalarına neden olan bağdaşımcı özgürleştirici öğretilerini kavramalı, edinmeli ve sürdürmelidir. Onları asarak, düşünsel birikimlerini insanlığın hizmetine sunmalarını engelleyenleri ibretle ve utanarak tanımalıdır.

Bedreddin'in ölü bedeni asıldığı yerde, Serez çarşısında, bir gün bir gece öylece bekletilir. Sanki böylece, ibret olsun diye, insancıl, paylaşımcı ve dinler arası hoşgörüyü öngören başkaldırısının kesin olarak bastırıldığı, söylencesel önderin darağacında sallanan ölü bedeniyle gösterilmek istenir.

Halil'in anlatımına göre, Bedreddin,

"Dimiş idi Mecnun'a sen yuyasın
Fülan yire kabrum kazup koyasın

Sağ yanında Eski Cami'ün ahı
Yatdugu yir şimdi ıslakdur dahı"

dizelerinde adı geçen Mecnun'dan, bedenini kendisi yıkayarak, Eski Cami'in sağ yanına gömmesini dilemiştir. Bedreddin'in gömütünün (mezarının) yeri konusundaki dileği yerine getirilir ve Şeyh, değerbilir izleyicileri ve halk kesimlerince Eski Cami'in sağ yanma gömülür.

Halil, dedesine duyduğu derin sevgi ve saygıdan olmalı, dedesini ruhunun, Padişah Çelebi Mehmed'i rahat bırakmadığını yazar. Halil'in yazdığına göre, padişah, o günden sonra "sara hastalığına tutulmuş", eli ayağı bükülmüş ve pişmanlık duymuştur. Duyduğu pişmanlık sonucu, şeyhin asılmasına neden olanları cezalandırmıştır.

Halil'in hayal gücüyle betimlediğine göre, bir zamanlar erkli ve güçlü olan padişahın eli ve ayağı büzülmüş, ruh durumu bozulmuştur. Buna karşın, Bedreddin, Anadolu ve Balkanlar'daki sevenlerince, "Anadolu'nun dolunayı"; bu ölümlü dünyada Allah'ın aslanı, "Ben Tanrı'yım!" diyebilen Mansur gibi asılan olarak adlandırılmış ve kolektif bellekte kalıcılaştırılmıştır.

Bedreddin'in Öğüdü: "Doğruluk, Senin Elindedir"

Halil, Bedreddin'in "gönlü kızgın" yandaşlarına şöyle öğütler verdiğini belirtir ve ekler: "*Bir kişi gelse, Bedreddin'e 'Beni Tanrı'ya eriştir!' dese, Bedreddin, ona 'Ben şeyh değilim, eğer doğruluğu, Allah'ı gerçekten istiyorsan, doğruluk senin elindedir' der, insanları arar sorar, hakikat bilimini aktarır, gönüllerini kazanır.*" Halil'in dedesinin insanlara verdiği öğütlere ilişkin aktardıklarından anlaşılan şudur: Bedreddin, kendisine öğüt için başvuranlara öz-tanıyım ve öz-denetim uğraşı önermekte, onlara bu konuda yardımcı olmayı önemsemektedir. Bu insancıl öğreti için önemli olan, insanların öz uğraşlarıyla, kendi özgün kimliklerini ve kişiliklerini özgürce geliştirmeleridir.

Bedreddin'in bir insana "Doğruluk, senin elindedir" demesi, söz konusu insanı, hakikati arama eylemine yönlendirme ve onu ahlaksal bakımdan öz gücü ve sorumluluğuyla baş başa bırakma amacına yöneliktir. Bu yönlendirim, aynı zamanda kişiye "kendin ol!" çağrısıdır. Felsefenin ezeli ve ebedi sorunsalı olan bu söz, insana kendi ahlakım ve vicdanını öz çabası ile oluşturma çağrısıdır. Kendisi olabilmek için, kişinin ilkin özünü tanıması, ona dayanarak ve onu güçlendirerek, bilinç durumunu sorgulaması, yenileştirmesi ya da en azından bu eğilime girmesi gerekmektedir.

Kişinin böyle bir uğraşa girmesi, başlı başına kişiyi özerkleştirici, bireyleştirici bir etki yapacaktır. Böylece, birey öz-bilinç, öz-istenç ve özgüven gibi kişiliğin temel öğelerini geliştirerek, özerkleşme, bağımsızlaşma olanağına kavuşacaktır. Bu nedenle, Bedreddin "Doğruluk senin elindedir!" sözü ile, Aydınlanma filozofu Kant'ın yaklaşık üç yüz elli yıl sonra dile getirdiği "Aklını kullanma cesareti göster!" çağrısına öncülük etmiştir.

Bedreddin'in gerçekten söylediği veya Halil'in imgelem gücüyle aktardığı yukarıdaki söz, insana özgürlük alanı açmaktadır. Ona, bilinç ve istencini, ahlaksal tutumunu özerk ve özgürce geliştirme ortamı hazırlamaktadır. Bedreddin'i asanlarsa, insanı bağımlılaştırmaktan başka bir şey düşünememiştir. Yarattıkları sıra-düzen anlayışına dayalı toplumsal yapılanmaların, kişinin istenç ve bilincini başkasının istenç ve bilincine bağımlılaştırarak, görece bir kişiliksizleştirme, bireyin özgünlüğünü yok etme işlevi görmesine yol açmıştır.

Bedreddin'in temsil ettiği değerler; insanı, insansal nitelikleri temelinde bütünleştirmek amacıyla, olaylar tarafından belirlenen edilgen bir nesne olmaktan kurtularak, olayları birlikte biçimlendiren etken bir özneye dönüşme uğraşı sürecinde de güçlendirmiştir. Halil'in Bedreddin'in "dervişe telkinleri" konusunda anlatımlarından da benzer sonuçları çıkarmak olanaklıdır.

Halil, "Manakıb"ın sonuna doğru, Bedreddin'in "*durumlarının tümünü*', diyesi, O'na ilişkin bilgileri aktardığını söyleyerek, şeyhin çocuklarının yaşamından kesitler anlatır. Bu çalışma açısından böylece Halil'in "Manakıb"mm önemli bölümleri tamamlanmış olur.

Bedreddin'in Öğretisinin Hukuk Boyutu: Adalet ve Özgürlük

N. Kurdakul'a dayanarak, toplum düzenini belirleyen en önemli konulardan biri olan "mülkiyet hakkı"na ilişkin olarak Bedreddin'in düşünceleri şöyle toparlanabilir. Mülkiyet hakkı, toplum düzeninin sürdürülmesini sağladığı ölçüde işlevli, dolayısıyla da gereklidir. Mülkiyet hakkının işlevli olabilmesi için, bu haktan doğan ya da doğacak anlaşmazlıkların belirlenmesi gerekir.

Kurdakul'un açımlaması uyarınca, Mülkiyet hakkının varlık nedeni gözetilerek, anlaşmazlıklar giderilmeli, karşıtlıklar uyumlulaştırılmalıdır. Böyle bir yaklaşım gereği, mülkiyetin kullanım hakkı, gereksinmesi olana bırakılmalıdır. Ayrıca, örneğin toprağın kullanım hakkı, onu işleyenlere bırakılırken, karşılıklı bağımlılık ilkesine dayanan düzen içerisinde işsize iş, konutsuza konut, dolayısıyla da topraksıza toprak sağlanmalıdır.

Bedreddin, dini ve hukuku, insanın bağımhlaştırılmasmın, "tutsaklaştırılmasının aracı" durumuna dönüştüren, din adamlarına ve hukukçulara savaş açar. O'na göre, her şeyin kaynağı insandır. Bu anlayış gereğidir ki, Bedreddin, "*Aranan her şey insanda örtülü olarak vardır*" saptamasını yapar. Her türlü iyiliği ve kötülüğü yapmak, insanın doğasındadır. İnsan doğasında örtülü olarak bulunan söz konusu "gizil güç" ortaya çıktığı ölçüde, insanın üretici, geliştirici ya da yıkıcı eğilimi de ortaya çıkar. Bedreddin'in hukuk anlayışının temellerini, Kurdakul'un saptaması öyle, "özgür düşünce, özgür ve bağımsız hukuk" oluşturur.

Bedreddin'in hukuka ilişkin önemli yapıtları, "Camiu'l Fusuleyn" ve "Teshil"dir. Yukarıdaki saptamayı yapan Kurdakul'a göre, Bedreddin'in öğretisinin özgünlüğü öncelikle hukuk alanında aranmalıdır. Adı geçen yazarın savı temelinde, Bedreddin'in "Ehl-i sünneti" temel alan hukuk dizgesi içerisinde kalarak, çağma göre ilerici nitelikli hukuk ilkelerini belli bir felsefi temelde gerekçelendirmeye çalıştığı söylenebilir.

Bedreddin'in Edirne'de kadı-askerlik görevine atandıktan sonra kaleme aldığı yapıtı "Camiu'l-Fusuleyn" bir anlamda "yurttaşlar yasası" niteliği taşır. O dönemin yargıçlarının yargılamalarda ortaya

çıkan zorlukları gidermelerine yardımcı olmayı amaçlayan, hukuk tarihine ilişkin bu yapıt, Kurdakul'un belirlemesiyle, öncellikle "Türk hukuk felsefesi" yönünden önem taşır.

Bedreddin, adı geçen yapıtlarıyla salt hukuk kuramı ve edimi içerisinde ortaya çıkan zorlukları giderme amacıyla yetinmez; aynı zamanda yargıcı, "hakikati" öz istenciyle bulgulamaya yöneltir.

O'nun şu sözleri, yargıcın özgürlüğü ve bağımsızlığı açısından önemli bir tarihsel katkıdır. Kurdakul'un "Camiu'l-Fusuleyn"den yaptığı alıntının biçemini, bu kitabın biçemine uyarlayarak, aktarıyorum:

"Öz yargısının, başkalarının fikir ve içtihadına
değil, gerçeğe uyduğuna inanan bir yargıç,
O yargıyı özgür istenciyle vermelidir."

Bu sözlerle Bedreddin, yargıcı özgür istenciyle ve öz sorumluluğuyla baş başa bırakmayı ve dış etkilerden ve etkileme girişimlerden uzak tutmayı ereklemiştir. Bedreddin'in "özgür ve bağımsız yargı" anlayışının gelişimine yaptığı bu katkı, ancak O'nun tutarlı, dizgeli öğretisiyle açıklanabilir.

Hukuk bilimine ilişkin bir başka yapıtı olan "Letaif ül-işarat"a ilişkin olarak Bedreddin, "Teshil"in önsözünde bilgi verir. Teshil'in önsözünde yaptığı açıklamalardan anlaşıldığına göre, yukarıda anılan yapıtın anlaşılması ve açımlanmasında sorunlar çıkmış, Bedreddin de bu sorunların nasıl çözümleneceğine ilişkin önerilerde bulunmuştur.

Bedreddin, "Teshil"in önsözünde bilim ve dolayısıyla da bilimciler açısmdan önemli olanın *"bilimde gizli olan espriyi kavramak"* olduğunu belirttikten sonra, hukukta öykünmeye saplanıp kalanların, *"hukuksal incelikleri bile anlayamayacaklarını"* yazar. Kurdakul, Bedreddin'in "hukuksal incelikler" diye adlandırdığı şeylerin, "hukukun adalet ilkesi" olduğunu belirtir ve söz konusu adalet ilkesine dayanarak, yapılan yasalar, verilen içtihatlar ile "özgür ve bağımsız yönetim" biçiminin bulunabileceğini savlar.

Bedreddin'i darağacma değin götüren nedenler arasında "özgür ve bağımsız hukuku" oluşturmak ve uygulanmasını sağlamak ama-

cıyla yazdığı yapıtlar da vardır. O'nu darağacında çırılçıplak olarak sallandırmaya önceden karar verenler de, son çözümlemede Bedreddin'in ahlaksal tutarlılığını sömürerek, O'ndan katılmadığı, değiştirmek istediği hukuk dizgesinin kurallarına göre, kendisi hakkında fetva vermesini istemiştir. Bedreddin ise bu oyuna gelmemiş, kendisi hakkında fetva vermemiştir.

Şeyh Bedreddin'in Mitselleştirilmesi ve Kutsallaştırılması

Anadolu'nun yetiştirdiği bu ayrıksı hukuk bilimci, düşünür ve eleştirel aydınını, Anadolu halkı gönlünde ve bilincinde yaşatmayı sürdürmüştür. Türk halkı, Şeyh Bedreddin'in kişiliğini mitselleştirmiş ve ona kutsallık atfetmiştir. Kutsallaştırma öğesini veya eğilimini içerisinde taşıyan bu tutum, Bedreddin'in kalıcılaştırılmasını birliğinde getirmiştir.

Nâzım Hikmet'in "Şeyh Bedreddin Destanı"nda da söz konusu mitselleştirmenin izleri görülür. Ayrıca, Nâzım Hikmet'in "Destan"ın sonuna eklediği kendisiyle birlikte aynı koğuşu paylaşan bir tutuklunun öyküsü, bir başka deyişle, "Ahmet'in Hikâyesi" de yukarıda sözünü ettiğim mitselleştirmenin bir örneğidir.

Dedesinin kendisine anlattığı öyküyü Nâzım Hikmet'e aktaran mahpus Ahmet'in anlatımına göre, Hünkârın iradesi ve İranh Molla Haydar'ın fetvasıyla Serez'de çırılçıplak asılan Bedreddin'in ölü bedeni ipte sallanmaktadır. Yanlarında kır bir at olan üç adam gece Bedreddin'in asılı olduğu yere gelir. Üç adamdan biri Bedreddin'in asılı olduğu ağaca tırmanır. Şeyhin boynuna geçirilen sabunlu ipin düğümünü kesmeye uğraşırken, bıçak ipten kayıp, şeyhin boynuna saplanır; kan çıkmaz. İpi kesmeye uğraşan delikanlı sapsarı olur. Bıçağı atıp, düğümü eliyle açar ve Bedreddin'in bedenini özen ve sevgiyle aşağıda bekleyen arkadaşlarının eline bırakır. Çıplak ölüyü, çıplak atın üzerine koyup, Ahmet'in köyüne getirir. Ölüyü, yamaçtaki karaağacın altına gömer.

Sonra Hünkâr'ın atlıları köyü basar. Atlılar gidince, yine gelip ölüyü bulurlar diye düşünen delikanlı ölüyü gömdüğü yerden çıkarır. Bedreddin'in ölü bedenini alıp götürür ve bir daha köye dönmez. Bu öykü kuşaktan kuşağa anlatılarak, bugüne ulaşır.

Köy odasında Ahmet'in dedesinin anlattığı bu öyküyü dinleyenlerden biri, *"O gelecek yine. Çırılçıplak ağaca asılan, çırılçıplak gelecek yine"* diye ünler. Ahmet'in dedesi, gülerek bu sözlere şu karşılığı verir: *"Sizin bu itikadınız, Hıristiyanların itikadına benziyor; onlar da 'İsa peygamber tekrar dünyaya gelecektir' derler."* Köylü yeniden söz girer: *'İsa peygamberin ölüsü etiyle, kemiğiyle, sakalıyla dirilecekmiş. Bu yalandır. Bedreddin'in ölüsü, kemiksiz, sakalsız, bıyıksız, gözün bakışı, dilin sözü, göğsün soluğu gibi dirilecek... Biz Bedreddin'in kuluyuz, ahrete, kıyamete inanmayız ki, dağılan, fena bulan bedenin yine bir araya toplanıp dirileceğine inanalım. Bedreddin yine gelecek diyorsak, sözü, bakışı, soluğu bizim aramızdan çıkıp gelecek, diyoruz.'"*

Ölümden sonra yeniden dirilme olmayacağına ilişkin Varidat'ta yer alan görüşleri de çağrıştıran bu sözler, Müfid Yüksel'in anılan yapıtında anlattığı Bedreddiniler yapılanmasının düşünsel-dinsel özünü açığa vurmaktadır. Bu bağlamda Bedreddiniler veya kendi deyişiyle, Bedreddin tarikatı ve Gülşenilerin gelenekleri, duaları, ayinleri, semahları, adap ve yol erkânı hakkında en ayrıntılı bilgileri veren araştırmacının Refik Engin olduğunu teslim etmek gerekir. Refik Engin "Sıra Dışı Bir Tasavvufçu-Şeyh Bedreddin"[215] adlı kitabında Bedreddinilerin ve/veya Gülşenilerin, sayıları giderek azalsa da, bugüne değin kültürel-düşünsel varlıklarını koruduklarını örnekleriyle anlatır.

Şeyh Bedreddin ve Müntzer Karşılaştırılması Ne Ölçüde Tutarlıdır?

Şeyh Bedreddin ile Alman Köylü Savaşları önderi Thomas Müntzer arasında bir benzerlik ilişkisi olduğu savı, bildiğim kadarıyla, Nedim Gürsel'e dayanır. Nedim Gürsel, bu çalışmada anılan "Şeyh Bedreddin Destanı Üzerine" adlı kitabının üçüncü bölümünde Müntzer ile Bedreddin başkaldırılarının *"dinsel-ideolojik niteliği, sınıf savaşımının özgül biçimlerinden biri olarak yorumlanmalıdır"* belirlemesini yapar. Gürsel, Müntzer ile Bedreddin arasında benzerlik olduğu savını, Friedrich Engels'in "Almanya'da Köylü Savaşları" adlı kitabını temel alarak gerekçelendirmeye çalışır.

Nedim Gürsel'in Bedreddin başkaldırısını ve Müntzer'in önderlik ettiği Alman Köylü Savaşları'nı "sınıf savaşlarının özgül biçimleri" olarak yorumlamasına katılmak zordur; çünkü söz konusu başkaldırıların gerçekleştikleri 15. ve 16. yüzyıllarda toplumsal bir kesimi anlatan "sınıf" kavramı, henüz siyasi literatürde yoktur. Öte yandan, her iki başkaldırıda da dinsel bir özün yanı sıra, insancılık ve tolerans öğeleri ve kötü yaşam koşullarına karşı savaşım vardır. Üzerinde durulması gereken bir nokta daha var o da şudur: Bedreddin başkaldırısında farklı dinlerden ve etnik kökenlerden insanların katılımı söz konusudur. Müntzer'in başkaldırısındaysa, Hıristiyanlar ve Almanlar başattır.

Dolayısıyla, Bedreddin'in öğretisi ve başkaldırısının temel belirleyeni, bağdaşımcı düşünce olmasına karşın, Müntzer'in öğretisi Hıristiyanlık ve Almanlık ile sınırlıdır. Şimdi bu iki başkaldırıcının temsil ettikleri düşünceleri karşılaştırabilmek için, Türkiye'de şimdiye değin ikinci kaynaklar üzerinden okunan Thomas Müntzer'in özgün görüşlerine yakından bakalım.

16. yüzyıl Alman toplum yaşamında etken olan "dinsel devrimci"[216] Thomas Müntzer (1498-1525) Almanların anadillerinde ibadet konusunda Luther'den de önce ve daha ilkeli davranan din bilimcidir.

Bu dinsel başkaldırıcı, "Alman-Protestan Ayini"[217] adlı yazısında *"Alman özgünlüğünü iyileştirmek"* amacıyla, "Kutsal Ruh Hakkındaki Mezmurları", diyesi, önemli dinsel söylemleri, içeriği öne çıkaran bir anlayışla Almancalaştırdığını belirtir.

20. yüzyılın önde gelen düşünürlerinden biri olan Alman Ernst Bloch, "Devrimin Teologu Olarak Thomas Müntzer" adlı yapıtında Thomas Müntzer'in reformatörler (yeniden biçimlendiriciler) arasında "ilk olarak" 1532 yılında kendi ülkesinin dilinde, diyesi, Almanca olarak ibadet yaptırttığını belirtir.[218] Dinsel metinleri Almancalaştırması, yeniçağın başlarında kutsal metinlerin ve söylemlerin dilsel anlaşılmazlığından kaynaklanan yetkesini ve gizemini çözme olanağı yaratır. Bu laik düşüncenin gelişmesi bakımından önemli bir adımdır.

Müntzer'in söz konusu tavrı, halkın düşünsel ve akılsal özgürleşmesine uygun ortam hazırlaması nedeniyle, papalığa bağlı rahipler ve papazlarca, Müntzer'in aynı yazıda belirttiğine göre, *"Hıristiyan inancına zararlı"* biçiminde damgalanır. Müntzer, dinsel yetkelerin bu karşı çıkışından etkilenmez; tersine, kilise yetkililerinin Latincenin gizeminden yararlanarak, inananların *"vicdanlarını yoksullaştırmalarına, sefalet içerisinde tutmalarına ve körleştirmelerine"* karşı aydınlatıcı bir yol olarak görür.

Dinsel metinlerin ve söylemlerin anadilinde okunup söylenmesi konusunda İncil'i Almancaya çeviren Luther'i önceleyen Müntzer, Alman toprakları üzerinde *"darmadağınık durumda bulunan Hıristiyanların birliğine"* belirleyici bir katkı yaptığını özellikle vurgular. Müntzer'in ısrarla vurguladığı bir başka nokta, anadilinde ibadeti aşağılanan, baskılanan ve dışlanan insanların toplumsal konumlarının bilincine varmaları ve bu konumu değiştirmeye yönelik düşünce geliştirmelerine yaptığı somut katkıdır. Ernst Bloch da andığım yapıtında Müntzer'in bu katkısını övgüyle dile getirir.

Nitekim Müntzer, aynı kaynakta yer alan "Kurgulanmış İnanç" (1524) adlı yazısında *"yoksul, sefalet içinde ve acınacak durumda olan Hıristiyanlık kendi zararlarını görmediği ve kurgulanmış inancı aşamadığı sürece, ona yardım edilemez"* saptamasıyla, anadilinin din alanında da kullanımının "öz-tanıyım" ve "eleştirel bilinç" geliştirici işlevini dile getirir. Ünlü başkaldırıcı konuyu açımlamak için, *"Türk, Yahudi, dinsiz ve her türden inançsız bir kimse temelini bilmediği inancıyla kendisini temizler"* belirlemesini yapar.

Bu bilgisizlikten yararlanarak, dinsel yetkeyi temsil edenler "hesap verme" gereksinmesi duymamıştır. Başkaldırıcı, Hıristiyan Kilisesinin anlaşılmazlık, kapalılık ve gizemden türettiği güçle daha da kötüleştiği, inancın köklerini tanımadan söz konusu kötüleşmeyi ortada kaldırmanın olanaksız olduğu yolundaki savlarını aynı kaynakta yer alan "Protestation oder Erbietung" (Direniş mi Boyun Eğiş mi?) adlı yazısında belirginleştirir.

Hakikati Anlatmak İçin, Baskı ve Sömürüye Karşı Savaşmak Gerekir

Bu dinsel başkaldırıcı, yine ilgili dipnotta verilen yapıtta yer alan "Yanlış İnancın Ödünsüz Teşhiri" adlı irdelemesinde kör ve belli çıkarlar uğruna sahteleştirilmiş, *"zehirlenmiş inancın, Türklerin, dinsizlerin ve Yahudilerin inancından daha kötü olduğunu"* belirtir. Bu saptamayla asıl savaşılması ve erklerinin ellerinden alınması gerekenlerin, öz çıkarları için Hıristiyanlığı zehirleyenler olduğunu açıklar ve ezilen, sömürülen ve aşağılanan köylülere hedef göstermeyi amaçlar.

Yazar bu son yazısında Hıristiyanlığı çıkar amacıyla zehirleyenlerin ne denli kötü olduklarını göstermek amacıyla, sürekli olarak *"Türk, dinsiz, Yahudi ve her türden inançsız"* anlatımını kullanır. Böylece, bu anlatımın kalıp söze dönüşerek, kuşaktan kuşağa aktarılmasına katkı yapar. Müntzer'in kullandığı bu kalıp anlatımların geçtiği bölümlerde, Bloch'un anılan yapıtında aktardığına göre, Müntzer de Danyal söylencesine gönderme yapar. Müntzer bu bağlamda üçüncü imparatorluk olan ve Türklerin egemenliği altına giren Yunanistan'ı "akıl" ve/veya "akıllılıkla" özdeşleştirir.

Müntzer, yine ilgili dipnotta yer alan ve Köylü Savaşlarının ideolojik temellerinden birini oluşturan "Hochverursachte Schutzrede-1524" (İvedi Gerekli Bir Koruma Konuşması) adlı önemli irdelemesinde her koşul altında *"salt hakikati"* anlatma konusundaki kararlılığını vurgular. Bu yazıda Müntzer, öncelikle başkaldırıcı köylüleri en olumsuz anlatımlarla aşağılayan ve var olan sömürü ve baskı koşullarını sürdürmeye uğraşan egemen sınıfların yanında saf tutan Luther ile düşünsel olarak hesaplaşır.

Luther, Müntzer'in değerlendirimine göre, *"Wittenberg'de düşünsüz ve yumuşak bir yaşam süren bir ettir; o, egemenlerin yalakası ve oyuncağı Dr. Yalancı'dır."* Luther, Müntzer'in deyişiyle, "kıskançlık ve kin" duygusuyla Müntzer'i "şeytan" olarak niteleyen "yılandır"; onu Weimarlı egemenlere ve erklilere *"jurnalleyen aşağılık bir ihbarcıdır."* Baskı, sömürü ve soyguna karşı ses çıkarmayan, kendi çıkarı için bu kötü uygulamalara göz yuman biridir.

Luther'in toplumsal olumsuzluklar karşısındaki konumunu böyle değerlendiren Müntzer, gerekçelerini dine dayandırmakla birlikte, *"faizciliğin, hırsızlığın ve soygunculuğun temel çorbası, bizim egemenler ve prenslerdir. Onlar her türlü yaratığı mülk ediniyorlar. Sudaki balık, havadaki kuş, topraktaki bitki onların olmak zorundadır"* sözleriyle çok açık ve sert bir eleştiri tutumu ortaya koyar. Egemenler ve yöneticiler, çalmamak, eziyet ve işkence etmemek, kandırmamak gibi konulardaki kutsal buyrukların tümüyle tersini yapmaktadırlar ve "doktor yalancı" bütün bunlara karşı suskun kalmaktadır.

Bütün bunlara karşın Müntzer, yine kendi anlatımıyla,*"yoksul yığınların henüz verilmemiş savaşımını"* vermekte kararlıdır; çünkü *"halk özgürleşecektir!"* Müntzer, halk bir gün mutlaka "özgürleşecektir" bilincini ve kararlığını giderek doğal davranış biçimi olarak sergileyen başkaldırıcı köylü önderlere yazdığı mektuplarda da dile getirir.

13 Temmuz 1524 tarihinde Dük Johann'a yazdığı mektupta *"hakikati, adaleti ve aydınlığı her koşul altında savunmayı"* sürdüreceğini, ancak bu değerlere düşman olan Wittenbergliler, diyesi, Luther yandaşları tarafından sorgulanmaktansa, *"Romalılar, Türkler ve dinsizler"* tarafından sorgulanmayı yeğleyeceğini dile getirir.

Bu dinsel devrimci ve başkaldırı önderinin 15-22 Temmuz 1524 tarihinde yazdığı "An die verfolgten Christen in Sachsenhausen" (Sachsenhausen'da Kovuşturmaya veya Takibata Uğramış Hıristiyanlar) adlı mektubu, başkaldırının düşünsel özü ve izlencesi niteliğindedir. *"Egemenlere uşaklık eden sahte dinciler tarafından sapkın"* ilan edilmesini hiç önemsemediğini, asıl olanın adalet ve hakikati gerçekleştirmek için "dayanışma ve örgütlenme" olduğunu belirten Müntzer, köylülere *"yolunuzda yürürken kimsenin özrüne kulak asmayın; Tanrı'dan başka hiç kimseden korkmayın! Prenslerin ve toprak sahiplerinin erki kendi mülkleriyle sınırlıdır; kimse sizlerin ruhunu yönetemez! Vicdanınızı özgür tutun ve hiçbir zalimin buyruğunun vicdanınızı karatmasına izin vermeyin!"* der.

Müntzer, Avrupalılarca dönemin başat düşmanı olarak görülen Türklere karşı savaşı kastederek, *"Uzaklara giderek Türk'e karşı sa-*

vaşmak isteyenler, artık ülkesindeki Türk'e karşı savaşsın!" çağrısında bulunur. Müntzer'i zaman üstü kılan istemlerinden biri de "kamu yararı" ya da "mal ortaklığı" olarak adlandırılabilecek düşüncesidir. 22 Eylül 1524 tarihinde "An die Kirche in Mühlhausen" (Mühlhausen Kilisesine) başlıklı mektubunda *"ortak yarar ve onurun, kişisel erinç ve onurdan önce geldiğini"* açıkça ve ödünsüz bir tutumla dile getirir.

Avrupa Kimliğinde Düşünsel Sıçrama: Kamusal Yarar İçin Egemenlik Halka Verilmelidir!

Müntzer'in 09 Mayıs 1525 günü "An die Eisenacher" (Eisenachlılara) adlı mektubu da bu bağlamda anılmalıdır. Bu mektupta bu insancıl başkaldırıcı, daha sonra tüm Avrupa'yı sarsacak ve toplumsal ilerleme için savaşanların istemine dönüşecek olan *"tüm erk, halka verilmelidir!"* istemini ortaya atar. Başkaldırıcılara *"Sizin zararınız bizim zararımız; sizin erinciniz bizim istemimizdir"* diye seslenebilecek ölçüde toplumsal duyarlılığının yüksek olduğunu gösterir.

26/27 Nisan 1525 tarihinde "An die Altstädter" (Altstadlılara) adlı mektubunda yer alan *"artık zaman olgunlaştı; kardeşlerinizi hazır tutun; başkaldırı ateşi, bütün Alman, Fransız ve İtalyan ülkelerini sardı!"* sözleriyle Müntzer, Almanya'nın çok ötesinde Avrupa düzeyinde ayaklanma sorununa yaklaşan bir kuramcı ve eylemci olduğunu kanıtlar.

Müntzer'in savaşımcı öğretisiyle salt *"Katolikliğin ana noktalarına değil, Hıristiyanlığın da baskıcı ve çağdışı yönlerine karşı savaş açtığını"* belirten Friedrich Engels,[219] Müntzer'in evrenselci bir boyutunu daha dile getirir. Bu evrenselci boyut, ortaçağda İbni Rüşt'ün kalıcı katkılarıyla erginleşen "tüm-tanrıcılık" anlayışından yararlanarak öğretisini dizgeleştirme çabasıdır.

Yukarıda anılan Weimar Klasik Alman Edebiyatı Araştırma Kurumu'nun ilgili yayınında Müntzer'in ortaçağın *"çeşitli heretik kümelenmelerinin düşünce birikiminden ve Alman sufiliğinin görüşlerinden"* yararlanarak dünya anlayışını biçimlendirdiği belirtilir.

Engels anılan yapıtında ayrıca, aklın özgürlüğü ve bireyin özerkleşimi konusundaki ödünsüz tutumuyla, Müntzer'in tüm-tanrıcılıkla "tanrı-tanımazlık" arasında devindiğini öne sürer. İncil'e karşı akla öncelik verilmesi gerektiğini savunarak, Aydınlanma ülküsünün egemenleşmesine ve bütüncül adalet ve eşitlik ilkesinin yerleşmesine ortam hazırlayan, hiçbir baskı ve yıldırma girişimine boyun eğmeyen bu insancıl ve ödünsüz savaşımcı yenik düşer ve yenenlerce öldürülür. Bedeni öldürülür; ama öğretisi, tüm Avrupa ve insanlığın adalet, eşitlik ve Aydınlanma düşüncesi ve eylemine yol gösterici bir öğe olarak katılır ve böylece ebedi olarak ölümsüzleşir.

Anadilinde ibadet düşüncesini uygulamaya koyan, kamusal yarar ve halk egemenliğini öne çıkaran Müntzer, Avrupa kültürel kimliğinin laik, çoğulcu ve özgürlükçü boyutunun belirginleşmesine en kalıcı katkıyı yapar. Bunun yanı sıra, bu sıra dışı başkaldırıcı bile Türkleri ötekileştirme geleneğinden kendisini kurtaramaz. Dönemin Avrupa'sındaki egemen resmi söylemin etkisiyle, oryantalist birikime küçük bir katkı yapar.

Bir Yazınsal Motif Olarak Şeyh Bedreddin ve Börklüce Mustafa

Bedreddin'in yargılandığı ortam ve koşullar, yazınsal bir kurgu ve estetikleştirmeye çok elverişli bir gerçek olay veya malzemedir. Nitekim söz konusu malzeme, birçok yazarca yazınsallaştırılmıştır.

Nâzım Hikmet, Türkiye'de "Şeyh Bedreddin Destanı" ile Bedreddin'in başkaldırısını ve sonunu yazınsal bakımdan anıtsal bir yapıt ile kalıcılaştıran ilk yazıncıdır. Sadece medrese müderrisi M. Şerefeddin Yaltkaya'nın anılan "Şeyh Bedreddin" adlı denemesini okuyan bu büyük şair, Halil'in dedesine ilişkin "Manakıb"ını ne yazık ki okuma fırsatı bulamadan "Destanı" yazmıştır. Eğer "Manakıb"ı okuma olanağı bulmuş olsaydı, Bedreddin ile Padişah Çelebi Mehmet arasında geçen ve şeyhin bilgeliğini yansıtan sözleri aşılamaz bir yazınsal yapıt olan "Destam"nda mutlaka şiirselleştirerek yansıtırdı, diye düşünüyorum.

Şeyh Bedreddin ve Börklüce Mustafa başkaldırısını roman türünde yazınsal alana taşıyan yazarların başında Erol Toy gelir. Erol Toy,

büyük bir içtenlik ve benimseme duygusuyla bu tarihsel olayı iki ciltlik romanı "Azap Ortakları"nda yazınsallaştırmıştır.[220] Baki Yaşa Altınok, "Bedreddin ve Varidat" (Ankara 2004) adlı yapıtında hem Halil'in yargılamanın başlangıcı ile ilgili anlatımlarına, hem de Erol Toy'un kurgusuna yer verir.

Kemal Demirel, Şeyh Bedreddin'in yargılanmasını yazınsal niteliği ve düzey yüksek bir tiyatro yapıtı ile yazınsallaştırarak bir dramatik alanda güncelleştirmiştir. Drama, roman gibi edebiyatın önemli bir başka türüdür ve romandan daha fazla ilgi beklemektedir. Kemal Demirel,[221] bir dramatik sahne olarak çok önemli olabilecek padişah ile Şeyh Bedreddin arasında geçen yukarıda aktardığım diyaloğu yapıtına almamıştır. Buna karşın, Şeyh Bedreddin ile Mevlana Haydar arasında geçen konuşmaya ağırlık vermiştir.

Orhan Asena, söz konusu diyaloğu yazınsallaştıran bir başka drama yazarıdır.[222] Orhan Asena anılan bu dramasında ikiz kardeş olan ve biri Hüseyin Ahlati, diğeri Bedreddin ile evlenen Hatice ve Cazibe'yi, bu ünlü başkaldırıcımn Musa Çelebi yönetiminde kadı-asker olduğu dönemi ve Börklüce'yi de konulaştırmıştır.

Şeyh Bedreddin'in çoğulculuğa, insancılığa ve hoşgörüye dayanan bağdaşımcı öğretisi ve başkaldırısını, "Gülün Öteki Adı"[223] ile deneme türünde yazınsallaştıran bir başka yazar Mine Kırıkkanat'tır. Bu yazar, anılan yapıtında bağdaşımcı düşüncenin, Kathar Şövalyeleri ve Bogomiller üzerinden Şeyh Bedreddin'e değin uzandığını, Bedreddin'in Sarı Saltuk'un izini sürerek, doğduğu ve ilk gençlik dönemini geçirdiği Balkanlar'a geri döndüğünü şiirsel bir dil ile anlatır.

Edebiyatta Şeyh Bedreddin olayı bağlamında Kadirli Mısıroğlu'nun "Kavuklu İhtilalci Şeyh Bedreddin"[224] adlı tarihsel roman denemesini de anmak gerekir. Şeyh Bedreddin motifi Alman edebiyatında da yazınsallaştırılmıştır. Franz Babinger'in[225] verdiği bilgilere göre, Alman yazar Leopold Schefer (1784-1862), Bizans tarihçisi Dukas'ı kaynak göstererek, Bedreddin motifini "Der Gekreuzigte oder Nichts Altes unter der Sonne-Çarmıha Gerilen Veya Güneşin Altında Yeni Bir Şey Yok) adlı romanında yazınsal olarak işlemiştir. Bu kısa roman, anılan yazarın "Seçme Yapıtlar"ı (cilt IV, Berlin 1845) arasında yer almıştır.

Daha sonra yine bir Alman yazar olan Johannes Scher, "Daemonen-Canavarlar" adlı kültür tarihine ilişkin çalışmasının (2. baskı, Leibzig 1878) "Ein türkischer Heiland-Bir Türk Mesihi" bölümünde konulaştırmış ve yorumlamıştır.

Bütün bunların dışında Bedreddin hakkında söylenmiş çok sayıda şiir, nefes veya ağıt vardır. Türk edebiyatının gelişkin türlerinden biri olan şiir alanında ilk önemli örnek olan Nâzım Hikmet'in "Bedreddin Destanı"nın bazı bölümlerini yukarıda aktardığım için, bu önemli şiiri bu bölümde ele almayacağım. Bu şiirin dışında kalanları konulaştırmak istiyorum. Şeyh Bedreddin edebiyatta, daha doğru deyişle, halk edebiyatının önemli bir kaynağı olan "tekke edebiyatında" daha sık işlenmiş bir figür veya motiftir. Bunlardan bazı örnekler verilebilir. Nâzım Hikmet'in "Şeyh Bedreddin Destanı"nın kimi bölümlerini aktardığım için, bir başka şiirinin bir bölümüne yer veriyorum:

Memleketimi Seviyorum

"Memleketim:
Bedreddin, Sinan Yunus Emre ve Sakarya,
kurşun kubbeler ve fabrika bacaları
benim o kendi kendinden bile gizleyerek
sarkık bıyıkları altından gülen halkımın eseridir.

Memleketim.
Memleketim ne kadar geniş:
dolaşmakla bitmez, tükenmez gibi geliyor insana.
Edirne, İzmir, Ulukışla, Maraş, Trabzon, Erzurum.
Erzurum yaylasını yalnız türkülerinden tanıyorum
ve güneye
pamuk işleyenlere gitmek için
Toroslardan bir kere geçmedim diye
Utanıyorum."

(Nâzım Hikmet: "Bütün Şiirler"; 6. baskı, YKY, İstanbul, Mart 2010)

Börklüce'ye/Bedreddin'e Ağıt

"Aydın ellerinde ceran gezerdi,
Analar al yeşil tuğra bezerdi,
Bacılar tuğraya sedef dizerdi,
Sedefin üstüne ayet yazardı,

İriş pirim iriş, gör ki olanı,
Kurtar muhannetten elde kalanı,
Başparmak üstünden bir bulut ağdı,
Bulut değildi bir koca dağdı,

Alazlanıp gelen billâh çerağdı
Irahmet çekildi, ok, cıda yağdı,
İriş koç yiğidim uğrular geldi,
Uğrunun soluğu bağrımı deldi...

Kılıç üşüşürdü, beyi, sultanı,
Atını koşturdu veziri, hanı,
Biz de helal ettik bu kuşça canı,
And verdik yoluna, dökeriz kanı,
İriş Dede Sultan, kavgaya iriş,
İmdi can günüdür, gazaya giriş...
Aydın'da Ortaklar, Karaburun'da,
Kılıç ceran oldu, oynuyor kında,
Bir elim harmanda, bir elim kanda,
Kenara kurarız biz de yakında,
İriş koç yiğidim er meydanına,
Sultanın ettiğin koma yanına...
Sultanoğlu, leşkerine başvurdu,
Buyruğunu dört bir yana duyurdu,
Kılıç çaldı, ana, bebe savurdu,
Yalım esti her yanları kavurdu,
Vur yoldaş vuralım, kavga günüdür,
Ahırı evveli, gine ölümdür...
Sultana paşadan muştu salındı,

Leşker ortasında ziller çalındı,
Dedemin başına ferman kılındı,
Bir seher vaktiydi kaddi alındı,
Sesimi banlasam varabilmez.
Gayri benim yüzüm gülebilmez."

(Erol TOY: "Türk Gerilla Tarihi"; İstanbul, 1970. Aynı şiiri, Nedim Gürsel "Şeyh Bedreddin Destanı Üzerine" adh çalışmasında, Çetin Yetkin'in "Türk Halk Hareketleri ve Devrimler" adlı kitabından aktarmıştır. Şiirin başlığı tarafımdan konulmuştur)

Şeyhim Sultan Bedreddin
"Zatı-ı hak'dan bir nur doğdu
Doğdu da Siroz'a kondu
Hak yolunda Şehid oldu
Şeyhim Sultan Bedreddin Hu

Simavna oldu avazı
Tarikat fethine gazi
Ehlullahı kıldı şazi
Şeyhim Sultan Bedreddin Hu

Derd-i ilahiden haste
Ledün ilmine şayeste
Tecelli nuruyla beste
Şeyhim Sultan Bedreddin Hu

Mahveyleyip kibr ü kini
İhya eyledi ol dini
Şeyhü'l-Ekber'in yakını
Şeyhim Sultan Bedreddin Hu

Enel-Hak darına Mansur
Huvel-Hak sırrına manzur
Visal-i yar ile mesrur
Şeyhim Sultan Bedreddin Hu

Keşf-i keramete kadir
Hakayık ilmine mahir
Varidatı olup zahir
Şeyhim Sultan Bedreddin Hu

Sırr-ı tevhiddir hep sözü
Şekden halas etdi bizi
Hakk'a tapşırmıştır özü
Şeyhim Sultan Bedreddin Hu

Dergâhında Vehpi bende
İnayet mürüvvet sende
Şefaat ruz-ı mahşerde
Şeyhim Sultan Bedreddin Hu."

(Vehbi Baba "Divan"ından aktaran: Ali Yaman: "Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin; başlık tarafımdan konulmuştur.)

Bedreddin
"Hezaran şükr ü minnet ol Huda'ya
Salâvatlar virelüm Mustafa'ya
İrişdürdi bizi kutb-evliyaya
Bizüm mürşidimüz Şeyh Bedr-i din'dür

Ebubekr ü Ömer Osman u Haydar
O deryadan çıkıban işbu cevher
Veliler içre budur bize rehber
Bizüm mürşidimiz Şeyh Bedr-i din'dür

Budur Al-i Muhammed silsilesi
Buna inkâr edenler oldu asi
Kabuldür Hak katında her duası
Bizüm mürşidimiz Şeyh Bedr-i din'dür

Velidür bigüman Allah nurıdır
Muhammed Mustafa'nın enveridür
Velayet leşkeri ser-defteridür
Bizüm mürşidimiz Şeyh Bedr-i din'dür

Huda'nın sevdügidir enbiyalar
Olarun cevheridür evliyalar
Budur Hak'dan bize viren atalar
Bizüm mürşidimiz Şeyh Bedr-i din'dür

Olup Mansur bu yolda virdi başın
Huda ışkına hiç çatmadı kaşın
Münafıklar atarlar ta'na taşın
Bizüm mürşidimiz Şeyh Bedr-i din'dür

Ali gibi şehid oldu fenada
Melekler ah ider cümle semada
Bugün bunda yarın yevm ül-cezada
Bizüm mürşidimiz Şeyh Bedr-i din'dür

Yapışduk biz bugün anun eline
İdüp tevbe dahı girdük şalına
Anı delil idindük hak yolına
Bizüm mürşidimiz Şeyh Bedr-i din'dür

Bize gösterdi hem kavl-i şeriat
Dahı irşad ider fi'l-i tarıykat
Ve ma'rifetle bildürdi hakıykat
Bizüm mürşidimiz Şeyh Bedr-i din'dür

Bunun yolına terkitdük cihanı
Feda kılduk ana biz baş u canı
Budur nice veliler karmanı
Bizüm mürşidimiz Şeyh Bedr-i din'dür

Buna uyan kişi rahmet bulısar
Muhammed Mustafa şevkat kılısar
Buna inkâr iden lanet bulısar
Bizüm mürşidimiz Şeyh Bedr-i din'dür

Bunun silsilesine iregör sen
Yolına varlığını viregör sen
Bu yolda sıdk u ışkla turagör sen
Bizüm mürşidimiz Şeyh Bedr-i din'dür

İki cihan terkit sal önünden
Başun vir ışkıla dönme yolundan
Bunun ilmine uy geç sen bilünden
Bizüm mürşidimiz Şeyh Bedr-i din'dür

Hakıyri miskinün sözin kabul it
Huda yolunda varlıgun sebil it
Getür Sultanıma kendüni kul it
Bizüm mürşidimiz Şeyh Bedr-i din'dür."

(Hakiri'nin bu önemli ve güzel şiirini aktaran: Abdülbaki Gölpınarlı/İsmet Sungurbey: "Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin ve Manakıbı")

Serez'in Şahı

"Erenlerin, evliyanın yoluna
Derviş oldum, erdim kudret sırrına
Hüseyn'den aldılar senin yerine
Güzelsin Serez'in şahı, güzelsin
Güzelsin pirimin nuru, güzelsin
Cinsinden alınan yerin nuru var
Gelen dervişlerde kudret sırrı var
On İki İmam gerçek erin aslı var
Güzelsin Serez'in şahı, güzelsin
Güzelsin pirimin nuru, güzelsin
Şahlar içinde Serez'in şahısın

İsmin Şah Bedreddin, ilim varısın
Müminler kabesi, dostum nurusun
Güzelsin Serez'in şahı, güzelsin
Güzelsin pirimin nuru, güzelsin
Şahlarımız var imamlar ağası
Mürşidin ehli, mollanın ihlazı
Şefaatçımızdır velayet şahı
Güzelsin Serez'in şahı, güzelsin
Güzelsin pirimin nuru, güzelsin
Çığrışa çığrışa aştık balkanı
Altıncıda gördük Serez halkını
Yedincide yüzler sürdük sultanı
Güzelsin Serez'in şahı, güzelsin
Güzelsin pirimin nuru, güzelsin
İndim seyreyledim, dostun durağı
Sekiz melek tutar arşın direği
Pirimin hesapsız yanar çırağı
Güzelsin Serez'in şahı, güzelsin
Güzelsin pirimin nuru, güzelsin
Dedemoğlu, uyarır çırağ yakar
Kara Nine eşiğine yüz sürer
Derviş Cevad Baba'm murada erer
Güzelsin Serez'in şahı, güzelsin
Güzelsin pirimin nuru, güzelsin."

(17. yüzyılda halk şairi Dedemoğlu tarafından söylenen bu içtenlikli şiiri, Cahit Öztelli: "Uyan Padişahım" adlı yapıtında vermiştir. Nedim Gürsel aynı şiiri "Şeyh Bedreddin Destanı Üzerine" adlı çalışmasına almıştır.)

Bir Şey

"Bir şey daha var yürekler acısı
Utandırır insanı düşündürür
Öylesine başka bir kalp ağrısı
Alır beni ta Bursa'ya götürür.

Yeşil Bursa'da konuk bir garip kuş
Otur denmiş oracıkta oturmuş
Ta yüreğinden bir türkü tutturmuş
Ne güzel şey dünyada hür olmak

Benerci Jakond varan Üç Bedreddin
Hey kahpe felek ne oyunlar ettin
En yavuz evladı bu memleketin
Nâzım ağbey hapislerde çürür."

(Aktaran: Nedim Gürsel " Şeyh Bedreddin Destanı Üzerine"; Cahit Sıtkı "Bir Şey" şiirini (Yeni Dergi, Eylül 1967) Nâzım'ın hapiste çürütülmesini protesto etmek amacıyla kaleme alır. Nâzım, Nedim Gürsel'in şiirsel anlatımıyla, Cahit Sıtkı'nın "iyi niyetine saygı duymakla birlikte, kendisine yakıştırılan "garip"likten hiç de hoşlanmamıştır. N. Gürsel'in aktarımı uyarınca, Cahit Sıtkı'ya şu dizelerle karşılık verir:

"Sevdalınız komünisttir
On yıldan beri hapistir,
Yatar Bursa kalesinde.

Hapis amma, zincirini kırmış yatar,
En ala bir mertebeye ermiş yatar,
Yatar Bursa kalesinde.
Memleket toprağındadır kökü,
Bedreddin gibi taşır yükü,
Yatar Bursa kalesinde.

Yüreği delinip batmadan,
Şarkısı tükenip bitmeden,
Cennetini kaybetmeden,
Yatar Bursa kalesinde."

Şeyhi Bedreddin

"Rum'a azmi edince irşad eyledi
Gezdiği yerleri rüşen eyledi
Kimi kabul kimi inkâr eyledi
Kıldı duasını Şeyhi Bedreddin
Kabul eden aldı elin eteğin
Kesti kurbanlarını serdi ekmeğe
Yüz sürdü Pirine aldı himmeti
Kıldı duasını Şeyhi Bedreddin
Çekti gülbengini Şeyhi Bedreddin

Cebrail kurbanı geldi meydana
Saka dolusunu sundu her yana
Gönül birliğini sardı her yana
Kıldı duasını Şeyhi Bedreddin
Duası kabuldür Şeyhi Bedreddin
Kurban geldi sofra kondu meydana
Sofralar döşendi cümle her yana
Dolandı talibler hep kana kana
Kıldı duasını Şeyhi Bedreddin
Üçler semahına kalktı üç can
Anlar yürüdü meydana tamam
Erkan tekmil oldu verdiler hitap
Kıldı duasını Şeyhi Bedreddin
Başta oturan Mürşidimiz Ali'dir
Devran ile erkânı yürüdür
Pir Sultan'ım Hayder kemter kuluna
Kıldı duasını Şeyhi Bedreddin."

(Bu nefes Serezli Pir Sultan'a aittir. Aktaran: Müfid Yüksel: "Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin")

Bedreddin'e Şiir

"Ey erenler, bülbül oldum, uçtum Firdevs bağına,
Kırklar yedileri semah dönerken gördüm

Pirimi soruşturdum, vardım Huda katına
Bedreddin'i onunla sohbet ederken gördüm.
Şeyhimin omzuna kondum beni tamdı
Sevindi gördü diye, iki gözü ışıdı
Sual eyledi benden, halimizi öğrendi
Yol gösterdi; tasamı ferahlığa döndürdüm.
Keramet sayesinde olacakları bildi
Bizlere 'Dem bu demdir, kıyam eyleyin!' dedi
Üç cengin üçünde de zaferi müjdeledi;
Destur alıp ayrıldım, şadıman oldum öttüm."

(Bilge Umar: "Börklüce"; şiirin başlığını ben koydum)

Börklüce ve Bedreddin'e
"Dem bu demdir haber geldi
Haydin canlar, Hudey Hudey!
Çok bekledik vakit erdi
Kızıl sancak kalktı hey hey!
Ne saltanat ne padişah
Tevekkel tü teal Allah.
Ne mültezim ne ümera
Ne cellâtlar ne vüzera
Çekilsinler hepsi dara
Kızıl sancak kalktı hey hey!
Ne saltanat ne padişah
Tevekkel tü teal Allah.
Kalksın kement, zincir, halka
Geliyoruz dalga dalga
Malın mülkün hepsi halk'a
Kızıl sancak kalktı hey hey!
Ne saltanat ne padişah
Tevekkel tü teal Allah.
İslam, Yahudi ve İsevi
Ata bilmez mi Âdem'i?
İnsan olan gelsin beri

Kızıl sancak kalktı hey hey!
Ne saltanat ne padişah
Tevekkel tü teal Allah.
Dede Sultan geçti başa
Zalimlerin aklı şaşa
Bedreddinim sen çok yaşa
Kızıl sancak kalktı hey bey!
Ne saltanat ne padişah
Tevekkel tü teal Allah."

(Bilge Umar'ın anılan yapıtında yer alan bir başka şiir; başlığı ben koydum). Anılan yazarın söz konusu yapıtında yer alan diğer şiirler şunlardır:

I
"Eğnine al giyenler
Boynuna vursan dönmez
Pir yolunda gidenler
Dönmez yolundan dönmez
Biz demişiz 'Enel Hak'
Yarın bizim olacak
Kalkmıştır kızıl sancak
Dönmez yolundan dönmez."

II
"Dünyadan gider oldum ey erenler el-veda
Gezdiğim dolandığım güzel iller el-veda
Bir dem gelir gülşene feryad düşer el-veda
Gidene bir Fatiha, bir yâd düşer el-veda

Haini dost bilmişim, oldum sonunda agâh
Nasip dar'a çıkmakmış, hiç istemem ah ü vah
Baki olan Allah'tır, la ilahe ill'Allah
Gidene bir Fatiha, bir yâd düşer eyvallah."

Edebiyatta Bedreddin söz konusu olunca, Hilmi Yavuz'un "Bedreddin Üzerine Şiirler" (Cem Yayınevi, İstanbul 1975) adlı kitabında yer alan şiirler unutulamaz. Anılan kitaptan konuya ilişkin olarak "bedreddin", "börklüce mustafa", "torlak kemal", "sarı anastas", "koç salih", "musa çelebi", "birinci mehmed", "beyazıd paşa" ve "mevlana hayder" adlı şiirler örnek gösterilebilir.

bedreddin
"mübalağa akşam olur
güz, nefti dolaklarını kuşanır da gelir
yaprağın fetrete düştüğü zaman
sen ey yaz günlerini
top top ak çuhaya tebdil eyleyip
ve bir solgun gülümseme olarak
eğnine giyen şaman

buyur otur
şeyhim
samanyollarının ılık sedirine uzan
uzun, görklü ve sof
yüzünü bizden yana döndür
bize buğdayın ateşini
gözlerin timarını
ve hüznün varidatını anlat

elini elimize dokundurmadan

sen ki öldüğü yere
bir kök sümbül bırakır gibi
usulca sevdalar bırakan
ovaların ve kartalların musahibi

ne zaman diye sorma, ne zaman
yaprağın fetreti gülün kıyamına
gülün kıyamı ağacın isyanına
dönerse işte o zaman

mübalağa akşam olur
güz, nefti dolaklarını çıkarır da gelir
elini elimize dokundurmadan

börklüce mustafa
"biz ki sevdamızı, alaca
kıl bir heybe gibi sunduk
aba terlikle denizi yürüyenlere
şavkımız dağlara vurunca

börklüce mustafa, yonca
ve hançerlerin piri
ölümü masmavi bir hamayıl
gibi boynunda taşıyıp
gözleriyle bir acıya kalebent
olmanın korkunç şiiri

dövülüp tavını bulunca

serez çarşısına, ince
kıvrık ve celali
bir ayışığı gibi girmek
ve sesiyle şayağa ve tunca
sancağı buğdaysı, türküsü ebruli
bir isyan diye işlenmek
ve devrilmek, birbiri ardınca

biz ki sevdamızı, alaca
kıl bir heybe gibi sunduk
aba terlikle denizi yürüyenlere
gölgemiz dağlara vurunca"

torlak kemal
"kış, dağların kürkü
gibi kış
gece midir düşen dal?

sen ey böğürtlenlerin
ve umutsuzluğun mülkü
ve bir hüzünden huruc eder
gibi kalın bir türkü
ile dağları düz eden abdal

şimdi sen ilkyazı, belki
kara, yün bir kuşak
gibi beline dolayıp
acıyı kav, sevdayı çakmak
bilip yola çıkmak üzresin

ellerin ovalara üzengi
denizin tuğu, ağacın börkü
ve dahi ölümü bir yılkı
gibi bırakıp gidensin
torlak kemal

kış, dağların kürkü
gibi kış
gece midir düşen dal?"

sarı anastas
"yelkenler mutasavvıf
ve boynu büküktüler

ve bedreddin büyük fırtınalarla
uğuldayan kaftanı giydi

ve işte kırmızı ve sahtiyan
bir kuşak gibi
duyuyor tan yerini etinde
ilk yaz, koynumuzda bir resimdi
o isyan ki kana kana rumeli

ve yıkık bir ayazma suretinde
onda belirdi

ve işte acılardan bir sus
ölüm ancak bu kadar çocuk
ve mağrur olabilirdi
ve kuytu dağ koyaklarını
bir sürme gibi çekmiş gözlerine
hallac-ı mansur
ya da şahabeddin-i suhreverdi

şimdi o, bir gurbet gibi güler
ağıtlarla konar göçer gibiydi
ve bedreddin, büyük fırtınalarla
uğuldayan kaftanı giydi."

koç salih
"ey can hüması, bize bu ruzigardan
bir sayfa okur musun?

sen umuda bak ve onu güzel eyle

ey tanyerini kızıl bir harmaniyeyle
boydan boya örten uzun bedevi
bize altın lengerlerde ölüm sun
sonra bir dudağı yerde
bir dudağı gökte bir devi
sanki sen doğurmuşsun
gibi acıyan memelerle
bizi emzir

gün döner, ay irişir, ey can hüması
bize bu ruzigardan
bir sayfa okur musun?

şimdi gök suskun develerle
ve mahzun
ağır ağır konup konup kalkan kervandır
çölü, yeni doğmuş bir bebek
gibi koynunda uyutup
bir lalenin perçemini keserek
okşa onu, ey can hüması, ve öp
ve onu kanayan geceyle uyandır

ölümün bir toy gibi kurulduğunu
hiç görmemişiz hayli zamandır"

musa çelebi
"devlet solgundu

güya ki yaprağın biri
düşmüş de, ağaç
kökünden sarsılmış gibi

elmalar akikti, üzümler canfes
ve ölümü bir hasbahçe belleyip
musa çelebi
nicedir sırmalı bir düşü
yağlı bir kemend gibi
boynuna dolamış

devlet solgundu

ve halk, yakut bir atlas olarak
susuşu karakalem, gülüşü miri
ve ansızın sedef bir orak
biçmiş gibi gülüşü, yahut ki
acının kol demiri
şrak, göğsüne vurulmuş

güya ki yaprağın biri
düşmüş de, ağaç
kökünden sarsılmış gibi"

birinci mehmed
"bedreddin yaşıyor mu hâlâ?

ben ki yazmalara ve bala
hükmedendim; ihaneti gül diye
resmedendim; denizin gönderine ölümü
çektirendim ben, lala

bedreddin yaşıyor mu hâlâ?

dersin ki onu, mülhidlerini
ormandan ayırmak olası değil
boynu laleden geçilmez
saçları taflandır ve çağla
ve alını ak ketende yaban çileği
gibi dağılan onlardı, lala

bedreddin yaşıyor mu hâlâ?

kuşlarla akan ipeği
göllerde uçan çiniyi
ve sevdayı, umarsız kına çiçeği
gibi bölüşen onlardı, lala

bedreddin yaşıyor hâlâ"

beyazıd paşa
"gün akşamlıdır devletlim
elbet biz de ölürüz

gözüm hep o asılmışta kaldı

sanki karanfil zülfünü dökmüş de
şimşir topuzlu bir gürz
indirilmiş gibi tanyerine
kanlıydı kartal kanadı
bir tarikat değneği gibi
pürüzsüz ve düz
bir beden, asılmış

gözüm hep onda kaldı

susan yazdı, konuşan güz
usuldu, uzundu denizin boyu
sanki tüy bacaklı bir tazı
ya da kırmızı ve koyu
bir masaldı, tarçından ve süssüz
bir beden, asılmış

gözüm hep onda kaldı

gün akşamlıdır devletlim
elbet biz de ölürüz"

mevlana hayder
"ölüm, uysal bir mesnevi gibi
aktı gider, döne döne

güneş de batarken sararır

acılar kaldıysa dünden bugüne
elbet sorulacak bir hesap vardır
ve hüznü bir kirmen gibi eğirip
yükleyip türküleri tuza ve yüne
ve ilk yazı bir garip efsane
diye söyleyenler, yaşatanlardır

ölüm, uysal bir mesnevi gibi
aktı gider, döne döne

ve gel zaman, git zamandır
söz yanar, cönk üşür, yaz morarır
saçları çil kuşu, sesi nar tane
ve ürkek bir kilim gibi seğirip
ve nasılsa bir gülü edip bahane
gözleri mahzunidir, karacaoğlandır

güneş de batarken sararır

ölüm, uysal bir mesnevi gibi
aktı gider, döne döne."

Nefesler, halk edebiyatının bir parçası olan tekke edebiyatının önemli yazınsal türlerinin başında gelir. Bu nedenle, edebiyatta Şey Bedreddin konusu veya izleği kapsamında Refik Engin'in "Sıra Dışı Bir Tasavvufçu-Şeyh Bedreddin" adlı yapıtında derlediği "nefesleri" de buraya eklemek gerekir. Söz konusu nefeslerden bazıları şöyledir:

Büyük Gülbank Duası Kapsamında Söylenen "Zikir"

(Sözcük anlamı anma, sözünü etme olan "zikir", bu bağlamda bir tarikata bağlı olanların Tanrı'nın adını art arda söylemesi anlamında kullanılır.)

"Gel bize bu seddi koyan
Sultan Şah Bedreddin
Canlar içinde can olan
Sultan Şah Bedreddin
Otunu ben pişirem
Kaynağu ben taşıram
Âşıkları coşturan
Sultan Şah Bedreddin

Muhammed'in ulusu
Tanrı'nın Ali'si
Evliyalar velisi
Sultan Şah Bedreddin
Yolunda çektim gücü
Şehit oldu son ucu
Âşıkların set tacı
Sultan Şah Bedreddin
Varıyla umman olan
Her güferde gan olan
Yolunda kurban olan
Sultan Şah Bedreddin
Gafil aç gözün uyan
Her haktır belli beyan
Yolunda kurban olam
Sultan Şah Bedreddin
Gaybı kalfam serveri
Mürşidin rehberi
Hasan Oğlu Hayderi
Sultan Şah Bedreddin."

Kendisinin de Amuca kabilesi soyundan geldiğini ve Bedreddini geleneğe bağlı olduğunu belirten ve nefesler düzen Refik Engin'in (Sıra Dışı Bir Tasavvufçu-Şeyh Bedreddin; IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2008) aktarımı uyarınca, Amuca kabilesinin Bedreddinilerinde "semah" için bir örnek:

Bedreddini Semah
"Pirim Şeyh Bedreddin yollar içinde hüü
Beyazdır hırkası erkân içinde hüü
Elin akıp eteğin tutanlar hüü
Korku düşmesin yollar içinde hüü
Kendini erenlere teslim eden kişiler
Eyvallah secdeye gerek başıyla
Dinleyin feryadı bülbül kuşunda

Aşkıyla inleşir erkân içinde
Hüü erkânım illallah Ali dost Allah'ım Allah
Sür demimim illallah Ali dost Allah'ım Allah."

Bedreddini muhabbetinde tespit edilen iki nefesin Bedreddin ile ilgi bölümü şöyledir:

...
"Şeyh Bedreddin Sultan velidir
Dillerde söylenen vasfın yoludur
Silsileleri almak vardır Ali'den
Bizim mürşidimiz Şeyh Bedreddin
Muhammed'in nuru sende dediler
Üçler ser çeşmesi demde dediler
Yol Ali'nin kullar erkân kurdular
Bizim Mürşidimiz Şeyh Bedreddin
İrfanlar kalbimiz diyar kâtibi
Yol Ali'nin gönül Hakkın erendir
Akıl yâdın can gülistan bağıdır
Bizim Mürşidimiz Şeyh Bedreddin
Koş evliya erin Ali yoluna
Ayetler okuruz zigir dilimde
Dudu kumru feryat eder gölünde
Bizim Mürşidimiz Şeyh Bedreddin
Donu hırka tacı tekbir Habibi
Gayet sevgili isen bu yol talibin
İkrar verip dönersem odur günahım
Bizim Mürşidimiz Şeyh Bedreddin
Rum Sultan'ından iklim elinde
Bizim defterimiz onun elinde
Senin başın kurban olsun yolunda
Bizim Mürşidimiz Şeyh Bedreddin
İki cihan seyrangahı Evliya
Birdir derler piri başımızdan ayırma
Canı başı kurban olsun yoluna
Bizim Mürşidimiz Şeyh Bedreddin."

Refik Engin'in anılan yapıtında yer alan bilgilere göre, Hüseyin Talih Dede'nin defterinden alınan "zikir" şöyledir:

Bedreddini Zikir
"Ruma asmi edince irşat eyledi
Gezdiği yerleri rüşan eyledi
Kimi kabul kimi inkâr eyledi
Kıldı duasını Şeyhi Bedreddin
Çekti gülbengini Şeyh Bedreddin

Kabul eden aldı elin eteğin
Kesti kurbanlarını serdi ekmeğe
Yüz sürdü Pirine aldı himmeti
Kıldı duasını Şeyhi Bedreddin
Çekti gülbengini Şeyhi Bedreddin

Cebrail kurbanı geldi meydana
Saki dolusunu sundu her yana
Gönül birliğini sardı her yana
Kıldı duasını Şeyhi Bedreddin
Duası kabuldür Şeyhi Bedreddin

Kurban geldi sofra kondu meydana
Sofralar döşendi cümle her yana
Doylandı talipler hep kana kana
Kıldı duasını Şeyhi Bedreddin
Duası kabuldür Şeyhi Bedreddin

Üçler semahına kalktı üç can
Anlar yürüdü meydana tamam
Erkan tekmil oldu verdiler hitap
Kıldı duasını Şeyhi Bedreddin
Duası kabuldür Şeyhi Bedreddin

Derviş olan beş vaktini kılınca
Mürşitlerin keramete erince
Kızıl elmadan bize hatip gelince
Gülbengi çekilir Koyun Baba'nın
Semahı yürünür şol evliyanın

Başta oturan mürşidimiz Ali'dir
Devran ile erkânı yürütür
Pir Sultan'ım Haydar kemter kuluna
Kıldı duasını Şeyhi Bedreddin
Duası kabuldür Şeyhi Bedreddin."

Refik Engin, Amuca kabilesinde yetişen Bedreddini şairler arasında Ahmet Hayrani, Aydınoğlu, Hüseyin Talih Dede, Karaoğlu ve Yaşar Yaşa'yı sayar. Refik Engin'in kendisinin de "Engin" mahlasıyla Bedreddini şiirler/nefesler yazdığını belirtmek isterim. Söz konusu nefeslerden seçtiğim bazı örnekler şunlardır:

I
"Erenlerin evliyanm yoluna
Âşık oldum erdim kudret sırrına
Cennetten aldılar senin yerini
Güzelsin sen Serez Şahı güzelsin

Cennetten alınan yerin nuru var
Gelen dervişlerde kudret sırrı var
Gerçek imamların aslı var
Güzelsin sen Serez Şahı güzelsin

Şeyhlerimiz var şeyhlerin ası
Mürşidim ihlâsı Allah'ım ehli
Peygamberimiz velayeti Şahı
Güzelsin sen Serez Şahı güzelsin
İndim seyreyledim dostun durağı

Sekiz melek tutar arşın direği
Hesapsız yanar şahın çırağı
Güzelsin sen Serez Şahı güzelsin

Çağrışa bağrışa aştık Balkan'ı
Altıncıda gördük Serez halkını
Yedincide yüz sürdük pire
Güzelsin Serez Şahı güzelsin

Şeyhlerin içinde Serez Şeyhisin
İsmin Şeyhi Bedreddin halin varısın
Gerçek imamların nurusun
Güzelsin sen Serez Şahı güzelsin.

Aydın Oğlu yakar çırak uyarır
Veysel Karan eşiğine yüz süreriz
Şükür Ayvaz Babam nura da erer
Güzelsin sen Serez Şahı güzelsin"

(Aynı kaynakta bu nefesin bir başka değişik söyleniş biçimi bulunmaktadır. Bu ikinci versiyona göre her dörtlüğün sonuna "Şeyhi Bedreddin Sultan hüü" dizesi eklenmiştir.)

Refik Engin'in derlediği Bedreddin için yazılmış nefeslerden bazılar:

Bedreddini Nefesler
I.
"Şeyh Bedreddin Sultan velidir
Dillerde söylenen vasfın yoludur
Silsileleri almak vardır Ali'den
Bizim mürşidimiz Şeyh Bedreddin

Muhammed'in nuru sende dediler
Üçler ser çeşmesi demde dediler

Yol Ali'nin kullar erken kurdular
Bizim mürşidimiz Şeyh Bedreddin

İrfanlar kalbimiz diyar kâtibi
Yol Ali'nin gönül hakkın erendir (evidir)
Akıl yadan can gülistan bağıdır
Bizim mürşidimiz Şeyh Bedreddin

Koş evliya erin Ali yoluna
Ayetler okuruz zikir dilimde
Dudu kumru feryat eder gölünde
Bizim mürşidimiz Şeyh Bedreddin

Donu hırka tacı tekbir Habibin
Gayet sevgili isen bu yol taliplerin
İkrar verip dar semah dur günahkâr
Bizim Mürşidimiz Şeyh Bedreddin

Rum Sultanı'ndan iklim elinde
Bizim defterimiz onun elinde
Senin başın kurban olsun yolunda
Bizim Mürşidimiz Şeyh Bedreddin

İki cihan seyrangahı Evliya
Birdir derler piri başımızdan ayırtma
Nazarından eriye taş ile kaya
Bizim mürşidimiz Şeyh Bedreddin

Pir Sultanım Haydar sultan kuluyuz
Kudretten söylenir destan diliyiz
Erenler bendeni küffar sırrıyız
Bizim Mürşidimiz Şeyh Bedreddin"

2.
"Gafil olmayın ey erenler
Yol içinde erkân vardır

Sürürler demi devranı
Şeyhi Bedreddin Sultan vardır

Dergâhında çırak yanar
Dolusundan içen kanar
Abdallar semah döner
Şeyhi Bedreddin Sultan vardır

Şemlemizi paraya bastıran
Yol için başını kestiren
Serez'e bir kan gösteren
Şeyhi Bedreddin Sultan vardır

Taliplerin zikir okurlar
Mürşitlerin şemle taşırlar
Oldum bülbül gibi güle şakırlar
Şeyhi Bedreddin Sultan vardır

Şah ider Kemte kemine
İyi dur Sultan demine
Yüz sürelim kademine
Şeyhi Bedreddin Sultan vardır."

3.
"Gel bize bu Seddi koyan
Sultan Şeyh Bedreddin
Can içinde can olan
Sultan Şeyh Bedreddin

Otunu ben pişirem
Kaynağı ben taşıram
Âşıkları coşturan
Sultan Şeyh Bedreddin

Muhammed'in ulusu
Tanrı'nın aslanı Ali'si

Evliyalar velisi
Sultan Şeyh Bedreddin

Yolunda çektin gücü
Şehit oldu san ucu
Âşıkların ser tacı
Sultan Şeyh Bedreddin

Varlığıyla umman olan
Her cevherden men olan
Yolunda kurban olan
Sultan Şeyh Bedreddin

Gafil aç gözünü uyan
Er Haktır belli beyan
Âşıklara set koyan
Sultan Şeyh Bedreddin

Gayli gafletten ser verir
Nur şu ellerine zefyan
Hasan Oğlu Haydari
Sultan Şeyh Bedreddin."

4.
"Ruma asmi edince irşat eyledi
Gezdiği yerleri rüşan eyledi
Kimi kabul kimi inkâr eyledi
Kıldı duasını Şeyhi Bedreddin

Kabul eden aldı elin eteğin
Kesti kurbanlarını serdi ekmeğe
Yüz sürdü pirine aldı himmeti
Kıldı duasını Şeyhi Bedreddin

Cebrail kurbanı geldi meydana
Saki dolusunu sundu her yana

Gönül birliğini sardı her yana
Kıldı duasını Şeyhi Bedreddin

Kurban geldi sofra kondu meydana
Sofralar döşendi cümle her yana
Doylandı talipler hep kana kana
Kıldı duasını Şeyhi Bedreddin

Üçler semahında kalktı üç can
Anlar yürüdü meydana tamam
Erkan tekmil oldu verdiler hitap
Kıldı duasını Şeyhi Bedreddin

Başta oturan mürşidimiz Ali'dir
Devran ile erkânı yürü dür
Pir Sultan'ım Haydar kemter kuluna
Kıldı duasını Şeyhi Bedreddin."

5.
"Ziyarete geldik Serez şehrine
Dergâhına senin Şeyhi Bedreddin
Eşiğine bugün yüz süre geldik
Dergâhına senin Şeyhi Bedreddin

Yolunda soyunup üryana geldik
Canımız uğruna kurbana geldik
Her ne emir ederse fermana geldik
Dergâhına senin Şeyhi Bedreddin

Başımıza çöktü gaflet uykusu
Miski amber kokusu pirin kokusu
Ziyarete gelir mümin hepsi
Dergâhına senin Şeyhi Bedreddin

Ta bezmi ezelden vardı imanım
Zerrece yok gönlümdeki gümanım
Yolunda fedadır mal ile canım
Dergâhına senin Şeyhi Bedreddin

Taliplerin senin zikrin ederler
Daim bülbül gibi durmaz şakırlar
Sağa sola dolu verir şakırlar
Dergâhında senin Şeyhi Bedreddin

Kurbanlar tığlandı gülbank çekildi
Cümle talipler dara dikildi
Koyun kuzu olup çardağa çekildi
Dergâhında senin Şeyhi Bedreddin

Pir Sultan'ım Haydar söyler ey sofu
Her daim silelim gönülden pası
Biz tutalım On İki İmam yasını
Dergâhında senin Şeyhi Bedreddin."

6.
"Erenlerin, evliyanın yoluna
Derviş oldum, erdim kudret sırrına
Hüseyin'den aldılar senin yerine
Güzelsin Serez Şahı güzelsin
Güzelsin Pirimin nuru güzelsin

Cisminden alınan yerin nuru var
Gelen dervişlerde kudret sırrı var
On İki İmam'a gerçek erin aslı var
Güzelsin Serez Şahı güzelsin
Güzelsin Pirimin nuru güzelsin

Şahlar içinde Serez'in şahısın
İsmin Şah Bedreddin ilim varsın
Müminler Kâbe'si, dostun nurusun

Güzelsin Serez Şahı güzelsin
Güzelsin Pirimin nuru güzelsin

Şahlarımız var İmamlar ağası
Müşkil ehli, mollanın illazı
Şefaatçimizdir Velayet Şahı
Güzelsin Serez Şahı güzelsin
Güzelsin Pirimin nuru güzelsin

Çağrışa bağrışa aştık Balkan'ı
Altıncıda gördük Serez halkını
Yedincide yüzler sürdük sultanı
Güzelsin Serez Şahı güzelsin
Güzelsin Pirimin nuru güzelsin

İndim seyreyledim dostum durağı
Sekiz melek tutar arşın direği
Pirimin hesapsız yanar çırağı
Güzelsin Serez Şahı güzelsin
Güzelsin Pirimin nuru güzelsin

Dedem Oğlu, uyarır çırağ yakar
Kara Nine eşiğine yüz sürer
Derviş Cemal Babam murada erer
Güzelsin Serez Şahı güzelsin
Güzelsin Pirimin nuru güzelsin."

7.
"Erenlerin evliyanın yoluna
Âşık oldum erdim kudret sırrına
Cennetten aldılar senin yerini
Güzelsin Serez Şahı güzelsin
Şeyhi Bedreddin Sultan hüü

Cennetten alınan yerin nuru var
Gelen dervişlerde kudret sırrı var
Gerçek On İki İmamların aslı var

Güzelsin Serez Şahı güzelsin
Şeyhi Bedreddin Sultan hüü

Şeyhlerimiz var şeyhlerin ası
Mürşidin ihlâsı Allah'ın ehli
Peygamberimiz Vilayet Şahı
Güzelsin Serez Şahı güzelsin
Şeyhi Bedreddin Sultan hüü

İndim seyreyledim dostun durağı
Sekiz melek tutar arşın direği
Hesapsız yanar pirin çırağı
Güzelsin Serez Şahı güzelsin
Şeyhi Bedreddin Sultan hüü

Çağrışa bağrışa aştık Balkan'ı
Altıncıda gördük Serez halkını
Yedincide yüz sürdük pire
Güzelsin Serez Şahı güzelsin
Şeyhi Bedreddin Sultan hüü
Şeyhlerin içinde Serez Şeyhi'sin
İsmin Şeyhi Bedreddin kadim veriysin
Gerçek On İki İmamların nurusun
Güzelsin Serez Şahı güzelsin

Eydinoğlu (Aydın Oğlu)
Yakar çırak uyanır
Veysel karan eşiğine yüz sürer
Şükür Ayvaz Babam murada erer
Güzelsin Serez Şahı güzelsin
Şeyhi Bedreddin Sultan hüü."

9.
"'Zat-ı Hak'tan bir nur doğdu
Doğdu da Siroz'a kondu
Hak yolunda şehit oldu
Şeyhim Sultan Bedreddin hüü

Simavna doldu avazı
Tariykat fethine gazi
Ehlullahı kıldı şazi
Şeyhim Sultan Bedreddin hüü

Derd-i ilahiden haste
Ledün ilmine şayeste
Tecelli nuruyla beste
Şeyhim Sultan Bedreddin hüü

Mahveyleyip kibr ü kini
İhya eyledi ol dini
Şeyhü'l-ekber'in yakını
Şeyhim Sultan Bedreddin hüü

Enel-Hak darına Mansur
Huvel-Hak sırrına manzur
Visal-i yar ile mesrur
Şeyhim Sultan Bedreddin hüü

Keşf-i keramete kadir
Hakkayık ilmine mahir
Varidat'ı olup zahir
Şeyhim Sultan Bedreddin hüü

Sırr-ı tevhiddir hep sözü
Hakka tapşırmıştır özü
Şeyhim Sultan Bedreddin hüü

Dergâhında Vevbi bende
İnayet mürüvet sende
Şefaat ruz-ı mahşerde
Şeyhim Sultan Bedreddin hüü."

10.

"Uyan Bedreddin'im uyan
Tomurcuk güllerin açtı
Uyan Bedreddin'im uyan
Kara günler geldi geçti

Boynuna ip geçirenler
Asmak için can atanlar
Mevki için can satanlar
Adları bile anılmaz oldu

Açıl Bedreddin'im açıl
Koksun bu canların seni
Açıl Bedreddin'im açıl
Canların niyaza geldi

Sevenler başına geldi
Gülleri türbene derdi
Yolu için o can verdi
Engin gönüller geldi

Sehpa Serez çarşısında
Sevdikleri karşısında
Canım kurban ettiler
Hilafet can savaşında

Tekkesini bezediler
Bize Gülşeni dediler
Sonra fetva verdiler
Erenler yoluna girdiler

İnanç için canlar verdik
Sadık olan ile erdik
Bugün huzuruna geldik
Şeyhimiz Sultan Bedreddin

Engin'ler erir katına
Eriş âdem sıfatına
Muhtacız şefaatına.
Selam olsun bizden Bedreddin Sultan'a"

(Bu eserde "Engin" mahlasıyla yazılan nefesler Refik Engin'e aittir. Bu şiirlerin dışında Refik Engin anılan kitabında Şeyh Bedreddin tarikatının erkânını, geleneklerini, dualarını, zikirlerini, semahlarını ve günümüze değin uzanan bağlantılarını ayrıntılı olarak betimlemiştir.)

Bedreddin'i Asan Zihniyet, Kemiklerini de Sızlatmıştır

Bütün veriler, Şeyh Bedreddin'in kemiklerinin 1924'te Türkiye'ye getirilmesi ve burada toprağa verilmesi sürecini Osman Sümer'in 1964 yılında yazdığı yazıyla yeniden gündeme geldiğini göstermektedir. Gölpınarlı "Manakıb"da Osman Sümer'in "Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin" (Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Belleteni; sayı: 267-268, s. 6-9, Nisan/Mayıs 1964) adlı bu yazısına yer vermiştir. Osman Sümer anılan yazısında yerinde bir belirlemeyle Şeyh Bedreddin'i *"büyük Türk düşünürlerden biri"* (mütefekkir) olarak nitelendirir.

Gölpınarlı'nın aktarımı uyarınca, anılan yazıda Bedreddin'in uzun süre Topkapı Sarayı müzesinde bekletilen kemikleri 1961'in sonunda Sultan Mahmut Türbesi'nde toprağa verilir. Yazıda Bedreddin için bir mezar yapılması ve kitabe dikilmesi gerektiği de vurgulanır. O dönemlerde Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu'nun başkanı olan Reşid Safved Atabinen'in ilgisinden övgüyle söz edilir ve Şeyh Bedreddin'in kemiklerinin toprağa gömülene değin geçirdiği uzun macera anlatılır.

Söz konusu uzun maceraya bakılınca, Bedreddin'in kemikleri kendisi gibi yok edilmese bile, yaşadığı sürgünlere, sıkıntılara ve dışlamalara benzer olaylar, yüzyıllar sonra Anadolu topraklarına getirilen kemiklerinin de başına gelir. 1924 yılında gerçekleşen "Mübadele" kapsamında Yunanistan'dan Anadolu'ya gelen, başta müba-

dil Osman Timur Bey olmak üzere, değer-bilir insanlar, *"gayrimüslimlerin ayakları altında kalır, tecavüze uğrar"* endişesiyle, Şeyh Bedreddin'in kemiklerini yaban ellerde bırakmayıp, Yunan Hükümeti'nin bilgisi dâhilinde Türkiye'ye getirirler.

Yazıda belirtildiğine göre, bu "nakil olayı", Serez kökenli olan İzmir ve Edirne'de Vakıf Müdürlüğü yapan Esat Serezli tarafından da "doğrulanır." Şeyh Bedreddin'in İstanbul'a getirilen kemikleri uygun bir yere gömülmek üzere, *"bir çinko kutu içine toprağıyla karışık olarak yerleştirilir"* ve *"geçici olarak Sultan Ahmet Camii mahfilinde koruma altına alınır."* Fakat bu "geçicilik" çok uzun sürer.

Uzun süre sonra anılan camide durması sakıncalı görülen kemikler, 1942'de Vakıflar Genel Müdürlüğü ile Milli Eğitim Bakanlığı arasında yapılan yazışmalar sonunda Sultan Ahmet Camii'nden alınarak, *"ileri Türk büyükleri için ayrılacak bir yere defnedilmek üzere, çinko mahfazası ve gerekli izahatı gösteren levhasıyla"* Topkapı Sarayı Müzesi Müdürlüğü'ne teslim edilir. Bütün bu işlemler, Gölpınarh'nın aktarımına göre, *"o zaman bazı yersiz dedikodulara yol açar"* düşüncesiyle olanaklar ölçüsünde "gizli" tutulur. Bundan sonra kemikler *"yirmi sene de Topkapı Sarayı'nın bir deposunda kalır."* Müze müdürlüğü 1961'de Milli Eğitim Bakanhğı'na başvurur. Şeyhin kemikleri sonunda 29 Kasım 1961 tarihinde Bakanlar Kurulu Kararı ile *"usulüne uygun bir şekilde, ihtiramla nakil edilmek suretiyle toprağa kavuşur."* Nakil ve defin işlemi, ilgililerden oluşan bir kurul tarafından yapılır ve bir tutanakla bakanlığa bildirilir.

Gölpınarlı'nın bu bölüme koyduğu dipnotta yer alan bilgiye göre, kurulda Topkapı Sarayı Müzesi yöneticileri, İstanbul Belediyesi Mezarlıklar Müdürlüğü denetçisi ve Sultan Mahmut Türbesi'nin baş bekçisi yer alır. "İleri Türk büyüğü ve düşünürünün" kemikleri, bu kişilerden oluşan kurul tarafından gömülür.

Anılan yazıda yer alan bilgiler uyarınca, Şeyh Bedreddin'in altmışlı yıllarda hâlâ ayakta olan Serez'deki türbesi, etrafına yapılan kütüphane, medrese ve vakıflarıyla genişletilmesine karşın, şeyhin mezarı, Türkiye'de Sultan Mahmut Türbesi gibi önemli bir yerde önemsiz ve kimsesiz bir kimsenin mezarı gibidir.

Yukarıda anlatılanlardan da görüleceği üzere, İstanbul'a getirilen şeyhin kalıntılarının başına gelenler, sözcüğün tam anlamıyla Bedreddin'in kemiklerini sızlatacak türdendir. Şeyhin kemiklerine layık görülenleri, Fehmi Bayraktar (Cumhuriyet Dergi, 23 Şubat 1992), Gölpınarlı'nın da kaynak olarak gösterdiği ve aktardığı Osman Sümer'e dayanarak şöyle yazıya döker:

"Şeyh Bedreddin Serez'de asıldıktan sonra mezarının olduğu yere bir türbe yapıldı. 1900'lere kadar Bedreddin'den geriye kalanlar, orada gömülü idi. Kurtuluş Savaşı'ndan sonra, sınırlar yeniden çizilince, Serez Yunanistan'da kaldı. Lozan Antlaşması sonrasında yapılan mübadele (insan değiş-tokuşu) sırasında, Yunan hükümetinden de alınan izinle, kemikleri mezarından toprağıyla birlikte alınarak 1924'te İstanbul'a getirildi.

Şeyh Bedreddin'in kemikleri, türbesindeki mezarından alındığı 1924'ten otuz sekiz yıl sonrasına kadar yeniden toprağa gömülemedi. Bedreddin üzerine yazdığı inceleme yazsında Osman Sümer, bu süreci şeyhin 'kemiklerinin macerası' diye adlandırıyor. Bu yazıdan öğrendiğimize göre kemiklerin bu uzun yolculuğu Bedreddin'in Serez'deki türbesinden başlıyor. 1924 Mübadillerinden Osman Timur Bey, Yunan hükümetinden de izin alarak kemikleri mezardan çıkarıyor. Beraberinde İstanbul'a getirdiği kemikler bir çinko kutu içine toprağıyla birlikte konularak Sultan Ahmet Camii yetkililerine emanet ediliyor. Yetkililerin 'bilahare münasip bir yere gömülmek üzere' camide saklanmasına karar verdikleri kemikler, orada 18 yıl kalıyor.

Bu arada Bedreddin'in kişiliği ve sosyal kimliği, önderi olduğu köylü isyanının özelliği konusunda yerli ve yanancı birçok araştırmacı ve sanatçının eserleri yayımlanmaktadır. Nâzım Hikmet, 1936'da 'Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Destanı'm yayımlamıştır.

Destan, yüzyıllar önce yaşanmış bir sosyal mücadelenin ve şeyhin kimliğinin daha yakından kavranmasına aracı olmuştur. Bedreddin, ölümünden 500 yıl sonra da politik kimliği ile gündemdedir.

Yıl 1942 olmuştur. Kemiklerin 'daha uzun müddet camide durması mahzurlu' görülür. Resmi yazışmalar yoğun bir gizlilik perde-

si altında sürdürülür. Yeni bulunan yer, Topkapı Müzesi'dir. Yine aynı gizlilikle kemikler, çinko muhafazası ve gerekli izahatı gösteren levhası ile 'müzeye' nakil ve teslim edilir.

Şeyhin kemikleri, Topkapı Sarayı Müzesi'nin depolarından birinde, 1960'lara kadar kalır. Yirmi yıl daha geçmiştir. 1960 askeri harekâtının ardından, 1961 yılında müze müdürlüğü tarafından Milli Eğitim Bakanlığı'na başvurulur. Kemiklerin gömülebilmesi için gereğinin yapılması istenir. Bakanlık Cağaloğlu'ndaki Sultan Mahmud Türbesi'ni kemiklerin gömülmesi için uygun bulur. Fakat yürürlükteki mevzuata göre Bakanlar Kurulu kararı olmaksızın, şehir içindeki herhangi bir türbeye gömülme işleminin yapılması olanaklı değildir. Durum Başbakanlığa iletilir. Sonunda, 23.10.1961 tarih ve 5/1840 sayılı Bakanlar Kurulu kararı ile Bedreddin'in kemiklerinin Sultan Mahmud Türbesi'ne gömülmesi kararlaştırılır.

Yetkililerden oluşan bir heyet eşliğinde, 29.11.1961 günü defin işlemi gerçekleştirilir. Bedreddin'in kemikleri, 38 yıl aradan sonra yeniden toprağa döner... Ama 'kemiklerin macerası' burada bitmez.

Bedreddin'in kemiklerinin gömüldüğü Sultan Mahmud Türbesi, Cağaloğlu yokuşunun üst başında, iki caddenin kesiştiği köşede. Türbenin avlusunda oldukça eski tarihlilerden daha yeni tarihlilere bir dizi mezar var. Ana girişten ilerleyip sola dönüldüğünde duvarın köşesinden önceki son mezar, 18 yaşında vefat eden Süleyman Bey'in demir parmaklıklı mezarı. Sonra toprak bir boşluk daha sonra da parke taşlarla döşeli duvar gibi. Bedreddin'in kemikleri buraya gömülmüş.

Orada bir mezar bulunduğuna ilişkin hiçbir işaret, belirti yok! Kemikler gömülmüş, toprak düzenlenerek kapatılmış. Topkapı Sarayı Müzesi'ne kemiklerin saklandığı çinko kutuyla birlikte teslim edilen açıklamalı levhanın veya bir başka işaretin 'mezara' konulması düşünülmemiş. 'Mezarın' yerinin çevrilmesi, bir lahit veya benzeri bir düzenleme yapılmamış, Şeyh Bedreddin hem orada gömülü hem değil, Bedreddin'in mezarı hem var, hem yok! Yetkililer neden böyle davranmışlar? Hakkında yurtdışında onlarca araştırma yapılan, sanat eserleri yazılan bu önemli tarihi kimlik, neden belirsiz bir mezarda gömülü? Tarihe meraklı yabancı ziyaretçiler, Bedreddin'in me-

zarını görmek isterlerse nereyi göstereceğiz? Bunlar ve benzeri soruların cevabı yok. Veya bu cevabı sadece yetkililer biliyor...

Türbenin avlusunda 'mezarın' bulunduğu köşe, evvelki yıl çöplük olarak kullanılmakta, bahçedeki düzenlemelere ait malzemeler ve artıklar oraya yığılmakta idi. Şimdi son düzenlemelerden sonra, 'mezarın' bulunduğu köşenin bir kısmı parke taşı ile kaplanmış, yandaki mezarla arada düz bir toprak bölüm kalmıştır. Bedreddin'in kemikleri parke taşlarının altında mı, yoksa aradaki toprak bölümde mi, eldeki bilgilere ve fotoğraflara bakarak kestirmek zor. Ama Şeyh Bedreddin'in kemikleri orada gömülü! Resmi bilgi ve belgeler, kim bilir hangi depoda saklanan tutanaklarda olmalı..."

Şeyhin mezarını (Nisan 2011) ben de aynı anlatılan durumda buldum. Şeyh Bedreddin'in Sultan Mahmut Türbesi'ndeki mezarının Anadolu'daki herhangi bir köyde bulunan herhangi bir mezardan bir farkı yoktur. Mezarın başında yalnızca "Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin" yazılı küçük bir mermer parçası bulunmaktadır. Böylece, büyük tarihiyle övünen Türkiye'nin şimdiye değinki yöneticileri, Anadolu Türk kültürünün bağrından çıkan bu büyük bilgin ve hukuk bilimcisine neyi layık gördüğünü ortaya koymuştur.

Şeyh Bedreddin'in tekrar toprağa verilebilmek için otuz yedi yıl orada burada bekletilen kemiklerinin başına gelenler, kültürümüzde muhalif veya karşıtları yok sayma geleneğinin ne denli güçlü olduğunu göstermesi bakımından ibretliktir. Bu ibretlik durumdan rahatsız olanlar vardır. Örneğin, Refik Ergin'in anılan kitabında dile getirdiği gibi, Şeyh Bedreddin için bir anıt mezar yapılması istemi de gündeme getirilmektedir. Buna karşın, Gölpınarlı, şeyhin kemiklerinin artık rahat bırakılması düşüncesini dillendirmiştir.

Öte yandan, Şeyh Bedreddin'in ortaya koyduğu eserleri ve hukuk bilimi birikimine yaptığı büyük katkıları önemseyenlerin de, şeyhe yakışır bir mezar yapılmasında yeterince kararlı ve ısrarcı olduklarını söylemek zordur.

XVII

"Varidat" veya Bağdaşımcı Öğretinin Boyutları

Varidat'ı Bedreddin mi Yazdı?

Bedreddin'e yönelik olumlama ve olumsuzlama tutumlarının başlıca kaynağını, en yaygın olarak bilinen yapıtı "Varidat" oluşturmaktadır. Varidat'ı Bedreddin'in yapıtı olarak adlandırdım; ancak bu anılan yapıtın yazarlığı ve özgünlüğü hakkındaki tartışmayı görmezden gelme anlamını taşımaz.

"Bedreddin ve Hurufilik Tartışması" adlı bölümde kısaca değindiğim bu sorunu açımlamak gerekmektedir. Müfid Yüksel'in bu bağlamda *"eldeki mevcut 'Varidat' nüshalarının şeyhe aidiyeti son derece tartışmalıdır"* tümcesini daha önce aktarmıştım. Yüksel bu tartışmalı savını, *"eldeki Varidat nüshaları, düzenli ve tertipli olarak kaleme alınmış bir eser görünümü vermemektedir"* şeklinde açıklamaktadır. Aynı araştırmacı, "Varidat"ın aidiyeti ve yazılış tarihi açısından şu iddiayı ortaya atmaktadır: *"Eldeki 'Varidat' ikinci, üçüncü şahıslarca özellikle Şeyh'in vefatından sonra kaleme alınmıştır."*

Adı geçen yapıtta Bedreddin'in özgün yargıları, saptamaları ve görüşlerinin yanı sıra, "başkasına ait uydurma öğütlerin de" bulunduğunu, Müfid Yüksel'den önce ortaya atan araştırmacı N. Kurdakul'dur. Kurdakul, bu savını şöyle gerekçelendirir: Varidat'ta "zühd ve takva" gibi kavramlar bulunmaktadır. Buna karşın, yaşamı boyunca "şeyhlik" unvanını hiçbir zaman kullanmayan Bedreddin'in bu gibi kavramları kullanmış olması olası değildir.

Kurdakul'un savını dayandırdığı başlıca kaynak Bezmi Nusret'tir. Kurdakul'un adı geçen incelemesinde aktardığına göre, B. Nusret, bu bölümlerden "*Varidat'ta okuduğumuz ve biraz da küçümsediğimiz hakikatler*" diye söz etmektedir.

"Mülhidler ve Zındıklar"da Bedreddin'in başkaldırısını ve yapıtlarını konulaştırmış olan Ahmet Yaşar Ocak, "Varidat"ın Bedreddin'in kaleminden çıkmadığını düşünmekle birlikte, bu konuda kesin bir şey söyleyebilmek için, "Varidat"ın çeşitli nüshalarının karşılaştırmalı olarak incelenmesi gerektiğini düşünmektedir.

Varidat üzerine doktora tezi yazan Bilal Dindar, araştırması sonucunda Varidat'ın Bedreddin'e ait olmadığı kanaatine varmıştır.

Şu sıralarda (Nisan 2011) "Teshil"in Türkçe çevirisine ve yayıma hazırlanmasına katkı yapan Mustafa Bülent Dadaş, bana ilettiği bir yazılı notta özellikle ilahiyat sahasında, daha özelde İslam hukuku alanında çahşan araştırmacıların da aynı kanıyı paylaştıklarını belirtmektedir.

Bununla birlikte, Dadaş, Bedreddin döneminde Muhyiddin Arabî'nin özellikle de Anadolu ve Hint alt kıtasında yaygın ününün bilinen bir gerçek olduğunu, bu nedenle de Bedreddin'in "vahdet-i vücud" fikrinde olmasının çok olağan karşılanması gerektiğini belirtmektedir. Bir başka anlatımla, "Varidat", Bedreddin'e ait olmasa da Varidat'ta geçen bazı anlatımları, Bedreddin benimsenmiştir veya bazı görüşler Bedreddin'den kökenlenmektedir.

Bizzat Muhyiddin'in kitaplarında da bu hukuk ve din bilimcinin şeriata aykırı olarak gördüğü pek çok düşünce olduğunu belirten Dadaş, Bedreddin'in kimliğini ortaya çıkaracak kitabın Teshil olduğuna inanmaktadır. Bu araştırmacıya göre, Bedreddin "Teshil"i ölümünden sadece bir veya iki sene önce (belki de birkaç ay önce) kaleme

almıştır. O nedenle, bu kitapta Varidat'm isminin geçmesi veya Varidat'taki fikirleri destekleyecek bir ifade veya ibareye işaret belirlendiği takdirde, Varidat'ın Bedreddin'e aidiyeti ortaya çıkacaktır. Dadaş bu görüşünü desteklemek için, İslam bilginlerinin yazdıkları hacimli eserlerde genelde diğer kitaplardan söz etme geleneğinin olduğunu anımsatmaktadır. Dolayısıyla, Fusuleyn'de veya Teshil'de de bu tür bir şey varsa zaten sorun kalmayacaktır.

Yukarıdaki savlar elbette tartışılacaktır. Camiu'l Fusuleyn, Letaiful İşarat ve Teshil'in şu sıralarda Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü'nce tıpkıbasımlarının ve güncel Türkçeye çevirilerinin yaptırılıyor olması, söz konusu tartışmanın nesnel bir yaklaşımla sürdürülmesine ortam hazırlayacaktır.

Ayrıca, "Varidat, Bedreddin tarafından kaleme alınmamıştır!" önesürümünü kanıtlamayabilmek için, yapılması gereken bellidir. Bu yapıtın el-yazma nüshaları üzerinde çalışan araştırmacılar, Varidat'ın değişik nüshalarını, hem söz konusu metinlerin yüzey yapıları, diyesi, sözcük seçimi, anlatım tarzı veya biçem özellikleri açısından, hem de derin yapıları, bir başka anlatımla, bütünlüğü ve anlamı belirleyen öğeler açısından karşılaştırmalı olarak incelenmelidir. Böylece üzerinde görüş birliğine varılabilecek sonuçlar ortaya çıkacaktır.

Hukuk öğretisi ve özgünlüğü ile ilgili olarak anılan ve ancak kısa metin bölümleri biçiminde konulaştırılan yapıtların dışında, Bedreddin'in bugün bilinen en önemli yapıtı "Varidat"tır. Varidat, çok büyük olasılıkla Bedreddin'in Rumeli'nde verdiği derslerde, derse katılanlarca tutulan notların, ölümünden sonra bir araya getirilmesi sonucu oluşturulmuştur.

Öte yandan, ünlü düşünür veya bilimciler arasında yapıtı veya yapıtları ölümünden sonra yayımlanan tek kişi de Bedreddin değildir. Örneğin, dünyaca ünlü filozof Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in yirmi ciltten oluşan toplu yapıtları, ölümünden sonra öğrencileri tarafından bir araya getirilmiş ve Hegel adına yayımlanmıştır.

Bu konuda bir başka bilinen örnek, modern dilbilimin kurucusu olarak değerlendirilen Ferdinand de Saussure'dür. Bu bilimcinin dilbilimin temeli olarak görülen kitabı da ölümünden sonra öğrencilerinin tuttuğu notların birleştirilmesi sonucu ortaya çıkarılmış ve öğrencileri tarafından da Saussure adına yayımlanmıştır.

Bedreddin'in bütün yaratımı, yaşadığı dönemde de etkili ve olmasına karşın, düşünsel etkisinin özellikle ölümünden sonra kalıcılaşma eğilimi gösterdiği söylenebilir. Bedreddin gibi, kuramsal ve edimsel özellikleri belirgin tarihsel ve düşünsel bir kişiliğin, karşıtların bütün çabalarına karşın unutulup gitmesi de söz konusu olamaz. Aslına bakılırsa, bir kuramcı ve eylemcinin karşıtları olması olağandır; hatta karşıtlarının varlığı bir anlamda ilgili kişinin düşünsel yaratımlarının unutulmamasına katkı yapar; onun tartışılmasını, böylece güncel kalmasını olanaklılaştırır.

Bedreddin'in durumunda da bu kural, görece de olsa, geçerlileşir. Ayrıca güçlü bir karşıt akım ya da küme yaratan düşünürler, doğaldır ki, belli bir yandaş kümenin oluşmasına da yol açar. Karşıtlarla irdeleşmek zorunda kaldıkları için, yandaşlar ya da savunucular bilinçli ve kararlı da olurlar. Niyazi Mısri de Bedreddin'den esinlenen, etkilenen bir kişiliktir. Mısri'nin "Varidat"a ilişkin övgü dolu şiirinin ilk dizesi söz konusu etkilenmenin ve kararlı savunmanın anlatımıdır. Baki Yaşa Altınok'un "Şeyh Bedreddin ve Varidat" adlı yapıtından aktarıyorum. Güncel Türkçeye çevirisi, Mustafa Bülent Dadaş tarafından yapılmıştır:

"Can kuşunun her zaman ezkarıdır Varidat/
Akl ü hayalin heman efkârıdır Varidat."
(Can kuşumun/Ruhumun her an zikridir Varidat.
Aklım ve hayalimle sürekli efkârıdır/düşündüğü şeydir Varidat.)

Yukarıdaki açıklamalardan da görüleceği üzere, Bedreddin'in günümüzde en tanınan yapıtı olarak değerlendirilen "Varidat"ın, onun konuşmalarından, sorulara verdiği yanıtların ölümünden sonra derlenmesinden oluştuğu varsayılabilir.[226]

Özellikle Bizanslı tarihçi Dukas'ın Börklüce Mustafa ile ilişkilendirdiği "mal ortaklığı" ve "ortak yararlanım" ilkesinin Varidat'ta yer almaması ilginç bir noktadır. Eyüboğlu'nun haklı olarak belirttiği gibi, eğer Bedreddin *"mal ortaklığı ve ortak yararlanım"* türünden düşünceler ortaya atmamışsa, onun yanında yetişen ve dünya görüşünü şekillendiren Börklüce Mustafa bu bağlamda Bedreddin'i aşmıştır.

Öte yandan, bir metinde yer alan bütünlüklü bir görüş olarak ortada olmamakla birlikte, kaynağın Bedreddin olabileceğine ilişkin

belirti ve göstergeler vardır. Varidat'ın dışında, örneğin Camiu'l Fusuleyn'nin daha önce konulaştırdığım "Kölelik ve Doğuştan Gelen İnsan Hakkına İlişkin Sorunlar" bölümünde görüldüğü gibi, Bedreddin, daha 15. yüzyılın hemen başlarında insan hakkı ve özgürlük kavramlarını irdelemiş, bu kavramlara ilişkin sorunlara yanıt aramıştır. Böyle olmakla birlikte, Bedreddin'in yazı ve yapıtlarında "mal ortaklığı ve ortak yararlanım" türünden düşünce henüz ortaya konulamamıştır. Bu konuda var olan bilgiler, bu tür sorulara kesin yanıtlar vermekten uzak olduğundan, bu düşünceler şimdilik "varsayım" olarak kalacaktır.

Varidat'ta Çoğulluk-Çoğulculuk: "Allah'a Giden Yollar Çeşit Çeşittir"

Gölpmarlı'nın *"Bedreddin'in en önemli tasavvufi eseri"* dediği Varidat'ın yazarının kim olduğu tartışmasını burada bırakıp, bu yapıtı irdeleyelim. Eyüboğlu çevirisi Varidat'ın girişinde Bedreddin, *"Peygamberlerin, özü arınmış kimselerin sözleri doğrudur; yalnız yanlışlık, onların ne dediklerini anlayıştadır. İyi bil, kuşkulanma ki haberlerde gelen eserlerde yayılan cennet, huriler, köşkler, bunlara benzer şeyler, bu sözlerin dış yüzündeki anlamlarından ibaret değildir."* uyarısı yapar. Bu uyarı, bireyi inanca bağlama, ondan kuşkulanmama amacını taşır. Bununla birlikte, dinsel aktarımlar ve varlıklar, sözcüklerin dışsal anlamıyla anlaşılamaz, açıklanamaz. Bu yüzden Bedreddin "dışsal anlamın" yetersizliğini belirterek, derin, içrek anlamların gereğini vurgulayarak, yorum yolunu ve olanağını açık tutar.

Yorum, yorumu yapanın öznel yaklaşımının ürünü olduğundan, değişik açıklama olasılığını kabule yol açar. İçrek anlamlara ulaşma yolunun, yollarının türlü çeşitli olacağını kabullenmek, kendi dışındaki görüşlerin de doğru olabileceğini varsaymak demektir. Böyle bir varsayım da, doğal olarak, tekilciliği bırakıp, çoğulculuğa yönelmeyi gerektirir. Çoğulculuğa yönelim, Ortodoks İslam'ın asla kabul edemeyeceği, hoş görmeyeceği bir olaydır. Ortodoksi-heterodoksi karşıtlığı bu bağlamda tekilcilik-çoğulculuk karşıtlığında belirir. Bedred-

din, içrek anlamı anlamanın gerekliliğini vurgulayarak, heterodoks İslam'a özgü bir tutum sergiler. Ne var ki, içrek anlamın ancak "içi dışı arınmış" kimselerce bilinebileceğini söyleyerek, konuyu kitleselleşmekten uzaklaştırır; böylece belki de İslami Ortodoksinin rahatlayabileceği bir vurgu yapar.

Varidat'ta tüm-tanrıcılık veya varlık birliği anlayışı belirgindir. Söz konusu belirginlik, *"Tümün tümde oluşunda şüpheyi, işkili meydana getirecek bir şey yoktur. Bütün varlıklar, her şeyde, hatta her zerrede mevcuttur... Tohumda bütün ağaç mevcut olduğu ve bütün ağaç o tohumdan vücut bulduğu gibi, ağacın parça-buçuklarından her parçacıkta da tohum mevcuttur."* Ayrıca, tüm, diyesi, Tanrı *"her insanda bulunur."*

Bedreddin, *"bütün varlıklar, öz bakımından birlik içindedir; her nesne her nesnede vardır"* diyerek "varlık birliği" anlayışının temel söylemini benimser. Bu benimsemeyi, yukarıda belirtildiği gibi, *"tohumda bütün ağacın, bütün ağacın ayrıntılarından her birinde tohumun bulunduğu"* savıyla örneklendirir. Örneklendirmeyi, *"Tohumdan ağaç, ağaçtan tohum oluşmaktadır"* biçimindeki diyalektik, diyesi, neden-sonuç bağıntısını gözeten yaklaşımla açıklar. Parça-bütün ya da yaratan-yaratılan ilişkisi en açık biçimde *"Bütün evrenler özde gerçekleşir; bu öz de bir bütün olarak evrenlerle gerçekleşir"* söyleminde belirir. *"Bütünün belirleyici nitelikleri, en küçük parçaya da olduğu gibi yansır"* saptaması, en küçük parçanın, örneğin denizin bir dalgasının, denizin bütün özelliklerini taşıdığı, bu anlamda da insanın, kendisini var eden yaratanın bütün nitemlerini özünde barındırdığı anlamındadır.

Bu belirlemeler, bir yandan tasavvuf felsefesinin tüm-tanrıcı anlayışının güzel bir anlatımıdır. Öte yandan da tüm-parça arasındaki diyalektik ilişkinin, her şeyin her şeyle bağlantılı olduğu düşüncesinin de dışavurumudur.

Varidat'ta dile getirilen insan anlayışı uyarınca, daha önce zalim ve bilgisiz olan *"insan, rahman suretini"* kabul ettikten sonra, *"adalet ve bilgi sahibi"* olmuştur. Bu insan anlayışı, içkin olarak Tanrı anlayışını da anlatır. Söz konusu Tanrı anlayışına göre, Tanrı'nın belirleyici özelliği, adalet ve bilgidir.

Tanrı-insan ilişkisi bakımından felsefi derinlikte bir belirleme vardır. Bu belirleme uyarınca, *"İnsanın bedeni, ruhtu, Hak'tı; suretlerin yığılmasıyla yoğunlaştı... Hak etki bakımından Tanrı'dır; tapılacak varlıktır; yaratıcıdır. Etki altında kalmak bakımından ise, kuldur."* Bu hak veya Tanrı anlayışı, insanı kuşatan ve insanm bilme yeterliliğiyle açıklamayacağı her türlü doğal gücü içerir. İnsanı salt etkilenen bir varlık olarak nitelendirme, onu kul veya bağımlı olarak görme anlayışının belirtisidir.

Anılan yapıtta yaratıkların/varlıklarm ortak yönleri ve farklı yanları, insan ve yılan örneğinde açıklanır. Bu bağlamda yapılan açıklamaya göre, *"insanın ve yılanın ağzındaki tükürük, kendilerine uygundur; başkalarınıysa zehirdir. Canlı oluş ise, ikisinin ortak yönüdür."*

Varidat'ta "ibadet" konusunda ortaya koyulan görüş, ibadeti asıl veya özsel amacına bağımlılaştırır. Burada söylendiği üzere, *"ibadetlerin direği, onların bir maksadının bulunmasıdır ki, o da Hak'tır. Bu direk ortadan kalktığında"*, insanların ibadetleri de ortadan kalkar; amaçsızlaşır. Geriye sadece *"kötülük"* kalır.

Bu yapıtta belli bir dizgesellik, insanı, doğayı ve Tanrı'yı karşılıklı bir belirlenen-belirleyen veya bağımlı-bağımsız ilişkisi içinde açıklama eğilimi başattır. Bununla birlikte, kişinin bağımsız olarak akıl sahibi olması ve akıl yürütmesi de konulaştırır. Burada belirtildiğine göre, *"Hasta, (iyileşmek için; OBK) nasıl kendisini hekime teslim ederse, hekim, nasıl onu dilediği gibi tedavi eder, o da hekimin verdiği ilaçların acılığına dayanırsa, gerçeği dileyen de onun gibi mürşide itaat etmelidir... Sağlık, esenliği istemenin koşulu, hekimin buyruğuna uymaktır."*

Varidat'ta çoğulluğa veya çoğulculuğa olanak veren, ortam hazırlayan belirleme, *"Allah'a giden yollar, çeşit çeşittir"* belirlemesidir. Bu saptama, bireylerin Tanrı'ya yönelişlerinde farklılık olacağını, farklılık olmasının olağan olduğunu kabule dayanır. Allah'a giden yolların çeşitliliğinin kabulü, tekil bir anlayışm dayatılmasını olumlayamaz. Çoğulluğu-çoğulculuğu öne çıkarır. Çokluk ve çoğulluk anlayışı, *"çokluk, mazharlardadır"* tümcesiyle belirginleştirilir.

Varidat'ta yer alan *"Suret bakımından mazharlardan bir şey sadır olmadığından her biri de Hak'tan ayrıdır. Hak değildir demek*

de doğrudur. Gerçekte her şey bir şeydir... Buna göre zat bakımından çokluk ve aykırılık yoktur; çokluk hep anlayış ve itibar bakımındandır" tümceleri, Bedreddin'in öğretisinin çokluk ve çoğulluk ve çoğulculuk idesini felsefi bakımından tutarlı bir biçimde içerdiğini kanıtlamaktadır. Varidat'ta sürekli olarak "çokluk âlemi" anlatımının kullanılması, bu düşüncenin içselleştirilmiş olduğunu göstermektedir.

Öte yandan yukarıdaki önermeler, büyük ölçüde Batıni birikimden köklenen "içrek ya da içsel anlamı" bulgulamayı öngörür. İçsel anlamın bulgulanması da, ancak "tekil", dolayısıyla da birbirinden "farklı" açımlama ve yorum denemelerle olanaklıdır. Dolayısıyla bu önermeye göre, tekil yorum ya da açımlama denemelerinin kabul edilmesiyle, tekil insanların tanrısal hakikate ulaşma konusundaki açılım ve yorum önermeleri de meşru ve gerekli olur. Tekil kişilerin içrek anlamı bulgulamaya yönelik yorumlarının meşruluğu ise, "çoğulculuk" düşüncesinin oluşumu açısından çok büyük önem taşır.

"Allah'a giden yollar, çeşit çeşittir" tümcesini meşrulaştıran bir başka saptama şudur: *"Allah, her şeyde o şeyin yeterliliği/eğilimi ne ise, o şeyi diler; yeterliliği/eğilimi (istidatı) olmayan şeyi dilemez."* İleride yeniden ele alacağım bu son belirleme, bazı kimselerin kendi bildiklerince ve keyiflerine göre, Allah'ın dileklerini belirleyemeyeceklerini, bu tür kimselerin Allah'ın dilekleri hakkında söylediklerini saltlaştırmanm anlamsızlığını dile getirir. Böylece, insana "sen de başkasından veya başka bir şeyden beklentini, o şeyin yeteneğine/yeterliliğine göre ayarla!" iletisini vermeyi amaçlamaktadır.

"Gizli Bir Hazineydim/Gömüydüm; Bilinmek İstedim"

Bedreddin veya Varidat'ı Bedreddin adına kaleme alanlar, ölümden sonra bedenin *"dağılacağını, yeniden birleşip, bütünleşemeyeceğini ve yeniden canlanmayacağını"* vurgulayarak, ölümden sonra diriliş olacağı varsayımına karşı çıkar. Böylece Ortodoks İslami söyleme uymayan bir görüş ileri sürer. Bu görüşleri izleyen tümcelerde *"dünyayla uğraşmanın hakikati kavrama"* yeteneğini azalttığı savlanır. Böylece gerçek veya gerçeklik, dünyadan, nesneler alanından ayrılır; "gönül ile anlatılanlara yönelmeyi", anlamanın önkoşulu ola-

rak görülür. Bilgi, nesnelerden soyutlanır; istence, keyfiliğe bağlanır. Sade insan, Bedreddin'e göre, sanılar ve yanılgılar içerisindedir.

Varidat'ta yer almasından dolayı Bedreddin'e mal edilen ve ona yöneltilen başlıca eleştirilerden biri de, insanların kurguladıkları veya vehmettikleri şeye inandıklarını dile getirdiği şu sözlerdir: *"İnsanlar, cahiliyet devrinde görünen putlara tapardı; şimdiki zamanda da vehmettikleri putlara tapıyorlar; umarım ki, Allah, gerçeği meydana çıkarır da gerçek olarak Hakk'a taparlar."* Aklın özgürleşmesi açısından "Varidat"ın içerdiği en belirgin söylem, insanın kendi yarattığı putlara tapmaması gerektiğidir. "Cahiliye devrinde görülen putlara tapanların", Bedreddin'in yaşadığı çağda, 15. yüzyılın ilk çeyreğinde "kuruntuya kapılarak, yarattığı putlara tapması", yapıtta dile getirilen açık bir eleştirel anlatımdır. İnsanın kendi yarattığı kuruntulara inanmaması önerisi, aklını sürekli geliştirmesi ve bağımsızlaşması bakımından önemli bir adımdır.

Öte yandan, *"İnsanlar şimdi vehmettikleri putlara tapıyorlar"* sözü, hiçbir çıkar amacı gütmeyen saf tanrısal inancı öne çıkarmaktadır. Toplumda din ve inanç adına ortaya çıkan ve birtakım amaçlara ulaşmak için, insanların dinsel duygularını istismar eden kişilerin/güçlerin varlığı, anılan sözün ne denli yerinde bir belirleme olduğunu daha iyi göstermektedir.

Varidat'ta yer alan *"Tanrı buyruğu, Tanrı'nın özü gereğidir."* sözü uyarınca, Tanrı özü gereği vardır ve var olma O'nun için bir gerekmedir. Bedreddin, öte dünya tasarımı ya da düşlemi konusunda Ortodoks İslami anlayışla açık bir karşıtlık oluşturan şu görüşleri savunur: *"Huriler, köşkler, yemişler ve bunların benzerleri yalnız düş ülkesinde vardır; duyu evreninde yoktur... Cin de öyledir... O da düş gücüyle vardır."* Öte dünya anlayışı, Ehl-i Sünnet anlayışının olağan bulduğu bir yaklaşımdır. Bedreddin ise böyle bir öte dünyanın sadece düşte olabileceğini söyleyerek, karşıt bir önermede bulunur. Bununla birlikte, bu önermesini "akıl" ve sorgulama evreniyle değil, "duyu evreniyle" ilişkilendirir.

Bedreddin veya Varidat'ı yazanlar, *"Ben gizli gömüydüm; bilinmeyi sevdim; beni bilsin diye, insanı yarattım"* biçimindeki tanrısal sözün, "her insanda bulunduğu" biçiminde anlaşılması gerektiğini

belirtir. Tanrı, bilinmek isteğine ve O'na giden yollar çeşitli olduğuna göre, insan da onu bilmek için, çeşitli yollara başvurur; farklı yorumlar geliştirir; farklı yöntemler uygular veya uygulamalıdır.

Bu bilme uğraşı doğal olarak "içsel anlamın" yorum yoluyla bulgulanması ile olanaklıdır. Varidat'ta da belirtildiğine göre, Hz. Peygamber, "Kuran'ın dış anlamı ve iç anlamı vardır; iç anlamı içten içe yedi kattır" demiştir. Söz konusu çok-katmanlı iç anlamı ortaya çıkarma ve tanrısal hakikate yorum yoluyla ulaşma çabası, birçok yorumun ortaya atılmasına yol açar. Bu ise, Ortodoks İslam'ın saltçı söylemiyle karşıtlaşır.

Bedreddin yoruma olanak sağlayan bu yaklaşımla Ortodoksi ile karşıtlaştığı gibi, *"ancak, bilen de anlayan da yine Tanrı'dır"* diyerek, insanı, bilme eyleminden, düşünümden uzaklaştırır. Bilmeyi salt tanrısal bir nitelik olarak görerek, insan dünyasının dışına taşır.

Bilgiyi insan aklının nesnelerle irdeleşme sonucu ulaşılan bir kazanım olarak görmeyen Bedreddin veya Varidat, tasavvuf ve sufi gelenek bağlamında onu gönül evrenine sokar. *"Gönülde yanan fitil yanar ve gönlü ışıtır; gönül binlerce ışıldağı"* içererek ışığa dönüşür. İnsanı gönül gözüyle ışığa ermenin yolunu bulmakla yükümlendirilir.

Bedreddin'in İslami Ortodoksiyi Sarsan Önermeleri, Sapkınlık mı "Aydınlanma'nın Belirtileri mi?

Varidat'ta yer alan birtakım düşünceleri daha ayrıntılı irdeleyebilmek için, burada yeniden Halil'e başvurmak gerekmektedir. Halil, anılan Manakıb'ında, Börklüce Mustafa ve Torlak Hû Kemal'i andığı bölümde, Bedreddin'in asıl amacının anlaşılmadığını belirtir. Kötü niyetlileri kastederek, Bedreddin için *"peygamberlik davası güttü; kötü, sapkın sözü söylemi var dediler"* diye yazar. Böylece Bedreddin'i padişahın gözünde kötülemek isteyenlerin, onu etkisizleştirmek amacıyla ortaya attıkları savları dile getirir. Bu sözler, yargılama sırasında da dile getirilir.

Bedreddin'in "peygamberlik savı" güttüğüne ilişkin dolaysız bir söylemi en azından Varidat'ta yoktur. Anılan yapıtta sadece böyle bir suçlamaya yol açabilecek *"insan, peygamber niteliğine sahiptir; çünkü düş görür"* biçiminde bir söylem vardır.

Aslına bakıldığında, Bedreddin'in Ortodoks İslam, güncel deyişle, köktenci ve dayatmacı anlayışa göre daha büyük bir sapkınlık sayılabilecek bir söylemi vardır. Varidat'ta "Tanrılık davası güttü" gibi bir suçlamaya ya da karalamaya yol açabilecek "*herkes, tanrılığım öne sürebilir*" saptaması yer almaktadır. Bedreddin, bu söylemini "*Bu evren, Tanrı'nın görünümü olduğuna göre, tanrılığını ileri süren herkesin sözü doğrudur; çünkü bu söz, evrenin gerçek sahibi Tanrı'nındır; söyleyen bireyin değildir*" diye açıklar. Parça-bütün bağıntısını gözeterek, varlık birliği kuramını iyice dizgeleştiren Bedreddin, söz konusu söylemi biraz daha köktenleştirerek şöyle söyler: "*Her kırıntının, ben Tanrı'yım demesi doğrudur*"

Bunun yanı sıra, Bedreddin'in peygamberlik davası güttüğü izlenimini uyandıran söylemleri de vardır. Kuran'ın bilginlerin, dünya ve ahiret işleriyle ne ölçüde uğraşacağını bildirdiğini belirten Bedreddin, "*Bana Tanrı'dan gelen esinlemelerden biri de budur*" diyerek, peygamberlik savı gibi algılanabilecek bir belirleme yapar. Ayrıca, kendisine "esinlemeler geldiğini" söylemesi de bu bağlamda değerlendirilebilir.

"Sapkınlık" suçlaması ile bağlantılı olarak, Bedreddin heterodoks ve heretik birikimden esinlenerek, "*Bütün peygamberler doğru yoldadır; yolların ayrılığı yüzünden birbirine karşıt sayılıp kınanamazlar*" saptamasını yapar. Böyle bir önerme, dinler arası hoşgörü ve diyalog için elverişli olduğu ölçüde, Ortodoksi açısından da kabul edilemez. İslami Ortodoksi, teklik, tekilcilik eğilimini saltlaştırdığı, koruduğu sürece, bu tür karşıt önermeleri ezmeyi amaç bilir.

Öbür yandan Bedreddin'in bu önermesini çağrıştıran görüşleri, örneğin, İtalyan Hieronymus Cardanus ya da Ceronimo Cardano[227] "de subtilitate" (İncelikler) adlı irdelemesinde konulaştırır. Cardano adı geçen yapıtında ortaçağın bağnazlığına cesaretle karşı çıkar. Söz konusu bağnaz çevreler, Cardan'ın "de subtilitate"de "Tanrı karşıtı, berbat" görüşleri savunduğunu savlayarak, Cardan'ı yargılamak isterler.

Almanya'da Aydınlanma hareketinin düşünsel taşıyıcılarından biri olan Gotthold Ephrahim Lessing, Cardan'ın Aydınlanmacı yönünü savunmak amacıyla, "Cardan'm Kurtarılması" (Rettung des Hier. Cardanus) adlı irdelemesini kaleme alır. Lessing, aynı Nâzım Hik-

met'in, Bedreddin'i ilahiyat müderrisi Mehmet Şerefeddin'e bırakmayı içine sindiremediği gibi, Cardan'ı bağnazlara bırakmak istemez ve onun "İncelikler" adlı yapıtından şu bölümü aktarır:

"*İnsanlar öteden beri dil, görenek ve kurallarla o denli birbirlerinden farklılaşmışlardır ki, aralarındaki ayrım, köpeklerle insanlar arasındaki ayrımdan çok daha büyüktür. Muhammed'i ululayanlar nezdinde de bir Yahudi en iğrenç köpekten daha değersizdir. Yahudi alaya alınır, baskılara uğrar, dövülür, soyulur, öldürülür, tutsaklığa itilir; şiddet yoluyla kirletici davranışlara maruz bırakılır; temiz olmayan işlerde ölümüne çalıştırılır... Dinlere göre dört tür insan vardır: Putperestler, Yahudiler, Hıristiyanlar, Müslümanlar.*"[228]

18. yüzyılın ikinci yarısında Lessing'in 16. yüzyılda yaşamış İtalyan Cardan'ı benimseyerek, onun dinler arası hoşgörüyü ve özgürlüğü erekleyen düşüncelerini kendi ülkesi Almanya dâhil, her yerdeki bağnazlığa karşı savunmayı yükümlülük olarak görmesi, özünde Cardan'ın dinlerin birbirinden üstün olmadığı savından kaynaklanır. Nitekim Lessing, "Bilge Nathan" adlı ünlü yapıtında dinler arası hoşgörü ve çeşitli dinlerden insanlar arasında eşitlikçi diyaloğu konulaştırır.

Bedreddin'in Cardan'dan yaklaşık 135 yıl önce "bütün peygamberler doğru yoldadır; aralarındaki fark, sadece gittikleri yollarda ortaya çıkar" biçimindeki önermesi, ortaçağ bağnazlığına karşı ödünsüz bir açılımdır. Söz konusu açılımın İslami Ortodoksi açısından ne denli sarsıcı olabileceği açıktır. Bedreddin'in bu tür söylemleri, onu felsefi düzeyde evrensel Aydınlanma düşüncesinin öncü kuramcıları arasında saymak için önemli bir kuramsal temeldir.

Varidat'ta ortaya çıktığı kadarıyla, Bedreddin, öğretisinin gücüne ve uygulamasına güvenen bir tutum sergiler. Bu güven ve kararlılık sonucu da yandaşlarına seslenerek, "*Ey gerçek yolcusu umutsuzluğa düşme; sen de korkulu yerlerden aşar, bu ışığı elde edersin*" iletisini verir.

Bedreddin'in bazı söylemleri felsefi alanla sınırlı kalamayacak denli toplumsal siyasal içeriklidir. "*Birtakım insanlar, birtakım insanlara taparlar, kimi altın ve gümüş paralara, kimi yenilecek içilecek nesnelere, yüceliklere, övünç veren varlıklara tapar da Tanrı'ya taptı-*

ğını sanır." Bu sözler, Bedreddin'in dünyasal egemenlere, güçlü ve erklilere bağımlılaşmayı hiçbir biçimde öngörmediğini, öğütlemediğini anlatan göstergeler arasında sayılabilir. Bedreddin, bu görüşlerin bir bütünleyicisi olarak, "hatip, imam ve benzeri önderlerin amaçlarının gerçek" olmadığını belirtir ve insanları bu kişilere karşı uyanık olmaya çağırır.

Bir kez daha anımsatmak amacıyla; heterodoks içerikli şu görüşlerin altı çizilmelidir: "Hak, etki bakımından Tanrı'dır; tapılacak varlıktır, yaratıcıdır. Etki altında kalması yönünden de kuldur, yaratılmıştır; egemenlik altındadır, isteneni yapma gereğindedir. Bundan dolayı bütün işler Hak'tandır; görüntüler, onun araçlarıdır; kul görünümünde yalnız Hak vardır." Bu görüşler çok açık bir biçimde Tanrı ile kulu, diyesi, yaratan ile yaratılanı özdeş ve eşdeğer sayan ve bu varsayımıyla da Ortodoks İslami söylem ve edimden uzaklaşan bir ayrıksı düşünürün kimliğini, eleştirel tutumunu ortaya koymaktadır. Böyle açık eleştirel bir yaklaşımla çağının çok ötesine ulaşabilen Bedreddin, son çözümlemede kulu, yaratılanı, yaratanın mutlak istencine bağımlılaştırıcı bir tutumdan da kendisin kurtaramaz.

Bilgi Kuramı Açısından Varidat Nasıl Değerlendirilebilir?

Eyüboğlu'nun açımlaması uyarınca, Bedreddin'in öğretisinde "sezgi", "sezgileyim" önemli bir yer tutar. "Sezgileyim", İslam düşüncesinde öncelikle İmam Gazali, (12. yy.) ve (13. yy.) Muhyiddin Arabî'nin düşünce dizgesinde de önemli ve açıklayıcı bir unsurdur. Bedreddin'in "Varidat"ta somutlaşan önermesine göre, "akıl" çoğu durumlarda yetersizdir.

"Evren"i, soyu, türü ve özü bakımından "kesin olarak önsüz" ve "sonsuz" olarak değerlendiren Bedreddin, *"bilgisiz kişilerin sandığı gibi kötü ve iğrenç işlerin Tanrı dileğiyle ortaya çıkmadığını"* savlar. Onun deyişiyle, *"Tanrı, zalimlerin ileri sürdüklerinden çok daha yücedir."*

Görüleceği gibi, Bedreddin, "Tanrı"nın salt ve belirleyici niteliğinin "iyilik" olduğu kanısındadır. Bu kanı, Bedreddin'in öğretisine

içkindir; bu nedenle, baskı, dışlanma, sömürü, eşitsizlik gibi kötülüklere karşı savaşmak, iyilikler toplamı olan Tanrı'ya doğru yönelmenin önkoşuludur.

Bedreddin, yukarıdaki görüşüyle insanı iyiliğe yönlendirirken, insanın bu yolda bir başına yürüyemeyeceği, ilerleyemeyeceği kanısındadır. Bu yüzden, insanın "bir yol göstericiye uyması gereğini" sürekli vurgular.

Böylece de iyiliğe yönelişin yol açtığı etkenleşme ve özerkleşme olanağı ile yol göstericiye bağlanmanın neden olduğu edilgenleşme, bireysizleşme olanağı biçiminde açık bir karşıtlık ortaya çıkar. İnsanın bu çelişkiyi aşma gücünü olumsuz etkileyebilecek saptamalara da "Varidat"ta sıkça rastlanır. "*Tanrısal hakikate ulaşmanın başlıca yolu, dünyaya bağlanmamak, onunla oyalanmamaktır*" önermesi, bu tür saptamalara örnek gösterilebilir. Dünya ya da dünyasal, nesnel yaşam ortamını belirlediğine göre, dünyaya bağlanmamak, nesnel yaşam koşulları üzerinde düşünmemek, onları etken bir biçimde değiştirmeye yönelik etkinliklerden uzak durmak demektir. Yine peygamberlerin yorumlarını salt erenlerin bildiği savı da yukarıdaki bağlamda değerlendirilebilir.

Bedreddin'in "Varidat"ta dile getirdiği ve çağının Ortodoks İslam anlayışıyla hiçbir biçimde bağdaşmayan görüşlerinden biri de "ölü gövdelerini yeniden dirileceğine" ilişkindir. Bedreddin'in ölümden sonra yeniden dirilim olmadığı kanısındadır. O'na göre, insan soyu, topraktan doğar ve evlenme yoluyla türer. Bedreddin, "cennet-cehennem" ya da "melek-şeytan" ikiliğini "iyilik-kötülük" karşıtlığıyla açıklar. Bunlar, insana, o insanın algılayış düzeyine uygun olarak görünürler. Genel olarak iyiliklerle kötülükleri etkileyen insan da kötülük kişiliğine bürünür.

Bedreddin, "düş" konusunda da çağının üstünde ve ötesinde görüşler öne sürer. O'na göre düş, "*uyuyan insanın, aklına gelen nesnelerin belli görüntülere dönüşmesi, biçimlere girmesidir.*"

"Bilgi"yi, büyük ölçüde nesneler alanından, dünyasaldan koparan Bedreddin, yer yer bilgi ile etkinlik arasındaki bağı dile getirir. "*Eylemsiz bilgi, inançsız eyleme ya da ruhsuz gövdeye benzer*" saptaması da bu tür saptamalardan biridir.

Bedreddin'in, kişiler açısından önem taşıyan en belirgin önermelerinden biri, yukarıda değindiğim, *"Tanrı dileğini yapar"* tümcesine getirdiği yorumdur. Yorum şöyle: *"Tanrı'nın isteği, dileği evrenin yeterliliğine/eğilimine göredir. Bu nedenle Tanrı, bir varlığın yeterliliği/eğilimi neyse onu ister; onun yeterlilik/eğilim göstermediğini istemez; çünkü istek yeterliliğin/eğilimin özüne bağlıdır; evren bir bütün olarak özünün yeterliliği/eğilimi gereği ortaya çıkmıştır. İstek, özün yeterliliğine/eğilimine uygun düşme gereğindedir. Tanrı'nın dileği ile nesnenin yeterliliği/eğilimi arasında bir uyum vardır."*

Bu tümceler, kendisi hem bir özne, hem de bir nesne olan insanın istencini tümüyle tanrısal istence bağlamaz; insanın istenci ve eğilimi ile tanrısal istencin uygunluk içinde olduğunu anlatır.

Varidat'a göre, kendisini bir yol gösterici olarak gören, görevini ipucunu göstermek, dostların görevini de çalışmakla belirler. Çalışmak, edilgen bir biçimde söyleneni kabul etmek yerine, etken olarak, doğruyu ve hakikati, yol göstericinin yardımı ile bulgulamaktır. Bu nedenle de çalışmak, bir anlamda aklı özgürleştirmek, bireyleşmek için uğraşmak demektir.

Varidat'ta Çokluk ve Çoğulculuk Kavramı

Evrendeki en küçük parçanın bile, evrenin yaratıcısının bütün niteliklerini özünde taşıdığı ve küçücük parçacıkların bir araya gelerek, bütünleşerek, "olgunluk aşamasını" oluşturdukları savı, bir yönüyle çokluğun, çokçuluğun ve giderek çoğulculuğun göstergesi, öbür yönüyle de ikilikten, diyesi, çokluktan birliğe gidişin yolu ve yöntemini ortaya koymaya yöneliktir.

Her parçacık, görünümü bakımından ötekinden ayrıdır ve ötekine aykırıdır. Bu ayrılık ve aykırılık hem çokluğu dolayısıyla da çokçuluğu açıklayan temel bir kök, hem de "ayrı ve ayrıksı" nesneler arasındaki ilişkiyi, diyalektik yaklaşımın söylemiyle karşıtların birliği ilkesinin bir anlatımıdır.

Bununla birlikte, Varidat'ta yukarıdaki irdelemeye temel oluşturan görüşleri izleyen tümcelerde *"öz bakımından çokluk ve aykırılık yoktur. Çokluk, yalnız anlama ve değerlendirmededir"* saptaması yer alır. Bu saptamanın doğal çıkarımlarından en başta geleni, "öz"ü

bulgulamaya yönelik açılım ve yorum denemelerinin, ayrıksı ve aykırı olabileceğidir. Böyle bir çıkarım da, açık bir biçimde öze ulaşmak isteyen tekil kişilerin anlama ve değerlendirmelerinin "ayrıksı ve aykırı"lığın kabulüne dayanır. Ayrıksılık ve aykırılığın kabulü ise, "öz"ü arayan öznenin önünü ve ufkunu açan en önemli etkendir.

Ayrıksızlığm sınırı ise, "Yokluk tamam olunca, (geriye) Tanrı kalır" sözü, aynı ayrıksılığın ve aykırılığın sınırı ise, "yokluk tamam olunca, (geriye) Tanrı kalır" sözüyle çizilir. "Yokluk tamam olunca, (geriye) tanrı kalır" sözü, aynı zamanda, insanları, uçsuz bucaksız, önsüz sonsuz tanrısal istenç alanına sokar. Böyle uçsuz bucaksız, önsüz sonsuz bir alanda devinmek durumunda kalan insan da, doğal olarak, güçsüzlüğünü, umarsızlığını, son çözümle de özgür ve özerk bir özne olamayacağını deneyimlemek zorunluluğuyla baş başa kalacaktır.

Özne, böylece "oluş olanağı bulunan nesne"ye dönüşmüştür. "Oluş olanağı" süreçsellik içerir ve insanın önüne özünü özgür istenciyle oluşturma ortamı sunar gibi gözükse de, oluş olanağı Tanrı'da tükendiğinden, oluşan özneye son çözümlemede Tanrıda tükenmekten başka umar ve erek bırakılmaz. Kısacası, oluş olanağı, bireyin özgürleşme yolu ve olanağı olmaktan çok, onun sonal erek noktasının tanrısal varlıkta tükenmesini anlatır.

Ayrılık ve ayrıksılığın kaynağı olarak gösterilen yol Tanrı'ya ulaşmaktan sonra, yitip gider. Nesneler "varlık kaynaklarına göre ayrık ve ayrıksı olduklarından, Tanrı'ya oranla eşitleşirler. Diyesi: Aykırılıklar ve ayrılıklar Tanrı'da ortadan kalkar; çünkü aykırılıklar ve ayrılıklar ancak görünüştedir. Bu anlayış sonucu, yaşam bir *"birleştirme duyarlılığıdır."* Konuşan öz olan insanda bulunan öz ile hayvan olan öz arasındaki ayrılık yoktur; "ayrılık" yalnız yetenek bakımındandır. Gövdeden ayrılmayan töz'de, işte bu yolla görünüş alanına çıkan tözdür.

Yukarıdaki dizgeli görüşlerin bir sonucu olarak, "salt varlık, varlığı kendi özüyle gerekli (kılan) varlıktır; çünkü birbirinin karşıtı olan varlıkla yokluk, yine birbirini gerektirir." "Yokluk karşısında varlığın olamama olanağı bulunmaz" çıkarımı yapılır. Çağın koşullarını ve birikimini göz ardı etmeksizin, bu çıkarımı şöyle yorumlamak

olanaklıdır. Alt varlık olarak nitelenen Tanrı'dır. Salt varlığın varlık nedeni kendi özüne bağlanmaktadır. Bu bağlayım, salt varlığı, onu salt durumuna getiren insandan, insansal bilinçten ayırmakta, onu, insanın biçimlendirici eyleminin dışına çıkarmaktadır. Varlığın kendi özünden kaynaklanan salt varlık, böylece değişmezleştirilmektedir. Dolayısıyla insan bilinci, salt varlığı anlama olanağından yoksun bırakılmaktadır.

Varlık ile yokluğun veya iyilik ile kötülüğün karşıtlık ilkesi uyarınca açıklanması ise, diyalektik yaklaşımın belirtilerini ve izlerini taşımaktadır. Buna göre, herhangi bir şeyin varlığı, o şeyin karşıtının varlığına bağlıdır. Diyalektiğin karşıt(lık)larm birliği ilkesinin anlatılımı olan "varlık-yokluk" karşıtlığı ve birinin öbürünü gerektirmesi, Varidat'ta Tanrı'ya uyarlanarak şöyle açıklanır: Tanrı'nm her aşamada iki yönü vardır. Bunlardan biri etkileme, öbürü etkilenmedir. Etkileme, Tanrı eylemidir; etkilenme de tanrısal nitelikleri özünde taşıyan evrenin durumudur. Etkilenme, yaratılmışlık, sonradan olmuşluktur. Etkileme ve etkilenmenin bir arada bulunuşu, bileşimi "Mutlak Varlık"ı oluşturur. Söz konusu saltık varlık ne tümel, ne de tikeldir. Tanrı, bütün varlıkları kuşattığından, bütün varlıklar, Tanrı'dan geldiğinden, Tanrı tümeldir; bir kaynaktan herhangi bir nesne olarak görünüş alanına çıktığından dolayı da tikeldir. Bu nedenle, özü gereği, tümellik, tikellikten öncedir. Bir başka anlatımla: Tanrı belirleyen, yarattıkları da belirlenendir.

Tanrı'nın görünen evreni kendisiyle ilgili değil, evrenin gerçekleriyle ilgilidir. Anlam bakımından olan örneği de iç evren ile ilgilidir. Bu iki evreni anlayabilecek, anlamlandırabilecek varlık da insandır. Bu nedenle insan, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisidir. İnsanın, tanrısal hakikate ulaşabilmesi için, hem evrenin gerçeklerini anlamaya çalışması, hem de birliğe ulaşmaya uğraşarak, iç evrenini aydınlatması gerekmektedir.

Ortaya atıldıkları dönemin koşulları ve düşünce birikimi gözetildiğinde düşünsel bakımdan bir açılım olan bu görüşlerin temel belirleyici niteliği, değişmezlik ile değişirlik çelişkisi veya ikiliğidir. Var olanlardan birinin öbürünün varlık nedeni olduğu biçimdeki önerme ne denli ufuk açıcı ise, "nesnelerin toptan yok oluşu birlik belir-

tisidir" önermesi de o denli insan bilincini ve ufkunu daraltıcıdır. Bunun yanı sıra Bedreddin her şeye karşın, "*gerçek yolcusu, birliği yalnız beğenesi ile bulabilir*" diyerek, insana bir açılım, bir öz-gerçekleştirim alanı da bırakır.

Varidat'ta belirtildiği kadar, birlik "üç bölümdür." Bunlardan birincisi, bilgiye dayanan birliktir. Bu birliğe ağızdan ya da kitaptan öğrenilen bilgilerle ulaşılır. İkincisi, uyandırıcı birliktir. Bu birlik, bir Tanrı bağışıdır. Bu birliğe, düşlerle, esinlerle ulaşılır. İkincisi, birincisinden üstündür. Üçüncüsü, coşku ve beğeni ile ulaşılan birliktir. Bu birlik, en üstün ve en çok istenen birliktir.

Yukarıda betimlenen birlik anlayışı, tasavvufi ve sufi birikimin belirgin izlerini taşımaktadır; çünkü akıl ve esin ve sezginin arkasına yerleştirilmekte, böylece aklın çözümleyici ve ayrıştırıcı gizil gücü ortaya çıkamamaktadır.

Nitekim izleyen bölümde tasavvuf tamamlanınca "ikiyüzlülük başlar" denilmekte, hakiki sufinin gözle görülemeyeni, kulakla işitilmeyeni, insan gönlüne düşmeyen nesneleri gördüğü, duyduğu ve kavradığı öne sürülmektedir.

Bedreddin aklı/usu, "ayak bağı veya örtü" gibi görmesinin nedenini, "düşünce ve görüş" olarak açıklar. Düşünce bakımından usa bağlanmayı geçici olarak görür; sezgi yoluyla kavrayışı, us yoluyla kavrayışa yeğler. Sezgi yoluyla kavrayışı daha güvenilir bulur. Sezgiyi, gönlü arıtmanın yolu diye nitelendirir.

Hakiki sufi, Varidat'taki söyleyişle, "*anlayışının aydınlığını, eyleminin ışığını söndürmeyen kişidir.*" Sufiliği, anlayışın aydınlığı, eylemin ışığı olarak tanımlamak, o zamana değin egemen olan mistik ve bağımlılaştırıcı anlayışı boyutlandırması bakımından bir ilerleme sayılabilir.

Çokluğa, çoğulculuğa ortam hazırlayan bir eğilim de şu saptamalarda görülebilir: "*Gerçeğe ulaşan kişinin, halkın söylediklerine inanması da olağandır. Bu durumda ona ikiyüzlü denmez. İki karşıt ve aykırı inancı bir arada bulundurmasına şaşırmaması gerekir; çünkü ikisi de yerine göre gerçektir.*" Bu sözler, büyük bir olasılıkla hakiki sufi ile ikiyüzlüyü birbirinden ayırmak ve ikiyüzlülükten ne anlaşılması gerektiğini belirtmek için söylenmiştir.

Burada ilginç olan ve gerçek bir düşünsel açılım olarak değerlendirilmesi gereken yön, bilgin ve bilge kişilerin "karşıt ve aykırı" inancı, görüşü bir arada bulundurabileceğinin olağan karşılanması gerektiğidir. Bu yaklaşım, saltçı ve tekil söylemlere karşı mesafe koyma ve adıyla anılmasa da, eleştirel akla yönelmedir. Böylece, tek ve salt "hakikat" anlayışı, başka "hakikatlerin de" olabileceğinin kabulüyle genişletilmekte, insanlara (bilinçlerine göre) bir özgürleşme olanağı ya da alanı sağlanmaktadır. Karşıtlığın ve aykırılığın olağan bulunması, çoğulculuğa giden yolda da önemli bir sıçramadır.

Karşıtlığın ve aykırılığın kabulüne ilişkin bu görüşlerin yanı sıra "Varidat"ta bilgi konusunda söylenenler, genel anlamıyla tasavvuf ve sufizm birikimi kapsamında kalır. Bilgi üçe ayrılır: İlme'l-yakıyn, duyuma dayalı bilgi ile anlama; Ayne'l yakıyn, görerek anlama; Hakke'l-yakıyn, öz-yaşantılayıma dayalı anlama ya da bütün varlığın Tanrı olduğunu, Tanrı'dan başka varlığın olmadığını bilme. Bu bilgilerden en yükseği, doğaldır ki, "Hakke'l yakıyn"dır. Tanrı'yı öz yaşantılarıyla bilmeye dayalı olan bu bilgi, Tanrı'yı bilmenin yanı sıra, insanın özünü bilmesini de içerir; çünkü Tanrı'yı bilmek isteyen, aynı zamanda özünü de bilme olanağı bulur.

Bu üç bilgi türünün veya mertebesinin ortak özelliği, bilgiyi nesneler dünyasının dışına itmesi, bilgiyi nesnel kaynaklarından birinden yoksun bırakmasıdır. Bilmek isteyen insan nasıl ki, bilginin oluşmasını sağlayan başlıca kaynak ise, bilme gizil gücünü içinde barındıran nesneler evreni de, en az bilmek isteyen özne denli vazgeçilmez bir kaynaktır.

Varidat'ta ortaya çıktığı ölçüde, Bedreddin'in yer yer saltçı, tekil ve dayatmacı söylemleri vardır. *"Bunu iyi anla; çünkü bu benden başka kimsenin üzerinde durmadığı çok ince bir konudur"* tümcesi, söz konusu saltçı dolayısıyla da dayatmacı söylemler için örnek sayılabilir. Bilgiliyi ve bilgeyi, bilgisiz ve bilişsizden ayırmak amacıyla söylenen sözler de saltçılık eğilimi gösterir. Örneğin, *"Peygamberlerin ve erenlerin söylediklerini anlamıyorsunuz. Onlar bilirler, çalışırlar, önerilerde bulunurlar... Bilgisizliğiniz, anlayışınızın azlığı, gönüllerinizin bulanıklığından dolayı, şaşkınlığa kapılmışsınız, sapıklık içindesiniz, hakikatten ayrılmışsınız"* biçimindeki saptamalar, söz konu-

su yapıtın veya Bedreddin'in öğretisinin tekil ve yargılayıcı eğilimini ortaya çıkarır.

Ortaçağda kentlerin belirginleşmesi, insanların belirli bir yaşam alanında yoğunlaşması, eğitim-öğretimin görece kurumsallaşması, sanayileşme belirtilerinin çoğalması ve iletişim olanaklarının çoğalmaya yüz tutması gibi nedenlerle bir gereksinme olarak ortaya çıkan "meslek edinme" ya da "belli bir alanda uzmanlaşma", gereksinmesi, Varidat'ta dile getirilen düşünceler arasındadır. Meslek edinme ve üretime katılma gibi düşüncelerin, Fütüvvetçilik ve Ahilik birikimiyle bağlantılı olabileceğini de göz ardı etmemek gerekir. Belli alanlarda uzmanlaşma gereğini dile getiren "*Bir kimsenin fıkıh (hukuk) sorunlarını anlaması için, fıkıhçı olması gerekir. Bununla ilgili bilgileri de fıkıh kitaplarını okuyarak edinir*" tümceleri akıl ve bilgi birikiminin bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Burada hemen vurgulamalıyım ki akıl konusunda dizgeli, kendi içinde tutarlı bir tasarım yoktur. Söylenenler, dizgesiz, metin bütününe rasgele serpiştirilmiş, birbirinden kopuk saptamalar niteliğindendir.

"*Ölmeden önce öl de ölümsüz olarak diril!*" biçimindeki tasavvufun özünü ortaya koyan çağrıyı irdeleyen Bedreddin, bu söylemden anlaşılması gerekeni şöyle açımlar: Hakikate ulaşmak isteyen, dünyadan, onun verdiği tatlardan uzaklaşmalıdır. Ölümden önce ölmek demek, tanrısal niteliklerle nitelenmek demektir. Tanrısal varlıkta, hakikatte yok olan kişi, ikilikten kurtulur, birliğe ulaşır, diyesi, tanrısal nitelikleriyle insanlar arasına dönerek, orada yok olmaya uğraşır.

Hakikate giden yol ise, içe kapanıştır; öz-tanıyımdır. Bunun yanı sıra, "*ancak dünya tutkularından sıyrılmalar, çağın, zamanın değişmesi ile değişir*" denilerek, insanın inancın yolunu bulması çağın gerekleri ve günün koşulları çerçevesinde değerlendirilir. Bir bakıma inanç dizgesinin, günün koşullarına göre değerlendirilmesi gerektiği anlatılır.

Öz-yetkinleşime ulaşmak için içe kapanmayı kaçınılmaz gören Bedreddin, "*Dünya, huriler, köşkler ve cennetlerle doludur; böyleyse, çalışıp didinmenin gereği yoktur diyen, kötü kişidir, sapıktır; insanları kendisi gibi saptırır*" diyerek yargısını açıklar. Hatta yargısını bu

aşamada da bırakmaz, "*onun öldürülmesi uygundur*" fetvasını verir. Bu sözlerden çıkarılabilecek sonuçlardan biri şöyle olabilir: "*İnan; ama benim gibi inan!*"

Varidat'ta Zeyd örneği verilerek, bölünmeyen bir "bütün" olduğu belirtilir. Bütünlük, parçaların toplanarak bir bütün oluşturması ve varlığı kaplamasıdır. Bütün, her parçada, o parçanın yeteneğine göre görünür.

Bedreddin'in akılcılaşma yönünde olumluluk olarak değerlendirilmesi gereken görüşleri, "deccalın ortaya çıkması ve kıyametin kopması" gibi konularla ilgilidir. O'na göre, bu tür olayların çoktan beri olacağını ileri sürmüş olanlar yanılmıştır. Şimdiye değin gerçekleşmeyen söz konusu olaylar, "bilgisizlerin kuruntusudur". Bundan sonra sanıldığı gibi ne bu kuruntular gerçekleşir, ne de "gövdeler, cesetler" yeniden dirilir.

Kuruntu ve sanılardan kurtulmayı öğütleyen Bedreddin, yasakların ve buyrukların varlık nedenini ya da gerekçesini, "yarar" ilkesiyle açıklar. Yasaklar ve buyruklar, yararlı oldukları ölçüde geçerli olmalı, topluma ve insana yarar getirmeyen yasak ve buyruk olmamalıdır.

Farklılık-benzerlik karşıtlığı, Bedreddin, "*tavus kuşunun kanadında bulunan renklerin*" farklılığı ve bütünlüğü; gökyüzünde yıldızların renkleri, parlaklıkları, aklıkları ve aralıklarının ayrılığı ve benzerliği; son olarak da bir elmanın kimi yerinin al oluşu, kimi yerinin olmayışı ile örneklendirir. Verilen her üç örnek de hem benzemezlik ve benzerlikleri, hem de söz konusu benzerlik ve benzemezliklerin oluşturduğu uyumlu bütünlüğü anlatması bakımından öğreticidir. Bütün bu örneklemeler, "ikilikten birliğe ulaşmak" veya çokluk içinde birlik ilkesini açıklamak amacıyla yapılır.

İkilikten birliğe ulaşmak ise, bütün iyiliklerin toplamı olan Tanrı'ya ulaşmaktır. Yine çokluktan tekliğe ulaşmak da, benzer anlamda kullanılır: Ulaşılacak erek, Tanrı'dır. Tanrı da tektir. Tanrı'ya ulaşmak için girilen ve yürünülen yol çoktur; bu nedenle çokluk, yolun çokluğu olarak anlaşılmalıdır.

Varidat'taki anlatım uyarınca, salt hakikate giden yolu, Tanrı, olgunluk aşamasına çıkarmak istediği kimselere gösterir. Bu güzellik-

lere giden yolların yanı sıra, karşıtları, kötülükleri ve çirkinlikleri de gösterir. Kötülük ve iyilik arasındaki seçimi de insana bırakır. Bu anlamda insan bir üst istence bağımlı bir alt istenç olarak tanımlanabilir.

Varidat'ta, iyilik-kötülük, hamlık-olgunluk karşıtlığı, "Mutlak Varlık" tarafından çizilen alan ile sınırlandırılmakla birlikte, "*her olayın iki yönünün bulunduğu, evrende bulunan her kırıntıda karşıtların toplu olarak varlığı*" da sürekli olarak vurgulanır.

Evren, her türlü çelişkiselliği ile insana benzetilir; evrendeki her parçacığın hem birbiriyle, hem de evren diye tanımlanan bütünle ilişkili olduğu, insandaki güçlerin iç bağlantısı ve bütünlüğü ile açıklanır.

İnsan ise, son çözümlemede, "iki zincirle bağlı bir kul"dur. Biri yedi kat göğe, öbürü yedi kat yere bağlı olan bu zincirleri kul nasıl kırabilir? Söz konusu olan görece eşitlikçi ve özgürlükçü Bedreddin de olsa, ortaçağın düşünsel birikimi çerçevesinde kalarak, zincirlerle bağlı kula, zincirlerini kırmak için, ancak alçakgönüllülük önerebilir; çünkü kul alçakgönüllüleştikçe yükselecek, büyüklendikçe alçalacaktır.

XVIII

Sadık Abdal "Divanı"nda Çoğulluk ve Tolerans

Şeyh Bedreddin'den sonra Balkanlar'ın Müslüman halkının içinde bulunduğu düşünsel ortamı belirginleştirmek amacıyla, Sadık Abdal'ın kendi anlatımı uyarınca, altmış altı şiir içeren ve altmış altı günde tamamladığı "Divanı"nı[229] çoğul(cu)luk ve tolerans idesi açısından konulaştırmayı gerekli gördüm. "Divam" yayıma hazırlayan Gümüşoğlu'nun verdiği bilgilere göre, *"Sadık Abdal, XV. yüzyılda Kızıl Deli Sultan Dergâhı'nda yetişmiş Bektaşi şairlerindendir."*

Diğer adı Seyyid Ali Sultan olan Kızıl Deli Sultan Dergâhı, *"Yunanistan'ın Dimetoka şehrine bağlı Ruşenler Köyü sınırları içerisinde bulunmaktadır."* Sadık Abdal'ın 1380-1390 yıllarında "doğmuş olduğu" ve *"1460 yılına kadar yaşamış olabileceği"* varsayılmaktadır. Gümüşoğlu'nun kesinlik taşımayan bu aktarımı uyarınca, Sadık Abdal, Şeyh Bedreddin'in yaşadığı coğrafyada yaşamış, başkaldırısının yenilgi ile sonuçlandığı kültür ve düşünce ortamını solumuştur. Sadık Abdal'ın söz konusu düşünce birikimini ne ölçüde içselleştirdiği ve süreklileştirmeye çalıştığı "Divanı"n irdelemesinden anlaşılabilir.

Ali Haydar Avcı "Osmanlı Gizli Tarihinde Pir Sultan Abdal"[230] adlı kapsamlı yapıtının "Pir Sultan Abdal-Balım Sultan/Hacı Bektaş Dergâhı İlişkisi" bölümünde, yukarıda adı geçen Kızıl Deli Sultan'ın Balım Sultan'm (1428-1516) *"dedesi olduğu söylenir"* demektedir. Anılan araştırmacının verdiği bilgiler uyarınca, *"Balım Sultan 1500 yılına kadar Dimetoka'da Kızıl Deli/Seyit Ali Sultan dergâhı postnişiyken, 1500-1501 yılında Hacı Bektaş dergâhına gelmiş ve posta oturmuştur. Bektaşi tarikatının yeniden düzenlenmesi nedeniyle, ikinci pir olarak kabul edilir."*

Avcı'nın verdiği bu bilgiler, özellikle heterodoks İslami akım kapsamında Balkanlar ile Anadolu arasında sürekli ve yoğun bir düşünce alışverişi gerçekleştiğini ve Dimetoka'nm da bu düşünce alışverişinin merkezlerinden biri olduğunu ortaya koymaktadır.

Sadık Abdal "Divanı"nda İnsan ve İnsancılık

"Ey Sadık eğer Hak'kı bulmak diliyorsan,
O yakındır, kendinde bulursun"

diye yazan Sadık Abdal, Yunus Emre, Nesimi, Hacı Bektaş Veli, Abdal Musa gibi heterodoks şair ve düşünürlerin oluşturduğu bağdaşımcı gelenek doğrultusunda Hak'kı veya tanrısal hakikati arayan insanın ilkin kendinden başlaması gerektiğini dile getirir. Söz konusu arayış ve uğraş, özünü bilmek veya "öz-tanıyım" ile olanaklıdır. Özünü tanımak, eksikliği kendisinde aramak, önce kendisini kınaması, modern söyleyişle, eleştirmesi demektir.

"Eğer ahiret ve dünyanın sahibini ararsan,
O, yabancıda değil sendedir"

dizeleri, yukarıda betimlenen "öz-tanıyım" anlayışına vurgu yapmakla birlikte, her şeyin nedenini ve çıkış noktasını, örneğin, eksikliği de kendisinde arama düşüncesini öne çıkarmaktadır. Özün belirleyiciliğine dayanan bu yaklaşım uyarınca, insan herhangi bir olumsuzluktan dolayı başkasını suçlayamaz, kötüleyemez veya ayrıma tabi

tutamaz. Her gelişmeyi, özünden türetmeye uğraşır. Bu açıdan bakıldığında, Sadık Abdal'ın söz konusu dizeleri, aslında bir öz-kınama veya "öz-yetkinleşim" bildirimidir.

Bu Bektaşi şair, bir başka şiirinde yer alan

"Sen seni bil, şüphesiz o sana senden yakındır,
Kendinde ara, o bir an bile senden ayrı değildir"

dizelerinde yukarıda dile getirilen mistik insan ve dünya imgesini betimlemiştir. Söz konusu tüm-tanrıcı kavrayış,

"Kendi şekli üzerine mutlaka yaratmıştır seni,
Eğer anlayabilirsen bu beden kafesi Hakk'ın aynasıdır"

sözlerinde de somut olarak görülebilir. Burada dile getirildiği üzere, tasavvuf felsefesine göre, Tanrı, insanları yeryüzündeki kendi sureti olarak yaratmıştır. Tanrı'nın veya tanrısal hakikatin aynası olan beden, insana ödünç verilmiştir. Bu felsefi yaklaşım uyarınca, Tanrı, insanları kendi sureti veya şekli üzerine yaratmıştır. Dolayısıyla, insanları ayırmamıştır; Tanrı kendi yarattığı insanlar arasında yapmadığı halde, insanların kendi aralarında ayrım yapması veya ayrım gütmek söz konusu olamaz. Her insan, "başka" insanları bu gözle görmeli, onlara kendisi gibi davranmalıdır. Bu nedenledir ki, Sadık Abdal, bir başka şiirinde *"gece gündüz her zaman bu dilim o güzelliği söyler"* deme gereksinmesi duyumsamıştır.

Sadık Abdal, insan onurunu öne çıkaran bir Bektaşi şairdir. Onun,

"Bütün varlığın yok olsa bile,
Sen sakın alçalma!"

sözleri, insan onuru ve saygınlığının kaynağını dünya varlığında değil, insanın özünde gördüğünü anlatmaktadır.

Sadık Abdal, temsil ettiği heterodoks düşünce geleneğinin içsel özelliklerinden olan insancılık ve tolerans idelerini de şiirselleştirmiştir:

"Senden karınca bile incinmemelidir,
Bütün yaratılmışlara daima dost ol"

Aynı şiirin bir başka yerinde bulunan,

"Sözünü kaba değil zarif söyle,
Herkese güzellikle davran!"

dizeleri, hem hiçbir canlıyı incitmeme düşüncesini temel alan insanilik ülküsünü, hem de dinleri, mezhepleri veya ulusal kökenlerine bakmaksızın, bütün insanları eşit görmeyi, hiçbir gerekçe ile onlar arasında ayrım yapmamayı amaçlayan tolerans idesini öne çıkarmaktadır.

Sadık Abdal'ın insaniliği ve iyi yürekliliği, bütün varlıkları kapsayacak denli geniştir. Onun *"Hayvanını, canın gibi besle"*, *"hayvanına zulüm etme"* sözlerinin yanı sıra,

"Bütün mahlûka karşı güvenilir ol, iyilik et,
Her ne edersen onu bulursun"

dizeleri, hem varlıklar arasında ayrım yapmamak, varlık dünyasını bir bütün olarak görmek gerektiği düşüncesini, hem de "ne ekersen onu biçersin" atasözünü çağrıştıran "her ne edersen, onu bulursun" sözüyle sevecenlik uyarısı anlamını taşımaktadır. Ayrıca, hayvan sevgisi, varlık sevgisinin önemli bir parçasıdır. Bu nedenledir ki, heterodoks İslami akımlarda hayvan ve doğa sevgisi belirgindir. Sadık Abdal, kötülüğün de iyiliğin de insanlara özgü olduğunu bilmektedir. Bildiği içindir ki,

"Geçici arzular, cimrilik ve kıskançlık gibi aşağılık şeyler,
Nemrud, Karun, Firavun ve bütün çirkinlikleri insanlarda görülebilir"

tümcelerini yazmıştır. İnsanın, ancak geçici arzulardan, cimrilik ve kıskançlık gibi kötü şeylerden uzak durarak, insanileşmek için uğraşmak zorunda olduğunu söyleyen Sadık Abdal, insanın bunun karşıtına da eğilim ve yönelim duyabileceğini bilmektedir. Bunu bildiği için de insanları uyarmaktadır.

Sözleri mistik bir dili ve dünya anlayışını yansıtmakla birlikte, Sadık Abdal'ın kimi düşünceleri, "öz çabanla, kendini aydınlat!" anlayışının belirtileri olarak da değerlendirilebilir. Onun,

"Hakk'ı kendinde ara, Allah'ın tecellisi sensin,
Gözünü aç, kendini cehalet karanlığından kurtar!"

çağrısı, Aydınlanmanın ipuçları olan ve Aydınlanmacı düşüncenin önünü açan insan ve dünya anlayışını yansıtmaktadır. İnsanı yeryüzünde tanrısal nitelikleri edinmeye uğraşan bir varlık olarak gören ilk dizedeki "özünü ve tanrısal hakikati tanımaya kendinle veya kendinde başla" sözü, insanı bütünleştirmeye yönelik mistik ve tüm-tanrıcı bir iletidir. İkinci dizede "kendi bilgisizliğini ancak kendin yenebilirsin" anlayışı somutlaşmaktadır.

Bu çağrı, Kant'm "kendini aydınlatmak için, aklını kullanma cesareti göster; korkuyu ve tembelliği alt et!" çağrısını yaptığı "Aydınlanma Nedir?" adlı programatik yazısından üç yüz yıldan fazla bir zaman önce yapılmıştır. Bir düşüncenin, örneğin, Aydınlanma düşüncesinin birden bire ortaya çıkmadığı, uzun bir tarihsel süreç içerisinde çeşitli coğrafyalarda geliştirilen düşüncelerle belirginleştiği düşünüldüğünde, Sadık Abdal'ın bazı düşünceleri ile Aydınlanma felsefesine ortam hazırlayanlar arasında yer aldığı söylenebilir. *"Zaman bu zamandır, aklın varsa, gözünü aç, kör olma"* sözleri bu şairin aydınlanma belirtileri sayılabilecek görüşlerini, tanrısal hakikati arayış kapsamında mistik bir dil ile anlatmaya çalıştığının göstergesidir.

Halkın çoğunluğunun *"sırlı halinin"*, bir başka deyişle, bağdaşımcı öğretinin ayrımına varmadığını, bazılarının kendisini "hoş insan", *"inanmış bir kişi"* olarak değerlendirdiğini dile getiren Sadık Abdal, *"iyilik yapmaktan geri durmadığını"*, her zaman "umutsuzluğa" karşı çıktığını, iyimserlik iletisi verdiğini ve *"asla kimseyi kırmadığım"* vurgular.

Bir başka şiirinde benzer soru ve sorunsalları dile getiren Sadık Abdal,

"Neden âdem bütün varlıkların özetidir?
Âdem niçin nurun benzeridir?"

dizeleriyle, üstlendiği öğreti geleneğinin önemli yönlerini dile getirir. Bütün varlıkların/yaratıkların en yücesi ve üstünü olan insan, aynı zamanda bütün varlıkların özetidir. Öte yandan, insanın içinde barındırdığı bu özellikler, ona yükümlükler de yüklemektedir. İnsan, yaratılmış her varlığın "özeti" ise, bütün varlıkları incitmemek ve korumak ile yükümlüdür. Yaratan, kendi suretini insana vererek, ona kendi olumlu ve yüce özelliklerini aktararak, onu kendisine benzer kıldığına göre, insan bu yücelik özelliğine uygun olarak dünya varlıklarına bakmalıdır. Bu tanrısal yükümlülüğü yerine getirebilmesi için, insan, sadık Abdal'ın görüşü uyarınca, *"bedenin sırrını anlayarak"*, *"bütün bilginlerden/bilgelerden daha erdemli"* olabilir. Bu açıklamalardan da görüleceği üzere ve bu Bektaşi şairin deyişiyle,

"Âşık, bu dünyada kendi özünü,
Beş günlük dünya için değiştirmez"

Âşığın, bir başka deyişle, tanrısal hakikat arayışına çıkan insanın "özünü" değiştirmemesi, dünyasal gereksinmelere ve arzulara yenik düşmemesi ile olanaklıdır. Peki, bunun için ne gereklidir? Sadık Abdal'ın yanıtı uyarınca, dervişin/âşığın *"kurtulmuş insan olması gerekir."* İnsanm kendisini kurtarabilmesinin koşulu ise, dünyada genellikle değer verilen *"dış görünüşe"* kapılmaması ve izleyen dizelerde de dile getirildiği üzere, *"bütün çirkin huylardan geçmiş olması"*, *"gönlünü güçlü kılması"*, *"aşk ve hakikat ehli gibi yaşaması"*, *"hatta aşkının ona delil"* olmasıdır. Böylece, insan, *"Allah'ın hayalinde olanı kendi şeklinde yarattığı, hatta kendi güzelliği ile süslediği"* varlık özelliği kazanabilir.

Bu şairin deyişiyle, *"insanın sırrını bilmeyenler"* ve bu güzellikler ile güzelleşmeyi başaramayanlar, "çeşitli eziyetlere" düşer. Kötülüğe eğilimli olanlar, bu şairin söyleyişiyle, *"yaralı gönle merhamet etmeyenler"*, kendi dertlerine de derman bulamazlar. "Hırsları" nedeniyle "doymak bilmeyen" bu tür "soyu alçak" insanlar, "aslına döner." Nefislerini yenemedikleri için, "gönüllerini temizleyemezler." İnsanların bu bölümü, "yaratılmışların en değerlisi ve onurlusu" olduğunu bilmez; aşağılık şeyleri kendisine yakıştırır.

Aşağılık şeylerden ve *"düzeysiz azgınlıklardan"* kurtularak, *"yücelmek isteyenler"*, *"Hacı Bektaş Veli'yi anlamalı, ona bağlanmalıdır"*; çünkü Sadık Abdal'ın deyişiyle, *"kâmil insanın sözü, sadık taliplere yol gösterir; onların gönül gözlerini açar."*

Sadık Abdal "Divanı"nda Çokluk/Çoğulluk ve Tolerans

Bu halk şairinin felsefi derinliği, Yunus Emre veya Pir Sultan ile karşılaştırılamaz. Sadık Abdal öz ve öğreti olarak Alevi-Bektaşi geleneğinin önde gelen bir şairidir; ama daha yalın ve katmansız şiirler yazmıştır.

Sadık Abdal, düşünsel kökeni ve izlediği yol gereği, Anadolu Müslümanlığı içerisinde heterodoks akımın öne çıkardığı "yetmiş iki millet" anlayışını benimsemiş ve yazınsal yaratımına yansıtmıştır. Yunus Emre'nin insan-merkezci anlayışının somut göstergelerinden biri olan "yetmiş iki millet" söylemini şiirselleştiren bu halk şairi, *"yetmiş iki milleti ayıplamadım"* dedikten sonra izleyen,

"Herkesi yaratan aynı yaratıcıdır,
Her birisini farklı şekilde yaratmıştır"

dizelerinde çokluğun veya çoğulluğun yaratıcı kaynağını dile getirir. Farkh yaratılmışlıktan kaynaklanan "öz-yapı farklılığını" vurgulayan ve bu farkın yol açtığı "birbirini beğenmeme" tavrını eleştiren halk şairinin yukarıda dile getirdiği kavrayışı uyarınca, çokluk/çoğulluk, tanrısal istencin bir sonucu olduğuna göre, kabul edilmeli, insanlar arası ilişkilere yansıtılmalıdır.

Sadık Abdal, bağdaşımcı öğretinin sınırlarını Hz. İsa'yı da kapsayacak biçimde genişletir. Bu şair, *"gözünü aç, İsa gibi diri gönüllü ol"* sözüyle, hem Hıristiyanlığı da içeren çokluk evrenini benimser, hem de kendi tolerans alanının sınırlarını genişletir. Her insanın aynı yaratan tarafından yaratılmış olmasından dolayı kabul görmeyi ve insana yakışır davranışla karşılaşmayı hak ettiğini düşünen Sadık Abdal'ın sözleri, *"bütün irfan sahibi insanların kalbine işlenmiştir."*

Sadık Abdal, öncelikle Hacı Bektaş Veli ile ilgili belirlemelerinde bütün dünyayı kapsama, bütün dillerde söylenme gibi yönleri öne çıkarmıştır. Şairin bu bağlamda Hacı Bektaş Veli ile ilgili sözleri uyarınca, bu yol ehli ve önderi, *"âlemin kutbudur"*; O'nun namı, *"bütün dillerde söylenir."* Hacı Bektaş'ın adının ve ününün bütün dillerde söylenmesini olanaklı kılan, O'nun kişiliği ve temsil ettiği bağdaşımcı düşünce birikimi, bir başka deyişle, insancıl öğretidir. Nitekim Sadık Abdal başka şiirlerinde

"Âşık isen Bektaşilik yoluna gel,
Bu yola candan gönül ver.
...
Cümleye sadakatle dost ol,
Hürmet et, hem de güvenilir ol"

diyerek Bektaşilik öğretisinde insanlığın tümüne dost olmak ve hürmet etmek gerektiği anlayışına vurgu yapmıştır. Birçok şiirinde "Hakk'a kavuşmak isteyen bütün insanlardan" söz etmesi, Sadık Abdal'ın bağlı olduğu geleneğin bağdaşımcı anlayışını içselleştirdiğini gösteren düşünsel belirtilerdir. "Hakk'a kavuşma" için yapılması gereken şey ise, insanın özünü bilmesidir; çünkü tanrısal hakikat, insana *"kendisinden daha yakındır"*; insan onu özünde/kendinde aramalıdır. Hakikati arayış, Sadık Abdal'ın "Divanı"nın girişinde söylediği gibi, sonsuz bir süreç olduğundan, insanın özünü arındırması etkinliği de bitimsizdir.

İnsanın hem özünü yetkinleştirme ve başkayı/ötekini sevme uğraşını, hem de tanrısal hakikati arayışını kapsayan *"aşk için can ve baş verilmelidir"* ifadesi bu bağlamda değerlendirilebilir. Sadık Abdal'ın deyişiyle, aşk ve hakikat ehli olmak için, her şeyden önce "öz" bulunmalı, insan *"baştanbaşa kendisini anlamalıdır."* Ayrıca, *"can cömertliği"* özelliğini taşıyan âşıklar, *"batını/iç yönlerini bayındır hale getirmeye"* çalıştıkları için, *"Allah dostlarına sert söz söylemez"*; *"akıl, fikir ve ilim ile velayet isterler."*

Akıl, düşünce ve ilim/bilim ise, dünyanın çeşitli yerlerinde farklı yoğunluklarda ortaya çıkmasına karşın, son çözümlemede bütün

insanların ortak ürünü veya özelliğidir ve onları buluşturan aşkın değerlerdir. Bu nedenledir ki, Sadık Abdal, *"sadık âşıklara bütün cihan oturulacak yerdir"* sözünü söylemiştir. Kendilerini yurtsuz/mekânsız olarak gören ve *"ölmeden önce ölmeye çalışan"* heterodoks âşıklar için tüm dünyanın oturulacak yer olarak görülmesinden daha doğal bir şey olabilir mi?

"Kurtuluşa ulaştıran rehber, aşktır" diyerek öğretisinin özünü açığa vuran Sadık Abdal'ın yaklaşımı uyarınca, aşkın kurtuluşa ulaştırabilmesi için, insanın *"büyüklük, benlik"* duygusunu yenmesi ve *"toprak gibi olması"* gerekir. Ölmeden önce ölmek ve/veya toprak gibi olmak, bu halk şairine göre, *"özünü herkesten aşağı bilmek"* ve *"herkese hizmet etmek"; "Hak için yücelik mertebesine ulaşmak"* için, *"herkesten aşağı olduğu"* bilincine ve ahlakına ulaşmak gerekir.

Özünü herkesten aşağı bilen ve kendisini herkese hizmet etmekle yükümlü sayan insan, diğer insanlar arasında ayrım yapamaz. Onları dünyasal gerçeklikleri içinde ve kendilerini ayrıksılaştıran bütün özellikleriyle kabul eder, tanır ve değer verir. Toleransın başlıca kaynağı da bu ahlak ve bilinçtir.

Sadık Abdal "Divanı"nda Alevi-Bektaşi İmgesi

Alevi-Bektaşi geleneğinin kurucusu ve ocağı olan Hacı Bektaş Veli, söz konusu "Divan"ın başat izleklerinden biridir. *"Hacı Bektaş, Hak ile Hak demektir"* sözlerinde somutlaşan bu imge, *"Evvel ahir sırrına seyran olur Bektaşiler"* dizesinde görüldüğü üzere, Bektaşilik anlayışına ve kurumuna övgüye dönüşür. Hacı Bektaş Veli, *"dünyanın yöneticisi, âlemlerin kutbu, benzersiz şah"* sözleriyle yüceltilir ve *"bütün dillerde onun benzersiz kişiliği destan olmuştur"* ve *"sözlerinde binlerce bilgelik vardır"* diye nitelendirilen Hacı Bektaş Veli'nin *"en kutsal sözlerinin yüce Makalat-ı Şerif'te olduğu"* öne sürülür. Onun "erkân" olarak ortaya koyduğu ilkeler, *"aslında Hakk'ın sözleridir."* Sadık Abdal'ın anlatımıyla, *"bütün yeryüzü ve gökyüzü, bütün cihan şair olsa, onun şerefli niteliklerini ve ahlakını ortaya koyamaz."* "Hikmetler"in sırrını açıklayarak, toplumun bütün tabakalarını kapsayan sayısız "kerametler" gerçekleştiren Hacı

Bektaş Veli'nin bilme ve bilim yeterliliğinin kuşatmadığı *"bir zerre bile yoktur."* Âlem aynasında "utanmadan" gezebilmek için, *"bize Pir'imizin Makalat'ı yeter."* O, *"Ali'nin sırrıdır; iki âlemin istenilenidir."*

Sadık Abdal'ın

"Hacı Bektaş Veli'dir yaratılışın nedeni,
Ona evvel ve son olmaz, o her zaman vardır"

dizeleri, Hacı Bektaş imgesinin ana hatlarını özetler niteliktedir. Bir başka şiirde yer alan,

"O Şah, Rumeli'ne sefere çıktı,
Önceki kargaşa içinde olanları, o dine davet etti
...
Öncekilerin, Arapların mülkünü fethettiği gibi,
Kâfirleri yenip, Rumeli'ni ele geçirdi."

ve

"Rumeli fethine seyyar kuvvetler gönderdi"

belirlemeleri, Hacı Bektaş Veli'nin kişiliğinde somutlaştırılan bağdaşımcı ve insancıl öğretiyi, Osmanlı devletinin ordularından önce Anadolu'nun dışına, Balkanlar'a taşıyan ve oradaki Slav kökenli halkın gönlünü kazanan "Rum abdalları" için bir gönderme olarak yorumlanabilir.

Sadık Abdal'ın bir başka önemli özelliği daha vardır. O, şiirinin, bir başka deyişle, yazınsal ürünlerinin işlevi üzerine düşünceler geliştirmiş bir halk şairi ve yazıncısıdır. Onun,

"Tükenmez senin şiirlerinin sözleri ey Sadık,
Kısa kesilse de, yine ot gibi yeşerir"
...
"Mevcut ve tek olan Allah, kinayeli söz ile yazılmıştır
Onu kemal ehli okur ve kendilerine yardım ulaşır"

veya

"Ey Sadık, ölümsüzlük ile sessizliğin ne demek olduğunu anlamayan
Aklı eksik olanlar şiirlerimdeki ince anlamları ne bilsin"

dizeleri, Sadık Abdal'ın yazıncı kişiliğinin ve şiirlerinin olası yazınsal etkisinin bilincinde olduğunu göstermektedir. Bu, edebiyat tarihi yazımı için önemli bir değerdir.

Hz. Ali'yi, oğulları Hasan ve Hüseyin'i, On İki İmamı, Hacı Bektaş Veli'yi ve Bektaşiliği kutsama düzeyinde yücelten bir gelenekten gelen Sadık Abdal'ın deyişiyle, örneğin, Hacı Bektaş Veli, *"Şah'ın sırrıdır"; "bütün âlem bütün lütufları verendir"*; O'nun başyapıtı olan *"Makalat'ı Şerif, kudret nurunun sözleridir." "Velayet sahibi"* olan Hacı Bektaş Veli'nin namı *"bütün dillerde söylenir"*; O'nu ancak *"gönül ehli olanlar anlar"*; çünkü O, *"Hak sözünü söyleyendir"; "taşları konuşturandır."* Bu nedenle, *"Bektaşilik yoluna hizmet eden"*, Hakk'a hizmet eder. Kişi, Bektaşi tarikatında *"gönlünü bulur."* İstenildiği kadar çoğaltılabilecek bu ve benzeri anlatımlar, eleştirisiz bir yüceltme tavrını açık biçimde ortaya koymaktadır.

Sadık Abdal'ın "Divanı" Alevi-Bektaşi geleneğinde öne çıkan Abdal Musa hakkında da çok sayıda yüceltici niteleme ve anlatım içermektedir. Bunlardan örnek oluşturan bazıları şöyledir: Görünen âlemde Abdal Musa Sultan olarak anılan velinin *"batında adı çoktur"*; ancak bunları *"alçaklar anlayamaz."* O, *"Hacı Bektaş'ın sırrıdır"; "sadıkların yol göstericisidir; tuğunu mülksüzlüğe feda etmiştir"; "şahın halleri, Tanrı'nın bağışlayıcı nurudur."*

Sadık Abdal, Hacı Bektaş Veli ve Abdal Musa'nın yanı sıra Balkanlar'da yol eri olarak öne çıkan Kızıl Deli Sultan hakkında da övücü ve yüceltici anlatımlara yer verir. Bu anlatımlar arasında şunlar sayılabilir: Kızıl Deli Sultan *"sıkıntıları giderendir"; "incitmeden nice yüz bin kişiyi irşad etmiştir"; "Şah-ı Merdan'ın sırrıdır"; "ismi Seyyid Ali, mahlası Kızıl Deli'dir"; "bir nefes ile bir hisarı yıkmıştır"*; O'nun kudreti *"kış günü gülü yeşertmiştir"; "daima lütfu ve ikramı bol olmuştur"*; O, *"her veli için gönül ruhudur, bütün âlemin bek-*

çisi, bütün velilerin kutbudur"; "bütün varlıklar, bütün cihan elinde bir toz gibidir"

Sadık Abdal bunların dışında Otman Baba'yı anar. Otman Baba için *"bilge kişiler, dediler ki o Gani Şah/cömerttir, yok olmayan üstün kutuptur"*; Hızır Baba için *"o üstün olan Şah'tı/ Ona mahlası olarak Kara Baba dediler/Batmda o cömert bir şahtı"* sözlerini söylemiştir.

Sadık Abdal "Divanı"nda hiçbir yerde Şeyh Bedreddin adını anmamıştır. Bu durum, söz konusu "Divan"ın yazıldığı dönemde Bedreddin düşünce geleneğinin henüz tarikat benzeri bir yapılanmaya kavuşmadığının göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bugün de başta Trakya olmak üzere, Türkiye'nin bazı yerlerinde varlığını sürdüren Bedreddinilik, Şeyh Bedreddin'in öldürülmesinden çok sonra, 16. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmış olmalıdır.

XIX

Pir Sultan Abdal'da Çoğul(cu)luk ve Tolerans

Pir Sultan Abdal'ın Yaşamı

16. yüzyılda Anadolu'da Türkçe şiir yazan ve söyleyen en önemli halk şairi olan Pir Sultan Abdal, bu özelliğinden ötürü, Yunus Emre'den sonra Türk halk edebiyatının varlığının belirginleşmesine ve süreklileşmesine en kalıcı katkıyı yapmıştır. Gölpınarlı ve Boratav'ın "Pir Sultan Abdal" adlı ortak kitaplarında verdikleri bilgiye göre, Türkiye Cumhuriyeti'nde bu önemli halk şairi hakkında ilk kez Sadettin Nüzhet (Ergun) tarafından "XVII'nci Asırda Saz Şairlerinden Pir Sultan Abdal" (Türkiyat Enstitüsü yayını, İstanbul 1929) adıyla bir yapıt yayımlanmıştır.[231]

Bunu, Pir Sultan Abdal konusunu halkın ağzından, dolayısıyla da özgün anlatımından derleyen Pertev Naili Boratav'm çalışması izlemiştir. "Pir Sultan Abdallar" adlı kitabın yazarı İbrahim Arslanoğlu,[232] yerinde bir yaklaşımla, Boratav'ın anılan çalışmasını temel aldığını belirtmektedir. Aynı gerekçe ile ben de bu bölümde irdelediğim şiirleri, Abdülbaki Gölpınarlı ve Pertev Naili Boratav'ın "Pir Sultan Abdal" adlı yapıtından seçmeyi yeğledim.

Pir Sultan'ın özyaşamına ilişkin Arslanoğlu'nun yukarıda anılan yapıtında *"yaklaşık olarak XVI. yüzyılın sonlarında ve XVII. yüzyılın başlarında yaşamıştır diyebiliriz"* belirlemesi vardır. İsmail Özmen, *"yaşamı bütünüyle söylenceye dayanır"*[233] demektedir. Boratav, Gölpınarlı ile birlikte yayımladığı anılan kitapta yer alan 1991 tarihli önsözünde belirttiğine göre, Pir Sultan Abdal'ın *"yaşamı, tıpkı Kerem ya da Köroğlu'nunki gibi, gerçek ile gerçek dışının karmaşı, ama çoğu birbirinden kopuk bir olaylar dizisi biçimine girmiş; öz malı olan şiirlerle ona mal edilenler birbirinden ayırt edilemez olmuştur."* Boratav bu belirlemeyi yaptığında, İbrahim Arslanoğlu "Pir Sultan Abdallar" (ilk baskısı 1984) adlı yapıtında "Pir Sultan" veya "Pir Sultan Abdal tapşırmalı altı şair olduğunu belirlemiştir.

Asım Bezirci ilk basımı 1994 yılında yapılan "Pir Sultan"[234] adlı çalışmasının girişinde *"şimdiye değin tek bir Pir Sultan Abdal olduğunu biliyordum: Hızır Paşa'nın astığı büyük halk şairi"* diyerek, Arslanoğlu'nun "Pir Sultan Abdal" tapşırmalı altı şair olduğu belirlemesini üstlenmiştir. İsmet Zeki Eyüboğlu, "Pir Sultan Abdal"[235] adlı çalışmasının "Giriş" bölümünde Arslanoğlu'nun birçok Pir Sultan Abdal olduğu belirlemesini paylaşarak, Pir Sultan Abdal'ın özyaşamının ve gerçek kişiliğin söylenceleştirilmiş olduğunu dile getirmiştir.

Şiir derlemesi belirgin bir övgüyle karşılanan Cahit Öztelli, "Pir Sultan Abdal"[236] adlı yapıtının "Efsaneleşen Hayat" bölümünde bu büyük halk şairinin yaşamının *"ölümünden sonra efsaneleştirildiğini"* dile getirir. Memet Fuat[237] da aynı adı taşıyan yapıtında aynı düşünceyi geliştirmiştir. Cevdet Kudret de "Halk Şiirinde Üç Büyükler-Pir Sultan Abdal"[238] adlı kitabında benzer görüşleri dile getirir. Öner Yağcı "Pir Sultan Abdal"da[239] benzer görüşleri savunur.

Ali Haydar Avcı, daha önce Sadık Abdal bölümünde de yararlandığım "Osmanlı Gizli Tarihinde Pir Sulan Abdal"[240] adlı kapsamlı araştırmasında anılan şairin *"1490'lı yıllarda doğmuş olabileceğini"* düşündüğünü, Pir Sultan'm, Balım Sultan'ı *"Alevi-Bektaşi deyimiyle, Hakk'a yürümeden"*, bir başka deyişle, 1516-17'den önce "ziyaret ettiğini" dile getirir. Avcı'nın anlatımı uyarınca, *"Alevi-Kızılbaş âşıklık geleneğinde âşıklığa başlayanların Hacı Bektaş dergâhını ziyaret etmesi, önemli geleneklerden biridir."*

Buna karşın, Esat Korkmaz,[241] Pir Sultan Abdal'ın doğumunu 1510-1514 ve ölümünü ise 1589 veya 1590 yılı olarak verir. Yukarıdaki kaynakların büyük çoğunluğunda Pir Sultan Abdal'ın 16. yüzyılda yaşamış olduğu konusunda kesin bir görüş birliği olmasına karşın, bu halk şairinin başta doğum ve ölüm tarihleri olmak üzere, özyaşam-öyküsünün söylencesel bir özellik taşıdığı ortak kanıdır.

Pir Sultan Abdal hakkında yayımlanan başlıca kitaplara bakıldığında, direniş ruhunun simgesi olan bu şairin, şiirlerinin toplam sayısı hakkında şöyle bir görünüm ortaya çıkmaktadır. Gölpınarlı/Boratav'm anılan kitabında *"Pir Sultan'ın olduğu şüphe götürmeyen şiirlerin"* sayısı 58; *"Pir Sultan'ın olduğu şüpheli bulunan şiirlerin"* sayısı 36; *"ek şiirlerin"* sayısı 143 olmak üzere, toplam 237 şiir yer almaktadır. Bu iki bilimci, "Ek Şiirler" bölümünün başında Cahit Öztelli'nin kitabı ile İbrahim Arslanoğlu'nun *"çok sayıda yeni şiir içeren kitabını özellikle anmak yerinde olacaktır"* görüşüne yer verirler.

Cahit Öztelli'nin kitabı toplam 345 şiir içermektedir. İbrahim Arslanoğlu, anılan kitabında 439 şiir derlemiştir. Asım Bezirci'nin kitabı, "Pir Sultan'ın şiirleri" diye nitelenen 182 şiir ve 13 "kuşkulu şiir" olmak üzere, 195 şiiri içinde barındırmaktadır. Öner Yağcı, anılan kitabında 337 şiire yer vermiştir. En kapsamlı araştırmalardan birini yapmış olan Ali Haydar Avcı'nın kitabı toplam 427 şiiri kapsarken, İsmail Özmen'in kitabı 200 adet "şiirlerinden örnekler" içermektedir.

Pir Sultan Abdal'da İnsan İmgesi ve İnsancılık

Pir Sultan Abdal, Yunus Emre geleneğinin içerik ve biçem özelliklerini içselleştirmiştir bir halk şairidir. Bu şair hakkında yazılan ve büyük çoğunluğu yukarıda anılan kaynaklarda bu konuda belirgin biçimde görüşlerin örtüştüğü görülmektedir. Pir Sultan, Yunus Emre'nin belirleyici katkısıyla Türkçe olarak belirginleşen düşünsel birikimi üstlenmekle birlikte, özyaşamını da derinden etkilemiş olan dönemin önemli olaylarını yine çok yetkin bir Türkçe ile yazmsallaştırmıştır. Anılan halk şairi yoğun baskıları, kıyımları ve geçim sı-

kıntıları ile ilgili içeriklerden, özgün bir yazınsal-şiirsel biçem geliştirmeyi bilmiştir. Pir Sultan Abdal, Türkçe şiirler söylemek ve insancılık geleneğini sürdürmek bakımından Yunus Emre ile karşılaştırılabilir, ancak onun Yunus gibi çoğulcu, toleranslı ve uzlaşımcı olduğu söylenemez.

Yukarıda aktarılan kaynaklarda üzerinde görüş birliği olan bir başka konu, Pir Sultan Abdal'ın yazgısını, öncelikle Anadolu'daki Alevi-Bektaşi halk kesimlerinin yazgısıyla birleştirerek, onların dertleriyle dertlenmesi, sevinçleriyle sevinmesidir. Bu anlayışla Alevi Bektaşi toplumuna yönelik baskı ve kıyımlara karşı ödünsüz bir başkaldırı tavrı benimseyen Pir Sultan'ın söylediği deyişler, deyim yerindeyse, "başkaldırı edebiyatı" kavramının öncüleri sayılabilir. Bu başkaldırıcı halk şairi için insan *"birçok kerameti"* içinde barındıran bir varlıktır.

Pir Sultan, insanın, yaratılışı veya tözü gereği tanrısal ışığa yöneleceği düşüncesindedir:

"Mevlam çün yarattı Ahmed'i nurdan
İnsan olan gelir nura çevrilir
Böyle kurulmuştur bu çarh-ı devran
Mansur olan gelir dara çevrilir"

Şairin bu dizelerde "tüm insanların" aynı tözü taşımadığını, dolayısıyla da sözünü "insan olan" insanlar ile sınırladığını gözden kaçırmamak gerekir. İzleyen dizede de görüleceği üzere, darağacına yüzünü çeviren, bir başka deyişle, darağacına gitmeyi göze alabilen insanlar, öz-yapıları ve düşünceleri Mansur gibi olanlardır. Pir Sultan, aynı şiirinin şu dörtlüğünde,

"Bir sürçmekle at ayağı kesilmez
Bir suç ile âdemoğlu asılmaz
Bu yolu erenler kurdu basılmaz
Yol ehli kandeyse yola çevrilir"

Bir yandan rasgele gerekçelerle insanların asıldığını, öbür yandan da gerçek yol ehlinin bu tür kıyımlardan korkmayacağını haykırır.

Bu boyun eğmez halk şairi, toplumsal düzenin veya egemen ideolojinin baskı ve kıyımlarının yanı sıra, "çürük işlerinden" yakındığı feleğin "her zahmeti kula getirdiğinden" söz eder. Ayrıca, aynı yerde,

"Varıp yoldaş olma sen uğursuza
Komşu olma namussuza arsıza"

veya

"Sakın sohbet etme münkir kör ile
Altının adını pula getirir"

diyerek insanları uyarır. Böylece, insanın kendi aklı ve davranışı ile kendisini bazı olumsuzluklardan koruyabileceğini duyumsatır.

Hz. Ali ve On İki İmam'ı kutsayan Pir Sultan,

"On İki İmam katarına düzülen
Muhammed Ali'ye yardan sayılır"

dedikten sonra,

"Eri hak görmeyen Hakk'ı da görmez
Gözü bakar amma körden sayılır"

dizeleriyle tanrısal hakikat arayışına çıkanı anlamayanları "kör" olmakla eleştirir. Pir Sultan'ın aşk anlayışı uyarınca *"gerçek âşık menzilinde durmalı; çırağ gibi yanıp yağı erimeli ve eksikliğin kendi özünde görmelidir."* Görüleceği üzere, Pir Sultan'ın gerçek âşık diye adlandırdığı, yolunda kararlı yürüyen, bütün gücünü ereğine ulaşmak için harcayan ve her şeyden önce kendisini eleştiri konusu yapan ve alçakgönüllü olmayı bilendir.

Bu başkaldırıcı halk şairi yukarıdaki görüşlerini

"Gelin özümüze sitem edelim
Hile ile hud'a ile hal olmaz

Hakk'ın divanına biz de gidelim
Hak katında yalan söze yer olmaz"

veya

"Ali kulu Hak'tan utana
Var pazarlık eyle cevher satana
Bu yolun içinde riya tutana
Sürün gidin dört kapıda yer olmaz"

dörtlüklerinde açık biçimde dile getirdiği gibi, kişi kendi özünü her türlü hileden ve yalandan arındırmahdır. Riya, yalan-dolan ve ikiyüzlülük gibi özelliklerin Pir Sultan'ın özyaşamında ve hakikat yolunda yeri yoktur. Ayrıca,

"Sen de dersin söz içinde sözüm var
Çalarsın çırparsın, oğlum kızım var"

dizelerinde de belirginleştiği üzere, hem çalıp çırpan, hem de "söz içinde sözüm var" diyen utanmazların hakikat yolunda yürümesi söz konusu olamaz.

Pir Sultan, insanı, özellikle en iyi dostuna karşı uyarır. Onun öğüdü uyarınca, kişi kendini *"en iyi dostundan sakınmalıdır"*; çünkü dost görünen,

"Gelir senin ile güler de oynar
Ardınca önünce ayıbını söyler
Bir vakit gelince önüne çıkar
En iyi dostundan sakın sen seni"

Şair, bu dörtlüğü izleyen ve belki de kendi özyaşamından izler taşıyan dizelerde de uyarısını sürdürür: En iyi dost, *"ardınca önünce kuyular kazar"; "ayağın kayınca urganın çeker."* Bu dizelerden de anlaşılacağı gibi, Pir Sultan yaşamı boyunca insan ve insanlık için savaşmış olmasına karşın, insanı salt insan oluşundan dolayı yüceltmez.

İnsanın hem iyilik, hem de ve kötülüğe eğilimli olduğunu bilir. Bu yüzden onu ülküselleştirmez; eleştirel bir insan anlayışı sergiler.

"Kalbi kara kallaş sofi
Şu cihana gelse gerek
Adı helal-zade konmuş
Helal haram yese gerek"

dizelerinde de görüldüğü gibi, helalzadeymiş gibi görünen sofilerin ezici çoğunluğu aslında haramzadedir. *"Bir ikrara durmayanların"*, haram yiyenlerin, yoksul hakkı yiyenlerin göstermelik olarak "Hak" demelerinin de hiçbir anlamı yoktur. Bu türden riyakârlardan dolayı Pir Sultan,

"Tevarih çoğaldı da hadden aştı
Urum sofuları bildiğin şaştı"

ve

"Bozuldu yolcular, yollarda kaldı
Ayin erkân gitti, dillerde kaldı"

diye genelleyici belirlemeler yaparak, hayıflanmak zorunda kalmıştır. İnsana ilişkin düş-kırıklıklarına ve uyarılarına karşın, Pir Sultan insandan umudunu kesmez; kötülükleri yapanların da, onları ortadan kaldırıp iyilikler yaratanların da yine insan olduğunu asla unutmaz. Umutsuzluğa düşülmesini önlemek amacıyla,

"Pir Sultan Abdal'ım sırdan sırada
Bu iş böyle oldu, kalsın burada
Cümlemizin yeltendiği murada
Erilir, gam yeme divane gönül"

dörtlüğü gibi nice dörtlükler yazar.

Pir Sultan'ın insan imgesinin temeli sevgi ve tanımadır. Onun anlayışı uyarınca, önemli olan "iyi huydur"; "hiçbir kula" veya hiçbir

Mümin'e kötü davranılmamalı, hiçbir varlık incitilmemelidir; çünkü yavrusunu arayan bir koyunun feryadı bile Pir Sultan'ın "ciğerini deler."

Pir Sultan Abdal'da Çoğulluk ve Tolerans

Pir Sultan, Anadolu'da Yunus Emre ile birlikte tasavvuf felsefesinin halk edebiyatı birikiminde belirginleşen çokluk, çoğulluk ve tolerans düşüncesini şiirlerine yansıtmakla birlikte, bu konularda Yunus Emre denli açık ve belirgin düşünceler geliştirmemiştir. Yunus Emre, yaşadığı dönemin koşullarının da etkisiyle, çokluk ve çoğulluk konusunda daha kapsayıcı ve belirgin sözler/söylemler geliştirmeye uğraşmıştır.

16. yüzyılda Anadolu'da toplum ve kültür alanında Sünni İslam'ın başatlaşmasına koşut olarak uygulanan baskı ve zulüm politikası, Alevi-Bektaşi geleneğinin karşıt akım olarak yapılanmasını özendirmiştir. Osmanlı devlet yönetiminin yıldırma ve baskı politikaları, birçok ayaklanmaya uygun ortan hazırlamıştır. Alevi Bektaşi toplumu, sosyal-kültürel yaşamda giderek daha fazla egemenleşen Sünni İslam'a karşı, olayların akışının da bir sonucu olarak, kendisini "karşıt güç" olarak konumlandırmıştır. Bu olgu, Pir Sultan'm şiirlerinde bir "öz-korunum tavrı" geliştirmesine ve buna bağlı olarak da büyük ölçüde Alevi-Bektaşi duyarlılıkları üzerine yoğunlaşmasına yol açmıştır. Belli bir düşünüm ve yaşam tarzı üzerinde yoğunlaşma, çoğulculuk bakımından kaçınılmaz olarak Pir Sultan şiirinin kapsayıcılığını daraltmıştır. Sayılan etmenlere ve durumlara karşın, Pir Sultan,

"Abdal Pir Sultan'ım yoluna bağlı
Yetmiş iki millet hep Hakk'm kulu
Kırkların ceminden içtim bir dolu
Bu aşkm badesin sızdıran var"

dörtlüğünde büyük ölçüde Yunus Emre'nin çokluk/çoğulluk anlayışını çağrıştıran bir anlayış sergiler. Kırklar Cemi, Alevi-Bektaşi ge-

leneğinde değişik biçimde anlamlandırılır. Bir yoruma göre, sadece "insan olma" özelliği temelinde ve aralarında başkaca hiçbir ayrım gözetmeyen otuz dokuz kişi toplanmıştır; Hz. Muhammed" de onlara katılınca, toplananların sayısı kırk olmuştur.

Bir başka yoruma göre, "Kırklar Cemi", insanın ana rahminde belirginleşmesi, toparlanması, cem olmasıdır. Bu kavram ve semah, insanın ana rahminde belirginleştiği ilk kırk günü anlatır. Kırk günden sonra da kırk bir yoktur, bir başka deyişle, kırk, "bir"e dönüşür. Kırklar cinsiyetsizdir. Bundan dolayı "Sırrı Hakikat Kapısı"ndan geçip, "Kırklar Cemi"ne girenlerin cinsiyetinin olmadığı kabul edilir.

Pir Sultan'ın "yetmiş iki millet aynı Tanrı'nın kulu" sözü ile ayrımsızlığı ve ilkesel eşitliği anlatan "Kırklar Cemi" metaforunu aynı bağlamda kullanması rastlantı değildir. Şair, "Kırklar Cemi" anlatımıyla, yetmiş iki millet sözünün anlamını daha da belirginleştirir.

Şair,

"Sekiz bin Arnavut, dokuz bin Tatar
Kimi gülbek çeker, kimi ok atar
On iki bin serdar elinde teber
Yüz bin Urum eri cara gel yetiş"

dörtlüğünde ayrıca Osmanlı ordusunun çok-etnik kökenli yapısında somut olarak ortaya çıkan çokluğu/çoğulluğu dile getirir.

Bunun dışında,

"Deniz çaldım asa ile
Göğe ağdım İsa ile
Tur dağında Musa ile
Münacatta dura geldim"

dörtlüğünde görüldüğü gibi, Pir Sultan, dünya dinlerinin peygamberlerini anarak, düşünce dünyasının genişliğini ve çeşitliliğini ortaya koyar. Bir başka şiirinde *"Seher yelleriyle esen Ali'dir"* diye nitelendirdiği Hz. Ali için söylediği *"okur dört kitabı, iyi bilir"* sözü de "dört kitabı" Hak bilme anlayışının göstergesidir.

Bu halk şairinin içinde bulunduğu ortam ve yaşam koşulları,

"Koluma taktılar teli
Söylettiler bin bir dili"

dizelerinde açık biçimde dile getirdiği gibi, onun korkuya kapılmasına yol açmamış, tersine Pir Sultan'ı öz uğraşıyla düşünce dünyasını genişletmeye özendirmiştir. Asla korku veya yılgınlığa kapılmayan şair, uğradığı haksızlıkları ve baskıyı,

"Koluma taktılar perde
Uğrattılar bin bir derde"

sözleriyle anlatır. Aynı şiirde yer alan *"vurdukça bağrım deşerler"* dizesi, uygulanan baskı ve zulüm politikasının kendisinde bıraktığı derin izleri anlatır.

Baskı ve kıyımın başat olduğu yaşam koşullarının da zorlamasıyla ortaya çıkan düşünsel çeşitlenmenin yanı sıra, Alevi-Bektaşi birikiminin sunduğu çoğulcu anlayış da doğal olarak Pir Sultan şiirinin başlıca izleklerinden biridir. Şairin bu bağlamda yazdığı *"kim kadeh içer, kim dolu (dem, rakı)"* dizesinde de görüldüğü gibi, yaşam tarzları, beğeni farkları olağan bir durumdur.

Pir Sultan Abdal, temsil ettiği düşünsel birikim çerçevesinde çokluk veya çoğulluğu, teklik kavramının, bir başka deyişle, insanın, Hak'kın yeryüzündeki yansıması ve tanrısal hakikate ulaşma uğraşı ve düşüncesinin belirginleştiği ortam olarak kavrar. Önde gelen bir temsilcisi olduğu Alevi-Bektaşi öğretisi uyarınca yazdığı,

"Pir Sultan Abdal'ım Bağdat'tır vatan
İkilikten geçip birliğe yeten
Erenler yoluna kıyl ü kal (dedikodu) katan
Yolun dikenidir hardan sayılır"

dörtlüğünde ikilik-teklik ilişkisini konulaştırır. Felsefi yönü belirgin olan bu dörtlükte öne çıkan düşünsel ilkenin "tekliğe ulaşma" olduğu açıktır. İkilik, bir başka deyişle, çokluk, tekliğin oluştuğu ve belirginleştiği düşünsel-kültürel ortamdır. "Benli dilber" olarak adlandırdığı sevgili için yazdığı aşk şiirinin,

"Pir Sultan Abdal'ım başından başlar
İyisini yer de kemini taşlar
Bin çiçekten bir kovana bal işler
Arıdır hey benli dilber arıdır"

biçimindeki son dörtlüğünde kullandığı "bin çiçek", "arı", "kovan" ve "bal" metaforları, çokluktan/çoğulluktan kaynaklanan ve herkesi hoşnut edecek olan tekliğe erişme uğraşını şiirselleştirir. Görüleceği üzere, Pir Sultan'm "teklik" dediği, bir bakıma çokluğun/çoğulluğun bütün öğelerinin, diyesi, "bin çiçeğin" insancıl bir çerçevede harmanlanmasının veya bireşimleşmesinin sonucudur. Bireşimin sonucu, "bal" metaforuyla anlatıldığı gibi, insanlığı ve insancılığı içinde tümlediği için, herkes tarafından sevilir.

Öte yandan, Pir Sultan, tekleşme/tekilleşme anlamında teklik düşüncesini saltlaştırmaz. Nitekim aynı şiirde yer alan *"hangi dinde isen ona tapayım"* dizesiyle bağdaşımcı öğretiden kaynaklanan özgür düşünmenin belirtilerini açığa vurur.

Bağdaşımcı düşünce birikimi, bir başka şiirinde yer alan,

"Söyleşelim halden hale
Dilleşelim dilden dile
Biz gezeriz elden ele
Taze açılmış gülüz biz"

dörtlüğünde çok açık biçimde belirginleşir. Bu dörtlükte haller halleşir; diller dilleşir; eller elleşir. Bir başka deyişle, toplumda var olan türlü çeşitli mezhepler ve yaşam tarzları, en geniş bir uzlaşım evreninde ve anlayışında buluşur ve etkileşir. Böyle bir buluşma ve etkileşmenin sonucunda erişilen veya erişilmek istenen teklik, elbette dayatmacı ve baskıcı bir teklik değildir. Türlü çeşitli öğeleri ortaklaştıran bağdaşımcı tekliktir.

Pir Sultan, tasarımladığı veya düşlediği insancıl tümlenme anlamında tekliği, bir başka şiirinde amaç Kâbe ise gönül yapmak gerektiğini dile getirir ve *"her gönülde bir yol gider ol burca"* dizesini söyler. Gönüller, insanlar kadar çoktur, çoğulluktur; ancak her

gönülden veya gönüllerden çıkan yollar, hep aynı menzile gider. Bu da gösteriyor ki, çokluğu oluşturan öğeler, hem birbirini tanıyarak varlıklarını sürdürür, hem de hepsinin niteliklerini özünde toplayan bir tekte birleşmek, bir başka deyişle, tekleşmek eğilimini içinde taşır.

Pir Sultan benzer bir görüşü,

"Yetmiş bin deryada yetmiş bin derya
Anın da kilidi bir gerçek erde
Erenler oynuyor bu gizli sırda"

dizelerinde de dile getirir. Bu dizelerde de çokluk/çoğulluk bir veri olarak kabul edilir. Çokluk içindeki gerçekleşen irdeleşme ve bütünleşme etkinliğinin "gizemini" bilen bir erin/erenin yol göstericiliğinde erişebileceği "birlik" ülküsünün içeriksel kapsayıcılığını sezinletir.

Pir Sultan birçok anlam katmanını içinde barındıran "erenlerin oynadığı sır" anlatımını,

"Pir Sultan dilinden gevherler saçar
Her kişi boyunca libasın biçer"

dizelerinde de benzer anlam zenginliği içinde dile getirir. Şairin dilinden saçtığı gevherler, insancıl ve bağdaşımcı öğretidir; söz konusu öğretinin Pir Sultan'ın kendisine özgülediği halidir. Pir Sultan'ın sözelleştirdiği bu öğretiden, her insan istediği ölçüde yararlanabilir; öğretinin kendisine uygun bulduğu öğelerini edinir.

Pir Sultan, *"Kırklar meydanında erkân isteyen"* dizesiyle başlayan şiirindeki,

"Bir lokma sunanlar anın narkı (ederi) var
Talipten talibe yolun farkı var
Yol içinde türlü türlü görgü var
Herkes görgüsünü görsün otursun"

dizelerinde tekil kişiler arasındaki farkları, hatta aynı yolu, bu bağlamdaki anlamıyla Alevi-Bektaşi yolunu izleyenler arasındaki farklılıkları olağan bulur. "Herkes görgüsünü görsün otursun" sözüyle, yolun veya öğretinin bireysel çabayla edinilebileceğini, kimsenin bilgisini, öğretisini veya görgüsünü bir başkasına dayatamayacağını dile getirir. Böylece, çoğulluk ve tolerans kavramlarını kullanmaksızın, birbirini koşullayan ve belirleyen bu iki kavram arasındaki ince çizgiye işaret etmiş olur.

Pir Sultan Şiirlerinde Söz/Öğreti

Pir Sultan Abdal'ın öğretisinin başlıca düşünsel ve/veya söylencesel dayanakları,

"Pir Sultan'ım şu dünyaya
Dolu geldim, dolu benim
Bilmeyenler bilsin beni
Ben Ali'yim, Ali benim"

ve

"Pir Sultan Abdal coşkuna
Gel otur gönül köşküne
On İki İmam aşkına
Ben bu seri vere geldim"

dörtlüklerinde görüldüğü üzere, Ehl-i Beyt anlayışı uyarınca, Hz. Muhammed, Hz. Ali, Fatıma, Hasan, Hüseyin ve On İki İmam, Pir Sultan'ın şiirlerinde felsefileştirmeye çalıştığı düşünce dünyasının belirleyici izlekleridir.

Pir Sultan bunların dışında,

"Hoca Ahmet söyle sözün doğru
Akar boz bulanık dağların seli"

ikiliğinin ilk dizesinde geçen "Hoca Ahmet" ile büyük bir olasılıkla Ahmet Yesevi'yi ve ondan kökenlenen "hikmet" birikimini, kendisinin benimsediği bağdaşımcı öğretiyi oluşturan kökler arasında anar.

Ayrıca, Anadolu Alevi-Bektaşi toplumunun "piri", "hünkârı",

"Pirim Hacı Bektaş Zeyel'Aba'ya
Gündüzün güneşi gecedir aya
Burada bir gün doğar yoksula baya
Anın divanında durdum okurum"

ve

"Pir Sultan Abdal'ım varımız deyü
Bu meydanda gitsün serimiz deyü
Çağrışır Beyimiz Pirimiz deyü
Hacı Bektaş, Balım Sultan gel yetiş"

ve

"Yetiş imdadıma Celli Celal'im
Hünkâr Hacı Bektaş Şah Sultan Balım
Efendime malum benim de halim
Benim derdim cümle derde baş oldu"

dörtlüklerinde somutlaştığı gibi, Hacı Bektaş Veli geleneğini ne denli önemsediğini dile getirir. Pir Sultan, Hacı Bektaş Veli'nin kişiliği ve onun heterodoks düşünce birikimini önemli motif olarak şiirselleştirir.

Bu boyun eğmez ve başkaldırıcı şair, insan merkezli çoğulcu ve toleranslı bir dünya ve insan anlayışını ilkeli biçimde yazmsallaştırmakla birlikte, başkaldırı veya ayaklanma tavrını pek öne çıkarmayan Yunus Emre'nin öğretisini de içselleştirdiğini,

"Yunus'la ummana daldım
Kırk gün balık içre kaldım"

ikiliğinde açığa vurur. Yunus Emre, Şeyh Bedreddin tarafından benimsendiği gibi, Pir Sultan ve Alevi-Bektaşi erenlerince de önemsenir.

Pir Sultan bu kitapta konulaştırdığım Seyyid Nesimi geleneğini de öğretisini oluşturan bir öğe olarak gördüğünü,

"Pir Sultan Abdal'ım Seyyid Nesimi
Şu âleme destan ettin sesimi"

ikiliğiyle açığa vurur.

Bu dizelerinde kalıcılaştırdığı Seyyid Nesimi, ilgili bölümde ayrıntılı olarak irdelendiği üzere, aynı Pir Sultan gibi, hak ve hakikat arayışını ödünsüzce sürdüren, doğru bildiği yolda canı pahasına sonuna değin yürümekten çekinmeyen felsefi şiirleriyle ünlü şairdir.

Pir Sultan temsil ettiği değerler dizgesini ve gelenek çizgisini benimsediği Safevi Şah İsmail'i de öne çıkarır. Şair,

"Pir Sultan Abdal'ım Hatayı Şahım
Adam için ne halk etmiş Allah'ım"

dizelerinde mahlasını kullandığı Şah İsmail ile gönül bağını ortaya koyar; dünya, toplum ve insan anlayışını benimsediğini gösterir.

16. yüzyılda Alevi-Bektaşi geleneğinin başkaldırıcı yönünü, kişiliği ve öğretisiyle büyük ölçüde simgeleyen Pir Sultan, bu geleneğin Balkanlar boyutunu temsil eden yol önderlerini de anmayı ihmal etmez. Şair,

"Bizlere bu dolu Ali'den geldi
Bir sen iç sevdiğim, bir de bana ver
Balım Sultan Kızıl Deli'den geldi
Bir sen iç sevdiğim, bir de bana ver"

dizelerinde Balkanlar'da etkinlik gösteren Alevi-Bektaşi yapılanmasının en saygın iki yol ehlini, Kızıl Deli Sultan'ı ve Balım Sultan'ı anmakla, temsil ettiği bağdaşımcı geleneğin yayıldığı coğrafyayı da imlemiş olur.

Bütün bu örnekler, Alevi-Bektaşi geleneğince yüceltilen kutsal kişilikler ve onların simgelediği insancıl öğreti etrafında oluşturulan imgeler evreni, bu geleneğin anlamsal içeriklerini ve çağrışımlarını ortaya koymaktadır.

Pir Sultan, heterodoks İslam kültüründe "önce özünü kınama", eksikliği özünde görme anlayışının düşünsel köklerinden biri olan Melametlik akımını,

"Melâmet hırkasın giydim eğnime
Hakk'ın birliğin koydum kalbime
Aşkın kitabını aldım elim"

dizelerinde dillendirir. Söz konusu düşünce birikimi, özeleştiri anlayışını geliştirmeye oldukça elverişlidir.

Pir Sultan, *"erenlerin gördüğü bir engin düştür"* diye nitelendirdiği öğretisini,

"Kuran oldu delilimiz
Sırr-ı hakikat yolumuz
İmam Cafer'dir ulumuz
...
Pir Sultanım hale geldik
Hal içinde yola geldik
Mansur gibi dara geldik"

dizelerinde Mansur'u anarak, hem izlediği yolu, diyesi, bağdaşımcı öğretisini belirginleştirir, hem de Mansur adıyla özdeşleşen dünyasal eğilimi öne çıkaran heterodoks düşünce geleneğinin sürdürücüsü olduğunu gösterir. *"Arıttım pak ettim gönül sarayım"* diyen şair, aynı düşünce doğrultusunu belirginleştiren *"Nesimi yüzüldü, Mansur asıl-*

dı" sözüyle, Sünni İslam adına ortaya çıkan bağnazlar ve egemenlerce derileri yüzülerek öldürülen iki düşünürün/şairin temsil ettiği geleneğe uygulanan baskıları ve kıyımları, hem de Mansur ve Nesimi'nin öldürülmesiyle ortaya çıkan düşünce boşluğuna dikkat çeker.

Bir başka şiirinde *"tarikat bir oddur yakar"* diyen ve asıl önemli olanın insana "hizmet" olduğunu vurgulayan Pir Sultan'm anlayışına göre,

"Hakikat genc-i nihandır
Marifet gevher-i kandır
Yedi yüz yetmiş mizandır
Ötesi ilm-i hikmettir."

Tasavvuf felsefesinin aşamalarını anlatan bu dörtlük, Pir Sultan'ın öğretisini de renklendiren önemli bir düşünsel kaynaktır.

"Biz hal ehli kardaşlarız/Erkan içinde yoluz biz" diyen Pir Sultan,

"Bizim dine yeni bir din demişler
Bir lokmayı kırk can ile yemişler
Erenler de doğru yolu komuşlar
Biz gidelim, gitmeyenlerden bize ne"

dörtlüğüyle o zamanlar devlet dini durumuna gelen Sünni İslam'ın, baskıcı tutumunu teşhir etmek amacıyla, Aleviliği "yeni bir din" olarak adlandırmak suretiyle, hem onu İslam içinde bir mezhep olarak değerlendirmediğini açıklar, hem de "yeni" nitemiyle çekicileştirmek ister. Pir Sultan'm anlatımı uyarınca, bu "yeni dinin" değerler dizgesi içerisinde *"bir lokmayı kırk can ile yemek"*, ekmeğini muhtaç ile paylaşmak, modern deyişle, güçsüz ve muhtaç olanlarla dayanışmak önemli bir yer tutar. Pir Sultan, dörtlüğün son dizesiyle "doğru yol" dediği yolda yürümeye kararlı olduğunu dile getirir. Şair, başka şiirlerinde yer alan *"ikrar verdim, ikrarımı güderim"* ve *"dönen dönsün, ben dönmezem pirimden"* sözleriyle kararlığını bir kez daha vurgular.

Bu düşünsel-inançsal kararlılık ile birlikte, Pir Sultan,

"Dünyanın varından vazgeç, derviş ol
Dünyada dervişe sultan dediler"

dizelerinde olduğu gibi, *"abdal oldum, çullar giydim bir zaman"* diye yazmak suretiyle, tasavvuf felsefesinin mistik yönlerini de şiirselleştirir. Aynı mistik motif,

"Tarikat babına girmek dilersen,
Hakikat güllerin dermek dilersen
Erenler sırrına ermek dilersen
Sır ile pinhandan rehber isterler"

dörtlüğünde de görülebilir. Öte yandan, mistik düşünce geleneği, Pir Sultan şiirinde mutlak bir öğe olarak öne çıkmaz.

Şair, tasavvuf felsefesinde insanın tanrısal nitelikler ile donanarak yetkinleşmesinin dört aşamasını sayarak, ilk aşamada kalıp bağnazlaşanları eleştirir.

"Şeriat evinde yetip bitmeyen
Tarikata girse Müslüman m'olur
Marifetten güllerini dermeyen
Hakikate erse Müslüman m'olur"

dörtlüğü, şairin tasavvuf öğretisinin bütünlüğünü göremeyen mistik boyutunu sorgular. Pir Sultan'ın bu dörtlükte ortaya koyduğu gibi, bağnazlık, her zaman dizgeli bir bütünün yalnızca bir yönünü mutlaklaştırır. Bu özelliğinden ötürü de baskıcılaşır.

Öz-tanıyım veya İnsan Özünü Bilmelidir

Özünü bilme veya felsefi bir anlatımla "öz-tanıyım", Pir Sultan şiirlerinin de başlıca içeriklerinden ve motiflerinden biridir:

Şairin,

"Kendi özümüze gelelim
Tarikat nedir bilelim
Yoksullukta sefil olalım"

dizeleri, tasavvufta bedensel-dünyasal gereksinmelerden arınma anlayışını yansıtan "öz-bilim" eğilimini açığa vurur. Bu kapsamda şairin insana çağrısı *"sen kendin görsene ilde n'ararsın"* dizesinde görüldüğü üzere, Mutezile ve Melametlik geleneği uyarınca, her şeyi kendinde aramasıdır; insan özünü geliştirebilmek için, önce "eksiklik bende" demelidir. Şair, bu mistik-insancıl geleneği çeşitli şiirlerinde yer alan *"Hak sendedir, sen sana bakın"*; *"özünü türap eyle, dört kapını yap"*; *"nefsine cellât ol, canına kıydır"* sözleriyle daha güçlü bir şekilde vurgular.

Pir Sultan, söz konusu anlayışı,

"Gelin özümüze sitem edelim
Hakk'ın divanına biz de gidelim
Hak katında yalan söze yer olmaz"

dizelerinde biraz daha belirginleştirir. Bu dizelerde görüldüğü üzere, insan, Hak'km divanına çıkabilmek için, bir başka deyişle, tanrısal hakikate erişebilmek için, özünü eğitmeli, hırs, kin, düşmanlık ve zulüm gibi davranış tarzlarından kurtulmalıdır.

"Öz" kavramı, Pir Sultan'da geniş bir anlam yelpazesinde ortaya çıkar. Şair, yukarıdaki dizelerde "öz-bilim"i, öze dönme, yoksullukta sefil olma anlamında kullanırken,

"Nerde Pir Sultan'ım nerde
Özümüzün aslı darda
Yemenden öte bir yerde
Hala Düldül savaştadır"

dizelerinde "özü", hem öğreti, hem de köken anlamında kullanır. Pir Sultan "Özümüzün aslı darda" sözüyle, bir yandan Hallac-ı Mansur'dan beri yaygınlaşarak o güne ulaşan, ancak önderleri sürekli dar-

ağaçlarına çekilen heterodoks-heretik öğretiyi imler. Öz, öte yandan, aynı kavramı kökenini anlatmak için kullanır. Böylece, bu bağlamda aynı zamanda "orta", "orta yer" de olabilir. Şair, "öz"ü zengin bir imge dünyasıyla bütünleştirerek, dilsel-yazınsal yetkinliğini de ortaya koyar.

Şair, *"öz bağımda biten gül neme yetmez"* sözünde görüldüğü gibi, "öz"ü gerçek anlamıyla sınırlı olarak da kullanır. Bu bağlamda "öz", şairin varı-yoğudur; öğretisidir, inancıdır, kendisinden saydığı her şeydir.

Pir Sultan,

"Pir Sultan'ım bu sırra erdik
Özümüzü sözümüzü bu yola verdik"

dizelerinde sözlerinin gerçek düşüncesini dışa-vurduğunu belirtmenin yanı sıra, "öz"ü bağdaşımcı ve savaşımcı öğretisiyle özdeşleştirir. Şair,

"Hacı Bektaş, oğlun günahkâr gördüm
Aradım isyanı özümde buldum"

dizelerinde hem başkaldırıcı ruhunu açığa vurur, hem de bu ruhu dizginleme gereksinmesi duyar. Bu sözler, ödünsüz bir savaşımcı olan şairin öz-denetimi de elden bırakmadığının göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Pir Sultan'ın,

"Hünerin var ise kendini devşir
Söyleyecek sözü kalbinde pişir"

sözleri, onun hem öz-denetimin, hem de öz-yetkinleşmenin kaynağı olarak insanı gördüğünün açık anlatımıdır. Asıl yetkinlik, sözünü, bir başka deyişle, öğretisini içsel etkinlik ve uğraş ile geliştirmektir.

Pir Sultan Şiirinde Baskı ve Zulüm

16. yüzyılda Anadolu'da veya Ali Haydar Avcı'ın "Osmanlı Gizli Tarihinde Pir Sultan Abdal"daki deyişiyle "Rum eyaletinde" gerçekleşen çatışmanın başlıca nedeni, öz-yabancılaşım sonucu, *"uzlaşmazlığın derinleşmesi, hoşgörü ve uyum içinde bir arada yaşama koşulunun ortadan kalkmasıdır."* Bazı yönleriyle saltçı özellik taşıyan bu belirlemeden de yola çıkarak, şöyle bir düşünce geliştirilebilir: Osmanlı yönetimi o dönemde var olan mezhep çoğulluğunu, tolerans ile bütünleştirerek, çoğulculuk bilincine dönüştürmek yerine, söz konusu çoğulluğu yok sayma ve Sünni İslam inancını egemenleştirme girişimini, baskı ve kıyım politikasıyla uygulama yolunu seçmiştir. Bu politika, kaçınılmaz olarak çatışmalara ve ayaklanmalara ortam hazırlamıştır.

Çatışma ve ayaklanma ortamında yaşanılan baskı ve zulüm, doğal olarak Pir Sultan'ın şiirlerine de yansımıştır. Onun,

"Uyur idik uyardılar
Diriye saydılar bizi
Koyun olduk ses anladık
Sürüye saydılar bizi"

dörtlüğü, yaşanılan baskı ve kıyımların kaçınılmaz olarak başkaldırı bilincinin gelişmesine yol açtığı şeklinde yorumlanabilir.

Pir Sultan bir şiirinde yer alan,

"Gönül havalanıp gökte gezerken
Bana zulüm kanlı zalimden geldi
Kişinin çektiği dili belası
Her ne oldu ise dilimden oldu"

dörtlüğünde öz tutumunu da sorgulamakla birlikte, asıl olarak "kanlı zalim" dediği Hızır Paşa'nın anlatım hakkını yok eden baskı ve kıyımlarını eleştirir. Pir Sultan Abdal'ın şiirlerinde baskı ve zulmün simgesi olarak işlediği Hızır Paşa motifi üzerinde durmak yararlı olabilir. Ali Haydar Avcı, anılan araştırmasında Hızır Paşa'nm Pir Sul-

tan'dan *"bağışlama, işbirliği ve hizmet karşılığı olarak bazı isteklerde"* bulunmuş olabileceğini, bununla *"Alevi-Bektaşi toplumunun direncini kırmayı"* amaçladığını öne sürer.

Aynı yazarın aktarımı uyarınca, "söylencelere" göre, Hızır Paşa, Pir Sultan'dan Şah'ı övmemesini ve onun lehine propaganda yapmamasını da istemiştir. Bunun üzerine, Pir Sultan Abdal *"Hızır, ikrar vermiştin; haksızlığa, yetim hakkı yiyene, zulüm edene karşı çıkacaktın. Senin yediğin ekmekte yetimin hakkı, mazlumun ahı var"* sözleriyle düzen karşıtı söylemini ve eylemini sürdürmüştür. Bu korkusuz şair, *"Şah" sözcüğünü vurgulayarak, "gözünü kırpmadan darağacına gitmeyi yeğlemiştir."* Pir Sultan bu bağlamda şu dörtlüğü söylemiştir:

"Hızır Paşa bizi berdar etmeden
Açılın kapılar Şah'a gidelim
Siyaset günleri gelip çatmadan
Açılın kapılar Şah'a gidelim"

Yazılı ve sözlü kaynaklarda çok farklı çeşitlemeleri olan bu dörtlüğün de içinde yer aldığı deyiş, Pir Sultan'm "en yaygın" bilinen deyişlerinden biridir. Bu dörtlükte geçen "berdar etmek", asmak veya darağacına çekmek demektir. Bu aktarımdan da görüleceği üzere, Pir Sultan tehdit, korkutma ve baskıya pabuç bırakmaz, doğru bildiğini söylemeyi ödünsüzce sürdürür.

Ödünsüz kişilik yapısı, baskı ve kıyımları şiirselleştirmesine de yansır. Yaşanılan baskı ve kıyımları, *"derdim çoktur, hangisine yanayım"; "ağlatmayın beni derdim büyüktür"* veya *"benim çiğerciğim delik deliktir"* diye haykırır. Bu korkusuz ve savaşımcı şair, Osmanlı merkezi yönetimini simgeleyen "Zalim Paşa"nın baskı ve kıyımlarını,

"Pir Sultan'ım yaratıldım kul diye
Zalim Paşa elinden mi öl diye
Dostum beni ısmarlamış gel diye
Gideceğim amma yol bozuk bozuk"

Dörtlüğünde de dile getirmenin yanı sıra, söz konusu baskı ve kıyımlara karşı koyabilmek için koşulların elverişsizliğinden de yakınır.

Pir Sultan Abdal'ın şiirlerinde imgeleşmiş sözcükler vardır. Bunlardan biri de "dert" sözcüğüdür.

"Koluma taktılar perde
Uğrattılar bin bir derde"

ve

"Derdim çoktur, hangi birin söyleyim
Yürekte yaralar türlü türlüdür"

ikiliklerinde de görüldüğü gibi, acımasız baskı ve kıyım uygulamalarına karşı koyamama ve bunun yarattığı hüzünlü ruh durumu, Pir Sultan'ın şiirlerinde sıkça kullandığı "dert" sözcüğüne yoğun bir çağrışım gücü katmasına ve böylece bu sözcüğüm imgeselleşmesine yol açmıştır. Bu başkaldırıcı şairin "dertli gönlü", adeta bu zengin imge dünyasının anlatımı gibidir.

Pir Sultan bireysel olarak istençli, kararlı ve dirençli olmasına karşın, zalimin artan zulmüne karşı koyabilecek ve onu etkisizleştirecek toplu bir güç olmayışını, yoğun bir hüzün duygusuyla betimler.

"Bana gül diyorlar neme güleyim
Ağlamak şanıma düştü n'eyleyim"
...
"Allah verdiğini almaz dediler
Bana verdiğini aldı n'eyleyim"

ve

"Yaralandım, al kanlara boyandım
Elimin kanını yur bulamadım"

dizeleri, söz konusu hayıflanmanın ve derin hüznün anlatımıdır.

Pir Sultan'ın heterodoks öğretiye bağlılığı, ona ve onun gibi düşünen ve yaşayanlara uygulanan baskı ve kıyımlar, hayıflanma ve hüzün duygusundan çok daha acıh durumlara ve duygulara yol açmıştır. Şair,

"Banaz'dan sürdüler bizi Sivas'a
...
Getirip de hapsettiler zindana"

dizelerini izleyen ve aynı şiirde yer alan *"Güzel Şah'a gelir dedim, gelmedi"* dedikten sonra,

"Urganım çekildi, sığındım dara
Üstüme döküldü ağ ile kara"

der ve ekler:

"Pir Sultan Abdal'ım kolum büküldü
Aktı gözüm yaşı yere döküldü
Ahir urgan boğazıma takıldı
Erler himmet edin, ben gidiyorum."

Pir Sultan'ın asıl belini büken, kıyımın bu denli yalın ve dolaysız olmasına karşın, kıyımı durduracak gücün zayıf ve dağınık olmasıdır. Baskı ve kıyımın başlıca nedeniyse, çoğulluğu tehlikeli görme, yok sayma ve "başka"ya tolerans göstermeme tavrıdır.

Pir Sultan,

"İlimi sorarsan köyümdür Banaz
Dilerim onmasın ol kanlı Sivas
Bir ben ölmeyinen âlem yıkılmaz
Duysun canlar deyü bizi asarlar"

dörtlüğüyle hem kendisine ve bağdaşımcı öğretiyi benimseyen Alevilere uygulanan baskı ve kıyımın merkezlerden birinin Sivas olduğunu, hem de kendisinin öldürülmesinin tüm başkaldırıcılara ve Alevi-

lere gözdağı verme amacını güttüğünü dile getirir. Pir Sultan'ın bu imgesel betimlemesi, çoğulculuk ve tolerans karşıtlığının yakın zamanda da uygulandığı kent olan Sivas için simgesel bir anımsatma özelliği taşımaktadır.

Pir Sultan'da Aşk, Hakikat ve Arayış

Osmanlı devlet yönetiminin benzerleştirme ve tekleştirme amacıyla uyguladığı baskı ve kıyım, doğal olarak düşünsel-estetik alanda aşk, hakikat ve arayış bilincinin gelişmesine yol açar. Pir Sultan, *"Tarikattir elimiz/Hakikattir yurdumuz"* sözleriyle hakikat anlayışının düşünsel-dinsel kaynağını ve önemini dile getirir. Çoğulluğu yok sayma tavrını ve toleranssızlığı eleştirmek amacıyla *"inkâr olandan kaçalım"* diyen şair,

"Oku kitabını Pir Sultan Abdal
Hakikate giden yoldan haber ver"

ikiliğiyle heterodoks öğreti ve tanrısal hakikat anlamında kullandığı hakikat kavramının sınırlarını belirler.

"Aşk deryasını boylayalım" diyen Pir Sultan'ın hakikati, onun aşk anlayışıyla iç içe geçmiştir. Bu bağlamda Pir Sultan,

"Aşk harmanında savruldum
Hem elendim, hem yuğruldum
Kazana girdim kavruldum
Meydana yenmeğe geldim"

dörtlüğünde Alevi-Bektaşi yaşam anlayışıyla pişerek, özünü yetkinleştirdiğini ve şiirleriyle bu yetkin öğretiyi herkesin edinimine sunmak istediğini dile getirir. Kendi deyişiyle, *"Hakk'ın divanına duran"* ve *"pervane olup aşk oduna/ateşine yanan"* şair,

"Pir Sultan Abdal'ım ellerim bağlı
Yezidin elinden ciğerim dağlı

Muhammed torunu, Ali'nin oğlu
Su içmeyip şehid olan Hüseyin"

dörtlüğünde hem kendi hakikat veya aşk anlayışının kaynağını dile getirir, hem de kendisine eziyet eden zamanın yezitlerini eleştirir.

Aşkı "il"de, bir başka deyişle, başka yerde veya başka şeyde değil, özünde arayan Pir Sultan,

"Maşuk olan âşıkına düş gelir
Âşıkın başına olmaz iş gelir
Her dem böyle kalmaz, bir gün kış gelir"

dizeleriyle hem Âşık Veysel'e değin uzanan seven-sevilen-sevgi diyalektiğini açığa vurur, hem de baskı ve zulmün sür-git uygulanamayacağını dile getirir. Pir Sultan'ın bu yaklaşımı, 20. yüzyıl Alman filozofu Ernst Bloch'un "Umut İlkesi" felsefesinin izlerini taşır. Başkaldırıcı şair, *"aşk elinden ciğerciğim delindi"* sözleriyle duyumsattığı öğretisinden ödün vermemekle birlikte,

"Pir Sultan Abdal'ım coştum giderim
Bir kuru kavgayı sürüp niderim"

sözleriyle, kavganın da bir anlamı olması gerektiği düşüncesini şiirselleştirir. Onun anlamlı bulduğu kavga, insancıl ve hoşgörülü heterodoks düşünce geleneği için verilen kavgadır. Pir Sultan, böyle bir aşk için *"yanıp ütülmeye"* ve bu aşka eriştirecek bir yol ehline *"kul olup satılmaya"* hazırdır; çünkü kendi deyişiyle,

"Âşık olan âşık dardan ayrılmaz
Taki Naki seven âşık yorulmaz."

Pir Sultan'ın aşkı, Alevi-Bektaşi geleneğini yorulmadan sürdürmektir. Bu açıdan bakıldığında, söz konusu aşk, bir yaşam ülküsü ve sürekli bir arayıştır.

Bu nedenledir ki, bu heretik şair,

"Aşk kitabın ele aldım yazarım
Yolum Hakk'a doğru meylim nazarım
Neme gerek dağı taşı gezerim
Karşıda görünen yol neme yetmez"

dörtlüğünü söyleme gereksinmesi duyumsar. Burada dile getirdiği gibi, aslında gitmesi gereken yol bellidir; ancak Pir Sultan, yolu açık seçik olmasına ve çoğunlukla da o yola gitmesine karşın, dağı taşı dolaşır. Bir başka anlatımla, tek bir yolu ile yetinmez; o yolun dışındaki yolları da merak eder. Açık seçik olan o yol, gelenek olduğu gereği, yetkin bir yol gösterici gerektirir. Bu anlayışla Pir Sultan,

"Kâmil mürşit yerden göğe direktir
Yüküm ağır, menzilim ıraktır"

dizelerini yazar. *"Yolun derdi aldı beni"* diyen şair,

"Başım alıp hangi yere gideyim
Gittiğim yerlerde buldu dert beni"

ikiliğinde olduğu gibi, nerede olursa olsun bağdaşımcı öğretinin gereği olarak insan/insancılık ve tolerans kaygısını taşıdığını, bu yaşam ülküsü için savaşım verdiğini dile getirir. Söz konusu yaşam ülküsü veya ilkesi, daha önce aktardığım

"Pir Sultan Abdal'ım sırdan sırada
Bu iş böyle oldu, kalsın burada
Cümlemizin yeltendiği murada
Erilir, gam yeme divane gönül"

dörtlüğünde açık anlatımını bulur.

"Gönül bir seyyahtır, âlemi gezer" diyen Pir Sultan, bir başka şiirinde *"benim gibi şaşkın adam ne olur"* sözüyle, hem arayıştan vazgeçmeyeceğini, hem de insancılık ve tolerans arayışının yarattığı belirsizliği ve olası tehlikelerini betimler.

Pir Sultan Abdal şiiri bir bütün olarak değerlendirildiğinde, şöyle bir sonuca varılabilir: Pir Sultan şiiri, merkezi yönetimin baskı ve kıyımlarına karşı ayaklanma ruhunu yansıtır. Hallac-ı Mansur ve Babai başkaldırıcısı Ayna Dövle ve Seyyid Nesimi gibi ayrıksı ve savaşımcı şairler/düşünürler gibi, Pir Sultan da canı pahasına boyun eğmemeyi ilke edinmiş bir şairdir. Bu şair, söz konusu düşünsel birikimi, yaşadığı dönemin olaylarıyla bütünleştirerek yazınsal anlamda estetikleştirmiştir. Böylece, Anadolu kültürünün çoğulculuk ve tolerans geleneğinin güçlenmesine ve süreklileşmesine katkı yapmıştır.

XX

Niyazi Mısri'de Çoğul(cu)luk ve Tolerans

Yaşamı ve Düşünce Dünyası

Kendi deyişiyle, *"bütün ömründe sahih bir itikat bulmaya çalışan"* Niyazi Mısri, din adamı, yorumcu (veya yorum bilimci) ve şairdir. "İrfan Sofraları"nın elli dokuzuncusunda yer alan bu söz, Niyazi Mısri'nin ömrü boyunca bir arayış içinde olduğunu ortaya koymaktadır. Döneminin önde gelen bir aydını/düşünürü olan Mısri'nin ömrü boyunca "gerçek inancı" araması, kendi ayrıksı düşüncelerinden dolayı var olanı yeterince hakiki bulmaması ile açıklanabilir. Söz konusu arayış veya bulmaya çalışma, günlük yaşamda karşılaşılan inancı her bakımdan yetkinleştirme uğraşı olarak da nitelendirilebilir.

Yunus Emre'den "Yunus Emre'm" diye söz eden bu yorum bilimci ve şair;

"Siyaset meydanında kalabadan bakan ol
Siyaset kendi olmuş, kendi meydan içinde"[242]

Yunus Emre öğretisinin ve halk dilinin izlerini taşıyan bu dizeleri kaleme almıştır. İbni Arabî'nin "Tuhfetü'l Uşşak ve Turfetü'l Müştak" adlı yapıtı hakkındaki yorumunda yer alan bu dizelerde görüldüğü gibi, yorumcu ve şair Niyazi Mısri, Yunus Emre geleneğinin kararlı bir sürdürücüsüdür. Modern edebiyat bilimi uyarınca, gerçek bir yorum bilimci nitelemesini hak eden Mısri, aynı yapıtın bir başka yerinde, onun "Yunus Emre'm" anlatımında somutlaşan derin bir benimseme tavrı ile Yunus adına şu dörtlükleri aktarır:

"Yer çöp oldum basıldım
Mansur oldum asıldım
Kazan ile külümü
Göğe savurup geldim

Yolunuz subhan idi
Peygambere can idi
Yunus pinhan idi
Suret değiştirip geldim."

Niyazi Mısri, Yunus Emre öğretisini içselleştirdiğini ve onun yolunu sürdürdüğünü, "Divan"da yer alan şu iki dizede daha açık biçimde ortaya koymuştur:

"Niyazi'nin dilinden Yunus durur söyleyen
Herkese çü can gerek, Yunus durur can bana."

Halvetiye tarikatının önde gelen ayrıksı düşünürü ve şairi Niyazi Mısri (1618-1694), İslam Ansiklopedisi'nin "Niyazi Mısri" maddesinde verilen bilgiler uyarınca,[243] Malatya'nın Aspozi kasabasında doğmuştur. Bu maddenin yazarı olan Mustafa Aşkar, "Niyazi Mısri"[244] adlı araştırmasında, anılan düşünür-şairin Malatya-Aspozili olmasını, içinde *"Yeşil atlasla donanmış nev-cihandır Aspozi"* dizesi de geçen Aspozi için yazdığı övgü şiirine bağlar.

Öğrenim görmek amacıyla, bir süre Mısır'da kaldığından "Mısri" ve "Niyazi" mahlalarını kullanmış, bu ikisinin birleşiminden olu-

şan Niyazi Mısri adıyla tanınmıştır. Mısri, "İrfan Sofraları"[245] arasında yer alan "On Dördüncü Sofra"da verdiği bilgiler uyarınca, Nakşibendî şeyhi olan babasının istemesine karşın, bu tarikata değil, Halveti şeyhine bağlanmayı yeğlemiştir. Şeyhinin Malatya'dan ayrılması üzerine, "zahir ilimleri" (duyusal gözlem yoluyla öğrenilen bilimler) alanındaki öğrenimini sürdürmek için, 1638'de Diyarbakır'a gider. "Asıl maksadının tarikat ilmini" öğrenmek olduğunu belirten Mısri, orada bir yıl kaldıktan sonra Mardin'e geçer ve bu kentteki bilimci ve bilginlerin yanında "mantık ve kelam" okur.

"İrfan Sofraları" ve İslam Ansiklopedisi'nde belirtildiğine göre, 1640 yılında Kahire'de Ezher medresesinde öğrenimini sürdürdüğü sırada, Kadiri Tekkesi şeyhine bağlanır. Bu şeyhin öğütleri üzerine, zahiri (dışsal) ilimlerden batını (içsel veya içrek) ilimlere yönelmek ister; ancak bu arada kalma durumunu veya çelişkiyi çözmekte zorlanır. Gördüğü bir düşte ortaya çıkan Abdülkadir Geylani'nin öğüdü üzerine, zahir ilmini iyice öğrenip uygulaması, sonra da batını ilmi (içrek, varlıkların ve olayların içyüzünü bilme/öğrenme) veya tarikat ilmini öğrenmek için, bir şeyhe bağlanması düşüncesine kapılır; ancak bu şeyhin üç yıldır yaşadığı Kahire'de olmadığı sözünden dolayı, 1643'te bu kentten ayrılır.

İslam Ansiklopedisi'nin söz konusu maddesinde aktarıldığına göre, Mısır, Suriye ve Anadolu'nun birçok kentini dolaştıktan sonra İstanbul'a gelir. Burada Küçük Ayasofya yakınlarında Sokullu Mehmet Paşa Camii Medresesi'nin bir hücresinde halvete çekilir. Aynı yıl İstanbul'dan ayrılıp, Anadolu'yu dolaşır. Uşak'a gidip, 1647 yılında Ümmi Sinan'a katılır ve onunla birlikte dergâhının bulunduğu Elmalı'ya gider. Sanatsal-yazınsal duyumsama ve anlatma yeterliliği yüksek olan Niyazi Mısri, Mustafa Aşkar'ın anılan yapıtındaki aktarımıyla, Elmalı görününce şu dizeleri söyler:

"Dost illerinin menzili ki âli göründü
Derd-i dile derman olan Elmalı göründü
...
Mecnun gibi sahraları ağlayı gezerken
Leyla dağının lalesinin alı göründü

...
Kal ehlinin akvalini terk eyle Niyazi
Şimdengiru hal ehlinin ahvali göründü"

şiirde yer alan "âli", yüksek, yüce; "derd-i dil", gönül derdi; "kal ehli", yüzeysel görüşlüler, laf üretenler, "akval", sözler; "hal ehli", tasavvuf ehli anlamındadır.

Elmalı'da dokuz yıl şeyhine hizmet ederek, burada eğitim ve yetkinleşme sürecini 1656'da tamamlar. Bunun ardından, halife olarak Uşak ve Kütahya dolaylarında etkinliklerde bulunur. Bu sırada şeyhi "Ümmi Sinan'ın ölümü üzerine, Mustafa Aşkar'ın kitabında yer alan şu güzel şiiri kaleme alır:

"Uğradı can yine matem üstüne
Olmaya bir nale (üzüntü) nalem üstüne
Can ve dil/gönül meksuf-u (yoğun) mahzun oldular
Karagün doğdu bu hanem üstüne
Feyzimin suyu yerinden od (ateş) çıkar
Yaraşır bana ki yanem üstüne
Yıkılıp meyhane hiç mey kalmadı
Bir eşik bulam mı yatam üstüne
Geldi şeyhimin Niyazi tarihi
San kıyamet koptu âlem üstüne"

Mısri, 1661'de Bursa'ya yerleşir. Bu kentte bir müridinin kız kardeşi ile evlenir; söz konusu evlilikten iki çocuğu olur.

Bu ayrıksı şair ve yorumcu, günlüklerinde sürekli "zalim" diye adlandırdığı Vani Mehmet Efendi'nin IV. Mehmet ile yakınlık kurarak, ülkede "sema, zikir ve devranı" yasaklatması (1666) üzerine, anılan kişiyi ve temsil ettiği dünya anlayışını sürekli eleştirir. Yandaşlarının hızla çoğalmasından dolayı, Ulu Cami yakınlarında bir dergâh inşa edilir.

Edirne'de Eski Cami'de verdiği bir vaaz sırasında (1672) "yolsuzluk" ile suçladığı devlet adamlarına ve yöneticilerine karşı sert eleştirileri ve öne sürdüğü görüşlerinden dolayı Rodos'a sürülür ve

adanın kalesinde bir hücreye kapatılır. Niyazi Mısri, 17. yüzyıl Osmanlı/Türk edebiyat tarihinde sürgüne gönderilen ve sürgünde edebiyat üreten bir yazıncıdır. Onun Rodos sürgünü sırasında yazdığı biri "günce/günlük", öbürü antoloji özelliği taşıyan iki mecmua, edebiyat tarihi yazımı açısından da önemlidir. Mustafa Aşkar'ın "Niyazi Mısri" adlı kitabında Mısri'nin Limni adasında sürgündeyken yazdığı mecmuasında şu görüşler yer almıştır: *"Din ve adalet, ameli de ıslah etmeye sebep olur. Padişahlara asıl lazım olan din ve adalettir."*

Adaletin hükmedenlere veya egemenlere lazım olduğu düşüncesi, Yusuf Has Hacib'in "Kutadgu Bilig" adlı yapıtında da işlenen önemli bir konudur. Osmanlı/Türk tarihinde bu konuyu ele alan sayısız yazı veya yapıt vardır.

Bursa'ya dönen Niyazi Mısri, Nisan 1677'de şeriata aykırı görüşleri gerekçe gösterilerek, Limni adasına sürgün edilir. Sürgüne gönderilmesinin arkasında yatan asıl nedeni, devlet yönetiminin düşünür ve bilginlere korkutma ve sindirme politikasıdır. Aşkar'ın verdiği bilgilere göre, Mısri, bu adada da etkinliklerini sürdürür. Limni'de *"iki yıl kaldıktan sonra, devlet tarafından serbest bırakılır."* Resmi sürgünlüğü bitmesine karşın, Limni'de on beş yıla yakın yaşar. II. Ahmet'in fermanıyla istediği yere gitmesine izin verilince, 1692'de yeniden Bursa'ya döner.

Padişahım Adalet ile Davran!

Haziran 1693'te Osmanlı ordusunun Avusturya seferine çıkacağı sırada iki yüz müridi ile birlikte sefere katılmak ister. Bunun öğrenilmesi üzerine, Aşkar'ın anlatımı uyarınca, Şeyh Bedreddin deneyiminden de yola çıkılarak, *"müritleri çoğalan şeyhlerin huruç davasına kalkıştıkları ve bu yüzden kan döküldüğü göz önünde tutularak"*, Hükümdarlık makamınca bir ferman gönderilerek, Bursa'dan ayrılmaması buyrulur. Alıntıda geçen "huruç davasına kalkışmak" başkaldırmak anlamındadır. Padişah II. Ahmet'in Niyazi Mısri'ye yazdığı mektubu, bazı sözcükleri güncelleştirerek, Aşkar'ın kitabından aktarıyorum:

"Mısri Efendi,

Selamlarımı ilettikten sonra, sefere (katılma) amacında ve kararında olduğunuzu duydum. Sefere katılmaktansa, halvete çekilip duayla uğraşmanız daha uygun olur. Bulunduğunuz yerden ayrılmanıza rıza göstermiyorum. Gönül rahatlığı ile yerinizde/zaviyenizde oturup, İslam ordusunun/askerlerinin ve cihat/gaza mücahitlerinin (düşman karşısında) yardım alması ve zafere ulaşması için dua etmeniz istenilmektedir. Vesselam."

Fakat Niyazi padişaha bir mektup yazarak, bu buyruğunu yerine getiremeyeceğini bildirir. Aşkar'ın anılan kitabında yer alan mektup, Niyazi Mısri'nin boyun eğmez kişilik yapısını ortaya koyması bakımından önemli bir belgedir. Mektubun dilini bu çalışmanın biçemine uyarlayamaya çalıştım:

"Padişahım,

Hz. İsa peygamberin olayı (babasız dünyaya gelişi), Hz. Âdem olayına benzer. Bunun benzeri gökteki ilimde saklıdır. (Bunu) kabul edene melek, etmeyene şeytan dendi.

Padişahım,

Olanaksız olana ferman vermek, akil (bilge kişinin) işi değildir. Bir yıldıza doğmasın diye ferman versen veya doğum sancısı tutmuş bir kadın doğursa, padişaha asi olur mu?

Padişahım,

Ben seni esirgerim; sana karşı kötü niyetim yoktur. Senin hayrını/iyiliğini isteyen biriyim. Beni sana yanlış anlatan(lar), senin düşmanındır. Ayrıca, bilesin ki, peygamber ve evliyada yalan, fitne ve dalkavukluk olmaz. Bizim, sana kötü niyetimiz yoktur. Dediğimize güvenin; adamlarınızdan birisini görevden uzaklaştırın veya öldürün, demem. Bu, senin hizmetine layık değildir. Ama sana "adaletle davran!" diye öğüt veririz. Kabul edersen, senin onurun ve saygınlığın artar, değerli olursun; kabul etmezsen, kendine zarar verirsin.

Sonuç olarak, peygamberlere muhalefet etmekten men ederim. Öğüdümü kabul edersen, tahtında sürekli kalırsın. Öğüdüm budur. Bu mektubu kendi şeyhine gösterme ve onun görüşüyle hareket etme. Şeyhülislama ve ulemaya göster; onların görüşüne göre davran! Selam Allah'a bağlı olanadır."

Niyazi Mısri, bildirmekle de kalmaz; müritleriyle yola çıkar. İslam Ansiklopedisi'nde anlatıldığına göre, Niyazi'nin Tekfur dağı (Tekirdağ) yakınlarına değin geldiğini öğrenen II. Ahmet, *"kendisine bir araba ve dervişlere dağıtılmak üzere önemli miktarda para"* gönderip, karşılanmasını ister. Fakat Niyazi bunları *"şiddetle reddeder."* Edirne'ye ulaşmasını engellemek için uğraşılır; ancak başarılı olunamaz. Sadrazam Bozuklu Mustafa Paşa, Niyazi, Edirne'ye geldiği takdirde, *"sözlerinin halk ve ordu üzerinde etkili olacağını ve büyük bir fitne kopacağını"* öne sürerek, padişahı etkilemeye çalışır.

Müritleriyle birlikte Niyazi'nin öğle namazından önce Selimiye Camii'ne geldiğini duyan halk, *"camiyi doldurur."* Sadrazam, *"Şeyh sürgün edilmezse büyük bir kargaşa çıkacağını söyleyerek"* yine padişahı uyarır. Bunun üzerine, Vezir Osman Paşa ve yeniçeri ağası Abdullah Ağa, *"Padişah tarafından davet edildiğini"* belirterek, Niyazi'yi camiden çıkarırlar ve *"Limni'ye sürgün edildiğini kendisine tebliği ederler."*

Niyazi Mısri, "Anılarında/Günlükleri"nde Edirne'de bostancı-başının kendisini tutukladığı gün, kendisine şunları söylediğini yazar: *"Ey adam, bu sözleri halk içinde söyleyecek ne vardı? Gelsen, benim kulağıma söylesen, her hizmetini görürdüm (her yardımı yapardım); tutuklanmazdın; bu kadar fitne de olmazdı. Niçin hem sana, hem bize bu kadar perişanlık verdin?"* Düşünlerini korkusuzca açığa vurmayı yeğleyen Niyazi, otuz kadar müridiyle birlikte yeniden Limni'ye sürülür ve 16 Mart 1694 günü burada vefat eder.

Aynı kaynakta verilen bilgilere göre, Niyazi Mısri, *"Halvetiyye'nin dört ana kolundan Ahmediyye'nin Mısriyye şubesinin piri olarak kabul edilir."* Bu tarikatın Bursa dışında *"Selanik, İzmir ve Kahire'de dergâhları"* olduğu bilinmektedir. Anılan bu kentler ilgi çekicidir; çünkü her üç kentte de Şeyh Bedreddin'in de düşünsel izleri vardır.

Arapça "Meva'idü'l-'İrfan" (İrfan Sofraları) Niyazi Mısri'nin en önemli yapıtı olarak görülür. Mısri, ileride konulaştıracağım "Hatıraları" veya "Günlükleri"nde "İrfan Sofrası"nı yazmaya elli yedi yaşında başlayıp, elli sekiz yaşında tamamladığını, bu kitabın yazımı sırasında "asla başka bir kitaba bakmadığını, ilahi varidat geldikçe" yazdığını belirtir. Arapça olarak kaleme aldığı diğer yapıtla-

rı, "ed-Dveretü'l-'arşiyye fi ahkami'l-ferşiyye" (Devre-i Arşiyye); "Tesbi-i Kaşide-i Bürde"; "Tefsiru Fatihati'l-Kitap" ve "Mecalis"tir.

Türkçe yapıtları arasında önemli olanları şunlardır: Şiirlerini içeren ve dervişlerin el kitabı durumuna gelen "Divan"; Allah, varlık, insan ve evren gibi kavramları irdelediği "Tuhfetü'l-uşşak"; kendi el yazısıyla yazdığı ve Limni sürgünündeki sıkıntıları anlattığı "Mecmua" ve "Risale fi't-tasavvuf".

"İrfan Sofralar"nda Çoğulculuk ve Tolerans

Niyazi Mısri'nin "İrfan Sofları"[246] adlı önemli yapıtını notlarla Türkçeye çeviren Süleyman Ateş'in verdiği bilgiye göre, asıl adı Muhammet olan Niyazi, "Dokuzuncu Sofra"nın hemen başında *"Herkesin yöneldiği bir yön vardır. Hayırlı işlerde birbirinizle yarışın"* (Bakara Suresi: 148) sözlerine yer verir. Niyazi Mısri'in aynı yerde belirttiğine göre, hatırını kıramayacağı biri bu ayeti açımlamasını ister. Bu ayrıksı din ve edebiyat bilimcinin bu kitabın dilsel beğeni anlayışına ve biçemine uyarladığım açımlaması uyarınca, *"ümmetlerden her birinin, her bireyin, uzuvlardan her uzvun, nefis ve ruh güçlerinden her birinin bir yönü, amacı ve belirli bir kıblesi vardır. Bu kıble veya yön, Allah'ın adlarından bir addır. O kişi, ona yönelir. Görünüşte insan yönelmektedir; ama hakikatte yöneldiği amacın cezbesi onu çekmektedir... Hiçbir insan amacından ve kıblesinden/yönünden sapmaz."*

Bu bağlamda *"ilim, maluma tabidir"*, bir başka deyişle, "bilim bilinene bağlıdır" özdeyişini dile getiren Mısri'nin yorumu uyarınca, insan, hoş gördüğü veya hoş ve güzel olarak algıladığı şeye yönelir. İlk yöneldiği şeyden daha güzel, daha çekici bir şey görürse, ilk yönelişini bırakır, ikincisine yönelir. Güzel ve hoş olan, çekicidir. Bu bağlamda Allah da güzeldir. Mısri'nin deyişiyle, *"O, maksat olmak ve bilinmek ister."* Mısri'nin "Allah bilinmek ister" sözü, Şeyh Bedreddin'in "Varidat"ta da dile getirdiği Tanrı sözünü anımsatmaktadır.

Bu sözün anlamını açımlayabilmek için bilme işini veya sürecini betimlemek gerekir. Bilişsel bir işlem olması nedeniyle, bilmek isteyenin öz-denetimini gerektiren bilme, daha önce bilinenlerin teme-

linde gerçekleşir. Mevcut bilgiyi edinmiş bir kimsenin/öğreticinin yol göstericiliği ve hazırlanan eğitim-öğretim malzemesinin kullanımı, bilme veya öğrenme için uygun ortam hazırlar.

Bütün bu önkoşullar en uygun biçimde hazırlanmış olsa bile, bilmenin gerçekleşebilmesi, öz çabasıyla bilmek isteyen ve bilme için gerekli bilişsel etkinlikleri geliştiren ve düşünsel olarak yoğunlaşabilen bir öznenin/bireyin varlığına bağlıdır. Bu nedenledir ki, bilme son çözümlemede öznel/bireysel bir eylemdir. Bilineni ortaya çıkarma da aynı şekilde öznel/bireysel yorum ile olanaklıdır. Öznel yorum veya açımlama ise, bilineni bilme ve onu yeniden anlamlandırmadır. Bu açıklamalar ışığında bakıldığında, *"Tanrı maksat olmak, bilinmek ister"* sözü, çok-katmanlı bir anlam örgüsüne, dolayısıyla da düşünsel çoğulculuğa ve açılıma yol açan bir derin felsefenin ürünü olarak değerlendirilebilir.

"Herkesin yöneldiği bir yön vardır. Hayırlı işlerde birbirinizle yarışın" ayeti de bireysel yönelişlerin çokluğunu veya çeşitliliğini dile getirmesi bakımından anlamlıdır. *"Hayırlı işlerde birbirinizle yarışın"* sözü de aynı şekilde bireysel yeterliliklerin çeşitliliğini özendiren, böylece de çoğulluğun ortaya çıkmasına ortam hazırlayan bir içerik taşımaktadır.

Niyazi Mısri sözlerini aynı yerde şöyle sürdürür: *"Yüksek maksat, alçak maksattan daha tatlıdır"*; çünkü *"onda güzellikler, alçaktakinden daha toplu, daha tamdır."* Yükseklik tarafında incelik/çekicilik çoktur. Yükseklere bağlı olan insanın *"bilgisi daha tam ve kalbi daha geniş olur."* İman tatlıdır; ancak *"ibadet ile iman"* birlikte olunca, imandan daha tatlıdır. *"Züht, yalnız ibadetten daha tatlıdır"*; buna karşın, *"nefsi bilmek"*, bir başka deyişle, özünü bilmek veya tanımak, *"zühtten daha tatlıdır."* Nefsi bilmenin, özünü tanınmanın da çeşitli aşamalarının tat bakımından birbirinden farklı olduğunu anlatan Mısri, "nefsi bilmek" anlatımıyla, insanlık tarihinin ilk dönemlerinden beri var olan bir felsefe sorunsalına değinir.

Özünü-tanıma veya özünü bilme, başkasını bilmenin önkoşuludur. Bu anlayışın sonucu olarak Mısri, Hz. Peygamber'in *"nefsini bilen, Rabbini bilir"* sözünü aktarır. Nefsini bilmeyi "marifet", diyesi, tasavvuf felsefesinde yetkin insan olmanın son aşaması olarak

nitelendiren Niyazi, marifeti, *"Nereye yönelirseniz orada Allah'ın yüzü vardır"* (Bakara Suresi: 115) ayetini anlayabilmenin ve anlamlandırabilmenin önkoşulu olarak değerlendirir. Bu ayrıksı şair/bilimci, yukarıda değindiğim *"hayır işlerinde yarışınız"* (Bakara Suresi: 148) ayetini, çoğulcu düşünceye ortam hazırlayan bir yaklaşımla açımlar: Ona göre, bu kutsal söz, *"adlara ve sıfatlara bağlı bütün maksatların kökenine, dünyevi ve uhrevi bütün arzuların kaynağına koşmak"* olarak yorumlanmalıdır.

Niyazi Mısri "Onuncu Sofra"da sormak ve sorgulamaktan korkmamak gerektiğini belirtir. Mısri'nin yorumu uyarınca, ne Allah'ın gücünün büyüklüğü, sormayı/sorgulamayı engeller, ne de Allah sorma ve sorgulamayı yasaklar. O, *"her şeyi hikmetiyle yapar."* Bu nedenle de yapıp ettiği sorgulanmaz. Öte yandan, bu hikmeti, "keşif ehlinden" diyesi, bulgulama yeterliliğine sahip olandan başkası anlayamaz. Tanrısal işlerin hikmetinin ayrımına varanlar, her şeyi anlarlar; çünkü o zaman ortada soru veya sorun kalmaz. Allah, kendi bilgi, beğeni ve doğasına aykırı şeyleri sormak ve sorgulamak isteyen kulunun *"basiret gözünü açar."* Böylece kul, o şeydeki tanrısal hikmeti görür. Bu düzeye ulaşan kul, zorunlu olarak kalbinden o soruları atar.

Mısri bu bağlamda bir uyarı yapma gereksinmesi duyumsar: Allah, *"elbette bir hastalığın, bir kusurun, bir eksikliğin, bir fakirliğin, bir bilgisizliğin, bir küfrün kaldırılmasını doğru bulmaz."* Allah, Niyazi'nin açımlaması uyarınca, insanların yazgısını değiştirmek istemez. *"Eşyayı olduğu gibi görür. Bunların hepsini içinde bir zulüm olmayan, sırf adalet ve eksiksiz, sırf kemal, hiç bozukluğu, eğriliği büğrülüğü olmayan tam doğru kabul eder. Her şer sandığının altında bir hayır vardır ve zarar sanılan şeyin altında bir yarar vardır."*

Bu kutsal söz veya söylemde, düşünce ve yaşam tarzlarının farklılığı daha baştan ve ilke olarak doğal sayılmaktadır. Kişinin bireysel görüşünü mutlaklaştırmasının sakıncaları dile getirilmekte, her şeyin bakanın bakış açısına göre değişmesinden ötürü, "görece" olduğu açıkça vurgulanmaktadır. Böyle bir yönlendirme, düşünsel-ahlaksal konularda herkesin kendisini sorgulamaya tabi tutmasını özendirmektedir.

"On Üçüncü Sofra"da Niyazi Mısri,

"Âlemin nakşını hep hayal gördüm/Ol hayal içre bir cemal gördüm/Heme âlem çü mazhar-i Hak'tır/Anın için kamu kemal gördüm" dizeleri ile tüm evreni/âlemi, Tanrı'nın belirmesi veya ortaya çıkması olarak değerlendirir. Bu felsefi veya dinsel değerlendirmeden yola çıkarak da herkesi veya her şeyi yetkin görür. Tasavvufun tüm-tanrıcılık boyutunu yansıtan herkesin/her şeyin yetkinliği düşüncesi, çokluk/çoğulluk durumunun veya ortamının ve bu ortamda boy veren çoğulculuk bilincinin önemli bir kaynağıdır.

İnsanlara bu dizeleri yinelemelerini öğütleyen Mısri'nin değerlendirmesi uyarınca, söz konusu yaklaşım benimsenince, *"insanların şerlileri ve hayırlıları bir olur."* İnsan, *"her ikisiyle de eşit olarak"* karışıp konuşmalıdır. Hatta şerliler arasına katılmalı; onların eziyetlerine katlanmak zorunda kalsa bile, *"onlara tahammül etmeli ve iyilik"* etmelidir.

Niyazi Mısri, "Otuz Yedinci Sofra"da İslam'ı temel almak koşuluyla, çoğulluk durumunu tanıma ve bu tanımadan çoğulculuk bilincini geliştirme yaklaşımını bütün dinleri kapsayacak ölçüde genişletir. Mısri, Hz. Muhammed'in *"Ümmetimden bir taife daima hakkı yüceltmek için savaşmakta devam eder"* söylemine ilişkin açımlamasının çevirisini bu çalışmanın biçemine uyarlayarak aktarıyorum. Mısri'nin açımlaması uyarınca, dünya geliştirilmek suretiyle bayındır duruma gelir. Dünyayı geliştirenler ise insanlardır; çünkü *"insan, dünyanın ruhudur."* İnsanı geliştiren de dindir ve *"bütün dinler, imar edenleriyle mamurdur."* Bu ayrıksı düşünür, *"imar edenler de Müslümanlardır"* diyerek, söz konusu genelleyici belirlemeyi İslam ile sınırlandırır.

Öte yandan, Mısri'nin "Kırk Yedinci Sofra"da belirttiğine göre, *"hakikat tek ve birdir. Onda çokluk yoktur."* İbni Rüşt'ün ilk bölümde yer verdiğim hakikatin göreceliliği anlayışının karşıtı olan bu belirleme, anılan din bilimcinin çokluk durumunu henüz çoğulculuk bilincine dönüştürmekte zorlandığını göstermesi bakımından ilginçtir. Ona göre, hakikat kullar açısından görecedir; tanrı açısından tektir; çünkü tek hakikat, gerçek varlık, Hak'tır; Tanrı'dır. Dolayısıyla tanrısal hakikatte mutlak teklik olmasına karşın, insansal hakikat-

te çokluk söz konusu olabilir. Mısri'nin söyleyişiyle, tanrısal hakikatin içeriği, *"itibar edenin itibarına göredir."* Düşünürün aynı bağlamda yer verdiği *"Ameller, niyet iledir"* sözünü izleyen *"Sufi vaktin oğludur"* tümcesi, zamana göre, zamana uygun olarak düşünmek gerektiği biçiminde yorumlanabilir. Bu yorum uyarınca da gelişmeye açık bir bakış açısını yansıtır.

Niyazi Mısri'nin "Elli Beşinci Sofra"da dile getirdiği *"dünyada var olan her şeyin iki yönü vardır."* Bakanın yeterliliğine/yeteneğine göre *"her şeyin bir iyi tarafı, bir de kötü tarafı vardır"* sözü, düşüncenin çoğullaşması veya çoğulcu düşünce yönünde önemli bir belirtidir. Mısri, anılan yerin devamında *"Allah, insanın bir şey yapmasını isterse, o şeyin iyi tarafını ona gösterir; o da yapar. Bir şeyi yapmamasını isterse, o şeyin kötü tarafını gösterir, o da yapmaz"* demek suretiyle, bir yandan bireysel istenci, öte yandan da çokluk veya çok-yönlülük düşüncesini tanrısal istence veya dinsel hakikat anlayışına bağlar.

Mısri'ye göre, Allah bir kimseyi yetkinleştirmek veya geliştirmek (kemal derecesine ulaştırmak) isterse, *"ona yollarının güzel taraflarını"* ve bunların nedenlerini gösterir. Dolayısıyla, kul veya insan, Tanrı'nın gösterdiği güzel yollardan giderse, kendisini yetkinleştirebilir. Düşünür-yorumcu Mısri, burada "yollar" anlatımının çoğul kullanımı ve "güzel yönler"in insanlar üzerinde bıraktığı çekicilik özelliğini öne çıkarması dikkat çekicidir.

Niyazi Mısri, "Altmış Birinci Sofra"da Allah adının *"bütün sıfatları içine aldığını"* vurgulayarak, *"sıfatların çokluğu zatın birliğine (tekliğine) aykırı değildir"* belirlemesine yer verir. İslam dininde Allah'ın adının bütün sıfatları kapsaması, tekin tek kalarak çoklaşması, çoklukta tek, teklikte çok olması düşüncesinin de kaynağı olarak yorumlanabilir. Bu inanış, imgelem gücünü ve öznel yorumları özendirmesinden dolayı çokluk, çoğulluk düşüncesinin gelişmesine uygun ortam oluşturan bir etmen olarak değerlendirilebilir.

"Yetmişinci Sofra", Niyazi Mısri'nin Kuran'daki içsel veya içrek anlamların açımlanmasını da kapsar. İbni Mesut'un *"önce ve sonra gelenlerin ilmini (bilimini) öğrenmek isteyen kimse Kuran okusun"* sözünü aktaran Mısri'nin yaklaşımı uyarınca, Kuran'ın içerdiği söz

konusu bilgi birikimi, *"dışsal/yüzeysel yorum"* ile açımlanamaz. *"Bazı âlimler/bilginler, her ayetin altmış bin anlamı olduğunu söylemişlerdir."* Bu aktarımın üzerinde önemle durmak gerekir; çünkü anlam çokluğu, üstelik binlerce anlamı kapsayan çok-katmanlı düşünsel-dinsel birikim, bireysel yorum denemelerini kışkırtan bir durumdur. Söz konusu belirleme, öznel yorum denemelerini özendirmesinden dolayı da düşünsel çoğulluğa ve çoğulculuğa da uygun bir zemin oluşturduğu gibi, tek-yönlülüğü ve maktadır.

"İrfan Sofraları"nda Bilgi ve Bilme

"Altıncı Sofra"da her şeyin sonunda Tanrı'ya döneceğini ve döndürüleceğini dile getiren Niyazi Mısri'nin değerlendirmesine göre, insan, *"mutluluğu, tat aldığı ve rahat ettiği şeyde bulur."* Her şeyin tadı, yaratılışına göredir. Her şeyin tözü, yaratılış amacına uygundur. Bu sözde mutluluk ile "tat almak ve rahat etmek" gibi bireysel hazlar arasında mantıksal bir bağ kurulmaktadır. Bu yaklaşım, insana nefsini dünyasal tatlardan ve gereksinmelerden arındırma yükümlülüğü yüklenmesine karşın, onun dünyasal eğilimlerinin de gözetildiğini ortaya koymaktadır. Mısri'nin aynı bağlamda yaptığı belirleme uyarınca *"eşya, yaratılmış bulunduğu gayeye kavuşmak ister; çünkü ondan bir parçadır."* Nasıl ki, *"parçalar bütüne, nehirler denize kavuşmak isterse, her şey de böyle bütününe kavuşmak, onda fani/geçici olmak ister."* Bu açımlamada ortaya çıkan neden-sonuç veya parça-bütün ilişkisi konusunda ortaya konulan felsefi derinlik övgüye değer.

Öte yandan, yine Mısri'nin değerlendirmesine göre, *"insanların mutluluğu Allah'ı bilmededir; çünkü bu, lezzetlerin ve rahatların en son mertebesidir/aşamasıdır."* Yunus Emre'nin yukarıda anılan "Çıktım erki dalına..." şiirini derin bir yazınsal yeterlilik ve duyarlılıkla açımlayan Mısri, bilmeyi konulaştırdığı bu bölümde sanatı küçümseyici bir tavır sergiler. Ona göre, *"lezzetlerin en bayağısı sanatları bilmektir."* Bununla birlikte, sanatsal bilgi, *"çocuk oyunundan daha tatlıdır."* Ayrıca, bilimsel bilgi veya bilimsel bilme ise, "oyunu bilmekten" daha tatlıdır. Tarikat ilmi, şeriat ilminden, hakikat ilmi

de *"hepsinden daha lezzetlidir"*; çünkü hakikat ilmi, tanrısal sırlara ermektir.

Niyazi Mısri'nin aynı yerde öne sürdüğüne göre, *"hakikate kavuşan arifler"*, yeniden dünyasal yaşama döndüklerinde, onlara "yemeiçme, cinsellik" ve benzeri şeyler serbest olur. Buradan çıkarılması gereken sonuç, Mısri'nin savı uyarınca, her şey yetkinleşerek yaratılış amacına ulaşmak ister; bunun için uğraşır. İnsanlar da yaratılışlarına veya tözlerine uygun olan hoş amaçlara yönelirler. Amaçların hoşluğu, güzelliği veya çekiciliği, insanların yönelişini belirler. Amaç bir başına çekici veya yönlendirici değildir; çekici olan, hoş ve/veya güzel olandır. Allah da güzeldir; yukarıda ipuçları şeklinde vurgulandığı gibi, *"O maksat olmak ve bilinmek ister."*

Bu söylem, öznel yorumların, dolayısıyla da çoğulluğun ve çoğulculuğun başlıca ve bitimsiz kaynağıdır. İslam dininde Allah her yerde, her şeyde ve bütün güçlerde olduğuna göre, O'nu bilmek bir bakıma olanaksızdır. Fakat Allah, amaç olmak ve bilinmek istediğine göre, bilmek için uğraşmak da Müslümanlar için en büyük ve en kutsal görevdir. Her Müslüman, daha önceki birikimler temelinde bilinmek isteyen Allah'ı bilmek için kendince ve bilme gücü ve yeterliliği ölçüsünde O'nu bilmeye uğraşacaktır. Böyle bir uğraşın, zaman içinde kaçınılmaz olarak düşüncenin ve düşünmenin yollarının çoğullaşmasına ortam hazırlayacağı açıktır. Dinsel metinlerin içerdiği düşünsel çoğulluğu açığa çıkarılabilmesi, çoğulluğu alımlayıp anlamlandırabilecek insanların, öznel-bireysel bilinçlerinin düzeyi ile ilişkilidir ve öznel bilincin varlığı ve yeterliliği ile olanaklı olabilir.

Bu nedenle, Niyazi Mısri, "On Birinci Sofra"da *"kulların çokluğunu"* dile getirir. Ancak bunun düşünsel alanda bir verime dönüşebilmesi için, yetkinlik ve yeterlilik düzeyleri gelişkin olan ariflerin/bilginlerin yeterli sayıda olması gerektiğini vurgular. Toplumların düşünsel ufkunu genişleten, ilerlemelerini sağlayan ariflerdir. Ariflerin sayısı ise, Mısri'nin savı uyarınca, çok azdır. İnsanların büyük çoğunluğunun bilgiye ve tanrısal hakikate ulaşmak için çaba harcamadığını düşünen Mısri, aynı yerde söz konusu amaca ulaşmak için, gösterişten, böbürlenmeden ve başkalarını küçük görme gibi davranışlardan uzak durmanın ve bunlardan arınmanın önemini vurgular.

Niyazi Mısri, bu görüşlerin devamında en önemli felsefe sorunsallarından biri olan "görünüş-oluş" sorunsalını konulaştırır. İslam kültür çevresinde bu sorunun ele alınışının öncesi vardır. Örneğin, İbni Rüşt "Kanıtların Yöntemlerinin Araştırılması" adlı yapıtında aynı sorunsalı "öz" ve öz ile ilişkilendirilen "sıfatlar" bağlamında irdeler. Mısri'nin değerlendirmesi uyarınca, dış görünüşe bakarak, insanları Tanrı'ya yakın veya uzak diye ulamlamamak gerekir. Birilerinin *"fasık, asi, riyakâr, sapkın, mülhid veya zındık"* sandığı kişiler, *"Allah'ın dostu ve O'nun sevgilisi"* olabilir. Sapkın, müllıid ve/veya zındık diye değerlendirilen kimseler, kibir ve şöhret gibi duygulardan uzaklaşarak, *"Allah'a yaklaşırlar."* Mısri'nin dinsel dar görüşlülük veya bağnazlık nedeniyle, mülhid veya zındık olarak damgalananların, daha değerli insanlar olabileceği öne-sürümü, salt çoğul(cu)luk açısından değil, tolerans düşüncesi açısından da üzerinde durmayı hak etmektedir.

Anılan yazar, sözlerinin devamında "tanrısal bedene" bürünerek halka baktığında, bütün yaratılmışları *"Yüce Allah'a yakın gördüğünü"* anlatır. Tasavvuf felsefesi uyarınca, tanrısal bedene bürünmek veya tanrısal hakikate yaklaşmak, şeriat ve tarikat aşamalarını geride bırakarak, hakikat aşamasına doğru yaklaşmak ve yetkinleşmek demektir. İnsanı öz-yapısı veya yaratılışı gereği, tanrısal niteliklerle niteliklenmeye yatkın gören Niyazi Mısri, bu bağlamda İmam Şatıbi'nin *"bütün insanlar Mevla sayılır; çünkü onlar Allah'ın kazasına göre iş yapıyorlar"* sözünü anımsatır. Böylece anılan düşünür/din bilimci, hem insanı insan olmasından ötürü öne çıkararak, insancılık idesinin gelişimine katkıda bulunur, hem de "bütün insanlar, Tanrı sayılır" anlayışını öne çıkarmak suretiyle, çeşitli dinlerden ve uluslardan insanların tüm dünyada yarattıkları çeşitliliği önemseyen evrensel bir çoğul(cu)luk anlayışı sergiler.

Bilgi ve bilme kapsamında "On Beşinci Sofra"da konulaştırılan "nefsini bilme", bir başka deyişle, özünü bilme veya öz-tanıyım kavramı üzerinde de durmak gerekir. Tasavvuf birikimini içselleştiren Niyazi Mısri'nin anlatımı uyarınca, *"Allah'a giden yollar, yaratılanların nefeslerinin sayısı kadar çoktur."* Burada kullanılan "nefes" sözcüğü, nefis sözcüğü yerine kullanılmış olabilir; çünkü izleyen tüm-

ce "nefsi bilmek" ile başlamaktadır. Nefsi bilmek veya bilmeye çalışmak, Mısri'nin yaklaşımı uyarınca, *"insanı Allah'ı bilmeye ve gayelerin en yükseği olan tevhid mertebelerini bilmeye götürür."* Bu çerçevede güzel ahlak, *"imandır, zikirdir, ihlâstır, ihsandır, tevazudur, öğüttür, tasavvuftur, cömertliktir, mürüvvet etmedir, sabırdır, Allah'ı sevmektir."* Bunlar, aynı Hz. Âdem gibi, *"ilmi kendisinde zuhur eden (ortaya çıkan, beliren) insanlara vergidir. Bu ilim esma (adlar) ilmidir."* Bir başka deyişle, "ledünni ilimdir", diyesi, Allah'ın gizemlerine veya tanrısal hakikate ilişkin ilimdir/bilimdir. İyi insanlar, bu ilmi arzu ederler.

"Otuz Üçüncü Sofra"da Mısri, Şeyhülislam Yahya El-Minkari'ye gönderilen bir mektuba değinir ve şu belirlemeleri yapar: *"Allah, bilginlerin bilgilerinin derecesine göre mertebelerini yükseltir"*; çünkü *"her bilenin üstünde bir bilen vardır."* Bilgi hakkındaki bu değerlendirmelerin her ikisi de önemlidir; çünkü ilk belirlemede bilginler arasındaki ayrımın temel ölçütü olarak "bilginin derecesi" görülmektedir. "Her bilenin üstünde bir bilen vardır" belirlemesi ise, bilginin veya bilmenin sonu olamayacağını, her bilginin geçerliliğinin zaman ve ortam ile sınırlı olduğunu, dolayısıyla da "görece" olduğunu ortaya koyması bakımından önem taşımaktadır.

"Kırk Dördüncü Sofra" kapsamında anlatılan *"her zaman yetkin insanlar, kâmiller, ortaya çıkar"* sözü, Alman filozof Ernst Bloch'un "umut ilkesi"ni anımsatmaktadır. "Umut ilkesi", hiçbir koşul altında insandan ve dünyadan umudu kesmemek, olumsuzluklar karşısında umutsuzluğa düşmemek demektir. Bunun yanı sıra, aynı söz, kimseyi bilgi bakımından yetkinleşmesini tamamlamış olarak görmeme tavrını anlatarak, bilginin ve bilgilenmenin göreceliliği görüşünü de pekiştirmektedir.

Niyazi Mısri, "Kırık Altıncı Sofra"da bilimlerin çeşitliliğine değinir, Bu ayrıksı düşünüre göre, *"insan dünya ağacının meyvesi"* ve yaratılanların "özüdür." Bundan dolayıdır ki, insan *"arzuların en üstününü talep etmelidir."* Dünyada bilimden *"üstün bir gaye yoktur."* Söz konusu nedenden ötürü, insan, bütün ömrünü ve gücünü, en üstün amaç olan bilimi edinmeye harcamalıdır. Bilim anlayışını *"peygamberlerin ve velilerin ilmi"* ile sınırlayan Mısri'nin açımlama-

sı uyarınca, veliler ve nebiler, bilimi, eğitim-öğretim veya okuma yoluyla edinmemiştir; onlar bilimi içe-doğma ve aktarım yöntemiyle edinmişlerdir.

"İrfan Sofraları"nda İnsan ve İnsancılık

Sürekli bir düşünsel arayış içerisinde olan Niyazi Mısri'nin ortaya koyduğu öğreti veya felsefi doğrultu, dizgesiz ve felsefi bir bütünlükten yoksundur. Bunun yanı sıra, o, tasavvuf birikimini edinmiş, Yunus Emre geleneğini sürdürmeye çalışan bir din bilgini veya yazar olarak görülebilir. Mısri'nin belirlemeleri arasında yer alan şu tümceler onun düşünsel-dinsel anlayışının ayrıksılığını ortaya koymaktadır. Mısri'ye göre, *"iki dünyada da yüz, siyahtır. Yokluğa/yoksunluğa da siyah denilir."* Bir başka anlatımla, *"dünya ve ahret (âdemdir) yoktur. Bunların varlığı yoktur; çünkü varlık gerçekte Allah'ındır."* Yaratıklara "varlık" demek, mecazidir. Bu düşüncelerde somutlaşan "metafizik tek", dünyasallık ve toplum yaşamında varlığını sürdüren kültürel çoğulluk arasındaki uyuşmazlık dikkat çekicidir. Niyazi Mısri, burada söz konusu öğeleri uyumlulaştırma kaygısı taşımamakla birlikte, "İrfan Sofraları"nın bazı bölümlerinde somutlaştırdığı insan-merkezci yaklaşımıyla bu öğeleri bağdaştırmaya uğraşır.

Bu bağlamda Niyazi Mısri'ye göre, *"nefsini bilen, Tanrı'sını bilir"* sözünün anlamı budur. Nefsinin bedeni olmadığını bilen, *"kendisinde olan bedenin Allah'a ait olduğunu"* anlar. Bir başka deyişle, böyle bir insan, kendisinin içerik veya "oluş" olarak Tanrı, "görünüş" olarak nefis olduğunu anlar. Niyazi Mısri hemen her "İrfan Sofrası"nı *"Allah gerçeği söyler, o yola iletir/yönlendirir"* sözüyle bitirmek suretiyle, gerçek veya hakikat kavramına değer verdiğini vurgulamıştır.

İnsan ile tanrısal hakikat kavramlarını bir arada değerlendirme eğilimi sergileyen Mısri'nin "Beşinci Sofra"da filozofların sözlerine dayandırdığı açımlaması uyarınca, "konuşan insan", *"hakikatlere uygun suretlere bürünür ve onlara sadık hükümleri gerçekleştirirse, sanılır ki (o) bütün varlığa dönüşür."* Yazarın açımlaması uyarınca,

"konuşan nefis" veya konuşan insan, bedenselliğinden ötürü son derece yoğun, ruhaniyet dolayısıyla da son derece incedir. *"Ruh, tıpkı su gibi, hangi şeye girerse, onun hükmünü alır, onun rengine bürünür. Suyun rengi de kabın rengine bağlıdır."* Mısri'nin yorumuna göre, bunu bilen, konuşan nefsin, *"letafet/incelik kazanıp, hariçte hakikatlere uygun olan tinsel hayallerin şekilleriyle bezendiğini ve o hakikatlere uygun hükümler giydiğini"* de bilir.

Böylece, bu düşünceler, konuşan insanda iyice yerleşir; onun sözüne ve davranışlarına içkinleşir. Niyazi Mısri'nin açımlaması uyarınca, dış dünya sürekli bir değişim içindedir. Örneğin bir kentin halkı, *"ölüm, doğum, güçlenme ve zayıflama gibi olaylar nedeniyle"* köklü değişimler geçirir. Bundan dolayı, halkı "görünüşleriyle" tasavvur eden yanılır; "türleri ve cinsleriyle" düşünenler gerçeğe uygun davranmış olurlar. Sürekli değişim içerisinde olan bir şeyi veya şehrin halkını salt dış yönleri ve görünüşleriyle düşünenler "azap" içerisindedir; çünkü onlar, Mısri'ye göre, *"kalplerini/gönüllerini durmadan değişen gölgelere bağlamışlardır. Onlar erişilemeyen bir gölgenin peşinde koşmaktadırlar."*

Bu örnekte olduğu gibi, dünya ve dünya insanlarına "gönül bağlayanlar" da böyledir. Buna karşın, *"öteki tasavvur sahipleri"* sürekli rahat ve "ebedi bir huzur" içerisindedirler; çünkü onlar, gönüllerini *"ahretin temiz işlerine"* bağlamışlardır. *"Bu öyle sağlam bir iptir ki, ona tutunan kopup düşmez."* İşte "avam", diyesi, sıradan insanlar, *"daima serap gibi yalancı, süslü batıl (yüzeysel) suretlerle"* uğraşarak, ince (tinsel) yönlerini, yoğun (bedensel) yönlerinde yok etmelerinden dolayı, *"sanki aslında olmayan bu aldatıcı kişiliklere ve görünür heykellere"* dönüşmüşlerdir. Buna karşın "seçkinler", bir başka deyişle, bilginler/bilimciler, *"daima hakikatlere uygun suretlerle"* uğraştıkları için, yoğunluklarını/bedenlerini inceliklerde veya tinselde yitirmelerinden ötürü, sanki o hakikatlere ve bedenlere dönüşmüşlerdir. Mısri, çevirmen Süleyman Ateş'in açıklaması uyarınca, bu kapsamda kendisinden önce Gazali'nin de dile getirdiği, *"insan, düşündüğünün aynıdır"* sözüne yer verir.

"Altıncı Sofra" bağlamında insan sorunsalım irdelemeyi sürdüren Niyazi Mısri'nin açımlaması uyarınca, insan bedensel tatlar ve be-

ğeniler peşinde koşar; *"nede rahat ediyorsa, onda mutlu olur."* Ayrıca, *"her şeyin lezzeti, yaratılışına göredir."* Bir şeyin özü/tözü, yaratılış işlevine ve amacına uygun bir biçimde işler veya etkinleşir.

İnsan sorunsalını "Yedinci Sofra"da da tartışmayı sürdüren ve varlığı başlıca günah kaynağı sayan sözleri aktaran Mısri'ye göre, *"varlık azabı ile hiçbir azap karşılaştırılamaz; çünkü kendine varlık tanımak, yüklendiği emanete hıyanet etmektir. İnsan vücudunu emanet olarak almıştır."* Emaneti ödeyen veya özürsüz olarak teslim eden, *"kendisinden daha lezzetli, daha rahat ve daha zevkli bir selamet olmayan ebedi selamete girer."*

"Sekizinci Sofra"da *"ilmini göstererek zenginlerin kapısında dolaşan"* bilimcileri *"rasgele yerde yuvalanan örümceğe"* benzeten Mısri'nin eleştirel açıklaması uyarınca, bilimin saygınlığına uygun davranan temiz, *"kimseye yüzsuyu dökmeyen"* bilimciler/bilginler, *"arıya benzerler."* Arının balının şifa verici olduğu hakkındaki Nahl Suresi'ni alıntılayan Mısri'nin belirlemesi uyarınca, *"yararlı bilimleri birleştiren ve onlarla temiz işler"* gerçekleştiren bilginleri, Allah, "bilmedikleri" bilgilerle/bilimlerle tanıştırır. *"Veraset ilmi, temiz baldır; kalpleri saflaştırır; ruhları temizler, dilleri tatlılaştırır."* Kısacası, saygın bilimciler/bilginler, *"ilim aracılığıyla zenginlerin dünyalıklarından yararlanmak için, onların kapılarına gitmemelidir."*

Mısri'ye göre, gerçek bilgin/bilimci, bilimsel etkinliklerini gösterişten ve çıkar beklentisinden uzak bir tavırla gerçekleştirmeli, bilimsel yeterliliğini iyilik için kullanmalıdır. Bilgi ve bilim sahipleri, aynı insanların açlıklarını ve sayrılıklarını gideren arı gibi olmalıdır.

"On İkinci Sofra"da Nisa Suresi'nin "hürmet ve saygıyı" vurgulayan birinci ayetine göndermede bulunan Mısri'nin değerlendirmesi uyarınca, insan iyiyi de kötüyü de gizil güç olarak içinde barındırır. Seven de, kin güden de insandır. *"Başkaldırıcılara, bozgunculara ve müşriklere Allah için kızmak gerektir."* Kendisi de başkaldırıcı bir öz-yapıya sahip olan Mısri'ye göre, insanlara eleştirel bir gözle bakılmalıdır; çünkü onlardan bazıları *"hatayı görmez, kusuru bağışlamaz, bir ayıbı örtmez... Azı da çoğu da kıskanır. Acınmak isterler; ama kendileri acımazlar."*

İnsanları dört ayrı kümeye ayıran Mısri'ye göre, İnsanların bir kısmı, *"iyilik edene iyilik eder."* Bunlar, yazarın deyişiyle, *"eşek huyludur."* Bir kısmı kötülük edene kötülük eder. Bunlar da *"köpeklerin ve yırtıcı kuşların huyundandır."* Üçüncü kısmı, *"iyilik edene, kötülük eder. Bunlar yılan huyludur."* Bir kısmı da *"kötülük edene iyilik eder. Bunlar da peygamberlerin ve velilerin ahlakındadır."* İnsan, bunlardan kendisine uygun olanı seçmelidir. Eğer dördüncü kısımdan olamıyorsa, *"insanların ahvalini araştırmamalı, onlarla iyi geçinmelidir."* Bunu da başaramayanlar, hiç olmazsa, *"akrabayı terk edenlerden, insanların hukukunu çiğneyenlerden olmamalıdır."*

İnsanları tavır ve davranışlarına göre böyle kümelendiren Niyazi Mısri, "Otuz Altıncı Sofra"da Lokman Suresi'nin 14. ayetinde yer alan *"Bana ve anana babana şükret; dönüş banadır"* sözünde *"Kuran, insan ve âlem/dünya/evren"* sözcüklerinin konulaştırıldığını belirtir. Bu yazar veya modern adlandırmayla yorum bilimci, söz konusu ayeti şöyle açımlar: Kuran, insan ve evren, *"her biri diğerine aynadır. Gaye insandır"*; ama insan *"ancak bunlarla"* tümlenir. Bu kavramlar, insanı kemale erinceye (yetkinleştirinceye) değin terbiye ederler. *"Bu defa insan onlara ayna olur."* Bu açımlama veya yorum, Niyazi Mısri'nin insan-merkezci öğretisini benimsediğini açık olarak göstermektedir. Öte yandan, Mısri'ye göre, *"insanlardan kimi terbiye kabul eder, kimi etmez."* Yetkinleşinceye değin terbiye kabul ederek, özünü geliştiren insanda *"Kuran ve âlem/evren tümüyle görünür."* Kısacası, kalbinde kötülük olan, *"fırsat bulunca falanın malını zorla almak, çalmak yahut falanın karısıyla zina etmek ve falanı öldürmek"* gibi kötü düşünceler taşır.

Mısri, bir sonraki sofrada insanın evreni veya dünyayı iyileştirdiği gibi, kötüleştirdiğini de dile getirir. Müslümanları iyilik ve iyileştirme edimiyle özdeşleştiren yazara göre, dünyayı iyileştirmenin yolu, bilimsel birikimi edinmektir.

"Kırkıncı Sofra"yı Halvetilik sufilerinin silsilesine ayıran Niyazi Mısri, Şeyh Ümmi Sinan Elmalı geleneğinden gelen Vehhabi Ümmi'nin bir ilahisini aktarır. Burada söylendiğine göre, *"evliyadan sır sorana, dokuz türlü nişan gerektir."* İlk kapı, şeriattır ve bu kapı güneş gibi açık ve parlaktır. *"Şeriattan tarikattan içerisi sır elidir/akıl ona*

arif olmaz/Mülhime'ye vicdan gerektir/Dördüncüsü Mutmaine/ Mansur bilir bu menzili/Pir yüzünden ulaşmağa/ikrar eder bir can gerek." Söz konusu aşamalardan en sonuncusu olan dokuzuncusu şöyledir: "*Dokuzuncu sıfattan içeri/Bir sır diyem anlar isen/İnsan adı bunda koyup/Mahv-ü garkte pinhan gerek.*"

Mısri'nin kavrayışı uyarınca, "dünya ağacının meyvesi" olan insan, bütün yaratıkların özüdür ve en üstün şeyi istemelidir. Yazar/yorumcu, bu düşünceleri "Elli İkinci Sofra"da şöyle dizgeleştirir: "*Bütün dünya insan için, insan da Allah için yaratılmıştır. Dünya bir fener gibidir. İnsan bunun ortasında yanan çıradır. Esas gaye çıradır.*" Yazarın açımlaması uyarınca, nasıl ki insan dünyada yalnızca iyi şeyleri ararsa, Allah da bilimsel ve ahlaksal olarak yetkin olan ve özünü bilen insanı ister.

"Yirmi Altıncı Sofra"da dile getirdiği insan anlayışına göre, insan bedeni, sürekli olarak kafilelerin gelip geçtiği "*dört yol ortasında bulunan bir şehre*" benzer. Topluluklar, "*bu yollardan birinden şehre girip, ötekinden çıkarlar.*" Her insan, bedeni bakımından küçük, anlamı bakımından büyüktür.

Anılan düşünürün "Ellinci Sofra" kapsamında belirttiğine göre, evrende olan her şey, "*insanda vardır.*" Evren/dünya, büyük olmakla birlikte, "*insani hakikat*" üzerine kurulmuştur. Bu nedenledir ki, insan küçük evrendir. İnsan, gelişebilmek ve yetkinleşebilmek için, dünyasal bilgiyi edinmelidir.

"Elli Sekizinci Sofra"da bilimlerin türlerini tartışan Niyazi Mısri'nin açımlaması uyarınca, Kehif Suresi'nde sözü edilen "iki deniz"den biri, "*peygamberlik ahlakı olan şeriat ilmidir*"; ikincisiyse "*tanrısal hakikat ilmidir.*" Hıdır'ın "*her iki denizin birleştiği yerde bulunması*", onun her iki ilim/bilim türünü de edindiği anlamını taşır. İnsanın "ledünni ilim" ile yetkinleşebileceği düşüncesini yineleyen Mısri'ye göre, "âlim", diyesi, bilimci veya bilgin, "*her şeyden önce ilminde amelinde ve ahlakında halkın sevgisini ve itaatini (bağlılığını) kazanmalıdır. Sonra şeriat ve hakikat denizlerini (bilimlerini) kendisinde toplamış*" bir yol gösterici aramalıdır.

"Altmış Yedinci Sofra"da insan ile bilim arasındaki ilişkiyi konulaştıran Niyazi Mısri'nin değerlendirmesine göre, "*madde ilimleri-*

nin öğretmeni insandır." Buna karşın, *"ilahi isimlerin öğretmeni Allah'tır."* Burada yazarın/düşünürün "madde bilimleri" anlatımıyla dünyasal bilimleri işaret ettiği söylenebilir. Maddi bilimlerin karşılığı veya karşıtı manevi bilimler olmalıdır. Mısri'nin yaklaşımı uyarınca, dünyasal bilimlerden çıkarılan anlamlar veya sonuçlar, kutsal metinleri "zahiren", diyesi, yüzeysel olarak yorumlar. Buna karşın, "esma ilimler"den çıkarılan anlamlar veya sonuçlar, kutsal metinlerin batını (iç yüzünü) açımlamaya veya ortaya çıkarmaya uğraşır. Mısri, *"her iki ilmin de Allah'ın muradı olduğunu"* vurgulamak suretiyle, her iki bilim türünün de değerli olduğunu anlatmak ister.

"Yetmiş Birinci Sofra"da da aynı konuyu irdelemeyi sürdüren Mısri'ye göre, söz konusu dünyasal ve tinsel veya ruhani bilimler, *"dini ayakta tuttukları için"* birbirinin karşıtı değildir. Bu iki bilim türünü edinenler, birbirini dışlamamalıdır. Bu iki ilmi/bilimi birleştirip, *"tek bir ilim/bilim haline getiren insan"*, *"şehirden şehre sürülseler"* bile, yine de muhaliflerin/ karşıtların *"nefislerini çevirip düzeltmekte iksirdirler."*

Niyazi Mısri'nin yukarıdaki görüşleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde, onun insan öğretisinin Yunus Emre'de olduğu gibi belirgin ve bütünlüklü olmadığı söylenebilir. Mısri, insanı büyük ölçüde dine bağımlılaştırmak suretiyle, ikincil bir konuma yerleştirir. Bu yaklaşımın bir türevi olarak, onun serimlediği insan, var olan seçenekler arasında özgür seçimini yapan ve istenç sahibi bir varlık olarak ortaya çıkamaz. Bundan ötürü, insancılık anlayışı yamalı bohça gibidir; bir bütünlük ve dizgelilik taşımaz.

Niyazi Mısri'nin "Divanı"nda Çokluk/Çoğulculuk ve Tolerans

Niyazi Mısri, bir diğer önemli yapıtı olan "Divan"mda[247] halk şiiri birikimi ile divan şiiri geleneğini büyük ölçüde bütünleştirmiştir. Türkçe ve Arapça şiirler içeren bu yapıtta Yunus Emre ve Şeyh Bedreddin'in düşünsel izlerini belirlemek olanaklıdır. Anadolu'da geliştirilen bağdaşımcı öğretinin belirgin yönlerinden biri olan çokluk veya çoğulluk ve teklik ile çokluk arasındaki diyalektik ilişki, "Divan"da yer alan birçok şiirde konulaştırılır.

Örneğin, *"içi umman-ı vahdettir, yüzü sahra-yı kesrettir"* dizesinde teklik-çokluk ve iç-dış arasındaki diyalektik bağ görülür biçimde ortaya çıkar. Kesret, diyesi çokluk, teklik düşüncesinin belirginleştiği ve teklik arayışının gerçekleştiği bir ortamdır. Dolayısıyla, çokluk, tekliğin, bir başka deyişle, saltık hakikat idesinin ortaya çıkmasının ve gelişmesinin önkoşuludur.

Öte yandan, Niyazi Mısri'nin yukarıdaki dizeyi izleyen *"Alan lezzatı birlikten halas olur ikilikten"* dizesinde de vurguladığı gibi, çokluk saltlaştırılması gereken bir durum veya görüngü değildir. Çokluk veya şairin buradaki deyişiyle, ikilik, tanrısal hakikat anlamında tekliğe ulaşmanın kaynağıdır. Böyle olmasından ötürü, çokluk yok sayılamaz, kabullenilir. Mısri'nin bir başka şiirinde yer alan *"Gider ikilik, birlik olup her şey olur Hak"* dizesinde de görüldüğü üzere, ikilik veya çokluk, "tek"e, diyesi, Hak'ka yaklaşma uğraşının çıkış noktasıdır.

Çokluk ile teklik arasındaki karşılıklı belirlenim ilişkisi, *"Vahdet ilinde seninle yar idim, noldu bana/Kesret içre bend-i ağyar olmuşum Ya rab meded"* (Teklikte yar idim, ne oldu bana ki, çoklukta yabancılara bağlandım kaldım, Tanrı'm yardım et!) dizelerinde de işlenen izleklerden biridir. Hak'kı veya tanrısal hakikati simgeleyen teklik, hep ulaşılmak istenen, ancak ulaşılamayan bir idealdir. Dolayısıyla da bitimsiz bir uğraş ve arayıştır; sürekli olarak insanın imgelem gücünü devindiren bir ülküdür.

Niyazi Mısri'nin bakış açısından çokluk ise, tözü veya öz-yapısı gereği, "başka"yı, "farklı"yı da içinde barındırır. Bu nedenle, "öz", "başkalar" içinde "öz" olarak kalabilmek için, tikelleşmek zorundadır. Başkalar veya farklıların birlikteliği anlamında "çokluk" içinde hem tikelleşmeye uğraşan, hem de tekliği simgeleyen "Hak'kı" arayan insan için karmaşık bir yapıdır. Niyazi Mısri'nin *"çoklukta yabancılara bağlandım kaldım"* sözünü böyle yorumlamak olanaklıdır.

Niyazi Mısri'nin

"Biz beş er idik çıktık bir demde yola girdik
Kırk yılda Pir'e erdik bu sohbete erince"

dizelerinin ilki de teklik-çokluk izleği kapsamında değerlendirilebilir. İlk dizede geçen "beş er", "Divan"ı açımlayanların görüşü uyarınca, "nefis, ruh, kalp, hafi ve sır"dır. Bunlardan nefis, çokluğu; ruh ise tekliği sever. Tasavvuf felsefesi uyarınca, ulaşılan basamaklara göre, bazen teklik, bazen de çokluk açıklaşır. İkinci dizedeki "kırk yıl", yetkinleşme sınırını simgeler; peygamberler bile ancak kırk yaşından sonra peygamber olabilirler.

Niyazi Mısri, teklik-çokluk veya "vahdet-kesret" hakkındaki görüşlerini, dinsel farklılıkları kapsayacak ölçüde genişletmiştir:

"Gâh Nasara geh Yahudi gâhî Tersan geh Mecus
Gâhî Şia, gâh olur, Sünni Müslüman olurum"

dizeleri, Mısri'nin kendi içinde çıktığı düşünsel yolculukları anlatır. Bu dizelerde geçen "Nasara" Hıristiyan; "Tersan" İsevi ve/veya Hıristiyan; "Mecus" ateşe tapan anlamı taşır. Bu kavramlar, Mısri'nin neredeyse bütün dinler ve mezhepleri anlamaya ve kendisini o dinlere inananların yerine koymaya çalıştığını göstermektedir. Bu düşünsel tutum, çokluk/çoğulluk açısından önemli olmanın ötesinde, tolerans idesinin gelişimi bakımından da önemlidir.

Aynı şiirde yer alan,

"Gâh olur benden hakir hiç kimse olmaz dünyede,
Gâhî Kaftan Kaf'a hükmet Süleyman olurum"

dizeleri, bu yorumcunun aynı toplum içinde sosyal katmanların varlığından kaynaklanan "sosyal çokluk" veya çoğulluk olgusunu da göz önünde tuttuğunu açığa vurmaktadır.

Şiirin son iki dizesi yine "vahdet-kesret" ilişkisini konulaştırır:

"Şimdi kesrette olan Âdem Niyazi söylenür,
Âlem-i vahdet içinde sırr-ı Yezdan olurum"

dizeleri, Mısri'nin dünyayı çokluk veya çoğulluk ortamı olarak kavradığım, bunun yanı sıra, ancak teklik içinde tanrısal sırra ulaşmak için çalışılabileceğini anlatmaktadır.

Çokluk-teklik sorunsalı konusunda son olarak Niyazi Mısri'nin

"Her neye baksa gözün, bil ki tanrısal sır ondadır" diye başlayan şiirinin,

"Vahdeti kesrette bulmak, kesreti vahdette hem,
Bir ilimdir ol ki cümle ilm-u irfan andadır"

dizelerini açımlamak, konuyu toparlamak bakımından yararlı olabilir. Bu dizelerde daha önce vurgulamaya çalıştığım teklik-çokluk arasındaki diyalektik bağ veya karşılıklı belirlenim ilişkisi çok açık olarak anlamını bulmaktadır. Ayrıca, ilk dizede dile getirilen "tekliği çoklukta bulmak" anlatımı, Yunus Emre ve Şeyh Bedreddin gibi düşünürlerin katkılarıyla belirginleşen bağdaşımcı düşünce uyarınca, yeryüzündeki insanların tümünü bir ve eşit görmek eğilimini de içermektedir. Çoklukta teklik ise, tanrısal niteliklerin, tikel varlıklar olan insanların tümünü kapsadığını anlatır.

"Divan"da İnsan ve İnsancılık İdesi

Niyazi Mısri'nin insan anlayışının en belirgin yönü, insanın kendi özünü veya nefsini terbiye etmesi, bir başka anlatımla, özünü tanımasıdır. Öz-tanıyım, bağdaşımcı düşünce geleneğinde, nefsini dünyasal gereksinmelerden uzaklaştırmak suretiyle, tanrısal hakikat arayışına çıkmasının ve böyle insanlaşmasının yoludur. Bu bağlamda,

"Adavet (düşmanlık) kılma kimseye, sana nefsin yeter düşman,
Ki asla senden ayrılmaz ömür ahir olunca ta"

ikiliğinde insanın asıl düşmanının kendi nefsi olduğu, bundan başka düşman aramaması gerektiği ve insanın bu düşmanından ancak öldükten sonra kurtulabileceği anlatılır. İnsanın düşmanı kendi içinde araması, öncelikle özünü temizlemesi ve kendisi dışında hiç kimseyi düşman görmemesi demektir. Buradan çıkan sonuç açıktır: Niyazi Mısri'nin insan ve dünya imgesinde, dini ve kökeni ne olursa olsun, hiç kimseyi, inanmayanları da düşman görme yoktur. Kuran'da da aynı anlayışın yer alması, önemli bir tolerans kaynağıdır.

Niyazi Mısri,

"Can bu ilden göçmeden cananı bulmazsa ne güç,
Yârini terk etmeden yaranı bulmazsa ne güç

Sureti insan içi hayvan olursa kişinin,
Taşlar ile dövünüp, insanı bulmazsa ne güç"

dizeleriyle tanrısal hakikate yaklaşabilmek için, "ölmeden önce ölmek" anlayışını dile getirir. Ölmeden ölmek, daha bu dünyada yaşarken, tanrısal nitelikleri edinmeye uğraşmaktır. Bunun yanı sıra, yorumcu ve şaire göre, bu dünyada Hakk'a ulaşmaya çalışmayan insanların, dış görünüşleri (ruhlarının sureti) bakımından insan olmakla birlikte, içleri hayvandır.

İnsan eleştirisini daha da dizgeleştiren Mısri,

"Cahil anlamaz, zevil-irfan olan anlar bizi,
Vakıf-ı esrar olup, hayran olan anlar bizi

Anlamaz hayvan olan, insan olan anlar bizi
Halkın artık eksiğine keylimiz yoktur bizim

Kimseye ta'netmeğe hiç dilimiz yoktur bizim
La-mekandan gelmişiz bir ilimiz yoktur bizim"

dizeleriyle insan anlayışını belirginleştirir. İlk iki dizede Mısri, öğretisini veya görüşlerini ancak bilgeleşmişlerin, tanrısal sırların ayrımına varanların anlayabileceğini dile getirir. İzleyen dizelerde, bu öğretiyi özünü tanıyarak, insanlığının bilincine varanların anlayacağı, halkın eksikliklerini ölçmeye kalkışmanın anlamsızlığı vurgulanır.

Son iki dizede bağdaşımcı öğretinin insanları kötülemeye veya onlara sövmeye izin vermediği anlatılır. "La-mekândan gelmişiz" anlatımıyla, "Divan"ı açımlayanların açıklaması uyarınca, bütün yaratıkların yaratım süreci, Hz. Peygamber'den başlayıp, insan aşamasına değin gelen "yirmi sekiz basamak/mertebe" anlatılır. Niyazi Mısri, bu son dizede söz konusu yaratılış inancı bağlamında bütün in-

sanlar gibi, kendisinin de bir ilk aşamada peygamberin yaratıldığı yaratma sürecinin bir ürünü olduğunu anlatır. Yersizlik-yurtsuzluk, aynı zamanda her yerin yer-yurt olması anlamı taşır. Bu da inanç, düşünce ve kavrayışı genişletir.

"Yaka yaka kül eder, her dikeni gül eder
Hak'tan yana yol eder erenlerin halveti
...
Seni sana bildirir, ağlar iken güldürür
İrfan ile doldurur erenlerin halveti"

dizelerinin ilk ikisinde erenlerin yalnızlığı veya gizliliğinin her türlü iyiliğin, olumluluğun yolunu açtığı vurgulanır. İkinci ikilikte dile getirildiğine göre, insanın özünü tanımasının yolu da erenlerin gizliliğinden veya gizeminden geçer. Erenlerin halveti, öz-tanıyım için gerekli olan tikel bireyin bilişsel etkinliklerini yoğunlaştırır.

Mısri, bir başka şiirinde,

"Hak ilminde bu âlem bir nüsha imiş ancak,
Ol nüshada bu Âdem bir nokta imiş ancak.

Ol noktanın içinde gizli nice bin derya,
Bu âlem o deryadan bir katre imiş ancak.

Âdemliğin her kim bulduysa, odur Âdem,
Yoksa görünen suret bir gölge imiş."

görüşlerini dile getirir. Buna göre, gerçek olmayan bu dünyada insan yalnızca bir noktadır; ancak o noktanın içinde gizli binlerce deniz vardır. Bu dünya, o denizden sadece bir damladır. Öte yandan, bu dünyada yalnızca bir nokta olan, ancak binlerce denizi içinde barındıran insanın, bir görüntüden ibaret olmadığını göstermesi ve insan olabilmesi için, insanlığı arayıp bulması gerekir. Bu dizelerden anlaşılacağı üzere, Mısri'nin öğretisi, insanlara bir çağrıdır; insan olmaya çalışma çağrısıdır. "İnsanlaşmaya uğraş" çağrısı uyarınca, in-

san denilen varlık, insan adını hak edebilmek için, özünü yetkinleştirmeye çalışmalıdır.

İnsanlaşmanın yoluysa,

"Sudan bir ibret almadın, niçin daim akıp çağlar,
Gel ey vahdet denizine talepkar olmayan gönül"

dizelerinde dile getirildiği üzere, her şey, aynı suyun denize akması gibi, birliğe doğru yönelir. Bu nedenle, önemli olan, "birlik denizi"ne dalma istencini gösterip, orada özünü yetkinleştirmeye uğraşmaktır.

Niyazi Mısri'nin insan anlayışını tümleyebilmek için,

"Meyhanede bir kadeh nuş etmeği vermezem,
Bin şuğluna sofinin tekkede şal içinde

Mescid-ü meyhaneyi fark eylemem zahida,
Göründüm ise ne var ha ile dal içinde"

dizelerini de irdelemeye katmak ufuk açıcı olabilir. İlk ikilik, sözcük veya dış anlamı bakımından "meyhanede bir kadeh içmeyi, sufinin tekkedeki bin türlü çekiciliğine yeğlerim" olarak güncel dile aktarılabilir. Burada kullanılan metaforların bile Ortodoks İslam yorumcularınca hoş görülmeyeceği çok açıktır. "Divan"m yorumuna göre, ilk ikilikte anlatılmak istenen şudur: Kuran'ın gelişinden sonra, Tevrat, İncil ve Zebur'un hükümleri ortadan kaldırılmış, geçersizleşmiştir. Ancak bu kitaplar da Allah'ın kitaplarıdır ve bu nedenle saygı ve değer görmelidir. Aynı şekilde Hıristiyanların kiliseleri, Yahudilerin havraları da İslam'ın camileri gibi saygı ve değer görmelidir. Kısacası, bütün kitaplar ve ibadet yerleri, değer ve saygıda eşit görülmelidir, aralarında ayrım yapılmamalıdır.

Son iki dizenin açımlanması şöyle olabilir: "Ey bağnaz sofu, benim için meyhane ile mescit arasında bir fark yoktur; önemli olan öte dünya için iyi işler yapmaktır." Tasavvuf felsefesi uyarınca, yetkinlik aşamasını gösteren hakikat mertebesinde meyhane ile mescit

arasında bir ayrım kalmaz. Niyazi Mısri de bir hakikat ehli olduğundan, onun için de meyhane ve mescit arasında bir fark yoktur; ancak dinin sadece yüzey veya biçimsel yönlerine takılıp kalmış olanlar bunu anlayamazlar.

Niyazi Mısri'nin "Divanı"ndaki şiirlerden öğretileri ve görüşlerinden yararlandığı tarihsel kişiliklerin başında Hallac-ı Mansur, Yunus Emre ve Şeyh Bedreddin gelmektedir. Bu yorum bilimci ve şair, söz konusu kişileri veya öğretilerini birçok şiirinde anmış ve bir yazınsal motif olarak işlemiştir. Alevi-Bektaşi birikimi, Mısri'nin yararlandığı ve çok kararlı biçimde sürdürdüğü bir başka düşünsel kaynaktır.

Niyazi Mısri, bu inanç ve düşünce geleneğini "İrfan Sofraları"nın birinde Hz. Ali'yi ve oğulları Hasan ve Hüseyin'in "nübüvvetlerini", bir başka deyişle, peygamber olduklarını bildirip, bunu kanıtlamaya çalışmıştır.

Bu yorumcu ve şair, sıra dışı görüşleri ve düşünsel arayışlarıyla Anadolu düşünce birikimine ve öncelikle Yunus Emre ve Şeyh Bedreddin geleneğinden beslenen bağdaşımcı öğretiye katkı yaparak, düşünce tarihinde kalıcılaşmayı hak etmiştir. Onu yazınsal alanda kalıcılaştıran şey ise, şiirlerinin yanı sıra, yorum, "İrfan Sofraları"nda ortaya koyduğu deneme ve sürgünde yazdığı "günlük/günce" türüne örnek oluşturan mecmualardır.

Şeyhülislam Vani Efendi'nin kışkırtmasıyla zamanın padişahı tarafından sürgüne gönderilen Niyazi Mısri'nin şu şiiri, onun kararlı, inançlı ve başkaldırıcı tavrının somut bir göstergesidir:

"Yakın yalınlı külhanı, atın firengi temreni,
Çoktan arardım ben bunu ya ben sizi, ya siz beni.

Çün gördünüz kim tmmazam, sağ ve soluma bakmazam,
sanursunuz dayanmazam ya ben sizi, ya siz beni.

Geldik işin ta ucuna, eriştik ahir gücüne,
Batıl olur kim gocuna ya ben sizi, ya siz beni.

Şemsin yanında zerreler, bahrın içinde katreler,
Zıldan şecer etmez hazer ya ben sizi, ya siz beni.

Hor hor uyurken bazmız Mısri'yi ol vakit asınız,
Bulun zebanın assınız ya ben sizi, ya siz beni."

Niyazi Mısri'nin 1691'de Hudayı Mahmud Efendi hakkındaki şu şiiri de onun korku tanımaz öz-yapısını ortaya koymaktadır:

"Kasap elinde koynum, ya o beni, ya ben onu,
Cellât önünde boynum, ya o beni, ya ben onu.
...
Vallahi senden korkmazam davayı batıl kılmazam,
Haktır sözüm yorulamazam, ye sen beni, ya ben seni.

Vardı çıkalı göklere Binaltıyüzdoksanbir'e,
İndim senin için ben yere, ya sen beni, ya ben seni.

Mehdi benim adlim durür, İsa benim fazlım dürür,
Ahir amel katlim dürür, ya ben seni, ya sen beni.

Meydana çık gel ey kaba avret gibi giyme kaba,
Ben Mısri'yem geydim aba, ya sen beni, ya ben seni."

Yazınsal bakımdan hem içeriği, hem de biçemiyle olağanüstü bir estetik değer taşıyan bu şiir, Niyazi Mısri'nin yaşam ülküsünü ve canı söz konusu olsa bile, boyun eğmezliğini bütün yönleriyle ortaya koymaktadır. Hegel'in estetik kuramı[248] uyarınca, ancak böyle yetkin bir düşünsel içerik, estetik değeri yüksek böyle bir biçemi özünden türetebilir. Söz konusu içeriği ve biçemi de geliştiren ise Niyazi Mısri'dır. O, bu yetkinliğinden ötürü, düşünce ve edebiyat tarihimizin yüz aklarından biri olarak nitelendirilmeyi fazlasıyla hak etmiştir.

Niyazi Mısri'nin "Hatıraları"nda Tolerans(sızlık)

"Hatıraları"[249]nda cinselliği de içeren çok rahat bir dil kullanan Niyazi Mısri'nin, günlük veya güncesinde yer alan düşüncelerinden bazıları bu kitabın konusu bakımından öne çıkmaktadır. Niyazi Mısri, kendisini sürgüne gönderen ve sürgünde bulunduğu sırada rahat bırakmayanlara seslenerek, *"ey kâfirler, beni yaka yaka aynı cehennem oldum"* diye yazar ve ekler: *"Vaktidir, yanacağınız ateşi yine siz yakın."* Osmanlı yönetimini *"cılk olmuş yumurtaya"* benzeten Mısri'ye göre, *"padişahlara asıl lazım olan dindir ve adalettir"* ve iki erdem, onun yakından tanıma fırsatı bulduğu bir "Tatar"da vardır. Bir padişah, *"adalet isterse mehdidir; istemezse deccaldır"*; çünkü *"her zalim deccal, her adil mehdidir"* demiştir. Mısri'yi sürgüne gönderen ve kovuşturmaya uğratan zalimlerdir. *"Allah'ın kudretini, İsa'nın mucizelerini ve Mısri'nin kerametlerini kabul etmeyenler, Hamziyyedir, kâfirdir, müşriktir."*

Mısri, Fuyuzi Çelebi'nin mecmuasına "derviş olan, âşık gerek" ilahisini yazdığını belirttiği yerde *"Allah nezdinde İsa'nın durumu, Âdem'in durumu gibidir"* ayetini anımsatarak, *"kimi İsa'yı görünce imanı ve İslam'ı nuru ziyade olur, insanlık sıfatıyla görünür; kimi görünce hınzır sıfatıyla hortlar"* der. Bu sözlerle, İsa'nın ortaya çıkış biçiminin, görene göre değiştiğini anlatır.

Günlüklerden anlaşıldığına göre, kendisini ziyarete gelen Bekir Paşa adında biri, *"Kapudan Paşa'nın mektubunu ve elli kuruş hediyesini"* getirir. Niyazi Mısri'nin öne sürümü uyarınca, Allah, *"hatmü'l evliya olmayı"* Mısri'ye vermiştir. Allah'ın *"cehennem tahtının yuları, Mısri'nin elindedir."*

Niyazi Mısri sürgünde denetim altında tutulduğu koşullarda bile *"bildiklerinden kalmasınlar, başımıza ne yazıldıysa çekeriz"* demekten geri durmaz. Deneyimlemek ve katlanmak zorunda kaldığı toleranssızlığı anlatmak için, *"dokuz yıldır Osmanlı'nın pençesinde bulunduğunu"* belirten şair, azabının artmasından yakınır. Mısri'nin azabını artıran zalimlerin başında "dizsizlerin büyüğü" olan Köprülüzade ve Vani Mehmet gelir.

Mısri'nin değerlendirmesi uyarınca, bir Hamziyye olan Vani, *"Mısri'ye kimsenin başına gelmemiş bir iş etmek"* için, padişaha Mısri'yi

kastederek, *"Hünkârım, Bursa'daki Mısri'nin senin tahtına kastı vardır; onu öldürmedikçe ya da halk içinde adını kötüye çıkarmadıkça, sen güvende olamazsın"* demiştir. Böylece, "ihaneti" Mısri'nin başına yıkmıştır. Hamziyye ile asla "barış" olmayacağını düşünen Mısri, *"öleyim dedim, ölemedim"* diye üzüntüsünü dışa-vurur. Yazdıklarından ruh durumunun epey sarsıntılı olduğu anlaşılan Mısri, kendi söyleyişiyle, *"ölü müdür, diri midir; er midir, avrat mıdır"* bilmemektedir. *"Anasından doğduğundan beri, kendisini aramaktadır."* Dervişlere özgü bir esrikli içinde olan Mısri'yi ayrıksılaştıran ve muhalif bir entelektüel durumuna getiren, söz konusu özünü arayıştır.

Limni'deki sürgünlüğü sırasında *"bütün Frenklerin kendisine iman getirdiklerini"* öne süren, Mısri, *"ister hayır, ister şer, kişi ne ederse kendine eder"* sözünü anımsatır. Bu söz veya düşünce, her tekil insanın yaşamında gerçekleşen her şeyden kendisini sorumlu tutması bakımından önemlidir. Aynı yerde kendisini *"öldürmek istediklerini"*, ancak ölümün kendisi için yarar olacağını" belirttikten sonra, zalimlere seslenir: *"Ben sizin harmanınıza bir ateş saldım ki, dünyayı uçtan uca yakar; ananızı ağlattım; siz sizi görün!"* Mısri'nin karşıtlarının veya egemenlerin harmanına saldığı ateş, heterodoks birikimden de etkilenen ayrıksı düşünceleri olabilir. İzleyen tümcelerde Selanik'ten geldiğini söyleyen, ancak Karabaş tarafından gönderildiğini sandığı birinin *"kendisiyle tartışmak/müzakere etmek"* istediğini dile getirdikten sonra, kendine vehmettiği kerametleri sıralar.

Niyazi Mısri[1] bir başka gün yazdığı günlüğünde *"en büyük günah, bir kimseyi haksız yere öldürmektedir"* der ve şu görüşleri ekler: *"Bir adamı, kasten ve haksız olarak öldüren, tüm dünya halkını öldürmüş gibidir."* Bu belirleme, insanilik açısından olduğu ölçüde etik açısından da düşünsel bir derinlik taşır. Bir insan yaşamını, dünyadaki tüm insanların yaşamı ile aynı değerde görmek, ilkesel bir insan severlik göstergesidir. Söz konusu ilkesel söz/söylem, tolerans idesi açısından da ufuk açıcıdır.

Mısri'nin günlüklerinde Hz. Ali ve oğulları Hasan ve Hüseyin önemli bir motif olarak göze çarpmaktadır. Zalimler dediği kimselerin kendisinin Hac'ca gitmesini engellediklerini söyleyen Mısri, tu-

tukevine konulmasını protesto etmek amacıyla, *"kitaplarını yırtıp attığını"* belirtir. Mısri'nin öne sürdüğü, Hac'ca gitmesinin engellendiği ve kitaplarını yırtıp attığı savı, Şeyh Bedreddin'i anımsatmaktadır. Şeyh Bedreddin de Kahire'de Hüseyin Ahlati'nin etkisiyle derviş yaşamına başlama aşamasında kitaplarını Nil nehrine atmıştır. Şeyh, Mısri'den yaklaşık iki yüz altmış yıl önce İznik'te sürgünde olduğu sırada hacca gitmek istediğini, ancak buna izin verilmediğini belirtmiştir.

Bir Harfte Bin Anlam Vardır

Mısri'nin günlüklerinde öne çıkan bir başka izlek Hurifiliktir. Zaman zaman kendisinin de peygamber olduğunu duyumsatan, hatta açıkça yazan Mısri bu kapsamda Hz. Peygamber'in *"bir harfte on sevap vardır"* dediğini belirtir ve ekler. *"Nice kimse olur ki, Kuran'dan bin harf okur, eline bir sevap geçmez; nice kimse de olur ki, Kuran'dan bir harf okur, bin sevap bulur, yani bin anlam bulur."* Mısri'nin bu son belirlemesi, hem felsefi bakımdan, hem de yazın-kuramsal bakımdan derinliklidir. Söz konusu belirlemede açıkça görüldüğü üzere, bu ayrıksı şair ve yorumcu, yazınsallığın en önemli göstergesi olan yazılı metinlerin çok-anlamlılığını vurgulamanın yanı sıra, sevap ile anlamı da eşdeğer tutar. Bu, çok önemli bir yorum bilimsel açılımdır. Mısri'nin yorumlama ve açımlama yetkinliğinin bu felsefi anlayışla yakından ilgisi olduğu söylenebilir.

Mısri aynı günlükte İskender ile filozof Eflatun arasında geçtiği söylenen bir fıkra aktarır. Söz konusu küçük öyküyü, kısaltıp ve kısmen bu kitabın biçemine uyarladım. Şairin deyişiyle, "hikâye olunur ki", İskender, Eflatun'a değerli armağanlarla birlikte bir elçi göndererek, "gelsin bana şeyh olsun" der. Gelen kişi, Eflatun'un ihtişam içinde yaşadığını sanmaktadır. Eflatun'un öğrencileriyle birlikte kentin dışında bir harabede yaşadığını görür. Bunun üstüne elçi "bu armağanları ben buna vermem, verirsem de tümünü vermem; Eflatun'u zorla götürürüm" der... Uykuya dalan adam, düşünde Eflatun'u görür. Eflatun, adamın düşünde şöyle konuşur: "Bizim, İskender'in armağanlarına ve sohbetlerine gereksinmemiz yoktur. İsterse kendisi-

ne bir elçi gönderelim; ama biz gitmeyiz, armağanları da kabul etmeyiz."

Adam uyandıktan sonra, yine armağanları alıp Eflatun'a gider. Dış görünüşü bakımından fakir görünen Eflatun, aynı düşünde gördüğü gibi konuşmakta ve davranmaktadır. Eflatun, adama şunları söyler: "Senin gördüğün düştür. Fakat gördüğün gibi, ben saltanata kadirim ve murat etmem; çünkü o saltanat geçicidir; benim saltanatım ise kalıcıdır. Bunun gibi kalıcı saltanatı istemeyen, İskender'e şeyh olmak ister mi? Var, İskender'e bizden selam söyle! Bizden uzak dursun, durmazsa askerinin içine kahkaha bırakırım, herkese karşı gülünç duruma düşer." İskender, yeniden adam gönderir ve Eflatun'un zorla getirilmesini buyurur; ama ne yaparsa yapsın Eflatun'u yerinden oynatamaz.

Niyazi Mısri, bu küçük öyküden kısa bir çıkarım yapar: Anlam olarak aktarıyorum: Düşünürlerin/dervişlerin ünü sanı gizlidir; onlar gösteriş olsun diye şöhret istemezler.

Padişahı *"Allah'ın ırzını yağma ettirmek"* ile eleştiren Mısri, bir başka gün günlüğüne *"bildiğinizden geri kalmayın; şimdi yalnızım; Allah'tan başka kimsem yok"* der ve *"şerrinden Allah saklasın"* dediği padişahın Vani'nin ağzına bakmasından hayıflanır.

Bir başka günlükte Mısri, Hünkârın yakın çevresinden olan Abdurrahman Ağa'nın Limni'ye gelerek, daha önce kaleme aldığı bir kasideyi tümlemesini istediğini yazar. Mısri'nin değerlendirmesi uyarınca, yine anlam olarak aktarıyorum, *"bunlar her bir kemal ehlini arayıp hakkından geliyorlar; bazısın öldürüyor; bazısının saygınlığını yok ediyorlar."* Tümcenin ikinci bölümünde Mısri'nin sözlerini aynen yazamadığım için, "saygınlığını yok ediyorlar" biçiminde genel bir anlatımı yeğledim.

Ayrıksı şair, aynı yerde Köprülüzade Bey'in bir adamla yorumlaması için bir kitap gönderdiğini yazar. Mısri'nin anlatımı uyarınca, gelen adam alay edercesine, *"bu kitabı sizden okuyalım; fetva kitabıdır; eğer bunu okursak, şeraitte kusurumuz kalmaz"* diye konuşur. Mısri bu durumu veya ironik olayı, *"bizi bu kadar hakaret ile Limni'ye gönderdikten sonra..."* diye yorumlar ve Köprülüzade'nin durumunu bir Nasrettin Hoca fıkrasıyla anlatır: Nasreddin

Hoca, kadının birine bir testi bal vermiş; (buna karşılık) bana bir belge/senet verin demiş. Belgeyi/senedi alıp gidince, kadı, getirin Hoca'nın balını yiyelim, demiş. Kadı balı yerken, Hoca'nın testinin altını toprakla doldurduğunu görmüş. Bre, varın, Hoca'yı çağırın. Senedin yanlışı varmış, düzeltiyim, demiş. Bunu duyan Hoca, "yanlış kitapta/belgede değil, testidedir", deyip yoluna gitmiş.

Niyazi Mısri, izleyen günlüğünde *"bizi yine bir başka yere sürgün ettiler"* dedikten sonra söz konusu kitabın kendi kitabı olduğunu, ancak kitapta *"kendi yetkinliği ile söylenmemiş"* tümceler bulunduğunu, kitapta yer alan altı yedi beyiti beğenmediği belirtir. Mısri'nin kendi deyişiyle, *"o kitap benim irademle söylenmedi. Onun için böyle bir zalimin döneminde kimse yararlanamıyor; bu fakire onu telif ettirmediler. Peki, bunda amaç nedir? Hiçbir eser ortaya çıkmadı mı, deyim?"* sözleriyle o dönemde yazma ve ifade özgürlüğüne konulan sınırlamaları eleştirir. Şair, aynı yerde *"amaç başkaymış, anlayamamışız"* dedikten sonra, *"bir kıvılcım atıldı İstanbul'a doğru, görsünler neler olacak"* diye not düşer. İstanbul'a doğru atılan kıvılcım, Niyazi'nin muhalif ve/veya sınır tanımaz düşünceleri olabilir.

Aklı Nereye Çekerse, Niyazi Oraya Gider

Bir başka günlüğünde söz konusu kitabın yazarının kendisi olduğunu dünya âlemin bildiğini bir kez daha vurgular ve şöyle der: *"Bütün Osmanlı ülkesinde yedi iklim ellerinin altındadır. Kitabın yazarının kim olduğunu arasınlar. Eğer başka biri sahip çıkarsa, ben utanayım... Bunu karıştıran o zalim Vani'dir... Vani çıksa, kitap benimdir, dese, asla bir söz söylemezdim. Belki hoşuma giderdi. Belki Vani Hazretleri, sahip çıkmadığım için suçumu affederdi. Bu olanaklı olsa ve bana kalsa, bütün kitaplarımı ve ilahilerimi toplayıp ateşe atıp yakardım. Olanaklı olsa, saltanat tarafında olanlar arasından kendimi attırırdım. Ne yapayım, güçsüzüm, ölene değin çekmekten başka çarem yok..."*

Bu sözler, Niyazi'nin kendisini egemen düşüncenin veya yönetimin uygulamalarının dışında gördüğünü kanıtlamaktadır. Bunun yanı

sıra, basım ve yayım konusundaki baskıcı ve sıkı-denetimci uygulamaların boyutunu ortaya koymaktadır. Niyazi Mısri'nin "olanaklı olsa bütün kitaplarımı yakardım" demesine neden olan baskı ve yıldırma politikası, salt bu şairin kitabını bastırıp yayımlayamamasıyla sınırlı kalmamış, onun birkaç kez sürgüne gönderilmesine ve sürgünde ölmesine yol açmıştır.

Bir başka günlükte şunları yazar Niyazi Mısri: *"Ey zalimler, siz bana Padişah fermanı gösterdiniz; ben size Allah fermanı gösterdim... Ben söz bilmem, umurdan habersizim. Siz hiç durmayın, ferman getirin görelim! Ne olabilir ki, iki padişahın arasmda meydana düşmüş bir tüyüm. Hangisi hafif olursa, onun önüne düşerim. Ben de bilmem ki, ferman gelince ne olacak. Hemen görüş alışverişinde bulunun, görelim, nice olur. Biz de sizin gibi seyirciyiz; galip gelene uyarız... Tarikat kitabında yazdığına göre, insan bedeninde iki padişah vardır; (bunların) biri ruhtur, biri nefistir. Bu ikisi sürekli savaşım içindedir. Akıl ise askerini toplamış, bu iki padişahın mabeyninde bekler; ikisinden hangisi galip gelirse ona uyar; yenilene uymaz."*

Niyazi'nin sözünü ettiği iki padişah, bu bağlamda Allah ve padişah olarak da yorumlanabilir. Dolayısıyla, Niyazi'nin dile getirdiği ruh ve beden/nefisin yanı sıra, bunlardan biri Allah, öbürü gerçek padişahtır. Şairin "Allah fermanı gösteririm" demesi, Allah'tan başka güvenecek hiç kimsesinin olmamasındandır. Ruh ve bedenin/nefsin dışında kalan üçüncü güç ise, akıldır. Akıl, Niyazi'nin yorumu uyarınca, üstün gelenin yanındadır. Ruh üstün gelirse, ruhun; beden veya nefis üstün gelirse, nefsin yanında yer alır. Bu yorum, Niyazi Mısri'nin aklı bağımlı bir güç olarak tasarımladığını göstermektedir. Şair, aklı henüz ruh ve nefsin dışında kalan etkin bir güç olarak kavramamaktadır.

Mısri, aynı günlüğün devamında, kendi sözleriyle, *"gerçi Mısri eşektir; ama akıl sahibi olanlardandır. Aklı kendini ne tarafa çekerse, o tarafa gider... Biz uyanlardanız, uyduranlardan değiliz. Siz uyduranlardansınız, uyanlardan değilsiniz"* diye yazar.

Bu belirlemeler, Niyazi'nin ezenlerden değil, ezilenlerden olduğunu göstermenin aynı sıra, aklı daha belirgin ve etkin bir güç olarak tasarımladığını da ortaya koymaktadır. Bu sözlerle Niyazi, belirgin

dinsel-mistik öz-yapısına karşın, o dönemde Batı'da belirginleşmeye yüz tutmuş olan aydınlanmacı öğretiye yaklaşır.

Bir başka günlüğünde yaşamında en fazla tat aldığı iki şeyin *"ah etmek ve gezip yorulup oturmak"* olduğunu söyleyerek, sürgünlüğün kendisini yaşamdan bıktırdığını anlatır. "Zalimler" dediği kimselerin olup biten her şeyi kendisinden bildiğini öne süren Mısri, izleyen bölümde *"adalet sizi (de) koymaz"* der ve ekler *"ben göklere, sen yere gideceksin."* Niyazi Mısri'nin günlüklerinde adalet vurgusu belirgindir. Günlüklerde adalet, zulmün karşıtı olarak kullanılan bir izlektir. Adalet, aynı zamanda çoğulluğu tanımanın ve tolerans düşüncesinin gelişmesinin önkoşuludur.

Sürekli olarak izlendiğini ve rahatsız edildiğini yazan Mısri, kendisini izleyen ve rahat bırakmayanları kastederek, *"bu adamlar, Vani göndermesidir... Vani, padişaha dayanır. Ey Vani, dayandığın duvar yıkılırsa, görsünler ondan sonra neye dayanırsın... Osman'ın tahtını berbat eden sensin"* belirlemelerini yapar. "İnsana dayanma ölür; duvara dayanma yıkılır" özdeyişini anımsatan bu sözü vurgulayan Mısri'nin değerlendirmesi uyarınca, bilgili ve eğitimli olan Vani, *"bir sabi padişahı"* öğütleriyle yanhş yola sokan bir şeytandır.

Mısri, bir başka günlükte öğrencilerini ve dervişlerini de kendisinden uzaklaştıran Vani'ye seslenerek, *"şimdiden sonra yapacağın son ihaneti hemen yap. Bana ziyaret örtüsü altında kimse gönderme/gelmesin; bana senin yumuşak cevabın gelmesin... Senin ihanetinden gördüğüm hayrı, kimseden görmedim. Senin amacın, beni suçlu duruma sokup, öldürülmemi sağlamaktır."* Şair, öldürülme endişesini sürekli olarak içinde taşımasına karşın, muhalif tutumunu sergilemekten kaçınmaz. Bozguncu olarak nitelendirilen karşıt ve ayrıksı görüşlerini bulunduğu her ortamda dile getirmekten sakınmaz.

"Yetkin insan, dünyada ne varsa kendisinde olan insandır" diyerek kavrayış ve tolerans yetkinliğinin sınırlarını imleyen Mısri'nin bir başka günlüğünde aktardığına göre, biri Boğazhisar'dan, öbürü İstanbul'dan iki kişi gelir. Gelenler, *"sizi salıvermişler, niçin gitmiyorsunuz?"* diye sorar. Bunun üzerine Mısri, "Rodos'ta da serbest bırakmışlardı" der ve Rodos'tan sonra Bursa'ya döndüğünü, bir dava

için kadıya başvurmak istediğinde, kadının, Niyazi'den için *"gelmesin, ben onun davasını dinlemem"* dediğini aktarır ve kadının davranışı hakkında şu yorumu ekler: *"Şimdi, (bana) zulmeden Padişah olmasa, ben bu davayı dinlemeye korkarım diyemezdi. Ben bunu kürsüden söylerim, dedim; beş gün sonra ferman getirdiler; Limni'ye sürdüler."* Bu sözler de gösteriyor ki, Niyazi Mısri felsefi derinliği olan her yorumcu ve şair gibi, "açıklık" ilkesini öne çıkarmıştır. Kapalı kapılar ardında kirli uzlaşmalar yapmamıştır.

Mısri, bir başka günlüğünde "zalim Ferzend Hâkim" diye nitelendirdiği birinin, adamlar gönderip kendisini izlettiğini yazar ve ekler: *"Ey dinsiz Ferzend, bu kadar casus göndereceğine, boğuver kurtul, Hünkârını göreceğin gelmedi mi? Nice çekersin bu mihneti benim yüzümden? Öldür, beni de kurtar, sen de kurtul! Adam gönderme. Haberi benden al. Ben de ölürüm, sen de ölürsün, Vani de ölür!"* Kendini susturmanın son aşamasının öldürmek olduğunu bilen Mısri, karşıtlarına ölümlülüklerini anımsatarak, onları dizginlemeye çalışır. Kendisine zulmedenleri Hamziyye'den sayan Mısri'nin deyişiyle, *"her millette adalet vardır, Hamziyye'de yoktur."* Mısri bu yargısını gerekçelendirmek amacıyla, Vani'nin *"kendisini hem öldürmeye çalıştığını, hem de bilinmesin istediğini"* öne sürer.

Mısri, izleyen günlükte şöyle bir Nesimi fıkrası anlatır: Nesimi'nin bir dervişi, ibadethanesine/savmasına gelmiş, Nesimi'yi olağan işini yaparken görmüş. Meydana varmış, derisini soyarlarken görmüş. Birkaç kez varıp-geldikten sonra Nesimi, *"derviş ne çok geldin gittin!"* demiş. (Derviş), *"sultanım, ben hayrette kaldım. Bu ne haldir, meydanda derini soyarlar, sen endişesizce oturursun."* Nesimi, *"bir alay köpeğin elinden bir deriyle kurtulmaya sulh olduk. Deri onların olsun. İşte biz gittik"* diyerek, postunu eğnine alıp, Halep'in on kapısından da selam edip, çıkıp gitmiş.

Niyazi Mısri, Hallac-ı Mansur'u, Yunus Emre'yi ve Nesimi'yi anmak suretiyle, kendisinin benimsediği Heretik/heterodoks öğretinin düşünsel köklerini açığa vurur. Bu bağlamda Mansur'u da anar. Günlüklerde "öldürmüyorlar, süründürüyorlar; bilmem amaçları nedir" diye soran Niyazi, "Mansur gibi dara çekin; her bir uzvumu benden ayırın" sözüne yer verir.

Niyazi Mısri, sürgünde bulunduğu Limni adası halkının "biz sizden hoşnuduz" dediğini belirtir. Aynı yerde Yunus Emre'nin,

"İstediğimi buldum, aşikâre (açıkça) can içinde
Taşra isteyen kalmadı zan ve güman içinde"

dizelerini aktarır.

Bir başka günlüğünde "bir yere ateş düşse, suyu ateşine göre dökerler" diyerek akılcı bir tutum sergileyen Niyazi Mısri, bağnaz Sünni İslam yorumcuları tarafından kabul edilmesi olanaksız olan şu sözlere yer verir: *"Bir kimsenin boğazına yemek dursa, (o kimsenin) su bulamazsa şarap içmesi, şeriata uygundur. Eğer içmediği takdirde, yok olacaksa vaciptir."* Niyazi Mısri, bütün mistik-dinsel yönlerine karşın, bu ve benzeri yorumlarıyla akılcı ve dünyasal bir yaklaşım sergilemiştir. Böylece, aklın dünyasallaşmasma ortam hazırlayanlar arasında yer almıştır. Mısri, yukarıdaki sözleri izleyen tümcelerde *"nübüvvet haberini açıklamakla yükümlüyüm"* diyerek, peygamberlik savını bir kez daha dillendirir.

Bir başka günlükte "Arabî ayların onuncusunda bütün kâfirler ve Müslümanlar sizlerin ve padişahınızın yüzüne tükürmeye gelecektir. Son gücünüz bu günlerdir; durmayın çalışın. Size destek olan odur; o yıkılırsa, görsünler haliniz nice olur" diye egemenleri veya yönetenleri eleştiren Niyazi, "fitne/ayaklanma ortaya çıkacağını" dediklerinin, diyesi, kerametlerinin gerçekleşmediği takdirde, kendisinin "batıl" olacağını duyurur.

Niyazi bir başka günlükte Limni camiinde olduğu sırada birinin "ya o beni, ya ben onu" diye bir kendisine işittirerek "söz okuduğuna" tanık olur. Bunun üzerine, "ne hoş kafiye/uyak olur, şuna bir ilahi olsa derken, bu ortaya çıktı" der ve daha önce aktardığım,

"Kasap elinde koynum
Ya o beni, ya ben onu
Cellât elinde boynum
Ya o beni, ya ben onu"

dizeleriyle başlayan şiire yer verir.

Yunus Emre ve Anadolu tasavvuf düşüncesinin insancıl yönünü ve Türkçenin gücünü anlatan şu şiir ile bitirmek yerinde olur:

"Derviş olan âşık gerek yolunda hem sadık gerek
Onun bağrı yanık gerek, can gözleri açık gerek
Alçaktan alçak yürüye, toprak içinde çürüye
Aşk ateşinde eriye, altın olup sızmak gerek
Zikr-i Hak'ka meşgul ola, yana yana ta kül ola
İsterse kim makbul ola, tevhide bot-yanmak gerek
İven kişi yol alamaz, maksudun tez bulamaz
Bu Mısri gibi balçığı, her bir ayak basmak gerek"

Niyazi Mısri'nin "Varidat" Adlı Şiiri

Niyazi Mısri, Yunus Emre'nin düşünce birikimini üstlendiği gibi, kendisinden yaklaşık iki yüz elli yıl önce tolerans ve insancılık düşüncelerini felsefileştiren ve bu düşünceleri gerçeğe dönüştürmek için başkaldıran Şeyh Bedreddin'in de öğretisine değer vermiştir. Bu tutumunu "Varidat" adıyla yazdığı şiirle kalıcılaştırmıştır.

"Can kuşunun her zaman ezkarıdır Varidat
Akl ü hayalin heman efkârıdır Varidat."
(Can kuşumun/Ruhumun her an zikridir Varidat.
Aklım ve hayalimin sürekli efkârıdır/düşündüğü şeydir Varidat.)

"İşidicek adını duydu canım dadını
Bildim ki ariflerin esrarıdır Varidat."
(Adını işitince canım/ruhum onun tadını aldı
Bildim/öğrendim ki ariflerin sırrıdır Varidat.)

"Sıdk ile gönlüm sever görmeğe canım ever
Anın içün kim Hakk'ın envarıdır Varidat."

(Gönlüm, içtenlikle sever; görmeğe canını verir
Bunun için Hak'km ışığıdır Varidat.)

"Ol dürü yekdanenin kadri bilinmez anın
Bu dil-i viranenin mimarıdır Varidat."
(Ne yazık ki bu eşsiz incinin değeri bilinmez
Benim yaralı gönlümün mimarıdır Varidat.)

"Gerçi kütüp çok yazar ilm-i ledünden haber
Cümlesi bir bahçedir gülzarıdır Varidat."
(Gerçi ledüni ilimden-Tanrı vergisi özel ilim-söz eden çok kitap vardır
Ancak bütün bu kitaplar bir bahçe ise, bu bahçenin gülüdür Varidat.)

"Muhiddin ve Bedreddin ettiler ihya-yı din
Derya Niyazi Füsus, enharıdır Varidat."
(Muhyiddin (Arabî) ve Bedreddin dini ihya ettiler
Muhyiddin'in Fususu'l-Hikem'i bir deniz, Varidat ise bir nehirdir.)
– Mısri burada, Hz. Peygamberin, "Yüce Allah her yüz senede bir dini ihya edecek bir yenileyen/yenileştirici gönderir" hadisine işaret etmektedir.-

Bağnazlığa ve insanlık dışılığa karşı ödünsüzce savaşan Niyazi Mısri, özüyle ve sözüyle gerçek bir "yenileştirici" olduğunu yarattığı yapıtlarıyla ve padişaha bile boyun eğmeyen eylemleriyle kanıtlamıştır.

XXI

Bir Şair, Tarihi Saptırabilir mi? Veya Yazınsal Kurgu, Tarih Saptırımı Diye Nitelendirilebilir mi?

Nâzım Hikmet, "Şeyh Bedreddin Destanı" ile Tarihi Bozmuş mudur?

Anadolu Müslümanlığı kapsamında heterodoks İslam sorunsalının ilgili bilim çevrelerinde ve toplumun bazı kesimlerinde verimli bir tutumla tartışılmasına katkılar yapan aynı fakültede birlikte çalıştığım Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak, Nâzım Hikmet'in "Şeyh Bedreddin Destanı" ile bir "tarih bozumuna" yol açtığı savını öne sürmüştür. Ocak söz konusu savını şu gerekçeye dayandırmaktadır. Ocak'ın deyişiyle, "*Marksist toplumcu tarih yaklaşımınca*" Bedreddin'e ilgi gösterilişinin nedeni, Bedreddin'in "paylaşımcı" öğretisinin yanı sıra, "*Türk toplumu gibi çoğunluğu itibariyle güçlü bir muhafazakâr tarih bilincine sahip, başka bir deyişle, modernleşmemenin önüne sürdüğü problemlere çözüm üretememekten doğan bir korkuyla kendini zihinsel olarak geçmişine, tarihine hapseden, dolayısıyla geçmişini kutsallaştıran bir toplumda sol ideolojinin yer bulabilmesi, ancak kendine bu tarihin içinde bir kök yaratarak ve kabul ettirmekle*" olanaklı olabilecektir.

Anılan yazar-bilimci, bu bağlamda Şeyh Bedreddin olayını bir "tarihi bozma, tarihi saptırma" konusu yapan ilk kişinin, Nâzım Hikmet olduğunu öne sürer. Ocak'a göre, N. Hikmet, esinlendiği ve Bedreddin konusunda ilk bilimsel araştırmayı yayımlayan M. Şerefeddin Yaltkaya'nın bakış açısını değiştirmek istediğini duyumsatarak, Bedreddin olayının, "bilimsel düzlemden" "ideolojik saptırma düzlemine" kaydırılmasını başlatmıştır. Yine Y. Ocak'ın savına göre, Nâzım Hikmet'in "Destan"da betimlediği toplumcu, idealist, paylaşımcı, materyalist, feodal düzen karşıtı, ihtilalci halk kahramanı Bedreddin imgesi, sol kesimin "popüler tarihçiliğinde", "sanat ve edebiyatında" söz konusu tarihsel saptırma doğrultusunda işlenmiş ve yüceltilmiştir.

Ayrıca, Bedreddin'in 1525'te Mulhouse'da işkence ile öldürülen Alman köylü ayaklanması Thomas Müntzer'e benzetmekte ısrar edildiği de A.Y. Ocak tarafında öne sürülen savlar arasmdadır.[250]

N. Kurdakul da N. Hikmet'in "Destan"ında sadece "Tarih-ül Ebulfaruk"a ve Dukas'ın Börklüce Mustafa'nın toplumsal fikirlerine ilişkin verdiği bilgiyi kolayca Bedreddin'e mal ettiğini öne sürer. Anılan yazar Mizancı Murat Bey'in "uydurmacasının", N. Hikmet'te tam anlamıyla ortaya çıktığı saptamasını yapar.

Müfid Yüksel'in anılan yapıtında da benzer öne-sürümler yer almaktadır.

Nâzım Hikmet'in Bedreddin olayını "Destan"ında konulaştırmasını "bir tarih bozumu, tarih sapması" olarak niteleyen A.Y. Ocak'ın savları, "sanat" ya da edebiyatın bir türü olan şiir alanına yönelik olduğundan, yazınbilimsel bazı görüşleri dile getirmek bir zorunluluk olmaktadır. Yazınsal yapıtların en temel özelliği, belli bir tarihsel ya da toplumsal olaydan esinlense bile, kurgusallıktır. Kurgulama, dilsel malzemeyi estetikleştirmenin ön-koşuludur. Bir başka anlatımla, kurgulama olmaksızın, sanat, dolayısıyla da edebiyat olmaz, olamaz.

Yazar ya da burada söz konusu olduğu gibi şair, esin kaynaklarının kendinde yarattığı coşkulanımları, duygulanımları ve çağrışımları "tümüyle" içtensel olarak kurgular ve yazıya döker. Bu nedenledir ki, sanat, dolayısıyla da edebiyat, tarih yazımı veya bilimi gibi,

olguları ilişkilendirerek açıklamaz, sadece "olabiliri" anlatır. Zaten, yazınsal bir yaratım başka türlü gerçekleşemez. Yazınsal bir yaratıcı olan şair, yapıtını salt özgün duyumsaması ve alımlaması temelinde biçimlendirir. Yazınsal yapıtların en belirgin özelliği olarak kabul edilen "özgünlük ya da tekillik" de buradan doğar.

Bu nedenle bir şairden "tarihçi" yaklaşımı beklemek, şiirin bir sanat, tarihin de bir bilim olduğu gerçeğini de örtebilir. Bu tutum, yazıncı/şair ile tarihçinin birbirine karıştırılmasına yol açabilir. Unutulmamalıdır ki, burada söz konusu edilen şair, kendince anlamını sorarak, bir tarihsel olayı şiire dönüştürmüştür. Bir yazıncı veya şair, bir tarihçi gibi, tarihi, olayların ve oluşumların olası bütün yönlerini ve bağıntılarını, neden sonuç ilişkisi içerisinde ortaya koymakla yükümlü sayılamaz.

Bununla birlikte, tarih biliminin tarihçiye yüklediği sorumluluğu, bir şaire yüklemek, yazınsal yaratımı olumsuz etkileyeceği gibi, "içtensel bir beklenti" olmaktan da öteye gidemez. Tarih biliminin isterleri doğrultusunda "tarihçiler" nesnel ve eleştirel bir tarih anlayışının oluşmasına ve gelişmesine katkı yapmaya elverişli bir ortama gereksinme duydukları gibi, yazınsal yaratıcılar da yaratımın gerektirdiği salt özgürlüğe gereksinme duyarlar. Bu özgürlüğe, "yazınsal özgürlük" denir ve bu paylaşılamaz bir yaratım özgürlüğüdür. Bu nedenle, bir şiirden dolayı bir şairi "tarih saptırıcısı" olarak nitelendirmek en son akla gelebilecek bir değerlendirme olmalıdır. Ayrıca, bir yazınsal yapıtın veya bir şiirin, şiir olarak okunduğu ve değerlendirildiği de unutulmamahdır.

Bu yaklaşım sonuna değin izlendiği ve saltlaştırıldığı takdirde, Nâzım Hikmet'in "Kurtuluş Savaşı Destanı" için de "tarih saptırıcılığı" ya da "tarih bozumu" savı ortaya atılabilir. Bu tür bir suçlama, edebiyat ya da sanatsal yaratımın tümüyle tekil ve kurgusal niteliğini görmezden gelmekten, hatta söz konusu yaratıcı etkinliği zorlaştırıcı sonuçlara yol açmaktan öte bir anlam taşımaz.

Tarihsel olaylardan esinlenerek, şiir, roman, tiyatro gibi yazınsal ürünler veren yazıncılar, söz konusu saltçı yaklaşımla değerlendirilecek olursa, örneğin, dünya klasiklerinin başında gelen Shakspeare, Schiller, Goethe, Hugo gibi yazarların bazı yapıtlarıyla "tarih bo-

zumu" ya da "saptırımına" yol açtıklarını savlamak gerekir. Böyle bir bakış açısı da edebiyatı ancak "tarihleştirmek", tarihe bağımlılaştırmak olarak değerlendirilebilir.

Böylece sanatsal bir yaratım alanı olan edebiyata da son derece sınırlı bir özgürlük alanı bırakılmış olur. Ayrıca, belirtmek gerekir ki, Nâzım Hikmet, pek az şairin yaptığı bir işi yaparak, söz konusu "Destanı" yazmadan önce, hem yararlandığı kaynakları belirtmiş, hem de ruh ve duygu olarak 15. yüzyılın ilk çeyreğine gitme uğraşını ayrıntılı betimlemiştir. Dünya edebiyatında ünlenmiş pek az yazar ya da şair böyle bir tutum sergilemiştir. Bilebildiğim kadarıyla, kullandığı kaynakları belirten ve böylece yazınsal-tarihsel çözümlemelere uygun ortam hazırlayan bir başka şair-yazar, J. W. Goethe'dir. Goethe, örneğin, "Batı Doğu Divanı" adlı yapıtında kullandığı kaynakları, N. Hikmet ayrıntısında olmasa da, belirtmiştir.

N. Hikmet'in belki de tarihçileri sevindirmesi gereken bir katkısı, Bedreddin olayını güncelleştirmesinde görülmelidir. Söz konusu güncelleştirici katkının sonucu olarak, örneğin, Vedat Türkali, Türkiye'nin siyasal tarihine öznel bir yaklaşım niteliği taşıyan kapsamlı romanı "Güven"de, Nâzım Hikmet'in söz konusu "Destanı" ile (1936) Türk solunun, Bedreddin diye birinin varlığını öğrendiğini yazar.

"Sol İdeolojinin" Anadolu/Türkiye Tarihinde Yeri Var mıdır?

Bedreddin'in Alman köylü ayaklanması önderlerinden Thomas Müntzer'e[251] benzetilmekte ısrar edildiği savına gelince: Şeyh Bedreddin bölümünde de açımlamaya çalıştığım gibi, bu benzetmeyi yapan Fransa'da yaşayan yazar Nedim Gürsel'dir. Nedim Gürsel, Friedrich Engels'in "Almanya'da Köylü Savaşları" adlı yapıtından esinlenerek, söz konusu benzetmeyi yaptığını yazar.[252] N. Gürsel'in söz konusu yapıtı dışında sözü edilen benzetmede direnen başka yapıt, yazı ya da irdeleme bildiğim kadarıyla yoktur. Bu nedenle, böyle bir benzetmede ısrar edildiği savı, dayanaksız kalmaktadır. Bu tür "mahkûm edici" bir izlenim uyandıran yaklaşımın, konuya ilişkin tartışmayı boyutlandırması ve geliştirmesi beklenemez.

Sol ideolojinin toplumda yaygınlaşabilmesi için, kendisine tarih içerisinde bir kök yaratmak ve kabul ettirmek için Şeyh Bedreddin konusundaki "tarihsel gerçekliği" "bozduğu, saptırdığı" savı da önemle tartışılmalıdır.

İlkin belirtilmelidir ki, Bedreddin konusundaki tarihçiler ve kültür tarihçilerinin tümünün üzerinde birleştiği "tek bir tarihsel gerçeklik" söz konusu değildir. Fuad Köprülü, Abdülkadir Gölpmarlı gibi önemli kişiliklerin başlattığı çalışmaların sürdürücüsü ve geliştiricisi olarak son dönemdeki araştırmalarıyla kültür tarihçileri arasında öne çıkan A.Y. Ocak'tır. Bu bağlamda A.Y. Ocak'ın da üzerinde görüş-birliğine varılabilecek, "tarihsel gerçekliği" belirginleştirmeye uğraştığı açıktır. Bu nedenle "tarih bozuculuğu" ya da "saptırıcılığı" nitelemesi, son çözümlemede "görece" ve "öznel" bir yargı olarak değerlendirilmelidir.

Sol ya da sağ ideoloji gibi kavramlar, öncelikle sanayi devrimiyle birlikte ortaya çıkan ve kavramlaştırılan siyasal tutum alışların anlatımıdır. Bununla birlikte, söz konusu kavramların içeriklerinin tümüyle ve salt sanayi devrimi döneminin ürünü olduğu söylenemez. Her oluşum gibi, söz konusu iki kavramın içerikleri de yüzyıllar içerisinde küçük katkıların bir araya getirilmesi ve dizgeleştirilmesiyle gerçekleşmiştir ve bundan sonra da böyle olacaktır. Tarihin değişik dönemlerinde söz konusu kavramlar, anlam daralması veya anlam genişlemesi gibi değişiklikler geçirebilir; değişik adlandırılabilir. Bunun yanı sıra, tarihsel süreç içerisinde bir toplum belli bir alanda öbür toplumlara göre, daha yoğun olarak uğraşır, düşünür ve düşüncesine bir ad vererek, dilsel düzlemde somut biçimde anlatır.

Durum böyle olunca, hiçbir düşünce tümüyle bir topluma veya bir toplumun bazı kesimlerine özgü ya da yabancı diye değerlendirilemez. Bu olgu özellikle kültürel görüngüler için geçerlidir. Kültürel görüngülerin ayırıcı özellikleri, ortaya çıktıkları toplumsal, tarihsel ve yerel koşullardır. Söz konusu koşullar, düşünce ürünleri için de geçerlidir. Burada söz konusu edilen Şeyh Bedreddin'in öğretisi ve edimi de dayandığı tarihsel birikim temelinde kendisini biçimlendiren toplumsal, tarihsel ve yerel koşulların ışığında değerlendirilebilir. Tarih, Bedreddin'i de kuşattığına, O'na belli bir birikim sunu-

ğuna ve Bedreddin'in de "sıfır noktasından" başlayarak yeni bir öğreti ortaya koymadığına ya da koyamayacağına ve tarihin dışına çıkarak kendisine bir yer oluşturamayacağına göre, doğal olarak, Bedreddin'in düşüncesini üstlenenler de Anadolu ve Türkiye tarihinin köklerinden biridir. Başka bir deyişle: Kültürel görüngülerin temel niteliği, "süreklilik, birikimlilik, değişebilirlik, görecelilik ve sınır tammazhk"tır.

Bu temel nitelikler Bedreddin'in kuramı ve edimi için de geçerlidir. Dolayısıyla, tarihsel, toplumsal ve yerel koşulların özgün bir türevi olan Bedreddin, kendisinden önce düşünsel olarak etkinleşmiş insanların en genel anlatımla, çoğulculuğa ve toleransa dayalı "karşıt bilinç" üretme ve egemenleştirme çabalarının oluşturduğu birikimden yararlanarak, özgünlüğünü oluşturmuştur. Aynı Bedreddin gibi, çağcıl "sağ" veya "sol" da Bedreddin'in karşıt kültür birikimine yaptığı özgün birikimi güncelleştirerek, kendisini tarihsel sürekliliğin bir halkası olarak görebilir ve yeniden tanımlayabilir. Ayrıca, vurgulamak gerekir ki, her şey karşıtıyla birlikte var olabilir. Dolayısıyla, sağ ideoloji var olabilmek için, ötekisi olan, daha açık anlatımla, karşıt oluşturucusu olan sol ideoloji var olmak zorundadır. Modern anlamda çoğulcu demokrasi kavramı da bu diyalektik düşüncenin bir türevidir.

Aslında tarihselliğin olağan bir türevi hatta gereği olan böyle bir olayı bulgulama, güncelleştirme girişimini, sanki tarihin içinde hiçbir kökü yokmuş gibi düşünerek, kendisine tarih içerisinde bir kök yaratmak ve kabul ettirmek olarak değerlendirmek, "sol ideoloji"yi küçümseme duyumsatmasının yanı sıra, onu "tarihsiz" bir görüngü olarak, tarihin, dolayısıyla da toplumun dışına itme eğilimini de içermektedir.

"Sol"un bilgi üretme yöntemi olarak öncelikle yararlanmaya çalıştığı "materyalist diyalektik" bilgi kuramının yerleşik bulgularından birine göre, her düşünsel görüngü, tarihsel-toplumsal bir "kökten" köklenir ve siyasal bir söyleme, dolayısıyla da eyleme dönüşür. Nâzım Hikmet de olgu ve olayları ya da esinlendiği kaynakları bu ilke uyarınca alımlamış ve betimlemiştir. Nitekim şair, "Bedreddin Destanı'na yazdığı "milli gurur" adlı ekte, Mimar Sinan'ın görkemli yapıtı Süleymaniye Camii konusunda şunları yazmıştır:

"Süleymaniye, benim için Türk HALK dehasının; şeriat ve softa karanlığından kurtulmuş; hesaba, maddeye, hesabla maddenin ahengine dayanan en muazzam verimlerinden biridir. Sinan'ın evi, maddenin ve aydınlığın mabedidir. Ben ne zaman Sinan'ın Süleymaniye'sini hatırlasam, Türk emekçisinin yaratıcılığına olan inancım artar. Kendimi feraha çıkmış hissederim."[253]

Yukarıdaki alıntıdan görüleceği gibi, Nâzım Hikmet çok geniş bir "tarihsel kök", dolayısıyla da yereli evrensel boyutlarıyla düşünmeye dayanan "ulusal bilinç" anlayışına sahiptir. Çok doğaldır ki, Nâzım Hikmet'in gönlü ve bilinci öncelikle toplumun çoğunluğunu oluşturan ezilenler, baskılananlar, sömürülenler ve her ne nedenle olursa olsun dışlananlardan yanadır. Şair, sayılan toplum kesimlerinin adalet, özgürlük ve demokrasi savaşımının yoğunlaşarak gelişmesi ve başarıya ulaşması için uğraşmıştır. Bununla birlikte, Nâzım Hikmet'in bu yanlı tutumu, O'nun Süleymaniye Camii'ni içten benimsemesine engel oluşturmaz.

Yukarıda anılan yapıtında Ahmed'in ağzından aktardığı *"(...) Bizim muhitimizde Bedreddin'i, Börklüce Mustafa'yı, Torlak Kemal'i, onların bayrağı altında dövüşen Aydınlı ve Deliormanlı köylüleri yaratabildiği için, ben şuurlu Türk proleteri, milli bir gurur duyuyorum. Milli bir gurur duyuyorum; çünkü derebeylik tarihinde bile bu memleketin emekçi kitleleri (yani nüfusun 9/10'u) Sakızlı Rum gemiciyi ve Yahudi esnafını kardeş bilen bir hareket doğurabilmiştir."*[254]

Tarih-Edebiyat İlişkisi veya İlişkisizliği

Bu alıntıda dile getirilen ve N. Hikmet tarafından açıkça benimsenen, Bedreddin ve Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal"in kişiliğinde somutlaştırılan ortak paylaşım, özgürlük ve dinler arası hoşgörü için savaşım, tarihsel bir gönderge, anıştırı olarak kullanılmıştır. Mimar Sinan'ın Süleymaniye Camii de bir anlamda söz konusu gönderge ile eşdeğer ve "ulusal gurur" kaynağı olarak değerlendirilmektedir.

Nâzım Hikmet'in, böyle geniş ve tarihsel süreç içerisinde Türk toplumunun yarattığı ve insanlığın birikimine eklediği yaratımların tümünü sahiplenen ulusallık anlayışıyla yapıtlarını biçimlendirdiği ortadadır.

Yereli evrensel ile buluşturmaya ve ona eklemlemeye yönelik bu geniş ulusallık anlayışı,

"Ne ah edin dostlar, ne ağlayın!
Dünü bugüne,
Bugünü yarına bağlayın!"[255]

dizelerinde, "tarihsellik" temeline oturtulur. Bu dizeler, aynı zamanda Nâzım Hikmet'in, olaylara tarihsel bir açıdan bakmaya çalıştığının da göstergesidir. Yine bu dizeler, Şeyh Bedreddin dâhil her olayın tarihsel süreklilik anlayışıyla değerlendirilmesi gerektiğinin de anlatımıdır.

Nâzım Hikmet, yukarıda ana hatlarıyla çizilen bilgi-kuramsal ve ideolojik yaklaşımı uyarınca, kendi deyişiyle, *"Darülfünün İlahiyat Fakültesi tarih kelam müderrisi Mehemmed Şerefeddin Efendi'nin 1925 yılında"* yayımladığı "Simavne Kadısı Oğlu Bedreddin" adlı irdelemesi aracılığıyla, Bedreddin ile tanışmıştır. Bedreddin başkaldırısı, 1936 yılında Bursa hapishanesinde tutuklu olarak bulunan Nâzım Hikmet'i olağanüstü bir yoğunlukta etkilemiş olmalı ki, Nâzım Hikmet, *"Bu İlahiyat Fakültesi müderrisinin sülüs yazısından, kamış kaleminden, dividinden ve rıhından Bedreddinimi kurtarmam lazım, diye düşünüyorum"* sözlerini yazmıştır.

Nâzım, Bedreddin'i "Bedreddin'im" diyecek ölçüde benimsemiştir. Bu benimseyişin nedeni de, Türk toplumunun adalet, özgürlük ve kardeşlik uğruna verdiği savaşım sürecinde, Bedreddin'in öğretisi ve başkaldırısının sahip olduğu seçkin yerdir. Aynı değerler için savaşım veren bir şairin, Bedreddin'in kişiliğinde olağanüstü ve "çarpıcı" bir "tarihsel kök" görmesi denli olağan bir şey olabilir mi?

Edebiyat, her dönemde ve her ülkede kendisini tarih yerine koymadan tarihten esinlenir. Bu bağlamda bir kez daha Alman şair ve yazar J. W. Goethe'yi anmam gerekmektedir. Goethe, ulusal nitelik-

li bir tiyatro yapıtı oluşturmak amacıyla, Alman tarihinde bir arayışa çıkar ve Berlichengenli Götz ile karşılaşır. Götz, 16. yüzyılda yaşamış ve Osmanlılara karşı da savaşmış bir şövalyedir. Goethe, Götz'ün yaşam öyküsünden esinlenerek, "Berlichengenli Götz" adlı ünlü tiyatro yapıtını yazar. Alman yazın tarihinde ilk ulusal tiyatro yapıtı olarak nitelendirilen bu yapıtta betimlenen Götz ile gerçek Götz birçok yönden birbiriyle karşılaştırılamayacak ölçüde başkadır.

Konuyu biraz daha açıklayabilmek bakımından, "tarih-edebiyat" ilişkisine bir başka örnek daha verilebilir. Alman edebiyat tarihinin en vazgeçilmez klasik yapıtlarından biri olan G. E. Lessing'in "Bilge Nathan" adlı yapıtında kurguladığı Selahaddin ile gerçek Selahaddin Eyyubi karşılaştırılabilir mi?

Anılan bu örneklerden de anlaşılacağı gibi, tarihten esinlenen bir yazar ya da şairden yapıtında tarihi, tarih biliminin ölçütlerine göre yeniden oluşturması beklenemez. Aynı ölçüt, doğaldır ki, Nâzım Hikmet için de geçerlidir. Kaldı ki, Nâzım Hikmet, açık bir benimseme ve ahlaksal bir sorumluluk anlayışıyla, "Bedreddin'i destanlaştırmış, adını da bilinçli olarak "Destan" koymuştur.

Nâzım Hikmet, bu ahlaksal sorumluluğun bir gereği olarak, Mehmed Şerefeddin'in çizdiği "Bedreddin imgesi"ni değiştirmeye karar vermiştir. Nâzım Hikmet'in bu yönelimini, A.Y. Ocak, Nâzım'ı kastederek, "*M. Şerefeddin'in (Yaltkaya) meseleye bakışını beğenmediğini açıkça belirtir ve bunu değiştirmek istediğini ima eder*" sözleriyle dile getirir. A.Y. Ocak'a göre, Bedreddin olayının "bilimsel yaklaşım" düzleminden "ideolojik saptırma" düzlemine kaydırılması böyle başlamıştır.

Nâzım Hikmet, A.Y. Ocak'ın belirttiği "duyumsatma"dan da öte, M. Şerefeddin'ce sunulan Bedreddin imgesini değiştireceğini açıkça belirtmiş ve söz konusu imgeyi "Şeyh Bedreddin Destanı"da yeniden oluşturmuştur. A.Y. Ocak'ın yukarıdaki değerlendirmesinden yapılabilecek bir başka olası çıkarım şudur: Nâzım Hikmet, Bedreddin Destanı'nı yazmasaydı, Bedreddin sorunu, M. Şerefeddin'in sunduğu gibi kalsaydı, "bilimsel düzlemde" kalırdı. Söz konusu olası çıkarımdan yapılabilecek bir başka "olası" çıkarım da şöyle olabilir: M. Şerefeddin'in yaklaşımı tek bilimsel yaklaşımdır. Bedredd:n

olayının çok boyutluluğunu, karmaşıklığını, özgün kaynakların yetersizliğini en iyi bilenlerden biri olan A.Y. Ocak, böylece M. Şerefeddin'in öznel kurgusunu "bilimsellik" ölçütüne vurarak, en azından daha geçerli bir yaklaşım olarak benimsediğini duyumsatmaktadır. Böylece, "bilimsel düzlemin" kanıtı olarak geriye sadece M. Şerefeddin'in çizdiği Bedreddin imgesi kalmaktadır.

Salt M. Şerefeddin'in yaklaşımı bilimsel temelin göstergesi olarak kabul edilerek, "tarihsel nesnellik" ölçütü ne ölçüde karşılanabilir? Nâzım Hikmet'in estetik kurgu ürünü olan "Bedreddin Destanı" bir yana, Şeyh Bedreddin konusunu araştıran tarih bilimciler ve araştırmacılar, Şerefeddin Yaltkaya'nın Şeyh Bedreddin konusundaki araştırmasından tümüyle hoşnut mudur? Ayrıca, Müfid Yüksel, Ahmet Yaşar Ocak'ın Şeyh Bedreddin olayını saptırttığını öne sürmektedir. Peki, bu öne sürüme ne demeli?

Yeniden Nâzım Hikmet'e dönerek, O'nun yukarıda değindiğim ahlaksal yükümlülük anlayışını ortaya koyan şu sözlerini anımsatmak yararlı olabilir. Nâzım Hikmet, hapishane arkadaşı Ahmed'in "*Senden bir Bedreddin destanı isteriz*", sözleri üzerine şunları yazar:

"Ben, benden istenenin ancak bir karalamasını becerebildim. Daha iyisini de yapmaya çalışacağım. Fakat tıpkı benim gibi Ahmed'in dostu, arkadaşı, kardeşi olduğunu söyleyenler, benden istenen, sizden de istenendir."

Bu sözler, Nâzım Hikmet'in Bedreddin'e karşı duyduğu ahlaksal sorumluluğu anlatmanın yanı sıra, "Destan'ın daha iyisinin de yazılabileceğini, dolayısıyla Bedreddin olayının sürekli yeniden irdelenmesi gerektiğini de duyumsatır.

Nâzım Hikmet, bu sözleri izleyen bölümde Ahmed'e, diyesi, emekçi halk kitlelerine "*Bedreddin hareketini bütün azametiyle irdeleyen kalın bilimsel kitaplar, 'Karaburun ve Deliorman yiğitlerini etleri, kemikleri, kafaları ve yürekleriyle oldukları gibi diriltecek' romanlar, şiirler, tablolar gereklidir*" der. "Edebiyatta Şeyh Bedreddin ve Börklüce Mustafa" bölümünden de görüleceği üzere, Nâzım Hikmet'in bu dileği, henüz edebiyatta kısmen karşılık bulmuştur.

Açıklamaların da gösterdiği gibi, Nâzım Hikmet, bilim ile sanatı ayırmıştır; edebiyatı ve tarihi, bu alanların öz anlayışının gerekle-

ri ile baş başa bırakmıştır. Nâzım Hikmet'in ideolojik bir tutumu olduğu yukarıdaki görüşlerden de açıkça ortaya çıkmaktadır. Aslına bakılırsa, bir şairin açık bir ideolojik tutumu olup olmadığı tartışma konusu bile edilmemeli ya da olmamalıdır. Bir şairin ideolojik tutumunu, üstelik de birtakım benzer yönleri nedeniyle, tarihsel bir esin kaynağı ile birleştirerek, şiire, somut olarak, "Bedreddin Destanı"na yansıtmasından daha olağan bir şey olamaz ve böyle bir yaklaşım "tarih bozumu" diye nitelendirilemez; çünkü edebiyat, dolayısıyla da şiir, tarihsel göndermelerle dolu olsa bile, bir sanat ürünüdür. Sanat, malzemesini yoğurarak, bir başka deyişle, kurgulayarak estetikleştirir. Dolayısıyla kurgu, estetikleştirmenin olmazsa olmaz koşulu ve dolayımıdır.

Sonuç olarak; bir sanat yapıtı, olabiliri anlattığı için, herhangi bir olayı bozmak yerine, ancak o olaya ilişkin bakışları/yaklaşımları çoğaltır.

XXII

Anadolu'da Çoğul(cu)luk ve Tolerans Birikimine İlişkin Çıkarımlar

Bu kitapta Türkiye kültürünün çoğulculuk, tolerans ve insancılık özelliği taşıyan köklerini kronolojik sırayla bilince çıkarmak amacıyla seçtiğim özgün veya birincil metinleri yorumlamaya ve açımlamaya çalıştım. Tarihsel bilinci biçimlendiren yazılı belgelere yansıyan düşünsel köklerin güncelleştirilmesi, çoğulculuğu, insancılığı ve toleransı öne çıkaran bilimsel araştırmalar ve siyasi partiler için önemli bir görevdir. Bu tür çalışmalar, Türkiye'de birlikte yaşamın insanileşmesine ve çoğulcu demokrasinin güçlenmesine katkı yapacaktır.

Üzerinde geliştiği toprakların bütün renklerini içeren kültür, geçmiş ile şimdi arasında dolaysız bir bağ oluşturur. Söz konusu dolaysız bağ, yeni toplumsal tasarımları da biçimlendirir. Toplumsal-kültürel durum bağlamında yeni toplumsal tasarımlar, çoğunlukla eleştirel düşünce birikimi ile tarihsel nesnellik savı veya beklentisi arasındaki gerilim ilişkisinin çözümlemesinden türetilir. Söz konusu yeni toplumsal tasarımların meşru(luk) gerekçesi ise, genellikle yaşamın insanileştirilmesi, insana yakışır duruma getirilmesi uğraşından ve amacından kaynaklanır.

Herbert Marcuse'nin deyişiyle, topluma ilişkin her yeni tasarım, bir yönüyle tarihsel seçenekler ve bu seçenekler arasından yapılan "seçim" ile ilgilidir.[256] Toplumun biçimlendirilmesi ile ilgili yeni tasarımlar, çıkarları ve eğilimleri farklı toplum kesimlerince değişik biçimde değerlendirilir; çünkü söz konusu kesimlerin, var olan seçenekler arasında yaptıkları "seçim" farklı olur.

Marcuse'nin söz konusu belirlemeleri, bu kitapta yer alan ve çoğulculuk, insancılık ve tolerans kavramları yönünden irdelenen özgün metinler için de geçerlidir. Anadolu kültüründe de hem çoğulculuk ve tolerans düşüncesini içselleştirmiş ve yaşam tarzına yansıtmış düşünürler ve yazarlar, hem de bu düşünceleri egemen anlayış ve inançtan sapma olarak değerlendirenler olmuştur. Her iki kesim de toplumsal-kültürel koşulları değişik algıladığı ve tarihsel seçenekler arasında farklı seçimler yaptığı için, aralarında çekişmeler ve çatışmalar olmuştur.

İrdelenen metinler göstermektedir ki, var olan koşullardan hoşnut olan egemen kesimler, çoğu kez yeni tasarımları olumsuzlamış, hatta engellemeye çahşmıştır. Bu kesimler genellikle çıkarlarını ve konumlarını korumak amacıyla, yeni toplumsal tasarımları istememekle kalmamış, onları "bozucu", "sapkın" ve/veya "yıkıcı" olarak nitelendirerek, toplum nezdinde değersizleştirmeye uğraşmışlardır. Söz konusu nedenle, toplumsal değişimi isteyen güçler ile istemeyen güçler, tarihsel seçenekler arasında yaptıkları seçim nedeniyle, bazen karşıtlaşmış, hatta savaşmıştır.

Çoğu kez yönetim erkini de elinde bulunduran egemenlerin değişime karşı direnciyle, yeni toplum tasarımları yoluyla değişim isteyen ve bunu gerçekleştirmeye uğraşan yönetilenlerin, siyasal bakımdan güçsüzlerin istemleri ve yönelimleri uyuşmamıştır. Söz konusu istemler ve yönelimler arasındaki uyuşmazlık çoğu kez barışçıl ve verimli bir yaklaşımla çözümlenememiştir. Her ülkenin veya kültürün tarihinde karşıtlıkların barışçıl yöntemlerle çözülemediğini gösteren sayısız örnek vardır.

Karşıtlıklar ve/veya çelişkiler barışçıl yol ya da yöntemlerle çözülemeyince, sorunlar veya zorluklar büyümüş, başkaldırıya dönüşmüştür. 2011 başından beri yaşanılan ve dünya basınında "Arap ilk-

baharı" olarak adlandırılan birçok Arap ülkesinde ortaya çıkan olaylar ve çatışmalar, bunun bir göstergesi sayılabilir.

Kültürel birikim, geçmişin bir ürünüdür; ancak içkin olarak güncel kültürel ve toplumsal durumları ve olayları etkileme işlevini korur. Bu nedenle önemli olan, tarihten ders çıkararak, şiddet dışı yollarla ve toplumun yarattığı en küçük bir değer bile zarar görmeksizin, tarihsel toplumsal değişimin önünü açabilmektir. Burada da sorumluluk, büyük ölçüde siyaset kurumuna düşmektedir; çünkü gerilimlerin ve karşıtlıkların barışçıl çözümü, büyük ölçüde siyasal alanla, diyesi, siyaseti yönlendirenlerin toplum tasarımları ve buna ilişkin "seçimleriyle" ilgilidir. Dolayısıyla, siyasetin barışçıl ve uygarlaştırıcı bir işlev görebilmesi için, ilkin siyasi partilerde ve liderlerinde ve daha sonra da toplumda çoğulluğu tolere etme bilinci başatlaşmahdır. Buna koşut olarak, uluslararası yönelimleri göz önünde tutarak, çoğul kültürel birikimden yararlanılmalıdır.

Tarihin her döneminde yapılan siyasal seçimler, tarihsel sürecin gidişini büyük ölçüde belirlemiştir. Bu yüzden, geçmişten yararlanarak, eleştirel akıl ve demokratik çoğulculuk ilkeleri uyarınca, siyasal doğrultuyu, daha açık anlatımla, seçenekler arasında yapılan "seçimi" çoğulculuk ve tolerans kapsamında belirlemek akıl gereğidir. Kültürel birikimden yararlanmakla birlikte, yeni toplum tasarımları elbette ulaşılan akıl birikimi ve toplumsal gereksinmeler çerçevesinde yapılan siyasal yeğlemeler ile biçimlendirilir.

Soruna bu çerçeveden bakıldığında, Türkiye'nin güncel görünümü şöyle betimlenebilir: Belirgin bir çoğulluk mirası olmasına karşın, aynı ölçüde tolerans bilinci geliştirilemediği için, toplum ve siyaset kurumu, yeni tasarım(lar) geliştirmekte zorlanmaktadır. Bunun bir sonucu veya yansıması olarak Türkiye siyaseti, çoğulculuğu ve tolerans idesini güncel siyasal sorunların çözümünde verimlileştirememekte, böylece de özellikle 1980 sonrasında, siyasal yelpazeyi oluşturan çeşitli doğrultuların özyapıları belirginleşememektedir. Aslında buna görünüm değil, "durum" demek daha tutarlı olur. Düşünsel kökler bakımından siyasal öz-yapı belirsizliği en açık biçimde eleştirel akıl, demokratik çoğulculuk ve tolerans düşüncesi ve ülküsünün siyasal alanda verimlileştirilmesi konusunda gözlenmektedir.

Anılan kültürel değerler, Türkiye siyaset yelpazesini oluşturan hemen her parti veya kuruluş tarafından belli ölçülerde benimsenmiştir. Bununla birlikte, bağdaşımcı ve insancıl bir anlayışın kökleri olan, çoğulculuk, eşitlik ve tolerans gibi ideleri toplumsal-kültürel yaşamda etkinleştirme kararlılığının düzeyinde belirgin bir farklılık gözlenmektedir. Sağ-muhafazakar kesimler, söz konusu değerleri kabul etmekle birlikte, dinsel ve etnik duyarlılıkları öne çıkarmaları nedeniyle, bu değerlerin başında gelen tolerans idesinin uygulanması konusunda yeterince kararlı davranmamaktadır.

Öte yandan, sorunların belirlenmesi ve çözümünde akılcılığı, eleştirelliği ve bilimselliği temel aldığını ileri süren sol-sosyal demokrat partiler de söz konusu değerleri sözel olarak öne çıkarmalarına karşın, uygulamaya yeterince yansıtamamaktadır. Bu durum, açıklanması güç bir görüngü ve çelişkidir.

Söz konusu açıklanması güç durum, Türkiye'de özellikle "sosyal demokrat" yelpazede ortaya çıkmaktadır. Bunun nedeni sorgulanmalı ve açımlanmalıdır. Dünya ölçeğinde bireysel özgürlüğe, çoğulcu demokrasiye, adalete ve laikliğe özel bir vurgu yapan sosyal demokrasi, Avrupa kültür tarihinde öncelikle Aydınlanma birikimi, çoğulculuk, tolerans, ilerleme, yenileş(tir)me ve toplumsal demokrasi bağlamında değerlendirilir. Bu çerçevede sonal erek, tarihsel süreklilik içerisinde bireyin her bakımdan özgürleşmesi ve özerkleşmesi olarak belirlenir. Sol ve/veya sosyal demokrasi, bu anlamda siyasal ve toplumsal açıdan bir özgürleşme ve özerkleşme süreci, devinimi olarak tanımlanır.

Tarihsel açıdan Anadolu kültüründe de Avrupa kültürünün içerdiği çoğulculuğun, toleransın, toplumsal demokrasinin, ilerlemenin ve Aydınlanma'nın kökleri vardır. Böyle olmasına karşın, Türkiye'de çoğulcu demokrasi ve tolerans kavramları, felsefi anlamda Avrupa'da olduğu kadar gelişememiştir. Bu durumun ortaya çıkmasında, tutucu ve baskıcı güçlerin, özgürleşme ve özerkleşme çabalarına hor bakmalarının, hatta çoğu kez tarihte yaşandığı gibi, zorla bastırmalarının payı vardır. Bununla birlikte, bireyin temel hak ve özgürlüklerinin ve çoğulcu demokrasinin yeterince gelişmemiş olması, salt bu gerekçeye bağlanamz.

Buradan iki çıkarım yapılabilir: Birincisi, tekil kişilerin veya bireylerin özgürleşmek istemeleri, bunun için etken olarak uğraşmaları gerekir. Bu, özgürleşme savaşımının bireysel boyutudur. Birey, istenç ve bilinçle özgürleşmek için uğraşmadığı sürece, dış etkiler yoluyla bireyin özgürleştirilmesi güçtür. Fakat bu güçlüğü ortadan kaldıracak olan, özgürlüğü, çoğulculuğu ve toleransı geliştirmeye elverişli düşünsel ortamı oluşturacak yasal düzenlemelerin yapılması, siyasal ortamın oluşturulmasıdır. Bunu yapmak da çağdaş siyaset kurumunun görevidir.

Kişilerin bilinçli katılımlarıyla siyaset, toplum içerisinde özerk bir alan olabilir; özerk bir varlık gerekçesi kazanabilir. Demokratik çoğulculuk, tolerans ve özgürlük düşüncesi ve edimi açısından siyaset, kişilerin ortak yazgılarına sahip çıkarak, toplumu biçimlendiren önemli bir alana dönüşebilir.

Çoğulculuk ve Tolerans, Demokratikleşmenin Önkoşuludur

Anadolu kültürü, çoğul(cu)luk, eşitlik, özgürlük ve tolerans gibi değerler bakımından zengin bir birikime sahip olmasına karşın, Türkiye toplumunun ve güncel siyasal kurumlarının söz konusu birikimden yeterince yararlandıklarını ve sorunlarına çözüm bulduklarını öne sürmek zordur. Bu zorlukta sanayileşme, kentleşme, uzmanlaşma gibi tarihsel-toplumsal gelişmelerin yol açtığı yeni toplumsal yapılanmaların gerektirdiği kurumları oluşturamamanın da payı olabilir.

Örneğin, söz konusu tarihsel-toplumsal gelişmelerin doğal sonuçlarından biri olan iş-bölümünün giderek belirginleşmesi sürecinde tarih sahnesinde beliren "işçi" veya "çalışan" olarak adlandırılan toplum kesimlerinin, Türkiye'de Batı'da olduğu ölçüde belirginleşmemesi, anılan kesimlerin siyaset kurumundaki temsilcisi olduğunu ileri süren yapılanmaların da siyasal tutumlarının belirsizliğine ortam hazırlamıştır. Böyle olmasına karşın, Anadolu'da meslek edinme ve iş bölümü düşüncesinin öne çıktığı Fütüvvetçilik ve Ahilik birikiminden de yararlanarak güçlenen üretkenlikten gereği gibi yararlanılmamaktadır. Bazı iyileşmeler gerçekleşmesine karşın, bu durum henüz ortadan kalkmamıştır.

Öte yandan, adına ister "çalışan kesimler", ister "yoksul halk kesimleri" denilsin, mevcut durumdan zarar görenler, "hak ve özgürlük istemlerini" güçlü ve kalıcı biçimde dile getirememektedir ve bu siyaset kurumuna yeterince yansımamaktadır. Dolayısıyla, söz konusu istemler, toplumu yönetenlerce veya egemenlerce çoğunlukla görmezden gelinmektedir.

Türkiye toplumu her bakımdan çokluk özelliği taşımakla birlikte, bazı toplum kesimleri somut olarak varlığını sürdüren söz konusu çokluğun siyasal bilince dönüşmüş hali olan çoğulculuk düşüncesini içselleştirmekte zorlanmakta, hatta tolerans eksikliğinden dolayı, bunu "tehlike" olarak görebilmektedir. Siyaset kurumu ise, ne yazık ki bu konuda ön alıcı ve yol açıcı bir işlev görememektedir. Güncel toplumsal gerilimlerin ve sorunların önemli kaynaklarından biri de bu yetersizliktir.

Öte yandan, geleneksel anlamda "çalışan" olarak adlandırılan kesimler ile onlarca yıldan beri baş gösteren, ancak son on yılda iyice belirginleşen toplumsal yeniden yapılanma sürecinin taşıyıcı gücü olan muhafazakâr mütedeyyin üreticilerin çıkarlarının tümüyle örtüşmemesi alt katmanların dayanışma bilincini zayıflatmaktadır. Böylece, hem çoğulculuk, tolerans ve demokrasi bilinci siyaset kurumunda başatlaşamamakta, hem de yaşam koşullarının insancıllaştırılması uğraşı, yeni sosyal boyutlar kazanamamaktadır.

Bu durum, Anadolu kültüründe belirgin olarak bulunan çoğulculuk, demokratik özgürlük ve adalet gibi kavramların, siyasal tavır alışlara ve gelecek tasarımlarına yön vermesini zorlaştırmaktadır. Söz konusu zorluk, toplumun ezici çoğunluğunu yaşam koşullarını değiştirmeye yönelik özgün tasarımlar geliştirmeye değil, kendileri dışında tasarımlanan siyasal seçimi benimsemeye itmektedir. Öte yandan, geleneksel siyaset kuramlarının açıklamakta zorlandığı bu toplumsal-kültürel yapılanma, yeni bir toplumsal bilinç yaratmakta ve yeni örgütlenme modellerini geliştirmektedir. Siyaset kurumunun, özellikle de sol veya sosyal demokat partilerin anlaması ve siyasal söylemlere yansıtması gereken başlıca olgu budur.

Üzerinde durulması gereken bir başka nokta şudur: Toplumsal gelişmenin bu aşamasında tümel ideolojilerin kalıp önerileri artık ge-

reksinmelere yanıt verememektedir. Söz konusu yetersizlikten ötürü, çoğulculuğu ve toleransı siyasal bilince dönüştüren, insanın özerkleşmesi ve özgürleşmesini temel alan, dayanışmacı bir toplum düzeninde, üreten insanın öz-belirleyimine olanak sağlayan bir siyasal anlayışa duyulan gereksinme artık göz ardı edilemeyecek ölçüde belirginleşmiştir. Bu konuda eleştirel bir yaklaşımla ayrıştırmak koşuluyla, hem Anadolu kültür birikimi, hem de insanlığın kazanımları, tüketilemez bir kaynak olarak tüm siyasi partileri ve kuruluşları kapsayan siyaset kurumunun önünde durmaktadır.

Öz-belirleyim, Muhalif Kültürün Tanımlayıcı Nitelikleridir

Anadolu kültüründe çoğulculuğun derin kökleri olmasına karşın, Türkiye çoğulculuk ve tolerans düşüncesini, bireyin özgürlüğü ve özerkliği düzeyine yükselterek, çoğulcu demokrasiye dönüştürmekte zorlanmıştır. Bu nedenle, dayanışmacı bir toplumda insanın "öz-belirleyimi" ve "özerkleşimi" kavramlarına dayanan çoğulcu demokrasi, siyasal bir kavram ve toplum düzeni olarak Avrupa ülkelerinde Türkiye'den çok daha fazla belirginleşmiştir.

Böyle olmasına karşın ve içselleştirilmiş oryantalizmden sakınmak amacıyla, bir ilkenin altını çizmek gerekir: Ne insanlığın düşünsel ilerlemesinin bir türevi olan çoğulcu demokrasi, ne de insan hak ve özgürlükleri, düşünsel ve edimsel bakımdan salt Avrupa'nın bir ürünü olarak değerlendirilemez ve Avrupa ile sınırlandırılamaz; çünkü en genel nitelikleriyle insan yaşadığı her yerde çeşitli yoğunluklarda "öz-gerçekleştirim" erekler. Böylece özünü gerçekleştirmeye uğraşan insan(lar), az veya çok bu değerleri de üretir.

Burada bir başlam açarak, öz-belirleyim ve özerkleşim etkinliklerinin bir sonucu olarak gelişen karşıt/muhalif kültüre ilişkin şu açıklamaları eklemek yararlı olabilir. Bir tümel kültürü, örneğin Türkiye kültürünü canlı tutan, onun yeni gelişmelere ayak uydurmasını sağlayan başlıca öğe, o kültür içerisinde gelişen karşıt/muhalif kültürdür. Anadolu insanının söz konusu öz-gerçekleştirim uğraşlarının toplamı ya da düşünsel harmanlanımı, "karşıt/muhalif kültür" birikimini oluşturan başlıca kaynaktır. Karşıt kültür, öncelikle ege-

men söylemin baskıcılığına, dayatmacılığma ve haksızlığına karşı yürütülen toplumsal savaşım sürecinde biçimlenir.

Herbert Marcuse'ün yaklaşımıyla, "yeni toplum tasarımları" ve bu tasarımları gerçekleştirmek için yürütülen etkinlikler/eylemler, egemen kültüre göre ve tüm kültür içerisinde "karşıt akımı" oluşturur.[257] Bütün kültür içerisinde karşıtlıkların, yeni tasarımların sürekli bastırılması ve etkisizleştirilmesi sonucunda, özgürlük, adalet ve demokrasi istemleri bir yana bırakılır; toplumsal istemler, "gereklilik" ve "zorunluluk" kavramları ile açıklanır. Bu tutumun sonucu olarak da toplumsal-siyasal uygulamalar ve edimler, özgürsüzlük ve baskıcılığa dayandırılır. Böylece, bütüncül kültürün geleceğe dönük yanı olan "özgürlük" ve "demokrasi" gibi açılımlar büyük ölçüde önlenir ve kültür tek boyutlu bir yapıya indirgenir.

Öte yandan, dünyanın hiçbir yerinde "egemenler" veya "seçkinler", emeğiyle ya da bilgi ve uzmanlığıyla varlığını sürdüren toplumsal kümelere kendiliklerinden "öz-gerçekleştirim" olanağı vermezler. Böyle olunca da insanlar veya sosyal sınıflar, dünyanın her yerinde öz-gerçekleştirim istemlerini dile getirirler ve bunun için savaşım verirler. Tarihsel ilerlemenin temel taşıyıcı gücü de en genel anlamıyla insanların "öz-gerçekleştirim" savaşımlarıdır ve bu etkinlik veya uğraş, asıl olarak çalışanlarca, bedensel ve beyinsel üretim yapanlarca yürütülür.

Çalışanların birliktelik ya da örgütlenme bilinci her yerde, her ülkede aynı değildir ve olamaz; burada da kültürler arasındaki farklılıklara yol açan "eş-zamansızlık" ilkesi geçerlidir. Bir kültürde/ülkede örgütlenme ve hak arama bilinci yüksek, öbüründe düşük olabilir. Bu nedenle çeşitli ülkelerin insanlarının örgütlülük bilinci ve düzeyi doğal olarak birbirinden farklıdır. Sanayileşme, kent(li)leşme ve işbölümünün geliştiği yörelerde bedensel ve zihinsel anlamda çalışanlar, kendi başlarına ve kendileri için bir güce dönüşürken, bu gelişmelerin belirleyici olmadığı yörelerde çalışanlar/üretenler "güç" oluşturamayabilirler. Ancak güç oluşturamasalar da "çalışan insanın özbelirleyimi"ne katkı yaparlar. Kaldı ki, şimdilerde toplumsal sınıf, emek ve güç kavramları, yeni nitelikler kazanarak dönüşmekte, yepyeni yapılara bürünmektedir ve bu yeni yapılar, irdelenmeyi ve siya-

sal söyleme yansıtılmayı beklemektedir. Bu durum, Türkiye demokrasisi için, özellikle de çoğulcu demokrasiyi önemseyen tüm siyasi partiler için geçerlidir.

Öz-belirleyim, insanın özyapısal ve toplumsal niteliğidir. İnsan, tekil ya da birlikte, nerede ve nasıl yaşadığından bağımsız olarak, özyapısal ve toplumsal niteliğine uygun davranır. Özgür ve özerk bir birey ve uygar bir yurttaş olmaya uğraşır. Eleştirel bilincin daha gelişkin olduğu kimi yerlerde özgürleşme ve özerkleşme başarımı doğal olarak daha yüksek ve kalıcı olmasına karşın, bu bilincin gelişmediği yerlerde başarı düşük ve geçici olur.

Türkiye açısından konuya bakıldığında, durumun üzüntü verecek ölçüde olumsuz olduğu hemen görülür. Başta çoğulcu demokrasiyi öne çıkaran siyasi partiler olmak üzere, siyaset kurumu üretkenleşerek, Türkiye yurttaşlarının özgürlük ve özerkleşim isteği ve bilincinin yükselmesinin önünü açmalıdır. Demokrasinin "evrensellik" savının ve ereğinin kaynağı, yukarıda betimlendiği gibi, dayanışmacı bir toplum içerisinde üreten insanın "öz-belirleyimi"dir.

Bir tanım yapmak gerekirse; öz-belirleyim ilkesi, yaratıcı ve eleştirel aklın taşıyıcısı ve geliştiricisi olan insanın, kendi toplumsallığı içerisinde varlık nedenini sürekli arama ve anlamlandırma uğraşıdır. Bu ilkenin gerçekleşebilmesi için, kişilerin yaşam koşullarının eşit biçimde düzenlenmesi belirleyici bir öneme sahiptir. Yaşam koşullarının toplumsal olanaklar bakımından eşitleştirilmesi, yaratıcılığının önündeki engellerin ortadan kaldırılmasını kolaylaştırır. Toplumsal koşulların eşitleştirilmesi, toplumsal birlikteliği sağlamanın güvencelerinden biridir ve kişiye öbür kişilerle birlikte özerkleşim ortamı yaratır.

Bu anlamda toleransa dayalı demokratik siyaset, insan yaratıcılığının taşıyıcısı olan ve bireylerin tekilliğinin toplamı olan çoğulculuğun, diyesi, çoğul kişiliklerin özgür biçimde kendilerini ifade etmelerinin olanaklarını ve ortamını yaratmaya çalışır. Toplumsal yaşam koşullarının eşitleştirildiği, kişiliklerin çoğulculuğunun kabul edildiği ortam, "doğrunun tartışıldığı", yeniden anlamlandırıldığı, yerelin evrensele eklemlenebildiği, evrenselin yerelleşebildiği, insanların özgürlük ve yaratıcılıklarının güvence altına alındığı toplum düzenidir.

Tarihsel gelişme sürecinde çoğulculuk, tolerans, adalet ve bireysel özgürlük kavramları çeşitli toplum kesimleri tarafından benimsenmiş, paylaşılmış ve giderek sınırlarını genişletmiştir. Bu kavramlar, dünyanın çeşitli ülkelerinde içerik bakımından değişik yoğunlukta belirginleştirilerek ve yetkinleştirilerek, evrensel demokrasi düşüncesi yaygınlaşmıştır. Aynı düşünsel katkılar, Anadolu'da da geliştirilmiştir. Dolayısıyla, çoğulcu demokrasinin, toleransın ve sosyal adaletin tarihsel referans kaynakları, Anadolu kültür birikiminde yeterince vardır.

Bireylerin ve toplulukların her türlü hak ve özgürlük istemi, çoğulcu demokrasinin kökeni, taşıyıcısı ve geliştiricisidir. Nitekim karşıt kültür birikimi de öncelikle hoşnutsuzların, dışlanmışların, güçsüzlerin ve baskılanan sosyal kesimlerin yürüttükleri kapsamlı savaşımların bir türevi olarak ortaya çıkar. Bu nedenle, çoğulculuk ve tolerans idesini de içeren "karşıt kültür" birikiminden sorunların çözümünde, demokrasi ve özgürlük alanlarının genişletilmesinde yararlanılması, hem tarihselliğin ve demokrasi kültürünün, hem de akılcılığın gereğidir.

Bu yaklaşım çerçevesinde evrensel anlamda demokrasi düşüncesi, yönetim anlayışı ve güncel parti politikaları açısından irdelenmekte ve siyaset kurumuna öneriler yapılmaktadır. Var olan toplumsal düzenin sürmesinde yarar görenlerin ve çağa ayak uyduramayanların her türlü engelleyici uygulamalarına karşın, çoğulcu demokrasi, giderek daha büyük toplum kesimlerince adaletin, özgürlüğün, dayanışmanın ve toplumsal barışın başlıca güvencesi olarak görülmektedir. Bu yönüyle çoğulcu demokrasi ve sosyal demokrasi, Willy Brandt'ın deyişiyle ve Weber'in aktarımıyla, "*devlette, ekonomide ve toplumda demokrasiyle, hukuk devletiyle, siyasal ve düşünsel özgürlükle, insan(cıl)lık ve dayanışma ile ayrılmaz bir biçimde bağlıdır.*"[258]

Çoğulcu Demokrasi, Kendisini Sürekli Sorgular

Her düşünsel birikim ve siyasal doğrultu gibi, çoğulcu demokrasi de kuram ve edim alanında amaçladığı temel değerlerde geçerlili-

ğini sürekli olarak yeniden kanıtlamak zorundadır. Peki, çoğulcu demokrasi bunu nasıl yapabilir? Çoğulcu demokrasi, özgürsüzlük, hukuksuzluk, adaletsizlik, baskı ve zorbalığın her türüne karşı savaşım içerisinde ulaştığı başarı, çevre bilinci ve sivil toplumu geliştirme girişimleri gibi güncel yeni açılımlarla kendisini sürekli yeniden yapılandırabilir. Bu nedenle yukarıdaki sorunun yanıtı, çoğulcu demokrasinin eylem ve kuram açısından kendisini sürekli sınama ve özeleştirel değerlendirme çabasında aranmalıdır; çünkü çoğulcu demokrasi, toplumsal ve bireysel gelişmenin güncel kazanımlarını ve boyutlarını içselleştirerek güçlenir; etkisini ve verimliliğini yükseltir.

Çoğulcu demokrasi, bir yandan toplumun her kesiminin siyasal yaşama katılımını olanaklılaştırır; öte yandan da siyasal katılım yoluyla kendi gelişmesini sürdürebilir. Avrupa ülkelerinde demokrasinin istikrarını koruması ve güçlenmesi, geniş bir tolerans anlayışı içinde dinsel ve ulusal duyarlılıkları da gözeten muhafazakâr partilerin yanı sıra, yeşil hareket, liberal ve sosyal demokrat partilerin karşılıklı olarak birbirinin varlığını kabul etmesine, olağan saymasına dayanır. Avrupa'da bu siyasal yapılanmalar söz konusu değerleri farklı yoğunluklarda programlarına yansıtırlar. Bunlar arasında özellikle sosyal demokrasi tarihsel olarak çoğulculuk, eşitlik ve tolerans idesini öne çıkarır.

Başta Avrupa'dakiler olmak üzere, bireysel hak ve özgürlükleri, gelir dağılımında ve toplumsal yaşam koşullarında eşitliği temel alan sosyal demokrasi kendi dışındaki çağcıl toplumsal ve siyasal yönelimlerden de yararlanır. Bu açıdan bakıldığında, doğal çevrenin korunması ve geliştirilmesi istemi ve gereksinmesi, geç de olsa ve başka siyasal tutumların; örneğin, çevreci hareketlerin zoruyla da olsa artık salt sosyal demokrasinin değil, tüm siyasi partilerin "temel değerleri" arasında yerini almıştır.

Çoğulcu demokrasi ayrıca, küreselleşmenin toplumsal ve siyasal boyutlarını, demokrasi kültürünün geliştirilmesi çabalarını, insan hakları ve hukukun üstünlüğü tartışmasının düzeyini, kadının toplumsal ve siyasal alanda eşitlik ve özerkleşim uğraşlarını, artık ulusal barışın, uluslararası barışla olanakh olabileceği görüşünü ve sivil toplumu güçlendirmeye yönelik uğraş ve istemleri de gözete-

rek, siyasal tasarımlarını geliştirmektedir. Ne yazık ki, Türkiye çoğulcu demokrasiyi, bazı siyasal çıkarımlarını ve tasarımlarını yukarıda sayılan olgu ve olayları gözeterek ve çözümleyerek geliştirmekte zorlanmaktadır.

Bu açıklamalar, çoğulcu demokrasinin gelişmesinde muhafazakâr demokrat siyasetlerin, özellikle de sosyal demokrasinin önemli bir işlev görebileceğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda sosyal demokrasi ve tüm siyaset kurumu, en azından şu ikili işlevi karşılayabilir. Bu siyasal anlayış, bir yönüyle insanlığın düşünsel ve yaşamsal boyutunun genişlemesine uygun ortam hazırlar; öbür yönüyle de insanlığın düşünsel gelişiminden yararlanarak, kendisini yenileyebilir. Bu saptama elbette ki tüm siyaset kurumu veya partiler için geçerli olamaz. Ayrıca, bilgi ve buluşları, yeni açılımları gözetmeyen, değerler dizgesini ve siyaset yapma tarzını eleştirel değerlendirmeyi becerememeyen siyasi partilerin ne duruma düştükleri ya da düşebilecekleri özellikle Türkiye örneğinde yakından bilinmektedir.

Çoğuluculuk ve tolerans idesini aramaya yönelik tarihselci yaklaşım, aynı zamanda toplumun tarih içerisinde oluşturduğu "anlamları/içerikleri" kapsayan kolektif bellekten eleştirel bir tutumla yararlanarak, şimdiyi kurmaya ve geleceği oluşturmaya yönelik bilinçli bir yöneliş ile tarihsel gidişin ya da sürecin anlamlandırılmasını amaçlar. Tarihsel birikimin ayrıştırılarak, kişinin özgürleşmesine katkı yapabilecek kültür öğelerinin güncelleştirilmesi, hem tarihsel sürekliliğin sağlanmasına, hem de toplumsal demokratikleşmeye bir katkıdır.

Bu kitapta özellikle çoğulculuk, insancılık ve tolerans ideleri açısından konulaştırılan Türkiye kültürünün tarihsel birikimi, yukarıda betimlenen amaçlar doğrultusunda ayrımlaştırıldığında, bu değerlerin, kişinin özerkleşimine, özgürleşimine ve kişiliklerin çoğulluğuna ve toplumsal demokrasiye ivme kazandıracak önemli boyutlar içerdiği görülebilir. Durum böyle olunca, Türkiye'de çoğulcu demokrasinin gelişmesinde payı olan kişilerin ve kuruluşların, tolerans ve çoğulcu demokrasi kavramlarını Türkiye kültürüne yabancı bir öğe, Batı kültürlerinden alınmış, yabancı bir kavram olarak nitelendirmeleri, gerçeği yansıtmaktan uzaktır.

Türkiye kültürünün dayandığı zengin tarihsel birikim, demokrasi, özgürlük, özerkleşme gibi evrensel kavramların içeriğini oluşturan öğeleri bolca içermektedir. Yeter ki, bu kültür birikimi dayandığı geniş çeşitlilik ve taşıdığı özgürlükçü-eşitlikçi öz açığa çıkarılarak, günün koşullarına uygunlukları bakımından ayrıştırılabilsin.

Tarihsellik Bilinci veya Kalıcı İle Geçicinin Ayrıştırılması

Çoğulculuğu, insancılığı ve tolerans idesini kuramsallaştırarak, bir toplum projesine ve eylem kılavuzuna dönüştürülmesi sürecine katkı yapan birçok filozof vardır. İslam kültüründe İbni Sina, İbni Rüşt, Hacı Bektaş, Mevlana, Yunus Emre, Şeyh Bedreddin ve Niyazi Mısri bu bağlamda sayılabilir. Öte yandan, Türkiye'de son yüzyıl içinde çoğulculuk ve tolerans kavramları hakkında kapsamlı bir felsefi tartışma yürütüldüğü söylenemez.

Buna karşın, Batı kültüründe çoğulculuk ve tolerans idesinin felsefi olarak tartışılması 20. yüzyıla değin dizgeli biçimde sürdürülmüştür. Bu kapsamda Immanuel Kant, Friedrich Hegel, Karl Marx, Herbert Marcuse, Walter Benjamin, Ernst Bloch ve burada adlarını sayılmayan daha niceleri, söz konusu değerleri felsefileştirmiştir.

Batı'da bazı düşünürler, Şeyh Bedreddin ve Börklüce Mustafa'nın dile getirdiği çoğulculuk, tolerans ve "kamusal yarar ve ortak yararlanma" ilkesini daha da geliştirerek, üretimin insan gereksinmelerini eşitçe karşılamak amacıyla yapılması düşüncesini kuramsallaştırmaya çalışmıştır. Ancak böyle bir toplum düzeni içerisinde bireyin özerkleşeceğini ve güçlerini özgürce geliştirebileceğini savlamıştır. Örneğin Karl Marx, "Feuerbach Üzerine Tezler"de olduğu gibi, "*edimsel eleştirel insan etkinliğini*", söz konusu gelişmenin gerçekleştiricisi olarak değerlendirmiştir.

Bugün bu kuramsal katkılardan da yararlanarak, çoğulculuk ve tolerans bilinci geliştirilerek, güncel sorunlara yanıt bulunabilir, yeni toplum tasarımlar geliştirilebilir. Bu yeni toplum tasarımları, bir yandan çalışanların hak ve özgürlük savaşımına, dolayısıyla öz-gerçekleştirim ereğine dayanan, öbür yandan da baskı, sömürü ve bireyin özgürce gelişmesini engelleyen her türlü durumun, ilişkinin ve uygulamanın kaldırılmasını öngörmelidir.

Tarihsel gelişme, çoğunlukla toplumsal-kültürel alanda eski ile yeninin veya kalıcı ile geçicinin savaşımı sonucu gerçekleşir. Ancak gelişmenin gerçekleşebilmesi için, olgu ve oluşları; nedensellik, karşılıklılık ve çelişkisellik çerçevesinde inceleyip açıklamak gerekir. Böyle bir tutum, "*değişimin öğretisi*" olarak adlandırılabilir ve yapısı gereği eleştirel ve ilerlemecidir. Bu öz-yapısından ötürü, sorunlara çözümü kolaylaştırır. Özerk ve özgür bireylerin gelişmesine ortam hazırlar.

İlericilik ya da ilerlemecilik, tarihsel süreç içerisinde sürekli ileriye doğru giden düz bir çizgi olarak değil, çoğul kişiliklerin "doğru"yu sürekli yeniden tartışarak, anlamlandırarak yarattıkları özgürleştirici bir kuramsal ve edimsel doğrultu olarak algılanmalıdır.

Toplumsalı ve bireyseli yaratan ve geliştiren başlıca kaynak, insan aklı ve emeğidir. Bu nedenle, çoğulcu demokrasiyi ve toleransı önemseyen siyasi yapılanmaların veya partilerin bir başka niteliği, çok doğal olarak, insancıllık ve akılcılıktır. Çoğulcu demokratik toplum, insancıllığa ve akılcılığa yönelir; çünkü onun insan anlayışı, öncelikle tarihsel süreçte insanın öz-belirleyim çabasından süzülüp gelir ve Kant anlamında Aydınlanma felsefesinin, "*özerk ve özgür birey*"*ini* erekler. Özerk ve özgür birey, eleştirel bilince sahip olduğundan, düşünsel güdümleme çabalarına karşı koyar; karşı koymakla da yetinmez, akıl dışı etki kaynaklarını köreltmeye ve toplumsal düzeni ve yaşamı, dünyasal ve bilimsel yaklaşımla biçimlendirmeye uğraşır.

Laik Birikim, Çoğulculuğun ve Toleransın Türevidir

Anadolu kültüründe akıl birikimi veya laik yaklaşım, Türkiye toplum düzeninin en vazgeçilmez dayanağı, modern Türkiye'nin kuruluşunu olanaklı kılan görkemli bireşimin hazırlayıcısı, taşıyıcısı ve geliştiricisidir. Düşüncenin, aklın, bilincin ve ahlakın gelişmesine, özgürleşmesine koşut olarak gelişen laik birikim, özellikle Türkiye kültürünün güçlü bir kaynağıdır. Laik birikimin bu güçlü kaynağı, her türlü çeşitliliği, insancıl bir yaklaşımla bağdaştıran, yeni bireşimlere ulaştıran ve öznel ve kültürel çoğulluğa ve çoğulculuğa olanak veren Anadolu kültür birikimidir.

Bu kitapta irdelediğim metinlerden de görüleceği üzere, aklın özgürleşmesi anlamında laik düşüncenin Anadolu'da da güçlü kökleri bulunmaktadır. İslami heterodoksi ya da Anadolu Müslümanlığı diye nitelendirilen İslam'ın Anadolu'da kazandığı yeni nitelik de söz konusu bu birikimi geliştirmiş ve onun üzerinde yükselmiştir. Çoğulculuğu ve toleransı içselleştirmiş bireylerin, toplumsal kesimlerin ve siyasi partilerin gururla ve üretken bir biçimde değerlendirebileceği bu kaynak, diyesi, laik birikim, dünyasal ve insansal sorunlara, dünyasal ve insansal çözümler üretebilmenin güvencesidir. Çoğulculuğun ve toleransın hem kaynağı, hem de güvencesidir.

Türkiye'nin çağdaşlaşmasını ve uygarlaşmasını ilerleten de önemli ölçüde söz konusu birikimdir. Laik birikim, dünyasal ile dinsel alanın ayrımlaşmasının ve böylece yazgı denilen ve tarihsizliğe yol açan ön belirlenmişliğin aşılmasının temelidir. Aynı zamanda kısır döngülerin yol açtığı tarihsizliği alt ederek ve ilerleme yaratarak, tarihlilik ve tarihsellik boyutunu yaratma çabasıdır. Bu bağlamda vurgulamak gerekir ki, laiklik, Türkiye'de özellikle 28 Şubat 1997'den sonra bazı erk odaklarının "baş örtüsü" bağlamında sergilediği baskıcı, insanlık ve hukuk dışı uygulamalarını gizlemek için kullandıkları bir örtü değildir.

Öncelikle eleştirel aklın bir türevi olan laik birikim, insanın kendi yarattığı bağımlılıkları yenerek, insancıllaşmak ve uygarlaşmak çabasının hem ürünüdür, hem de güvencesidir. Bu birikim aynı zamanda, kökenlendiği karşıt kültür ve demokratik çoğulculuk anlayışının vazgeçilmez kaynağıdır. Laik birikim, hem dünyasal, nesnel, akılcı, eleştirel ve çözümleyici yaklaşımın giderek yaygınlaşması sonucu gelişmekte, hem de bu niteliklerin daha da gelişmesine uygun ortam hazırlamaktadır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla birlikte, etkinleştirilerek, özgür bireylerin ve geniş toplum kesimlerinin yaşam biçimine dönüşmesi sürecinde epey yol alınmıştır. Ama daha alınması gereken uzun bir yol vardır Türkiye'de çoğulculu demokrasiyi ve toleransı önemseyen siyasal kuruluşlar, kapsamlı bir laik birikim yaratmış olan bir toplum ve kültürü layıkıyla temsil etmek ve onlara yeni açılımlar sunmak durumundadır. Bu açılımı başarabilmenin bir yolu,

laikliği bir gizlenme örtüsü olarak kullanmak değil, karşıt/muhalif kültür birikiminden yararlanarak, güncel sorunlara çözüm önermektir.

Çoğulcu demokrasi ve tolerans, adalet ve hukuksallık veya hukukun üstünlüğü gibi değerlere ortam hazırlamıştır ve bu değerler sayesinde gelişmesini sürdürebilir. Etik ve hukuk özlü bir kavram olan ve Anadolu'da karşıt/muhalif kültür içerisinde önemli bir yer tutan adalet, eşit yükümlülüklü, eşit haklı, özgür ve çok-yönlü kişilik gelişiminin benzer toplumsal koşullarda gerçekleşmesi olarak değerlendirilir. Hak ve sorumluluk bakımından bireylerin (yasa önünde) eşitliği adaletin temelidir. Bunu tamamlayan bir başka ilke, "kişi onurunu" koruma ve geliştirmedir. Doğaldır ki, eşitlik ve kişi onurunun korunması, kadın-erkek her iki cinsiyet için geçerlidir. Bu kitapta konulaştırılan karşıt/muhalif kültürün düşünsel kökleri, bu alanda olağanüstü bir zenginlik sunmaktadır.

Adaletin oluşması ve geliş(tiril)mesi, özerk bireylerin, toplumsal gelişmenin sürdürülmesine ve yönlendirilmesine etken ve belirleyici katılımlarıyla olanaklıdır. Sosyal boyutu ile adalet, birlikte ve eşit koşullarda üreten bireylerin, ürettiklerini yetenek ve başarımlarına göre paylaşmalarını gerektirir. Bu nedenle mülkiyet ve bölüşüm ilişkilerinin adaleti sağlayacak biçimde düzenlenmesi, adalet istem ve amacını oluşturur. İnsanlar arası ilişkiler de toplumsal adalete göre ayarlanmalıdır. Toplumsal durumların ve bireylerin ahlak yapılarının adalete uygunluğu önemlidir. Ne var ki, ahlaklı bireyler, adalet için önemli olsa da, adalet, ahlaklı bireylerin istencine bırakılamaz; adaletin gelişimini, dağıtımını ve ondan yararlanmayı güvenceleyen yasal düzenlemeler zorunludur. Bu da adalete dayanan ve adaleti erekleyen hukuk düzenini ve böyle bir hukukun bu amaca yönelik işleyişini gerektirir.

Alman filozof Wilhelm Leibniz'in deyişiyle "*dünya düzeninin temeli olan adalet, bireyin öz-gerçekleştiriminin de temelidir.*" Dolayısıyla çoğulcu demokrasi, bireyin öz-gerçekleştirimi amacıyla eylemli adalet anlayışını savunur. Bu nedenle, yukarıda betimlenen durumları gözeterek, devleti ve kamu yönetimini hukukun üstünlüğü ilkesine göre yapılandırır ve işletir.

Avrupa Birliği'ne tam üyelik görüşmelerini yürüten Türkiye'de özellikle "Kopenhag Ölçütleri"nin uygulamaya koyulması açısından yukarıda sayılan ilkeler yaşamsal önemdedir. Bu nedenle her kişi, küme ve siyasal parti, tarihsel birikimi, yoğun ekonomik ilişkileri ve en önemlisi dört milyondan fazla Türkiye kökenli insanın Avrupa'da bulunmasından dolayı, Avrupa Birliği'ne üyelik hedefini güncel tutmalıdır. Bu hedefe ulaşmak için de yukarıda sayılan ilkelerin gerçekleştirilmesinde ısrarlı ve denetleyici olmalıdır.

Türkiye kültüründe köklü kaynakları bulunan çoğulculuk ve tolerans, demokratik toplum düzeninin de önemli referans kaynağıdır. Dolayısıyla, bu köklü kaynaklardan türetilen güncel siyasal önermeler, Türkiye kültürüne "yabancı" değil, içkindir. Önemli olan, burada sözü edilen görkemli köklerin, öncelikle tarihsel evrim içinde muhalif/karşıt kültür birikiminde var olduğu ve geliştiği bilincidir.

Söz konusu bu görkemli kökleri ortaya, daha doğrusu bilince çıkarabilmek ve dolayısıyla çoğulcu demokrasiyi ve tolerans idesini, öz kültürün birikimiyle gerekçelendirebilmek için, Osmanlı/Türk kültürünün tarihsel birikiminin taşıyıcıları olan yazılı belgelere başvurmak gerekmektedir. Bu yazılı belgelerde saklı olan anlam içerikleri ve anlamlandırıcı gizil güç (potansiyel) ve söz konusu olası yanıtlar veya yanıt sayılabilecek düşünce ipuçları belirlenebilir. Bunlar, bir araya getirilebilir; tarihsellik ve süreklilik özellikleri gösterip gösteremediklerine bakılabilir. Böylece muhalif/karşıt kültür birikiminin taşıdığı ve güncelleştirilmeye elverişli öğeler ortaya çıkarılabilir.

Son söz: Anadolu kültür birikimi belirgin bir çoğulluk içermesine karşın, geçmişte ve şimdi o belirginlikte ve kapsayıcılıkta felsefi düzeyde bir tolerans düşüncesi ve bilinci geliştirmekte zorlanmıştır. Birbirini koşullayan çoğulluk ve tolerans kavramları, ne yazık ki bugün de yeterince kapsamlı ve derinlikli bir şekilde tartışılarak, toplumsal bilincin bir öğesine dönüştürülememektedir. Eğitim-öğretim ve bilim kurumları, çoğulluk ve tolerans duyarlılığını geliştirici bir yaklaşım ve çalışma tarzı sergileyemediği için, toplumun ve siyasi partilerin ufkunu genişletici bir düşünsel ortam oluşturamamaktadır. Eğitim ve siyaset kurumlarının çoğulluk ve tolerans bilincinin düşüklüğü, Türkiye'nin güç koşullarda yarattığı değerleri, gereksiz ge[illegible]

ve çatışmalarla yok etmektedir. Bu nedenle, Türkiye toplumsal refahı artırma ve çoğulcu demokrasiyi güçlendirme konusunda zaman yitirmektedir. Bu durumun sorumluluğunu, öncelikle eğitim ve siyaset kurumları taşımaktadır.

NOTLAR

1 Gabriele MÜNNIX: "Zum Ethos der Pluralitaet-Postmoderne und Multiperpektivitaet als Programm. Çoğulluğun Etosu-Postmodernlik ve Program Olarak Çok-Perspetiflilik"; Lit Verlag, Band 44, Münster 2004.

2 Averreos (İbni RÜŞT): "Die entscheidende Abhandlung oder die Bestimmung des Zusammenhangs zwischen religiösem Gesetz und Philosophie-Untersuchung über die Methoden der Beweise"; Reclam, Stuttgart 2010.

3 Hüseyin BATUHAN: "Semiyotik, Fanatizm ve Tolerans"; derleyen ve notlarla yayıma hazırlayan: Turhan Yörükan; Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2007.

4 Emmanuel LEVINAS: "Totalitaet und Unendlichkeit"; Alber, Freiburg 1997.

5 Hans Heinz HOLZ: "Toleranz in einer pluralen Weltgesellschaft"; in/içinde: Erich HAHN (yayımlayan): "Toleranz im Spannungsfeld religiöser, sozialer und kultureller Pluralitaet"; Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietaet, Band 77, s. 21-30, Berlin 2005.

6 Thilo SARRAZIN: "Deutschland schafft sich ab"; Deutsche Verlags-anstalt, 2010.

7 İoanna KUÇURADİ: *"İnsan Hakları Kavramları ve Sorunları"*; Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2007.

8 Halil ÇEÇEN (yayıma hazırlayan): "Niyazi Mısri'nin Hatıraları"; s. 64, Dergâh Yayınları, İstanbul 2006.

9 Friedrich Hegel'in söz konulardaki görüşlerine ilişkin ayrıntı için, bak. Onur Bilge KULA: "Hegel Estetiği ve Edebiyat Kuramı I"; Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 243-260, İstanbul 2010.

10 Ulfert RICKLEFS (yayınlayan): "Literatur I-Edebiyat I"; Fischer Lexikon; "Bildlichkeit-İmgesellik" maddesi, s. 160-170, Frankfurt am Main 2002.

11 Helge SCHALK: "Pluralitaet und Symbolisierung-Grundgedanken der modernen Philosophie"; www.eco-online.de/PDFs/Pluralitaet.

12 Onur Bilge KULA: "Kant Estetiği ve Edebiyat Kuramı"; Doruk Yayınları, İstanbul 2008. Bu kitapta özellikle "Estetikleştirme Sürecinde Tikel-Genel İlişkisi ve Çok-anlamlılık" ve izleyen bölümlere bakılabilir.

13 Johann Gottfried Herder: *"Ideen zur Philosophie der Geschichte-Tarih Felsefesine İlişkin Düşünceler"*; Werke in zwei Baenden, 2. Band, München/Wien 1982.

14 İhsan FAZLIOĞLU: *"Anadolu Selçukluları ve Beylik Dönemi Türk Felsefe-Bilim Tarihine Önsöz"*; içinde: Ahmet Yaşar Ocak (editör): *"Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı"*; Kültür ve Turizm Bakanlığı; s. 413-428, Ankara 2006.

15 Ahmet Yaşar Ocak'ın *"Selçuklular ve Beylikler Devrinde Tasavvufi Düşünce"* içinde: Ahmet Yaşar Ocak (editör): *"Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı"*; Kültür ve Turizm Bakanlığı; s. 429-439, Ankara 2006.

16 Ahmet Yaşar OCAK: *"Türkiye Selçukluları ve İslam"*; içinde: Ahmet Yaşar Ocak (editör): *"Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı"*; Kültür ve Turizm Bakanlığı; s. 443-457, Ankara 2006.

17 Yusuf Has HACİB: "Kutadgu Bilig"; çeviren: Reşid Rahmeti Arat; Kabalcı Yayınevi, s. 71, ikinci basım, İstanbul 2008.

18 İ. KAFESOĞLU: *"'Kutad-gu Bilig" ve Kültür Tarihimizdeki Yeri"*; Kültür Bakanlığı. Yayınları: 368, İstanbul,1980.

19 R. R. ARAT: *"Kutadgu Bilig" I"*, s. XXIV vdd.

20 A. BOMBACI: *"Kutadgu Bilig" Hakkında Bazı Mülahazalar"*; M. F. Armağanı, 1953 İstanbul, s. 66 vd.

21 Halil İNALCIK: *"Kutadgu Bilig"de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri"*; Türk Kültürü Araş. Enstitüsü, Ankara 1966, s. 259-271.
22 Sadri Maksudi ARSAL: *"Türk Tarihi ve Hukuk"*. İstanbul 1947, s. 93-97.
23 Zafer ÖNLER: *"Kutadgu Bilig"de Kündogdı ve Aytoldı Karakterleri"* yayımlanmamış tebliğ. Mersin 1999.
24 Zafer ÖNLER: a.g.y.
25 Bak. I. KAFESOĞLU: a.g.y. s. 27.
26 Bu ve benzer düşünceler, Kant'm 18. yüzyılm son çeyreğinde kaleme aldığı "Ebedi Barış" adlı ünlü yapıtının başlıca konusunu oluşturur.
27 Mehmet AKMAN: *"Osmanlı Devletinde Kardeş Katli"* (İstanbul 1997), adlı yapıtında egemenlik yetkisinin Tanrı tarafından verildiği inancını tarihsel kökleriyle birlikte irdelemektedir.
28 Agop DİLAÇAR: *"Kutadgu Bilig İncelemesi"*: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu, Ankara 1988.
29 Saadet ÇAĞATAY: *"Kutadgu Bilig'de Ögdülmiş"*; Türk Kültürü, "Kutadgu Bilig" Sayısı, IX, 1970 Ankara.
30 Mehmet Ali KILIÇBAY: *"Laiklik, ya da Bu Dünyayı Yaşayabilmek"*, Cogito Sayı 1 Yaz'94.
31 Sami SELÇUK: *"Laiklik-Sivil Toplum-Homo Democratikus"*, İstanbul 1994.
32 Immanuel KANT: *"Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik"* (Antropoloji, Tarih Felsefesi, Siyaset ve Eğitim Bilimi Üzerine Yazılar) Band 9, Darmstadt, 1983.
33 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL: *"Phänomenologie des Geistes"*; Sämtliche Werke, Band 2, Stuttgard-Bad Cannstatt 1964.
34 Bu konularda ayrıntılı bilgi için bak.:
Ahmet Yaşar OCAK: *"Babailer İsyanı. Aleviliğin Tarihsel Altyapısı"*. Dergâh Yayınları, İstanbul 1996.
Ahmet Yaşar OCAK: *"Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler"* ; Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul 1998.
Ahmet Yaşar OCAK: *"Türk Sufiliğine Bakışlar"*; 3. baskı, İstanbul 1999.
Ahmet Yaşar OCAK: *"Türkler, Türkiye ve İslam"*; 2. baskı, İstanbul 1999.
35 Ahmet Yaşar OCAK: *"Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler"* s. 82. Tarih Vakfı Yayınları. İstanbul 1998.
36 İmmanuel KANT: *"Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik'*; Werke, Band 9. Darmstadt 1983. s. 130.
37 Ahmed-ı YESEVİ: *"Divan-ı Hikmet'ten Seçmeler"*. Hazırlayan: Prof. Dr. Kemal ERASLAN; Kültür ve Turizm Bakanlığı; Ankara, 1983, s. 141. Burada yorumlanan "Hikmetler"in tümü, "Divan-ı Hikmet"ten alındığından, ayrıca kaynak belirtilmemiştir.
38 İrene MELİKOFF: *"Uyur İdik Uyardılar"*, Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları; İstanbul, 1994, s. 167.
39 Ahmed Yesevi'nin doğum tarihi kesin olarak bilinmemekte, ancak 11. yüzyılın ikinci yarısında dünyaya geldiği; ölüm tarihi olarak da 1166 kabul edilmektedir.
40 Ahmed Yaşar OCAK: *"Türk Sufiliğine Bakışlar"*; 3. baskı, İstanbul, s. 40.
41 M.Fuad KÖPRÜLÜ: *"İslam Ansiklopedisi"*; Ahmet Yesevi maddesi.
42 Ahmed Yaşar OCAK: *"Türk Sufiliğine Bakışlar"*; 3. baskı, İstanbul 1999. s. 36 vd.
43 Türklerin İslamlaşmasının (650-950) bir yönüyle baskı ve zorla gerçekleştirildiğini savlayan birçok yayın vardır. Bu yayınlarda Türklerin İslamlaşma süreci çoğu kez "dönüşüm yönelimi" olarak adlandırılır ve bu dönemin acılar, kıyımlar ve ölümlerle dolu olduğu ileri sürülür. Bu konuda örnek olarak şu kaynaklara bakılabilir: Erdoğan AYDIN:

"Türklerin Müslümanlaştırılmasının Resmi Olmayan Tarihi. Nasıl Müslüman Olduk"; İstanbul 1994; Turgut AKPINAR: *"Türk Tarihinde İslamiyet"*; İstanbul 1993; Ahmet Yaşar OCAK: *"Türkler, Türkiye ve İslam"* 3. baskı, İstanbul 1999.
Nitekim Fuad Köprülü de Ahmed Yesevi'nin seslendiği göçebe ve köylü Türkleri "ilkel ve yalın zevkli halk kitlesi" olarak nitelendirerek, bu halk kitlesinin İslamiyet'i yüzeysel bir biçimde kabul ettiğini ve ulusal kültüründen kolay kolay vazgeçemediğini yazar. Köprülü'nün bu görüşleri, yukarıda ileri sürülen "acılar, kıyımlar ve ölümlerin" yaşandığı savını pekiştirir niteliktedir. Köprülü, a.g.y.s. 146.

44 Ahmet Yaşar OCAK: *"Türk Sufiliğine Bakışlar"*; 3. baskı, İstanbul 1999, s. 3 vd.

45 F. KÖPRÜLÜ: A.g.y.

46 F. KÖPRÜLÜ: *"Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar"*; Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1976, s. 33.

47 MELİKOFF: a.g.y.

48 F. KÖPRÜLÜ: a.g.y.: s.33.

49 Mircea ELİADE (*"Şamanizm"*; Ankara 1999, s. 22) şamam, sihirbazı, büyücü, otacı, mucize yaratan, din adamı ve ozan gibi adlar ve niteliklerle tanımlar ve "dar anlamda Şamanizm, Orta Asya'ya özgü dinsel bir olgudur" saptamasını yapar.
İrene Melikoff da anılan yapıtında (s. 174) Ahmed Yesevi'nin kerametlerini anlatan öykülerin bolluğundan söz eder ve onun İslam öncesi birikimden kökenlenen birçok kerameti arasında kuşa dönüşme, dağları ortadan yok etme gücünün varlığını ve kendisine eşlik eden hızırın kendisine hep yardım ettiğini belirtir.

50 M. Fuad KÖPRÜLÜ: *"Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar"*; Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1993, s. 35.

51 İslam Ansiklopedisi'nin ilgili maddesinde verilen bilgilere göre, Hallac-ı Mansur (857-922); Türklerin İslamlaşması üzerine etki eden dinsel ve toplumsal bir hareketin önderidir. Mansur'un "Ene-l Hak" (Ben Hakkım!) diye bağırması, düşünsel bir açılım, bir devrimdir. Mansur egemen din anlayışına karşı çıktığı için, siyaset meydanında teşhir edilir ve 8 yıl tutuklu kalır. Tutukluluğu sırasında Bağdat'ta etkisi sürekli büyür. Kadı Ebru Ömer Hammadi'nin fetvası üzerine, Hallac-ı Mansur kamçılanmak, bedeni parça parça edilmek, darağacına asılarak teşhir olunmak, kafası kesilmek ve yakılmak suretiyle öldürülür. Ferit Attar'ın yapıtı aracılığıyla İslamlaşmakta olan Türkler, Mansur menkıbesini tanırlar ve benimserler. Yesevi, Yunus Emre, Nesimi, Lami ve Niyazi Mısri gibi ozan ve mutasavvıflarca Mansur'un adı ve düşüncesi yaşatılır; kuşaktan kuşağa aktarılır.

52 Fuad KÖPRÜLÜ: *"Tasavvuf"*. İslam Ansiklopedisi; ME Basımevi, Cilt 12, Kısım1, İstanbul 1993.

53 Fuad KÖPRÜLÜ: *"Tasavvuf"*: İslam Ansiklopedisi. C. 12 Kıs.1, İstanbul 1993.

54 Bu bağlamda belirtmek gerekir ki , İslam'da "insan"a ilişkin çeşitli yorumlar vardır. Tasavvuf ile tam olarak bağdaşmamakla birlikte değişik bir insan yorumu, eleştirel Şiiliğin temsilcilerinden Ali Şeriati tarafından şöyle kuramlaştırılmak ve gerçeklendirilmektedir: İnsan, Allah'ın ruhu ve kokuşmuş balçıktan oluşmuştur. Allah'ın ruhu ve kokuşmuş balçık birer simgedir. İnsan, gerçekte ne kokuşmuş balçıktan, ne de Allah'ın ruhundan oluşmuştur. Kokuşmuş balçık, mutlak aşağılığı, yerinde saymayı, duraklamayı gösterir. Allah'ın ruhu ise, sonsuz ilerlemeyi ve bitimsiz yüceliği anlatır. İnsansal durum, Kuran'a göre, ikili bireşime ve yaradılış çelişkisine dayanır. Bu yaklaşıma göre, insan iki çelişik kutup olan "Allah-Şeytan" kutupları arasında bir konumda bulunan bağımsız ve sorumlu bir istençtir. Bu çelişki, insanın hem yazgısı, hem de serüvenidir; devrimin evrimin ve durağanlığın ve değişmezliğin anlatımıdır. İnsanın özünde ve yaşamında

ikiliğin, sürekli savaşımının kaynağıdır. Allah'ın ruhu, mutlak ve sonsuz temizlik, yücelik, güzellik, görkem, güç, yaratıcılık, bilinç, görme, bilme, sevgi, rahmet, istenç, özgürlük, bağımsızlık, egemenlik ve ölümdür. İnsan da kendisini doruğa doğru çeken, göğün görkemine, göksel miraca, Allah'ın ahlakıyla donanmaya sürükleyen bir yeti ve çekimidir (Ali Şeriati: *"İslam-Bilim"*, Nehir Yayınları, İstanbul 199, s. 60-61).

Görüleceği gibi, kendisini oluşturan Allah'ın yarısı olmasına ve Allah'ın yeryüzündeki emanetçisi olmasına karşın, insan, bitimsiz yüceliği oluşturan Allah'ın ruhuna hiçbir zaman ulaşamaz; insan, bir bakıma çağdaş ve insancıl İslami yaklaşıma göre bile edilgin, boyun eğici ve sürekli "öz-onarım" ve "öz-yetkinleşim" ile Allah'ın bitimsiz yüceliğini oluşturan nitelikleri edinmeye uğraşan, fakat bu nitemleri tümüyle hiçbir zaman edinemeyen yaratıktır. Bunun yanı sıra, söz konusu özellikleri hiçbir zaman tümüyle edinemeyen, ancak cennette ölümsüz bir istence dönüşen bir varlıktır. Bu anlamda çağdaş ve "hoşgörülü" yaklaşımlar bile insanı dünyadan koparmakta, kendisi olmaktan çıkarmakta; onu hiçbir zaman ulaşamayacağı kapsayıcı ve belirleyici bir üst istence bağımlılaştırmaktadır.

55 Ali Şeriati: *"İslam-Bilim"*; İstanbul 1999, s. 69.

56 Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (redaksiyon sorumlusu: Ahmet Topaloğlu): *"Fütüvvetname"*; cilt 13, s. 264-265; İstanbul 1996.

57 Haşim Şahin'in *"Selçuklular Döneminde Ahiler"* (içinde: Ahmet Yaşar Ocak (editör): *"Anadolu Selçukluları ve Beylikleri Dönemi Uygarlığı"*; T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı; s. 299-308, Ankara 2006) adlı yazısında belirttiğine göre, Ahilik kuruluşunun adının kaynaklandığı "Ahi" sözcüğünün köken anlamı konusunda değişik görüşler vardır. Bazı araştırmacılara göre, bu sözcük, "eli açık, cömert" anlamındaki "akı" sözcüğünden türemiştir. Bazı araştırmacılara göreyse, sözcük, Arapça "kardeşim" anlamına gelen "ahi" sözcüğüne dayanmaktadır. Buna karşın, İbn Battuta "Seyahatnamesi"ni notlandırarak yayımlayan A. Sait Aykut, bu sözcüğün "bir kümeyi yöneten reis, ağa" anlamı taşıdığını öne sürmektedir. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nin "Ahilik" (redaksiyon sorumlusu: Ahmet Topaloğlu; cilt I, s. 540-542, İstanbul 1998) maddesinde de benzer görüşler dile getirilmektedir.

58 Burhan OĞUZ: *"Türk Halk Düşüncesi ve Hareketlerinin İdeolojik Kökenleri I"*; İstanbul, 1997; s. 38.

59 Ayrıntılı bilgi için; Zeki Velidi TOGAN: *"Umumi Türk Tarihine Giriş"*; İstanbul, 1946.

60 Fuad KÖPRÜLÜ: "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar"; THK, Ankara, 1976.

61 Turgut AKPINAR: *"Türk Tarihinde İslamiyet"*; 2. baskı, İstanbul 1994.

62 Mikail BAYRAM: *"Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu"*, Konya, 1991, s.19.

63 Yunus KOÇ: "Selçuklular Döneminde Anadolu'da Köyler ve Köylüler"; içinde: Ahmet Yaşar OCAK (editör): "Anadolu Selçukluları ve Beylik Dönemi Uygarlığı"; T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, s. 293-297, Ankara 2006.

64 V. A. GORDLEVSKİ: *"Anadolu Selçuklu Devleti"*; Ankara, 1988.

65 Claude CAHEN: *"Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler"*; İstanbul, 1979.

66 Haşim Şahin'in yukarıda anılan yazısında belirttiği üzere, fütüvvet, "yiğitlik, mertlik, gözü-peklik, eli açıklık, soy ve gönül temizliği" gibi anlamlar taşır; fütüvvet, aynı zamanda bir esnaf örgütünün de adıdır.

67 Ahmet Yaşar OCAK: *"Türk Sufiliğine Bakışlar"*; 3. baskı, İstanbul 1999.

68 Muhammed Et-Tanci: "İbni Battuta Seyahatnamesi"; cilt I-II; sadeleştiren ve baskıya hazırlayan: Mümin Çevik; İstanbul, 1983. s. 194-195.

69 Mehmet Saffet SARIKAYA (Türkçeleştiren ve yayıma hazırlayan): "Füttüvetname-i Ca'fer Sadık"; Horasan Yayınları; İstanbul 2008.

70 Ahmet Yaşar OCAK: "Türk Sufiliğine Bakışlar"; 3. baskı, İstanbul 1999, s. 169-190.
71 Ali TORUN: *"Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-Nameler"*; KB, Ankara 1998.
72 Mustafa AKDAĞ: *"Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi"; İstanbul, 1997*, s. 18.
73 Mikail BAYRAM: *"Ahi Evren ve Ahi Teşkılatının Kuruluşu"*; Konya 1991, s. 15.
74 *"Burgazi ve Fütüvvet Name'si"*: Türkçe yayımlayan: Abdülbaki GÖLPINARLI; İstanbul Üniversitesi İktisat Fak. Mecmuası, C.15, (s. 1-4) 10. 1953-7. 1954, s. 77-153.
75 Abdülbaki GÖLPINARLI: *"İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları"*. İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi, C.11, Ekim 1949-Temmuz 1950, s. 9
76 Neşet ÇAĞATAY: *"Bir Türk Kurumu Olan Ahilik"*; TTK, Ankara, 1989.
77 Orhan HANÇERLİOĞLU: *"Felsefe Ansiklopedisi"* cilt 4, ilgili madde, İstanbul 1993.
78 NİZAMÜLMÜLK; *"Siyasetname"*; Hazırlayan: Mehmet Altay KÖYMEN; TTK, Ankara, 1999, s. 141-143.
79 Burhan OĞUZ: *"Türk Halk Düşüncesi ve Hareketlerinin İdeolojik Kökenleri II"*; İstanbul, 1997, s. 37-44.
80 İlyas Çelebi: *"Mu'tezile"*; içinde: Türkiye Diyanet Vakfı: "İslam Ansiklopedisi"; cilt 31, s. 391-401, İstanbul 2006.
81 Ahmet Yaşar OCAK: "Selçuklu ve Beylikler Devrinde Tasavvufi Düşünce"; içinde Ahmet Yaşar Ocak (editör): "Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı"; T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı; s. 429-442, Ankara 2006.
82 Avni İlhan: "Batıniyye'; içinde Türkiye Diyanet Vakfı: "İslam Ansiklopedisi"; cilt 5, s. 190-194; İstanbul 1992.
83 Orhan HANÇERLİOĞLU: *"Felsefe Sözlüğü"*, İstanbul 1982.
84 Abdülbaki GÖLPINARLI: *"Burgazi ve Fütüvvet-Name'si"*; İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mec., C.15 (s. 1-4), 10. 1953-7. 1954, s. 103.
85 Ahmet Yaşar OCAK: *"Türk Sufiliğine Bakışlar"*; 3. baskı, İstanbul 1999.
86 Abdülbaki GÖLPINARLI: *"İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları"*; İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, Mec. Cilt 11, Ekim 1949-Temmuz 1950; s. 7.
87 *"Yunus Emre Divanı"*; Faruk Kadri Timurtaş (hazırlayan); Babıâli Kültür Yayıncılığı, İstanbul, Ekim 2006.
88 Mikail Bayram, "Ahi Evren'in-Tasavvufi Düşüncenin Esasları"; (TDV Yayınları, Ankara 1995) adh eserinde Ahi Evren'in eserlerinin dökümünü yapar. Fatih Köksal: "Ahi Evran ve Ahilik"; (Kırşehir Valiliği Yayınları, No: 5, Kırşehir 2006) adh çalışmasında, Mikail Bayram'ın bu eserine dayanarak Ahi Evren'in eserlerini sıralar.
89 Mikail BAYRAM: *"Ahi Evren ve Ahi Teşkilatı"*; Konya 1991, s. 2-3.
90 Mikail BAYRAM: "*Fatma Bacı ve Bacıyan-ı Rum*" (Konya, 1994) adlı yapıtında verdiği bilgileri içeriğine bağlı kalarak ve çalışmanın dilsel anlatımına uyarlayarak aktarıyorum. Anadolu Bacılar Örgütü'nün etkinliklerine ilişkin en ilginç bilgilerin "Menakıb-ı Evhadüddin Kirmani'de bulunduğu öne sürülmektedir. Bu savı ortaya atan Mikail Bayram'a göre, Anadolu Bacılar Örgütü, Kayseri'de kurulur ve oradan öbür kentlere yayılır. Ahi Evren, Türkmen kız ve kadınların bir araya gelmesine önayak olur; onları özellikle örgücülük ve dokumacılığa yöneltir. Böylece el sanatları gerçekleştiren "kadın sanatçılar/zanaatçılardan" oluşan bir örgütün çekirdeği belirir. Anadolu Bacılar Örgütü, başta iş ve üretimden kopmayan Türkmen kadınlar olmak üzere, Anadolu'da yayıldığı kentlerde erkeklerle birlikte ya da onlarla yan yana iş ve zanaatlarını yürüten ve üretime katılan kadınları kapsar.

Ticaret, ekonomi, kültür, siyaset, bilim ve ulaşım bakımından bir merkeze dönüşen Kayseri, Anadolu Bacılar Örgütü'nün doğması ve yayılması için uygun bir ortam sağlar. Moğol istilası sırasında iş yerleri yakılıp yıkılan Ahiler ve Bacılar, Moğollara karşı direnişe-

üstü bir direniş gösterirler. Bacılık, aynı zamanda bir eğitim-öğretim ocağı işlevi görür. Bu ocakta salt zanaat ve sanat becerileri ve bilgilerinin geliştirilmesi ve öğretilmesiyle yetinilmez; üretim yöntemleri ve topluma hizmet sunmanın yol ve yordamı da öğretilir. Böylece, "Bacılık", uzmanlaştırıcı ve toplumsal(laştırıcı) bir işlev gören bir kuruma dönüşür.

91 Burhan OĞUZ: *"Türk Halk Düşüncesi ve Hareketlerinin İdeolojik Kökenleri II*; İstanbul 1997, s. 323-324.

92 Mikail Bayram: "Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlana Mücadelesi"; 2. baskı, Aralık 2006 Konya.

93 Halil İNALCIK: "Has-bağçede "ayş u tarab. Nedimler, Şairler, Mutribler"; TİB Kültür Yayınları, Ocak 2011, İstanbul.

94 Ahmet Yaşar OCAK: *"Türk Sufiliğine Bakışlar"*; 3. baskı, İstanbul 1999, s. 141.

95 Abdülbaki GÖLPINARLI: *"Şeyh Seyyid Gaybi Oğlu Şeyh Hüseyn'in Fütüvvet-Name'si"*; İ. Ü. İkt. Fak. Mec., C. 17 (s. 1-4), 1955-1956, s. 93.

96 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL: *"Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie"* (Felsefe Tarihi Üzerine Dersleri), Band I, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, s. 454.

97 G. W. F. HEGEL: *"Das System der Philosophie"* (Felsefenin Dizgesi), Toplu Yapıtlar, cilt 10, Stuttgart-Bad Cannstatt,1965, s. 76.

98 İlhan Şahin: *"Ahi Evran"*; içinde: Türkiye Diyanet Vakfı: *"İslam Ansiklopedisi"*; I. cilt, s. 529-530, İstanbul 1988.

99 Ahi Evren: "İmanın Boyutları"; özgün adı: "Metali'ül-iman"; Farsça olarak yazılan bu denemeyi, Mikail Bayram, Türkçeleştirmiştir. Bu incelemede Milli Kütüphanede bulunan ve üzerinde basıldığı yer ve yıl bulunmayan nüshayı (ISBN: 975-95410-3-3) kullandım. Alıntılar ve göndermeler bu nüshaya dayanmaktadır. Mikail Bayram kendi aktarımıyla, "İmanın Boyutları"nı Konya Yusufağa Yazmalar Kütüphanesinde bulunan 4866 numaralı nüshasını temel alarak günümüz Türkçesine çevirmiştir. Anılan denemeyi günümüz Türkçesine kazandıran Mikail Bayram, Anadolu Türk kültür tarihinin önemli kişiliklerinden biri olan Ahi Evren'in özgün bir yazısını veya denemesini değerlendirme olanağı yarattığı için teşekkürü hak etmektedir.

100 Mehmet Bayrak: *"Halk Hareketleri ve Çağdaş Destanlar"*; Yorum Yayınları, 1984.

101 Ozan Telli: "İshakça" birinci basım, Kent Basımevi, Kasım 1983, İstanbul. Ayrıca, Ozan Telli'nin bu önemli şiirinden yaptığı seçkiye yukarıdaki kitabında yer veren Mehmet Bayrak'a teşekkür borçlu olduğumu belirtmek isterim. Mehmet Bayrak, bu yaklaşımıyla, söz konusu şiirin bazı bölümlerini kitabımın bu bölümüne almama esin kaynağı olmuştur. Burada yer verdiğim tüm şiirler, Ozan Telli'nin "İshakça"smdan alınmıştır.

102 Ahmet Yaşar OCAK: *"Babailer İsyanı"*; genişletilmiş ikinci baskı, İstanbul 1996. (s. XIV)

103 Bilge UMAR: "Börklüce"; İnkılâp Kitapevi, s. 155, İstanbul 2003.

104 Reha ÇAMUROĞLU: *"Tarih, Heterodoksi ve Babailer"*: İstanbul 1992. (s. 163). Babailer başkaldırısı konusunda bir anlamda "başvuru kaynakları" niteliğindeki yayınları gerçekleştiren A.Y. Ocak da Baba İshak'ın edimsel önderliğini belirtir. Ocak'ın konuya ilişkin yapıtları yeri geldikçe anılacaktır.

105 Elvan ÇELEBİ: *"Menakıbu'l-Kudsiyye Fi Menasıbi'l-Ünsiyye*'; Yayıma Hazırlayanlar: İsmail E. ERÜNSAL, Ahmet Yaşar OCAK, TTK, Ankara 1995, s. XLIX. Anadolu kültür tarihinin en önemli olaylarından biri olan Babai hareketinin söylencesel önderi Baba İlyas başta olmak üzere, oğlu Muhlis Paşa ve bunların bazı halifelerinin özyaşam öykülerine ilişkin birincil bir başvuru kaynağı olan bu yapıt, aynı zamanda Türkçenin de görkemli bir yazılı belgesi niteliğindedir.

"Baş götürdüm çü yüzine bakdum
Gördüm ol ulu eridüm akdum"

dizeleri, hem arı duruluğu, hem de düşünsel derinliği anlatma yeterliği bakımmdan söz konusu yapıtın görkemini gösterir. Nitekim Elvan Çelebi de konunun bu boyutunu önemsemiş olmalı ki, yapıtmı "Türk dilinde" yazdığını vurgulama gereği duyar ve özyaşam öykülerini ve öğretilerini betimlediği uluları kastederek, *"Türk dilinde haber irerdi ana"* diye yazar. Ayrıca Elvan Çelebi, düşünsel kök olarak ya da şeyhlik bakımından Dede Garkın'dan gelen Babai hareketinin katkılarıyla belirginleşen bağdaştırmacı veya bağdaşımcı öğretiyi işaret eder ve öğretinin kapsayıcılığını ve derinliğini anlatmada dilin yetersiz kaldığını şu dizelerle anlatır:

"Nice aydam dilin dile gelmez
ol dili bilmeyen gönül gülmez"

Dilin anlatmakta yetersiz kaldığı öğretinin, diyesi, *"ilmi hikmetinin sırrı insandır"*. Bu evrensel öğretinin ereği de insanın gizemlerini ortaya çıkarmak, insanı anlamak ve özünü insanlaştırmak olarak değerlendirilebilir.

106 Babailer Hareketinin "erk karşıtlığı"nı konulaştırırken, bu hareketin zamanla ritüelleşerek kendi içinde yarattığı erk dizgesini de unutmamak gerekir.

107 A.Y. Ocak'ın tersine, İ. Z. Eyüpoğlu, *"Abdal Musa"* (İstanbul, 1991) adlı yapıtında Baba İshak'ın yeni görüş getirmediğini, etkisi altında kaldığı Baba İlyas'ın düşüncelerini yaydığım yazar.

108 Burhan Oğuz: *"Türk Halk Düşüncesi ve Hareketlerinin İdeolojik Kökenleri II"*; İstanbul 1977.

109 Elvan Çelebi'nin yazdığına göre, Baba İlyas, Baba İshak'a haber göndererek, onu fitneye kapılmaması konusunda uyarır ve İç Anadolu'ya gelmeden önce *"Yürisin dogri Canike girsun"* sözleriyle Canik'e, diyesi, Ordu ve Samsun yöresine gitmesini ister. Baba İlyas, uyarısını gözetmeyen Baba İshak'a *"Hak sözi hak bilüp kabul itgil"* diyerek uyarısını yineler. Fakat İshak, Baba İlyas'ın uyarısını önemsemez.

110 Elvan Çelebi, anılan "Menakıp-name"de, başkaldırının başlangıç tarihini 12 Ağustos (Çarşamba) 1239 olarak belirler.

111 A.Y. Ocak anılan yapıtında isyanın tarihine ilişkin kaynakları ayrıntılı biçimde ortaya koymuştur.

112 İ. E. Erünsal ve A.Y. Ocak, yerinde bir saptamayla, anılan bu iki öndere Elvan Çelebi'nin "savaş alanında katledilme gibi adi bir ölümü" layık görmediğini, bedenleriyle Hz. İsa ve Mani gibi yitip gittiklerini, gökyüzüne çekildiklerini duyumsattığını yazar.

113 Elvan Çelebi, Malya'daki görünümü,

"İrişür Malıyada kende pes
Pes irer leşker-i heva vü heves"

dizeleriyle betimler.

Hacı Bektaş "Vilayet-name"sinde Tatar boylarının da Malya ve yöresine yerleştikleri belirtilir. Orada anlatıldığına göre, Tatarlar, Selçuklu sultanlarına karşı başkaldırır, onların topraklarında yağmacılık yaparlar; "ülkelerini yakıp yıkarlar". Sultan Alâeddin başkaldırıcı Tatarları, "birer birer öldürtür; arta kalanları kendisine bağımlı kılar." Babai başkaldırıcıların sonal muharebe için Malya ovasını seçmelerinin bir nedeni belki de bu olgudur.

114 Baba İlyas, Muhlis Paşa ve Âşık Paşa'nın halifeleri bağlamında, Erünsal ve Ocak, Elvan Çelebi'ye dayanarak, Baba İlyas'tan kalan 60 kadar halifenin Rum ülkesine dağıldığını yazar. Aynı yazarlar, bunlar arasında en başta Baba İlyas olmak üzere, Dede Garkın'ın dört halifesinin Anadolu'ya geldiğini belirtirler. Bu dört halife, Şeyh Osman Aynu Dola (Aynud Devle), Mihman Hacı ve Bağdın Hacı'dır.

Elvan Çelebi ise Dede Garkın'ın 400 halifesinin her yana dağıldığını belirtir. Bu olgu, Türkmen babaların başkaldırıcı ve Hetorodoks din anlayışlarının yaygınlığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Elvan Çelebi, Ayna Dövle diye adlandırdığı Ayna Dola'nın ihaneti reddetmesi olayını, yukarıda ayrıntılı olarak betimlendiği gibi, "Menakıp-name"de geniş biçimde anlatır. Öbür halifeler arasında Muhlis Paşa'nın halifesi Şeyh Affan, Şeyhülislam Fahreddin, Şeyh Alay, Şeyh Eşref, Şeyh Alişir, Şeyh Balı öncelikle anılır.

115 Abdulbaki GÖLPINARLI: *"Yunus Emre ve Tasavvuf"*, İstanbul, 1992, s. 8.

116 Bu bağlamda söz konusu katkıların tümünü ayrıntılı irdelemek olanaksızdır. Bu nedenle aşağıda öncelikle Burhan Oğuz'un belirtilen yapıtından yararlanılarak, anılan dinsel öğreti ve kişiliklerin sadece özyapısal nitelikleri belirtilecektir.

Bu yaklaşım çerçevesinde "Şia", Ali'nin meşru mezheplerinin büyük bir bölümü için kullanılan ortak adı anlatır. Yönetim işlerini din işlerinden ayırma eğilimin belirgin olduğu "Şia", örneğin öz görüngülerinden biri olan İslami kuralların dışına çıkan Haricilere hoşgörüyle yaklaşır; insanı ve bu dünyadaki yaşamı öne çıkarır.

Haricilere göre, ahlak ve dince kusursuz, tam bir yetkiye sahip her Mümin, "bir siyahî de olsa", imam olabilir. Bu söylem doğal olarak Ortodoks İslam'a göre terstir. Gayri Müslimlere de hoşgörüyle bakan Haricilerin bu bakışı, bir biçimde dışlananları, horlananları etkiler, onları kendilerine yakınlaştırır.

Şia'nın bir başka görüngüsü sayılan "Hulul" öğretisi de akıl ve insana ağırlık veren yönleriyle öne çıkar.

Horasanlı el-Mukanna adlı bir Türk etrafında oluşturulan ve kendilerini "Beyazlar Tarikatı" olarak nitelendiren bir topluluğu, Araplar "Mübeyyeza" diye adlandırır. El Mukanna, Mazdak'ın "eşitlikçi, ortakçı ve katılımcı" öğretisini yayar. El Mukanna yandaşları, beyaz giysi ve beyaz bayrakları yeğler; çünkü "beyaz" özgürlük ve yaşamı simgeler. Çoğu Türkmen olan "beyaz" ihtilalcıler, bir ara varlıklıların mallarına el koyup, aralarında paylaşırlar. Beyazlar bu yüzden toplum düzeni ve iç barış açısından sakınca oluştururlar. Sakıncalı duruma düşmeleri nedeniyle, yönetimin güçlerince bir kalede kuşatılan "Beyazların" tümü teslim olmaz; intihar eder.

"Beyazlar Tarikatı", Mazdekçilik, Babekçilik, Batmilik ve İsmaililik gibi dinsel-toplumsal öğretilerin çizgesinde görülür.

Afrika'nın doğu kıyısından getirilerek, Mezopotamya ve Basra bölgelerinde çalıştırılan zencilerin başlattığı başkaldırı girişimi olan "Zenç Hareketi" de toplumsal tabanı bakımından bir "ezilenler" eylemidir.

9-12. yüzyıllar arasında İslam dünyasında büyük bir etki yapan ve bazı yönleriyle "eşitlikçi, toplumsal adaletçi ve yenilikçi" Karmatiler hareketi, özellikle köylü ve çalışanların oluşturduğu toplum tabanına dayanır. Karmatiler, mülk ortaklığını ve ortak mülkün, ortak kullanımı ilkesini benimser. Burhan Oğuz'un deyişiyle, "Karmatilerin el-Ahsa'da kurdukları laik ve Sosyalist Cumhuriyet 150 yıl yaşar." Karmatilikte, dinsel bağnazlık yadsınır; hatta namaz ve oruç gibi kurallara uyulması önemsenmez; bütün dinlerden insanlara uygulanabilecek kurallar aranır. Çoğulculuk, hoşgörü ve eşitlik temel ilkelerdendir. Karmati nitemi, İsmaili önder Hamdan Karmat'tan köklenir ve Hamdan Karmat'tan sonra başkaldırıcı toplulukları adlandırmak için kullanılır.

Kufe ve Basra'da ortaya çıkan ve imana öncelik veren, eylemi ikincil önlemde gören "Mürcie" hareketi "yerel halkların eşitliği ve merkezi erkin baskı ve zulmünden kurtarılması" gibi ilkeleri savunur. İslam'a inanmanın koşulu olarak "kelime-i şahadet" yeterli görülür. Bu öğretide de namaz ve oruç gibi yükümlülükler gözetilmez. İnanç bildirimi belirleyicidir; uygulaması pek önemli değildir.

Allah'ın zatını ve nitemlerini insanınkine benzetenlerden oluşan ve özellikle Şam yöresinde yayılan "Müşebbihe" (insana benzetimcilik, insan-biçimcilik) mezhebi, Alevi nefeslerinde izlerine rastlanan tenasüh (ruh geçimi, sıçraması, göçümü) ve Hululiyye çerçevesinde Allah'ın nitemlerinin "güzel" insanda görünmesini önemser. İnananlar için "haram ve günah"ın insanda görünmesi ya da "haram ve günah'ın bulunmadığı gibi inanç öğretilerine dayanır.

Daha önce değinilen ve yine Şam yöresinde etkin olan "Mutezile"de (İslami akılcılık, ayrılma, ayrılan anlamında) "iman ile kuşku arasındaki durum" önemsenir. Kuşku önemsenince, "alın yazısı" gibi ön-belirlenmişlikler yadsınır. Birey öne çıkarılır; bireysel sorumluluk vurgulanır. Akıl yoluyla bazı bilgilere ulaşılacağı kabullenilir. Ahlak, görece de olsa, akılcılaşır; çünkü insanın akıl yoluyla neyin iyi, neyin kötü olduğuna karar verebileceğine, değerleri bilme yetisine sahip olduğuna inanılır. Ülküsel bir topluluğun (cemaatin) egemensiz olabileceği savlanır; topluluğun "adillik" ilkesi temelinde yapılandırılmasına uğraşılır.

Heterodoks İslam anlayışının önemli düşünsel köklerinden biri olan, İsmaililik, Anadolu fütüvvetçiliği bağlamında irdelendiğinden, anımsatmak amacıyla burada sadece devrimci, bağdaştırmacı, mehdici ve baskı ve sömürü karşıtı niteliklerini vurgulamak ile yetiniyorum.

Fütüvvet kapsamında bir araya gelen savaşçıların oluşturduğu Ayyarun, bazı Ali yandaşlarını, "ramazanda yemek yiyenleri, şarap içenleri" ve Ortodoks İslami söyleme göre, "yapılmaması gereken eylemlere yönelenleri, yoksul yandaşlarını, yalın ayaklıları, baldırı çıplakları, eli açıkları, doğruculuğu, dayanışmacıları" kapsar.

Cahiz, Ravendi, Ebu Müslim gibi bir biçimde İslami Hetorodoksinin mozayiğine katkı yapan kişilikler içerisinde hiç kuşkusuz en önemlisi Hallac-ı Mansur'dur (857-922). Daha önce Yesevilik bağlamında kısaca değinilen Mansur, Türk boylarının İslamlaşmasında da etkili olur. Büyük babası Zerdüşti olan Mansur, tasavvuf tarihinde düşünsel bakımdan en derin izler bırakan bir kişiliktir. Basra'da "Zenç" ayaklanmasıyla tanışır. Bu durum, Mansur'un Şiilikle ilişkilendirilmesine yol açar. "Herkes Allah'ı yüreğinde bulmalıdır!" ilkesini savunması Mansur'a "vicdanların Hallac"ı unvanını ve Hıristiyan kökenli yandaşları kazandırır. Mansur'u asıl ünlendiren "Ben Tanrı'yım" (Ana'l-Hakk) savıdır. Mansur, resmi İslam'dan kopması nedeniyle, yargılanır; tanımlanamaz işkencelerle öldürülür. Tanrısal "aşk"ı çıkış noktası yapması, dönemin egemenlerince Tanrı'yı tapınma konusu olmaktan çıkarma olarak da yorumlanır.

Tasavvuf dolayısıyla da heterodoks İslam anlayışında devindirici bir öğe olan aşk, Burhan Oğuz'un şiirsel tanımlamasıyla, "uyarlık" öngörür; buna karşın Ortodoks İslam anlayışına göre, yaratan ile yaratılan arasında "uyarlık" söz konusu olamaz. Tanrı, yanına varılamaz olandır. Hallac-ı Mansur, özellikle "meşru" bir yetkenin buyruğu ile öldürülmesi nedeniyle Anadolu'da da yüceltilir; adı etrafında yoğun söylencesel izler taşıyan bir kutsama oluşur.

Hallac-ı Mansur'un öldürülmesinin gerçek siyasal nedeni, egemenlerin onun kişiliğinde "düzen bozucu", "kargaşa yaratıcı", "başkaldırıcı" birini görmeleridir; çünkü Mansur, tanrısal ve insansal doğanın insanda iç içeliğini ve "yaratıcı dürtü"yü vurgular. "Ben Tanrı'yım" söylemi, "karşıt anlamlı iki birleşenden oluşur ve eğilimleri böler." Bu durum bugün bile geçerlidir.

"Ben Tanrı'yım!" söylemi düşünsel bakımdan çığır açıcı niteliktedir. Bu söylem, çağrıyı ilgili kişiyle sınırladığı, başkasını kapsamadığı, çağrıyı benimsemeyi kişisel tercih alanına bıraktığı için, "bireyliği", özgür seçimi ve dolayısıyla da çoğulculuğu özendirir. İyi, güzel bulunan tanrısal değerleri insanda arama eğilimi, "Ben Tanrı'yım!" söylemi ile "insancıl" tutumun gelişmesine yaptığı önemli bir katkıdır.

"İşrak" (gündoğumu, ışıklandırma, aydınlatma) öğretisinin kurucusu olan Şihabeddin Sühraverdi (ölm. 1193), İran, Azerbeycan, Anadolu ve Suriye'de bulunur; düşünceleri tartışılır, yayılır. Sühraverdi'nin "Allah yeni bir peygamber gönderebilir!" demesi, egemen Ortodoks söyleme ters düşer; çünkü bu "heretik" saptama, Muhammed'in son peygamber olduğunu bilmezlikten gelme olarak yorumlanır.

Dönemin egemeni Selahaddin, bu açıklamasından dolayı "dinden dönmüş" diye nitelediği Sühraverdi'nin "idamını ve kitaplarının yakılmasını" buyurur. Batıniliği benimseyen Sühraverdi, Grek ve İran felsefe birikimini derinden irdeler.

"Işık", "aydınlık" kavramına verdiği önemden dolayı Zerdüştiliğe yakın sayılır. Sonunda "zındıklık" suçlaması ile Halep'te öldürülür.

Sühraverdi'nin öğretisi "işrak" yandaşları da "İşrakiyun', ('ışıkçılar', aydınlanmacılar) diye bilinir. Her ne kadar, Burhan Oğuz "işrak" sözcüğünü "ışık, aydınlanma" olarak Türkçeleştirmişse de, bir yanlış anlamayı önlemek amacıyla şunu belirtmek gerekmektedir: "İşrak", evrenin özünü, tözünü ışığın oluşturduğu inancına dayanan bir öğreti; "İşrakiyun"u da evrenin tözünü ışığın oluşturduğuna inanan kimseler olarak anlamak gerektir. Nitekim "işrak" öğretisinin oluşumunda katkısı olan Gnostisizm de "İrfaniyye", diyesi, "sezgiye dayalı içsel bilgelik" olarak tanımlanabilir.

Yine de Sühraverdi'nin katkılarıyla dizgeselleştirilen "işrak" öğretisi ile birlikte ışık, aydınlık, aydınlanma gibi kavramlar yukarıda belirlenen kapsamda, "heterodoks İslam" anlayışına katılmıştır. Böylece İşrak öğretisiyle Sühraverdi içerik bakımından farklı biçimde de olsa karşılaştırabilirlik söz konusu olmasa da, düşün tarihinin evrim sürecinde aydınlık, Aydınlanma kavramını kullanma konusunda Kant'ı öncelemiş sayılabilir. Sühraverdi'nin "bütün dinlerin uygunluğu", "bütün dinlerin ancak tek bir hakikati" anlattığı doğrultusundaki dinler arası hoşgörüyü özendiren görüşlerinin izleri daha sonra Anadolu'da gelişen Babai hareketi ve bunun türevlerinden olan Bektaşilik geleneğinde de sürdürülür. Hoşgörüyü geliştiren, bağnazlığı körelten bu söylem, 15. yüzyılda Rönesans ve 18. yüzyılda Aydınlanma hareketlerinin de çıkış noktalarından biri olacaktır.

Bununla birlikte başta Baba İlyas, Baba İshak ve halifeleri olmak üzere, Babai başkaldırısına ilişkin Elvan Çelebi'nin yukarıda anılan "yarı menkıbevi, yarı biyografik" menkıbesi burada belirtilmelidir. Bu yapıtta öne çıkan düşünsel vurgular arasında "Ehl-i Beyt" anlayışı ve Ali kutsaması ve "Ben tanrıyım" söylemiyle ünlenen Mansur adı önemli bir yer tutar. Bu kutsamalar Babai hareketinin düşünsel köklerini de gösterir.

117 GORDLEVSKİ: "*Anadolu Selçuklu Devleti*"; Ankara 1988, s.180.

118 Abdülbaki GÖLPINARLI: "*Vilayet-name. Manakıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli*"; İstanbul.

119 Fuad KÖPRÜLÜ: "*Osmanlı Devletinin Kuruluşu*"; Ank. 1959, s. 47-48.

120 Seyyid Ebül Vefa Bagdadi'nin Baba İlyas ve Baba İshak'ı dolayısıyla da Babailer Hareketini etkileyen kişilik olduğu savı, Ahmet Yaşar Ocak ve Mehmet Bayrak tarafından öne sürülür. Özellikle A.Y. Ocak, Vefaiyye'nin etkilerinin kesinliğini vurgular.

121 Elvan Çelebi, dedesi Muhlis Paşa'nın yaşam öyküsünü ayrıntılı betimler. Elvan Çelebi'nin anlatımına göre, Baba İlyas'ın halifelerinden Şerefeddin "beşikte ağlayan bir oğlanı" görür. Selçuklu sultanının bu beşikteki çocuğu bile öldüreceğini bildiğinden, çocuğu evine götürür, "yedi yıl besler". Çocuğa göz kulak olur, onu her şeyden sakınır. Elvan Çelebi'nin sözleriyle;

"*Can içinde gönül gibi sakınır*
Gönül içinde can gibi bakınır."

122 Fuad KÖPRÜLÜ: "*Anadolu'da İslamiyet*"; s. 309.

123 Ayna Dövle'nin yazgısı daha önce biraz daha ayrıntılı olarak betimlenmiştir. A.Y. Ocak da anılan yapıtında (s. 168) konuyu dile getirir.
124 Bu şeyh ve erenleri Elvan Çelebi "Menakıp-name"sinde ayrıntılı anlatır.
125 Abdülbaki GÖLPINARLI: "*Yunus Emre Divanı*': İstanbul 1943, s. 187.
126 İsmail ÖZMEN: "*Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi-I*"; Kültür Bakanlığı, Ankara 1998.
127 Bektaşiliğin Osmanlı İmparatorluğu'nun en büyük halk tarikatı oluşunu Reha Çamuroğlu "Son Yeniçeri" adlı romanında 19 yaşında Osmanlılara tutsak düşen Beserapyalı Michaul oğlu Petru örneğinde betimler. 18. yüzyılın ikinci yarısında bile, bütün özsel ve biçimsel değişimlere karşın, çoğulculuğa ve tolerans düşüncesini öne çıkaran heterodoks İslam'ın özgün bir biçimi olan Bektaşilik, Yeniçeri Ocağı'nın birlik ve bütünlüğünü kolaylaştırır. Çeşitli dinlerden insanların birbiriyle uyumlulaşmasına, bağdaşımına ortam hazırlar. Bağdaştırmacı veya bağdaşımcı anlayış, 19 yaşına değin Hıristiyan-Rus kültür ortamında kültürel kimliğini edinmiş, toplumsallaşma sürecinin en önemli bölümünü tamamlamış bir kişi olan Petru'ya yeni ve kabul edilebilir bir kültürel kimlik olanağı sunar. Böylece Petru'dan saygın bir Bektaşi, Sarı Abdullah doğar.
128 Fuad KÖPRÜLÜ: "İlk Mutasavvıflar"; Ankara, 1976, s. 339. A.Y. Ocak da aşağıda anılan yapıtında aynı görüşü dile getirir.
129 Abdülbaki GÖLPINARLI: "*Alevi-Bektaşi Nefesleri'; Remzi Kitapevi, İstanbul 1963.*
130 Abdülbaki GÖLPINARLI (Hazırlayan): "Vilayet-name"; İstanbul, İnkılâp Kitapevi.
131 Ahmet Yaşar OCAK: "*Türk Sufiliğine Bakışlar*'; İstanbul, 1999, 3. baskı, s. 148-168.
132 Buradaki açıklamalar, "Makalat"ın Hüseyin Özbay'ın Esad Çoşan'a dayanarak yayıma hazırladığı ve Kültür Bakanlığı'nca (Ankara, 1996) yayımlanan baskıya dayanmaktadır. Alıntı ve yorumlar anılan yapıta ilişkin olduğundan sayfa numaraları belirtilmemiştir.
133 Abdurrahman GÜZEL: "*Kaygusuz Abdal (Alâeddin Gaybi) Menakıp-Namesi*'; Ankara, 1999. Alıntı ve göndermeler bu yapıttandır.
134 Abdurrahman GÜZEL: "*Kaygusuz Abdal'ın Mensur Eserleri*"; Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1983 Ankara. Bu kaynakta yer alan yapıtlar, aynı yazarın "*Kaygusuz Abdal Divanı*" (Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2010 Ankara) adlı yapıtında yer alanlar ile karşılaştırılarak değerlendirilmiştir.
135 Refik ENGİN: "*Sıra Dışı Bir Tasavvufçu-Şeyh Bedreddin*"; IQ Kültür Sanat Yayınları, s. 140-144, İstanbul 2008.
136 Ahmet Yaşar OCAK: "*Türk Sufiliğine Bakışlar*"; İstanbul, 1999, s. 165.
137 Musa SEYİRCİ: "*Abdal Musa Sultan*'; Der Yayınları, İstanbul, 1992.
138 Abdal Musa'nın bu yönünü öne çıkaran araştırmacılar arasında Nejat BİRDOĞAN "*Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*" (İstanbul, 1990); Ziya ZELYURT "*Öz kaynaklarına Göre Alevilik*" (İstanbul, 1990) anılabilir.
139 Fuad KÖPRÜLÜ: "*Abdal Musa. Köprülü'den Seçmeler*", (Haz. Orhan F. Köprülü) İstanbul, 1972.
140 Abdurrahman GÜZEL: "*Kaygusuz Abdal Menakıbnamesi*"; Ankara, 1999.
141 İbrahim ASLANOĞLU: "*Âşık Veli*"; Ankara, 1981.
142 İsmet Zeki EYUBOĞLU: "*Abdal Musa -Bir Ermişin Işıldağıyla Aranan Gerçek*"; İstanbul, 1991.
143 Ahmet NEJDET: "*Tekke Şiiri*': İstanbul, 1997.
144 Bu irdelemede yararlanılan başlıca kaynaklar şunlardır:
Fuad KÖPRÜLÜ: *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*; 1976
Abdülbaki GÖLPINARLI: *Yunus Emre ve Tasavvuf*; İstanbul; 1992
Abdülbaki GÖLPINARLI: *Yunus Emre;* Altın Kitaplar; 1991

M. Aziz BOLEL: *Yunus Emre*; Eskişehir; 1983
Öner YAĞCI: *Yunus Emre*; İstanbul; 1996
Mehmet FUAT: *Yunus Emre*; İstanbul; 1994
Sabahattin EYÜBOĞLU: *Yunus Emre*; İstanbul; 1981
Sabahattin EYÜBOĞLU: *Tasavvuf-Tarikatlar*; İstanbul; 1997
Annemarie SCHİMMEL: *Wanderungen mit Yunus Emre*; Önel Verlag; (Almanya) 1989
Ahmet Yaşar OCAK: *Türk Sufiliğine Bakışlar*; 3. baskı; İstanbul; 1999

145 Faruk Kadri TİMURTAŞ: "Yunus Emre Divanı"; Babıâli Kültür Yayıncılığı, İstanbul, Ekim 2006. Timurtaş, yayıma hazırladığı bu "Divan" için yazdığı önsözde "Yunus Emre Divanı"nın yeni harflerle ilk kez (1933) Burhan Ümit Toprak; ikinci kez ise Abdülbaki Gölpınarlı tarafından 1943 yılında basıldığını belirtir. Söz konusu bilimci, *"henüz tam ve kusursuz bir nüshanın hazırlanmamış olması"* nedeniyle, "Divan"ın basımının *"yeni baştan ele alınması gerektiğini"* vurgular. Timurtaş, kendisi tarafından hazırlanan ve yayımlanan "Yunus Emre Divanı" adlı yapıtın, *"Yunus Emre'ye ait olduğu şüphe götürmeyen bütün şiirleri"* kapsadığını belirtir.

146 Mustafa TATCI: *"Yunus Emre Divanı-İnceleme I"*; H Yayınlar, İstanbul 2008.

147 Bu yazıda konulaştırılan şiirler; Abdülbaki GÖLPINARLI: *"Yunus Emre"*; (Altın Kitaplar, 1991) ve Öner YAĞCI: *"Yunus Emre"*; (İstanbul 1996) ve Faruk Kadri TİMURTAŞ: *"Yunus Emre Divanı"* (İstanbul 2006) ve Mustafa TATCI: "Yunus Emre Divanı" (cilt 2, H Yayınları, İstanbul 2008) adlı kaynaklardan/yapıtlardan alınmıştır. Timurtaş tarafından yayımlanan "Yunus Emre Divanı", toplam 326 şiir içerirken, Tatcı'nın yayıma hazırladığı "Yunus Emre Divanı", toplam 417 şiir kapsamaktadır. Mustafa Tatçı "Yunus Emre Divanı-İnceleme I" (cilt I, s. 434-435, H Yayınları, İstanbul 2008) adlı yapıtında Yunus Emre'nin "millet" sözcüğünü "fırka" anlamında kullandığını dile getirir. Fırka sözcüğü, Türk Dil Kurumu Sözlüğü'ne göre, "insan topluluğu" veya siyasi parti gibi anlamlarda kullanılır. Tatcı'nm anılan kitabında Yunus'un şiirlerinde geçen hemen tümü dinsel içerikli ve çağrışımlı onlarca sözcük veya kavram arasında çoğulluk ve tolerans kavramları yoktur. Bunun nedeni, Yunus'un o dönemde henüz felsefi tartışmada yerleşmemiş olan bu kavramları şiirlerinde kullanmamış olması olabilir.

148 Gerçek Yunus'un kimliğine ve kaç Yunus olduğuna ilişkin tartışma bu çalışmanın dışındadır. Yunus gibi çağının düşünsel görünümünü belirleyecek nitelikte kişiliklerin etrafında bir söylence ağı oluşturulduğu ve bu söylenceler kapsamında Yunus adına, Yunus tadında şiirler yazıldığı yadsınamaz.

149 Ahmet Yaşar Ocak'ın *"Selçuklular ve Beylikler Devrinde Tasavvufi Düşünce"* içinde: Ahmet Yaşar Ocak (editör): *"Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı"*; Kültür ve Turizm Bakanlığı; s. 429-439, Ankara 2006.

150 Ahmet Yaşar OCAK: *"Türkiye Selçukluları ve İslam"*; içinde: Ahmet Yaşar Ocak (editör): *"Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı"*; Kültür ve Turizm Bakanlığı; s. 443-457, Ankara 2006.

151 İhsan FAZLIOĞLU: *"Anadolu Selçukluları ve Beylik Dönemi Türk Felsefe-Bilim Tarihine Önsöz"*; içinde: Ahmet Yaşar Ocak (editör): *"Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı"*; Kültür ve Turizm Bakanlığı; s. 413-428, Ankara 2006.

152 Macaristanlı Georg'un "Türk Risalesi"ne ilişkin ayrıntılı bilgi için bak. Onur Bilge KULA: "Batı Edebiyatında Oryantalizm I-II"; Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları İstanbul 2011. Bu durumu, Barbara FLEMMING de dile getirir: *"Yunus Emre'nin Eserlerinin Metinsel Tarihinin Bazı Yönleri"*; "Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri"; Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Ankara, 1995.

153 Bu olgu, Anadolu halkının tek bir Yunus ile yetinmediğini, bağrından türettiği Yunusça şiirler ile bir değil, birden çok Yunus yarattığına ilişkin bir kanıt olarak değerlendirilebilir.

154 Hegel'in seven-sevgi-sevilen diyalektiği ve Âşık Veysel benzerliği konusunda ayrıntı için: Onur Bilge KULA: *"Hegel Estetiği ve Edebiyat Kuramı I-II-III"*; Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010.

155 Abdulbaki GÖLPINARLI: *"Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin ve Manakıbı"*; Milenyum Yayınları, Elif Kitapevi, ikinci baskı, s. 330, İstanbul 2008, Gölpınarlı, Yunus Emre-Şeyh Bedreddin ilişkisini "Yunus Emre" (s. 283, İstanbul 1991) adlı eserinde de konulaştırmıştır.

156 Bedreddin'in torunu Halil'in bu şiirsel anımsatması için: Abdülbaki Gölpınarlı (inceleme) ve İsmet Sungurbey (önsöz): "Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin ve Manakıbı"; Milenyum Yayınları, ikinci baskı, s. 209, İstanbul 2008. Aynı bölüm, "Manakıb"ın 329. ve 330. sayfalarında yer almaktadır.

157 Bu şiirin yorumuna yaptığı katkı için, Gazi Üniversitesi Halk Edebiyatı Bölümü öğretim üyesi olan Doç Dr. Mustafa Sever'e teşekkürü borç bilirim.

158 Niyazi MISRİ: *"Şeyh-i Gazel-i Yunus Emre"*; Burhan TOPRAK: *"Yunus Emre"*, İstanbul 1982.

159 İlm-i zahir: Görünen bilimler, medrese görüşü, şeriat.

160 İlmi batın: İçsel bilimler, gizli hakikati gönül gözüyle görme, tasavvuf-ilahi aşk.

161 Üç ilim: 1. Hakikati bilme, 2. Tanrı marifeti, 3. Yetkin yol gösterici.

162 Bu bölümde yer verilen Nesimi'nin şiirleri şu kaynaklardan alınmıştır. İsmail ÖZMEN: *"Alevi Bektaşi Şiirleri Antolojisi"*: 1. cilt, "Seyyit Nesimi" bölümü, Ankara 1995. Bu antolojide Nesimi hakkındaki bazı yorumlardan da yararlandım. Hüseyin AYAN: *"Nesimi-Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkitli Metni I-II"*; TDK Yayınları, 567/1, Ankara 2002; Ömür Ceylan (hazırlayan): *"Gül İle Gülü Tartanlar Seyyid Nesimi"*; Kapı Yayınları, İstanbul 2007.

163 Türkiye Diyanet vakfı: "İslam Ansiklopedisi"; cilt 33, s. 3-6, İstanbul 2007.

164 İmadeddin Nesimi'nin öğretisinin başlıca kaynağı Hurufiliktir. Hurufilik, İslam Ansiklopedisi'nin (Türkiye Diyanet Vakfı, cilt 18, s. 408-412, İstanbul 1998) ilgili maddesinde verilen bilgilere göre, 1394'de şeriata aykırı düşünceleri ve edimleri nedeniyle Kadı Bayezid'in fetvasıyla öldürülen Fazlullah-ı Hurufi'nin kurup geliştirdiği, harflerin gizemine dayanan içrek (batını) bir akımdır. Bu akımda harfler kutsal sayılır ve bunlara çeşitli simgesel anlamlar yüklenir. Birtakım gizli güçler şekiller ve harfler ile anlatılır. Hurufilik kapsamında doğa bilimlerinden önce "efsun, tılsım ve sihir" gibi yöntemlerle "Huruf" bilimi adı altında sözde bilimler ortaya çıkmıştır. Hurufilik, tarihsel kökeni bakımından MÖ 4. yüzyıla değin geriye gider. İslam dünyasında da "harflerin bazı gizli özellikler" taşıdığı, özellikle Şii geleneğinde görülür. Özellikle İbnü'l Arabî'nin katkısıyla, Hurufi akım yaygınlaşmıştır. Fazlullah Hurufi, "rüya yoluyla gerçeği bulduğunu, bazı sırların kendisine bu yolla bildirildiğini" öne sürmüştür. Arapçada "yirmi sekiz, bunlara ek olarak Farsçada dört harf ve sayılar arasında çeşitli ilişkiler suretiyle Hurufilik sistemini yerleştirmiştir." Hurufilikte bütün evren varlıklar, "insanın yüzünde bulunduğu kabul edilen yedişer hatlı iki görünüşle açıklanır. Bütün dini hükümler yirmi sekiz ve otuz iki sayısına uygulanarak, bu hükümlerin insanın yüzünde temsil edildiği ileri sürülür." Ayrıca, "ayet ve hadisler de insanın yüzündeki hatlar ile ilişkilendirilerek" açıklanır. Kuran'da geçen "bütün "Fazl" sözcüğüyle Fazlullah'ın kastedildiğine inanan, onu Allah'ın zuhuru şeklinde gören Hurufiler, Fazlullah'ın başeseri ve Hurufiliğin ana kaynağı olan "Cavidanname"yi kutsal kitap olarak tanırlar. Hu-

rufilikte evren, insan merkeze koyularak açımlanır ve yorumlanır. Hurufilerin "önemli bir kısmı ölümden sonra yaşam olmadığına, birleşik varlıkların tekrar basit hale dönüşeceğine, insanın Hurufiliğin esasını oluşturan otuz iki kelimenin bilincine varınca, kendisinden yükümlülüklerin kalkacağına inanırlar." Öte yandan, "cennette sorumluluk yoktur; buna göre yaşanan an ve zaman da cennetteki an ve zaman gibi düşünülmelidir." Ulemanın Hurufileri "zındık" olmakla suçlamasından ötürü, Hurufiler "baskılara, hatta kıyımlara" uğramışlardır. Baskı ve kıyımlar nedeniyle, etkinliklerini gizli sürdürmüşlerdir. Anadolu'da Hurufilik, Moğolların kıyımlarından kaçan Fazlullah'ın damadı Ali el A'la aracılığıyla yayılmıştır. A. Gölpmarh'ya dayanan bir öne-sürüme göre, Hacı Bayram Veli ile görüşmek amacıyla Ankara'ya gelen ve Bektaşiler tarafından benimsenen Nesimi'nin bu akımı Anadolu'da yaydığı yönündedir. Bu akımın etkisi, "Fatih döneminde saraya değin ulaşmıştır." Daha sonra "yakalanan Hurufiler Edirne'de öldürülmüştür." Hurufilik, zamanla Bektaşiliğin "temel inançları arasına girmiştir." Hurufilik, Balkanlar'da İslam'a geçen halk kesimleri arasında da yaygın kazanmıştır.

165 A.Y. Ocak, "*Mulhid ve Zındıklar*"da Nesimi'nin öldürüldüğü tarihi 1408 olarak belirtir.

166 Tunca Kortantamer: "Nesimi"; (Kindlers neue Literaturenzyklopaedie; München 1998, Ek L-Z, Band 22, s. 200-202); Almancadan Türkçeye çeviren: A. Uğur Nalcıoğlu; Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; 42, s. 119-122, Erzurum 2010.

167 Anadolu İslam geleneğinde düşünce ve eylemlerinden dolayı, derisi yüzülerek öldürülen tarihsel kişiliklerden biri de Nesimi'dir. Bu kitabm ilgili bölümünde ayrıntılı anlatmaya çalıştığım Ayna Dövle de derisi yüzülerek öldürülmüştür. Ayna Dövle, düşüncesinden, şeyhi Baba İlyas'tan vazgeçmediği için, Tokat'ta kent meydanında derisi yüzülerek öldürülmüştür. (Bak. Elvan ÇELEBİ: "*Menakıb'ul-kudsiyye* ..", 1642-1732. dizelere, İ.E. ERÜNSAL, A.Y. OCAK, TTK, Ankara 1995.

168 Ahmed Yaşar OCAK: "*Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*"; s. 131-132, İstanbul 1998.

169 M. BALİVET: "*Şeyh Bedreddin -Tasavvuf ve İsyan*"; s. 116, Yurt Yayınları, İstanbul 2000.

170 İsmail ÖZMEN: "*Alevi Bektaşi Şiirleri Antolojisi*": 1.cilt, Ankara 1995. "Seyyit Nesimi" bölümü. Nesimi'nin bu irdelemede kullanılan şiirleri ve bazı yorumları, bu yapıttan alındığından, ayrıca kaynak belirtilmemiştir.

171 M. Şerefettin YALTKAYA: "*Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*"; Yayına hazırlayanlar: İsmail AKA-Mustafa Demir; Temel Yayınları, İstanbul 2001.

172 Müfid YÜKSEL: "*Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*"; Yarın Yayınları, İstanbul 2010.

173 Hikmet KIVILCIMLI: "*Kadı İsrailoğlu Simavnalı Şeyh Bedreddin*"; içinde: Barış ÇOBAN: "*Şeyh Bedreddin. Tarih-Ütopya-İsyan*"; s. 37-54, Su Yayınevi, İstanbul 2007.

174 Semahaddin CEM: "İslam İlahiyatında Şeyh Bedreddin"; Üç Dal Neşriyat, İstanbul 1966

175 Halil bin İsmail bin Şeyh Bedreddin Mahmud: "*Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Manakıbı*"; Yayınlayanlar: Abdülbaki GÖLPINARLI-İsmet SUNGURBEY; Eti Yayınları, İstanbul 1967 ve aynı Manakıb'ın yine aynı adla ve aynı yazarlarca gerçekleştirilen Milenyum Yayınları; İstanbul 2008 baskısı.

176 Ernst WERNER: "Bedreddin Hareketi"; içinde: Barış ÇOBAN (hazırlayan): "*Şeyh Bedreddin. Tarih-Ütopya-İsyan*"; s. 11-36, Su Yayınevi, İstanbul 2007. Werner, Kıvılcımlı'nın Bedreddin'in soyuna ilişkin öne-sürümünü paylaşmaktadır. Ernst Werner benzer görüşleri, "Şeyh Bedreddin ve Börklüce Mustafa" (Kaynak Yayınları, birinci baskı, İstanbul 2006) adlı kitabında da dile getirir. Werner'in öne-sürümü uyarınca, Bedreddin 03 Ekim 1358 tarihinde dünyaya gelmiştir.

177 Hikmet Kıvılcımlı'ya göre, Şeyh Bedreddin "hükümdar soyundan" gelmektedir. Selçuklu vezirlerinden Abdülaziz, Bedreddin'in dedesidir. Babası Gazi Israil, Orhan Bey'in oğlu Süleyman Bey'in buyruğunda Rumeli'yi fethe girişen ilk yedi gaziden, Balivet'nin anılan yapıtındaki deyişiyle, "Yedi Atlı"dan biridir.

178 Hurufilik akımını, Nesimi ile ilgili bölümde İslam Ansiklopedisi'nin ilgili maddesine dayanarak açıklamaya çalıştım. Bu konuda başvurulabilecek bir başka kaynak Hançerlioğlu'dur. Orhan Hançerlioğlu'nun açıklamaları uyarınca, Hurufilik, harflere dinsel ve birtakım gizemli anlamlar yükleyen ve Şihabeddin Fazlullah Esterabadi'nin (1339-1394) kurduğu bir tarikattır; harfçilik, harflerden anlam çıkarma olarak da tanımlanabilir. Bu anlayışa göre, harfler yaratıcı niteliklidir. Düşünsel olarak Yunan Pitagorasçılığına ve Yahudi Kabalacılığına da dayanır. Konuşan insan tanrılaştırılır; çünkü söz, gerçekleşmiş varlık olarak belirmiş olan Tanrı'dır. Bu da insanda dile gelir; insan, bir anlamda konuşan Tanrı'dır.

Birbiriyle sonsuz sayıda birleşme olanağı olan harfler, insan yüzünde görünür. Varlık, harflerle açıklanır. Batıniliğin temel düşüncesini sürdüren Hurufilikte amaç, insandır. İnsanın açıklanması, Tanrı'yı da açıklar. Bak. Orhan HANÇERLİOĞLU: "*İslam İnançları Sözlüğü*"; İstanbul 1984.

179 Melamiliği tasavvufa ve tarikatlara karşı bir tepki olarak değerlendiren A. Gölpınarlı, Melamet konusunda şunları yazar. Kısaltarak ve bazı sözcükleri bu kitabın biçemine uyarlayarak aktarıyorum: "*Melâmet, tasavvuf ehline karşı çıkan bir zümrenin benimsediği yoldur. Melâmeti, ululuktan, davadan, kendini göstermekten, halkın sevgi ve saygısını kazanmak kaydından geçen, kerameti insana benlik verdiği için erkeklerin hayız görmesi sayan, kendini herkesten aşağı, herkesi kendinden üstün gören, giyim kuşam özelliğiyle, tekkeyle, vakıftan hazır yemekle, zikirle, vecde gelip bağırıp çağırmayla kendisini göstermeye çalışmayan, halktan hiçbir surette ayrılmayan, kazancı ile geçinen, iç yüzden Hak'la dış yüzden halkla beraber olan, hatta halkın saygısını, sevgisini bir kayıt bildiğinden, nafile ibadetlerini bile gizleyen, buna karşılık, onların kınamasından ürkmeyen, hatta bu yüzden de halka kendisini kötü gösteren kişidir.*" ('*Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*'; İstanbul 1969, s. 246-248).

Gölpınarlı'ya göre, Melamilik, kişinin varlığından geçmesi, öz-bulum için, benliğini yitirmesidir. Bu görüşünü şöyle açıklar: "*Sufilerin bir kısmı tarafından en yüksek makam sayılan 'Melamet', aynı zamanda varlık birliği inancında oluşa erişen kişinin varacağı en yüce mertebedir. Gerçekten de bilgiyi bir gaye değil de, vasıta olarak edinen kişi, sonucu bilmediğini bilir, öğrenir, bilgisini kınar, inkâr eder, bilgiyle övünen bilginlere güler.*

Varlığından geçmek için, savaşan, uğraşan kişi kötülükte bulunmasa, hatta yapacağı şey kötülük olmasa bile içten tepen isteklerinin istekleriyle kıvranır, kendisini kınar, yerer, halkın iyi sanısından kaçınır.

Hele aşk yüzünden varını elden çıkaran birliğe erip kulken sultan olan, sultanken kul görünen, küfrü, imanı sevgi ateşine vurup yakan kişi, hele halden hale giren, bir anı bir anına uymayan âşık, elbette dar fikirliler, geri görüşlüler tarafından kınanacaktır; hatta bu ruhi halete düşenler de ileri gittikçe kendi kendilerini kınayacaklardır. İşte 'Melamet' budur." ('*Yunus Emre ve Tasavvuf*'; İstanbul 1961).

A.Gölpınarlı'nın "Melamilik ve Melamiler" adlı yapıtının "İkinci Devre Melamiler-Bayramiler" bölümünde yer verdiği ilahiler, Bayrami Melamiliğin "varlık birliği" anlayışını ortaya koyar niteliktedir:

"*Bilmek istersen seni*

Geç canından bul cam
...
Can içre ara canı
Sen seni bil, sen seni"
Bir başka ilahi;
"Derdü gamınla doldu bu gönlüm!
Yanında derman buldu bu gönlüm."

180 Şeyh Hüseyin Ahlati, Michel Balivet'ye göre, Ermeni(stan) asıllıdır, Doğu Türkçesi konuşur. A.Y. Ocak'a göre de, Bedreddin gibi Anadoluludur. (A. Y. OCAK: *"Osmanlı toplumunda Zındıklar ve Mülhidler"*; İstanbul, 1998. s. 148).

181 *"M. Şerafeddin'e Göre Şeyh Bedreddin"*; Şeyh Bedreddin, Erciyes Üniversitesi Yayınları. Kayseri, 1996. Bedreddin konusunda olumsuz yaklaşımıyla bilinen M. Ş. Yaltkaya da Bedreddin'in kişiliğinin bu yönünü vurgulama gereksinmesi duyar.

182 M. Şerafeddin Yaltkaya, İbni Hacer'in "ed Dürerü'l Kamine" adlı yapıtına dayanarak, Ahlati'ye ilişkin şu bilgileri verir. Özetleyerek ve güncel Türkçeyle aktarıyorum:
"Ahlati, layurt (lacivert) taşını işleme yöntemini bildiği için, kendisine layurdi ya da lazuverdi, güncel Türkçeyle 'Laciverdi' denilir. Ahlatlıdır. Kahire'de Sultan Berkuk'un güvenini ve saygısını kazanır. Berkuk'un ev ve aylık maaş önerisini geri çevirir. Gelirini yoksullarla paylaşır. Bilgisinin derinliği kendisini tanıyanlarca kabul edilir. Uzun süre Kahire'de yaşamasına karşın, yaşamına ilişkin ayrıntılar pek bilinmez. Hekim ve düşünür olarak görülür. Hekimliği nedeniyle sade halktan insanlarla, bilimci ve aydın konumundan dolayı da aydın ve bilim çevrelerince sayılır, sevilir."
M. Balivet'in verdiği bilgilere göre, Ahlati manevi mertebesini gizler, cuma namazlarına bile katılmaz; Rafızi olduğu savlanır. Çok iyi yaşar. Altın, köle ve cariye açısından zengin olmasına karşın, cimridir; varlığını kimseyle paylaşmaz, kölelerini özgür bırakmaz. Dönemine göre, uzun yaşar (1320/21 Ahlat-1397 Kahire) öldüğünde evinden çıkan mallar arasında İncil, şarap gibi gizli Hıristiyanlık suçlamasını çağrıştıran unsurlar da vardır. Ahlati'nin kişiliğine ilişkin anlatımların yetersiz olmasına karşın, o dönemin koşullarına göre, olağan dışı bir bilgin, aydın ve eğitici ile karşı karşıya olunduğu yadsınamaz.

183 İsmail KAYGUSUZ: "Büyük Bilgin, Hukukçu ve Devrimci Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Mahmud"; içinde: Barış ÇOBAN: *"Şeyh Bedreddin. Tarih-Ütopya-İsyan"*; s. 93-126, Su Yayınevi, İstanbul 2007.

184 M. Şerefettin YALTKAYA: "Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin"; Yayına hazırlayanlar: İsmail Aka/Mustafa Demir; Temel Yayınları, s. 31, İstanbul 2001.

185 Necdet Kurdakul'un verdiği bilgiye göre, Bedreddin, "şeyh" unvanını hiçbir zaman, hiçbir yerde kullanmamıştır.

186 Bedreddin'in Anadolu'ya dönüşü, A.Y. Ocak'a göre, Eylül 1403 tarihine rastlamaktadır. *(Zındıklar ve Mulhidler:* s. 150).

187 Baki Yaşa ALTIOK: *"Bedreddin ve Varidat"*; Oba Kitapevi, s. 47, Ankara 2004.

188 Bedreddin'in Halep üzerinden Anadolu'ya dönüş tarihi, Nesimi'nin aynı kentte derisi yüzülerek öldürüldüğü tarihten öncedir. Halil, tarih konusunda yanılıyor olmalıdır.

189 Bayramilik, Hacı Bayram (Veli) tarafından 14. yüzyılda Ankara'da kurulan Sünni bir tarikattır. Halvetilikten etkilendiği öne sürülür. Varlık birliği anlayışını izler. Melami bir özyapı taşır. Bu nedenle Abdülbaki GÖLPINARLI: *"İkinci Devre Melamilerini"* Bayramiler olarak adlandırır. (Bak. *Melamilik ve Melamiler*; İstanbul 1992). Hacı Bayram, Bayrami Melamiliğin temel düşünsel tutumunu ya da aşamalarını "bilmek, bulmak, olmak" olarak belirler.

190 Türkiye Diyanet Vakfı'nca yayımlanan İslam Ansiklopedisi'nin (cilt 19, s. 252-254, İstanbul 1999) ilgili maddesince verilen bilgilere göre, İbahi veya İbahiyye kavramları şöyle açıklanabilir. Bu kitabın anlatım özelliklerine uyarlayarak aktarıyorum. İslam ilahiyatında yasaların, dinsel buyrukların ve ahlak kurallarının bağlayıcılığını kabul etmeyip, her şeyi mubah gören kimse olarak tanımlanabilir. Aynı kaynakta verilen bilgilere göre, Tehanevi, "İbahilerin mülkiyet hakkını tanımadıklarını, her türlü serveti, hatta kadınları bile ortak kabul ettiklerini söyledikten sonra bu zümrenin bütün yaratıkların en kötüsü olduğunu" öne sürer. İbahiyye veya İbahilik, dinsel-ahlaksal kurallara ve yasal düzenlemelere karşı çıkan bu tür kimselerden oluşan kümelere verilen addır. İslam düşünürleri arasında İbahiyyeyi, "Batıniyye'nin muhtelif isimlerinden biri olarak kabul edenler" vardır. İbahiler, çoğunlukla ayet ve hadislerin dışsal (zahiri) anlamlarının yanında içrek (batını) anlamları da olduğunu ileri sürerler. Böylece, kendilerini dışsal kurallarla bağlamayarak, "dini hükümleri geçersiz hale getirmiş olurlar." Bunlar, her türlü davranışı meşru sayma eğilimi taşırlar. Beşeriyye, Nusariyye, Albaiyye, İsmailiyye, Keysaniyye, Meymuniyye, Hürremiye, sufiyye gibi akımlar veya fırkalar İbahiyye içerisinde sayılır.

191 Hilmi YAVUZ: "Bedreddin Üzerine Şiirler"; Cem Yayınevi, İstanbul 1975.

192 Aydın ve İzmir yöresinde yaşayan Müslüman halkın Hıristiyanlara ya da başka dine inanan insanlara hoşgörüyle bakmalarında heterodoks inançlı dervişlerin, ermişlerin katkısını, 15. yüzyılın ikinci yarısında 22 yıllık tutsaklık süresinin büyük bir bölümünü bu yörelerde geçiren "Türk Risalesi" adlı yapıtıyla bilinen Macaristanlı Georg da ayrıntılı betimler. Georg, söz konusu dervişleri ve ermişleri "mucize gerçekleştiren Türk din adamları" olarak adlandırır ve şöyle yazar: *"...Bu dervişler ve ermişler, bütün söz ve eylemleri, görenekleri ve tavırları ile öyle örnek kişilerdir ki, ...insan onları melek sanır"* (Onur Bilge KULA: *"Avrupa Edebiyatında Oryantalizm ve Türk İmgesi I-II"*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011). Aynı yapıtta Georg, heterodoks dervişlerin bağdaşımcı öğretilerinden derinden etkilendiğini gösteren şu tümceye de yer verir: *"...Dervişlerin, ermişlerin öğretilerinin iyice tadına varmaya başladım."* 1436 ile 1458 yılları arasında Batı Anadolu'da yaşayan Hıristiyan tutsak Georg'a, M. Balivet de gönderme yapar. Balivet, Georg'un kiliselere girip, kutsanmış su serpen, Müslümanlık ve Hıristiyanlığın eşdeğer olduğunu söyleyen Hurufi dervişlerden söz ettiğini vurgular. Balivet anılan yapıtında bu bağlamda Sakız adasında Bedreddin ve Hurufiler arasında düşünüm, eylem ve ibadet bakımından koşutluklar kurar.

193 Bununla birlikte A.Y. OCAK, *"Manakıbnameler"* adlı yapıtında (Ankara, 1997) Halil'in dedesi Bedreddin Mahmud'a ilişkin olarak yazdığı "Menakıp-name"nin öbür türdeşlerinden "çok ayrı" olduğunu, tarihe yakın bir tutumla Halil'in dedesinin kişiliğini ve yapıtlarını savunmak amacını güttüğünü, söylentilerden çok, kendisine anlatılanlara ve bildiklerine yer verdiğini belirtir. A.Y. Ocak'ın bu saptamasına ben de katılıyorum.

194 Nâzım HİKMET: *"Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Destanı"*; içinde: "Bütün Şiirler"; cilt II; 16. basım, İstanbul, Ağustos 2000. "Destan'dan alınan şiirler, bu kaynaktan olduğundan, ayrıca kaynak belirtilmemiştir.

195 Burhan OĞUZ: *"Türk Halk Düşüncesi ve Hareketlerinin İdeolojik Kökenleri I, II, III"*; (İstanbul 1997) adlı yapıtında bu heretik Hıristiyan birikiminin köklerini ve yayıldığı yöreleri ayrıntılı irdeler.

196 Burhan OĞUZ: *"Türk Halk Düşüncesi ve Hareketleri III"*, s. 204-205, İstanbul 199[illegible]

197 Nedim GÜRSEL: *"Şeyh Bedreddin Destanı üzerine"*; s. 60-61, İstanbul, 1978.

198 Yaşar Şahin ANLI: *"Osmanlı Döneminde İki Dava. Şeyh Bedreddin ve Mutaz[illegible] Davaları"*; YK Yayınları; s. 79, İstanbul 1995.

199 Necdet KURDAKUL: *"Bütün Yönleriyle Bedreddin"*; İstanbul 1977.

200 A.Y. Ocak da "Mülhid ver Zındıklar"da Bedreddin'in daha Kahire'de bulunduğu sırada toplumsal ayaklanma yoluyla oluşturduğu toplum projesini gerçekleştirmeyi kafasına koyduğunu belirtir.

201 Neşet ÖZTEKİN: "Tarih Öncesi Karaburun"; Tibyan Yayıncılık, s. 37, İzmir 2006.

202 Bilge UMAR: "Börklüce"; İnkılâp Kitapevi, s. 8, İstanbul 2003.

203 Tayfun ATAY: *"Çözümlenmemiş bir Tarih Sorunu: Şeyh Bedreddin"*; (Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünme) İstanbul 1998, adlı incelemesinde, kaynak sorununa ilişkin olarak Bedreddin ile çağdaş dört "tarihçi"nin de görüşlerinin "belge"ye değil, söze dayalı olduğundan güvenirliklerini tartışmalı bulur. Atay'ın Bedreddin ile çağdaş dediği "tarihlerin" tümü Bedreddin'in ölümünden en az kırk yıl sonra yazılmıştır. Atay'ın sözünü ettiği dört kaynak şunlardır: Derviş Ahmet Aşiki'nin "Âşık Paşazade Tarihi", Bizanslı tarihçi "Dukas Tarihi" (Historia), Şükrüllah bin Şebabettin "Behçet-üt Tevarih ve İbni Arapşah'ın "Ukudü'n Nasiha".

204 Müfid Yüksel'in "Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin"in "Dukas Değerlendirmesi" bölümünde verdiği bilgilere göre, Dukas tarafından kaleme alınan "Bizans Tarihi"nin Türkçe basımında verilen biyografiye göre, Dukas 1400 yılında doğmuştur. Bizans'ın bilinen ailelerinden Mihail Dukas'ın torunudur. Dede Dukas, Bizans sarayında bir entrikaya karışmasından dolayı, 1353'te İstanbul'dan ayrılıp, Efes'e gider ve ölümüne değin Efes'te Aydınoğlu İsa Bey'in hekimi olur. Küçük ismi "Ioannis" olarak belirlenen Dukas, Midilli veya Foça'da doğmuş, gençliğinde Yenifoça'nın Ceneviz valisi Giovanni Aderno'nun kâtipliğini yapmıştır. Osmanlı vezirlerine elçi olarak gönderilmiştir. Fatih'in 1462'de Midilli'yi fethetmesinden sonra nereye gittiği bilinmemektedir; 1470'de öldüğü sanılmaktadır.

205 Bedreddin'in oğlu İsmail'in de bu köyde öldüğü, çocuklarının Börklüce Mustafa'ya kaldığı anımsanmalıdır.

206 Mesut KESKİN: "Der Aufstand des Scheich Bedreddin Mahmud Isra'il I-II. Seyh Bedreddin Mahmud İsrail'in Başkaldırısı"; Birinci baskı, Berlin 2003.

207 Nitekim M. Balivet de anılan yapıtında (s. 77) Börklüce'ye yapılan "cahillik" suçlamasını "garip" olarak nitelendirir.

208 Simavna Kadısıoğlu Bedreddin Mahmud: "Camiu'l Fusuleyn-Köle Azadı ve Doğuştan Hür Olmakla İlgili Çeşitli Meseleler Hakkındadır"; çeviren: Ayhan Hıra; Halit Efendi Nüshası. Anılan çeviri metnin bazı bölümlerindeki anlatım özelliklerini, bu çalışmanın biçem özelliğine uyarlayarak aktardım.

209 Y. Ş. ANIL: *"Osmanlı Döneminde İki Dava"*; YKY, s. 86-87, İstanbul 1995.

210 Bu bölümde de şimdi Gazi Üniversitesi öğretim üyesi olan Doç. Dr. Mustafa SEVER'in Türkçeleştirme ve açımlama konusundaki katkılarını bir kez daha hoşnutlukla belirtmek isterim.

211 Bu bölümleri biçem bakımından çok az değişiklikle, Y. Ş. ANIL'ın *"Osmanlı Döneminde İki Dava"*sından aktardım.

212 Bedreddin'i yargılayan kurul içerisinde o dönemde tanınmış hiçbir Türk hukukçusunun bulunmaması dikkat çekicidir. O'nu sözde yargılayanlar, hakkında ölüm fetvası verenler, Necdet Kurdakul'un saptamasıyla, *"Acemistan'dan, Şam'dan, şuradan buradan henüz gelmiş, o dönemde erk ile hukukçunun güç birliği yapmasında etkili kişiliklerin devamı olan Fahreddin Acemi ve İbni Arabşah gibi tutucu hukukçulardır. Bu tür hukukçuların asıl ereği, hukuku uygulamaktan çok, erkin olanaklarından bolca yararlanabilmektedir."*

Balivet'nin bu çalışma bağlamında sıkça andığım yapıtında verdiği bilgiye göre, burada adı geçen Fahreddin Acemi, II. Murad'ın egemenliği döneminde yapılan "Hurufi" kıyımıyla tanınır.

Bedreddin'in İslam'm dışına çıkmak suçundan dolayı ölümle cezalandırılamayacağı savını, İdris-i Bitlisi'ye dayanarak, gerekçeli olarak irdeleyen N. Kurdakul anılan yapıtında Kuran'da "ölüm cezasının", adam öldürmek ve yol keserek soygun yapmak suçları için öngörüldüğünü, İslam dininin bazı kurallarını eleştirmek ya da onlara karşı çıkmanın "ölümle" cezalandırılmasının söz konusu olamayacağını vurgular. Bu yorum uyarınca, Bedreddin'in İslam dışılığının, İslami heterodoksi kapsamında, dolayısıyla da son çözümlemede İslam içinde kaldığı göz önünde tutulduğunda, Bedreddin'e ölüm cezası vermenin ve uygulamanın, İslam'dan kaynaklanan bir gerekçesi ve temeli olamaz.

Dinsel bakımdan herhangi bir temel ya da dayanak bulamayan yargıçlar kurulunun, hukuksal kaygı ve duyarlığı bir yana bırakarak, bir biçimde Bedreddin'i yok etmek güdüsüyle, belki de yönlendirimiyle, padişaha karşı baş kaldırmak, devlet ve toplum düzenini bozmak ile suçlayarak, "örf" ile diyesi, geleneksel hukuku kullanarak ölüm cezasına çarptırdığı ortaya çıkmaktadır. Buradan da görülüyor ki, asıl yok edilmek istenen ve etkisizleştirmek istenen Bedreddin'in bedeni değil, düşünceleridir.

N. Kurdakul, Anıl tarafından alıntılanan İdris-i Bitlisi'nin yönetime bağnazlığını ikinci Beyazid döneminde soktuğunu, Bedreddin'in asılmasına yol açan etmenlerin başında "dinsel koşulların geldiği" savını ustaca işlediği kanısını dile getirir. Aynı yazar, Bedreddin'in salt örf ile yargılanarak, ölüm cezasına çarptırılması durumunda, "salt kanının değil, malının da helal" olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgular. Örf ile yargılanarak, ölüm cezasına çarptırılanların malları, o dönemde geçerli anlayış ve uygulama gereği, devlet hazinesine aktarılması gerekir. Böyle olmasına karşın, Bedreddin'in "malları haram" olarak değerlendirilir ve onlara dokunulmaz. Bu durum, "dinsel kurallara karşı çıkması nedeniyle, Bedreddin hakkında ölüm kararı verildiği" biçiminde yorumlanır.

Kurdakul'a dayanarak yukarıda betimlemeye çalıştığım durumların yanı sıra, Y. Ş. Anıl, Bedreddin'in "dinsel sapkınlık, rafizilik" suçlamalarmdan dolayı aklandığını, buna karşın, ayaklanma suçundan dolayı "hem şer"an ve hem de "örfen" cezalandırılmasının gerekli bulunduğunu yazar. Balivet, mallarına el konulmamış olması nedeniyle, Bedreddin'in bir heterodoks olarak değil, siyasal bir asi olarak yargılandığını belirtir.

213 Halil'in bu dizeyle ortaya koymaya çalıştığı durumu ve anı, N. Hikmet,

"Bedereddin gülümsedi.
Aydınlandı içi gözlerinin,
dedi:
-Madem ki bu kere mağlubuz
netsek, neylesek zaid.
Gayri uzatman sözü
Mademki fetva bize ait
Verin ki basak bağrına mühürmüzü"

214 Halil'in, dedesi Bedreddin için yazdığı bu sözleri, çok büyük bir olasılıkla Dukas'ın etkisiyle, Nâzım, Börklüce Mustafa'nın yoldaşlarından birine söyletir.

215 Refik ENGİN: "Sıra Dışı Bir Tasavvufçu-Şeyh Bedreddin"; IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2008.

216 Thomas Müntzer'e ilişkim "dinsel devrimci" nitelemesi, bu devrimci teolog hakkında araştırmacıların büyük çoğunluğunca paylaşılır ve kullanılır. Friedrich Engels, Ernst Bloch ve Weimar Klasik Alman Edebiyatı Anma Ve Araştırma Kurumu (DDR), bu durumu örnek olarak gösterilebilir.

217 Thomas MÜNTZER: *"Deutsch-evangelische Messe"*; içinde: Gerhard WEHR (yayımlayan): *"Thomas Müntzer"*; s. 33-37, Diogenes Verlag, Zurich 1989.
218 Ernst BLOCH: *"Thomas Müntzer als Theologe der Revolution"*; Aufbau Verlag, Berlin (DDR) 1960. Nationale Forschungs-und Gedenkstaetten der klassischen deutschen Literaturin Weimar (yayımlayan): *"Hutten, Müntzer, Luther"*; Werke in zwei Baenden; Band I; "Hutten. Müntzer"; Aufbau Verlag, Berlin-Weimar (DDR) adlı kaynak kitapta "Müntzer'in Luther'den önce ve Luther'in istencine karşın ayinleri Almanca yaptığı" belirtilir (s. XXVII).
219 Friedrich Engels: "Der deutsche Bauernkrieg-Alman Köylü Savaşı"; içinde: Karl Marx/Friedrich Engels: "Werke-Toplu Yapıtlar"; Band 7, Dietz Verlag Berlin (DDR) 1964, s. 330-413.
220 Erol TOY: *"Azap ortakları"*; Cem-May Dağıtım, s. 478-479, İstanbul 1980.
221 Kemal DEMİREL: *"Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin'in Yargılanması"*; Yaba Yayınları, İstanbul, Nisan 2004.
222 Orhan ASENA: *"Simavnalı Şeyh Bedreddin"*; Toplum Yayınları, Ankara 1969.
223 Mine G. KIRIKKANAT: *"Gülün Öteki Adı-Kathar Şövalyelerinden Şeyh Bedreddin Yiğitlerine"*; Om Yayınevi, 5. baskı, İstanbul 2002.
224 Kadir MISIROĞLU: "Kavuklu İhtilalcı Şeyh Bedreddin"; Sebil Yayınevi, İstanbul 2005.
225 Franz BABINGER: "Şeyh Bedreddin'in Serez'deki Türbesi"; çeviren: İsmet Sungurbey; "Der Islam'; cilt XVII, yıl 1928, s. 100-102; içinde: A. Gölpınarlı/İ. Sungurbey: "Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin ve Manakıbı"; Eti Yayınevi ikinci baskı, İstanbul 2008.
226 İsmet Zeki EYÜBOĞLU: *"Şeyh Bedreddin ve Varidat"* ; İstanbul 1980, s. 289. Varidat ile ilgili alıntılar ve göndermeler, bu yapıtta yer alan çevirisine dayanmaktadır. Bununla birlikte, daha önce kaynak olarak sıkça andığım Abdülbaki Gölpınarh çevirisinden de yararlandım. Gerekliği olduğunda her iki çeviriyi karşılaştırdım; her ikisinden de yararlandım. Gönderme ve alıntılar, söz konusu çevirilere ilişkin olduğundan, sayfa numarası belirtilmemiştir.
227 Ceronimo Cardano (1501-1576) İtalyalı düşünürdür. "İncelikler"i 1550'de yazar.
228 Lessing'in Cardan'a ilişkin geniş irdelemesi için bak. Onur Bilge KULA; *"Batı Edebiyatında Oryantalizm ve Türk İmgesi II"*; İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011.
229 Dursun GÜMÜŞOĞLU (yayıma hazırlayan): "Sadık Abdal Divanı"; Horasan Yayınları, İstanbul 2009.
230 Ali Haydar AVCI: "Osmanlı Gizli Tarihinde Pir Sultan Abdal ve Bütün Deyişleri"; Noktakitap, üçüncü baskı, İstanbul 2008.
231 Abdülbaki GÖLPINARLI/Pertev Naili BORATAV: "Pir Sultan Abdal"; Derin Yayınları, 2010.
232 İbrahim ARSLANOĞLU: "Pir Sultan Abdallar"; Can Yayınları, İstanbul Haziran 2000.
233 İsmail ÖZMEN: "Alevi-Bektaşi Şiirleri"; 2. cilt, s. 195-284, T.C. Kültür Bakanlığı, Ankara 1998.
234 Asım BEZİRCİ: "Pir Sultan-Yaşamı, Kişiliği, Sanatı, Etkisi Bütün Şiirleri"; Evrensel Basım Yayın, İstanbul 2010.
235 İsmet Zeki EYÜPOĞLU: "Pir Sultan Abdal"; Geçit Kitapevi, İstanbul 1991.
236 Cahit ÖZTELLİ: "Pir Sultan Abdal-Bütün Şiirleri"; Özgür Yayınları, on birinci basım, İstanbul 2008.
237 Memet FUAT: "Pir Sultan Abdal"; YKY, üçüncü baskı, İstanbul 2006.
238 Cevdet KUDRET: "Halk Şiirinde Üç Büyükler-Pir Sultan Abdal"; İnkılâp Kitapevi, İstanbul 2003.
239 Öner YAĞCI: "Pir Sultan Abdal-Yaşamı ve Şiirleri"; Cumhuriyet Kitaplar, İstanbul Ocak 2011.

240 Ali Haydar AVCI: "Osmanlı Gizli Tarihinde Pir Sultan Abdal ve Bütün Deyişleri"; Noktakitap, 3. baskı, İstanbul 2008.
241 Esat KORKMAZ: "Pir Sultan Abdal-Üçüncü Ölmen Bu hain"; Alev Yayınları, İstanbul 2005.
242 Niyazi MISRİ: "Tuhfetü'l Uşşak ve Turfetü'l Müştak"; yayına hazırlayan Nezahat Öztekin; Akademi Kitapevi, İzmir 2006.
243 Mustafa AŞKAR: "Niyazi Mısri"; içinde: Türkiye Diyanet Vakfı: "İslam Ansiklopedisi"; cilt 33, s. 166-169, İstanbul 2007.
244 Mustafa AŞKAR: "Niyazi Mısri-Hayatı, Eserleri, Görüşleri"; İnsan Yayınları, İstanbul 2004.
245 Niyazi MISRİ: "İrfan Sofraları-Mawaidu'l İrfan"; notlarla çeviren: Süleyman Ateş: Emel Matbaası, Ankara 1971. Alıntılar ve göndermeler, anılan yapıttandır.
246 Niyazi MISRİ: "İrfan Sofraları-Mawaidu'l İrfan"; notlarla çeviren: Süleyman Ateş, Emel Matbaası, Ankara 1971. Alıntılar ve göndermeler, anılan yapıttandır.
247 Niyazi MISRİ: "Divanı Şerhi-Tam Divan ile Birlikte"; açıklamalar: Seyyid Muhammed Nur ve Hacı Maksud Hulusi; yayına hazırlayan: Mahmut Saadettin Bilginer, Esma Yayınları; İstanbul 1982.
248 Onur Bilge KULA: "Hegel Estetiği ve Edebiyat Kuramı I-II-III"; Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011.
249 Halil ÇEÇEN (yayına hazırlayan): "Niyazi Mısri'nin Anıları"; Dergâh Yayınları, İstanbul 2006.
250 A. Y. OCAK: *"Zındıklar ve Mülhidler"*; YKY, s. 140, İstanbul 1998.
251 Thomas Münzer, Alman rahip ve din adamıdır. İlkin Martin Luther'in yandaşı olarak öne çıkar. Daha sonra İncil'in yorumlanması, insan varlığının dinbilimsel gerekçelendirimi, dünyanın Hıristiyan inancına göre açıklanması ve dönemin egemenlerinin konumunun belirlenmesi gibi konularda, Luther'den ayrı düşer ve uzaklaşır.
Yoksulların, dindarların ve seçilmişlerin Tanrı istencinin gerçekleştiricisi olduklarını öne sürer. Bu nedenle anılanların din adamları ve egemenler başta olmak üzere, Tanrı tanımazları yok etmekle görevli olduklarını öne sürer.
Münzer, önermeleri doğrultusunda 1525 yılında imparatorluk kenti Mühlhausen Meclisi'nin dağıtılması ve yasalarının geçersizleşmesini sağlayan başkaldırıların önemli önderlerinden biridir. Thüringen'de ayaklanan köylülerin başında olanlardan biri de Münzer'dir. Bu ayaklanma sürecinde Frankenhausen yakınlarında gerçekleşen muharebede 5000 başkaldırıcı köylü yaşamını yitirir.
Münzer yakalanarak, 1525 Mayıs'ı sonunda asılarak öldürülür *('Deutsche Geschichte'*; yayım. Martin VOGT; Metzler , 1994, s. 177).
252 Nedim GÜRSEL: *"Şeyh Bedreddin Destanı Üzerine"*; Cem Yayınevi; İstanbul 1978, s. 92-93.
253 N. HİKMET: *"Benerci Kendini Niçin Öldürdü?"*; Şiirler, 2, Adam, İstanbul 1988, s. 270
254 N. HİKMET: a.g.y.: s. 272.
255 N. HİKMET: a.g.y.:
256 Herbert, Marcuse: *"Der eindimensionale Mensch I-II; Tek Boyutlu İnsan I-II"*; Neuwied/Berlin 1967 adlı yapıtında eleştirel düşünce ile tarihsel nesnellik ilişkisini ve yeni toplumsal tasarımların ve ülkülerin meşruiyet kaynaklarını arar ve gerekçelendirmeye çalışır.
257 Herbert MARCUSE: *"Kultur und Geselschaft I-II; Kültür ve Toplum I-II"*; Frankfurt a. Main 1968.
258 Hermann WEBER: *"Das Prinzip Links-Sol İlke"*; Berlin 1992.

Bu kitaptaki iki temel kavram olan çoğul(cu)luk ve tolerans, insanlık tarihinin özellikle dünya dinlerinin ortaya çıkmasından sonraki en büyük felsefi sorunsalı/sorunudur. Bugün de önemli bir tartışma konusu olmaya devam etmektedir. ANADOLU'DA ÇOĞULCULUK VE TOLERANS siyasal ve kültürel yaşam tarzına güncel yansımaları da olan böyle önemli bir felsefi sorunsalı kültür, felsefe ve edebiyat tarihi açısından önemli olan özgün metinlerinde yorumlamaya ve açımlamaya çalışmaktadır.

"Çokluk/çoğulluk, Anadolu kültürünün belirgin özelliklerinden biri olmasına ve bu çoğul birikimden çoğunlukla övgüyle söz edilmesine karşın, bunun günümüzde toplumsal bilince ne ölçüde yansıdığı ve yaşam tarzına dönüşerek günlük yaşamda ne ölçüde geçerlileştiği pek tartışılmamaktadır. Bir kültürün veya ülkenin böyle bir çoğul birikime sahip olması, o tümel kültür ile onu oluşturan 'alt-kültürler' veya 'parça kültürler' arasındaki bazı gerilimlerin veya zorlukların akılcılaştırılması ve çözümü için bulunmaz bir kaynaktır."

Prof. Dr. Onur Bilge Kula 1954 yılında Kayseri'de doğdu, liseyi aynı kentte bitirdi. 1972-74 yılları arasında Berlin Teknik Üniversitesi'nde maden mühendisliği öğrenimi gördü, öğrenimini yarıda bırakıp Türkiye'ye döndü. 1974-78 arasında Ankara Üniversitesi DTCF'nde Alman Dili ve Edebiyatı bölümünü bitirdi. 1979-83 arasında Berlin Özgür Üniversitesi'nde Kültürlerarası Eğitim bölümünü bitirip aynı bölümde "Almanya'da Türk Göçmen İşçi Kültürünün Eğitsel İşlevi" konusundaki doktora çalışmasını 1986'da tamamladı.

1986-93 yılları arasında Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde görev yaptı. 1993'te yeni kurulan Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi'nde profesör oldu. 1993-2000 yılları arasında aynı fakültenin kurucu dekanlığı görevini yürüttü. 2003'ten bu yana Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Alman Dili ve Edebiyatı bölümünde görev yapmaktadır. Edebiyat kuramı, kültürel kimlik, Batı kültüründe oryantalizm ve Türk imgesi başlıca araştırma alanlarıdır. Anılan konularda yüzlerce makalesi ve çok sayıda kitabı bulunmaktadır.

KDV dahil fiyatı
28 TL