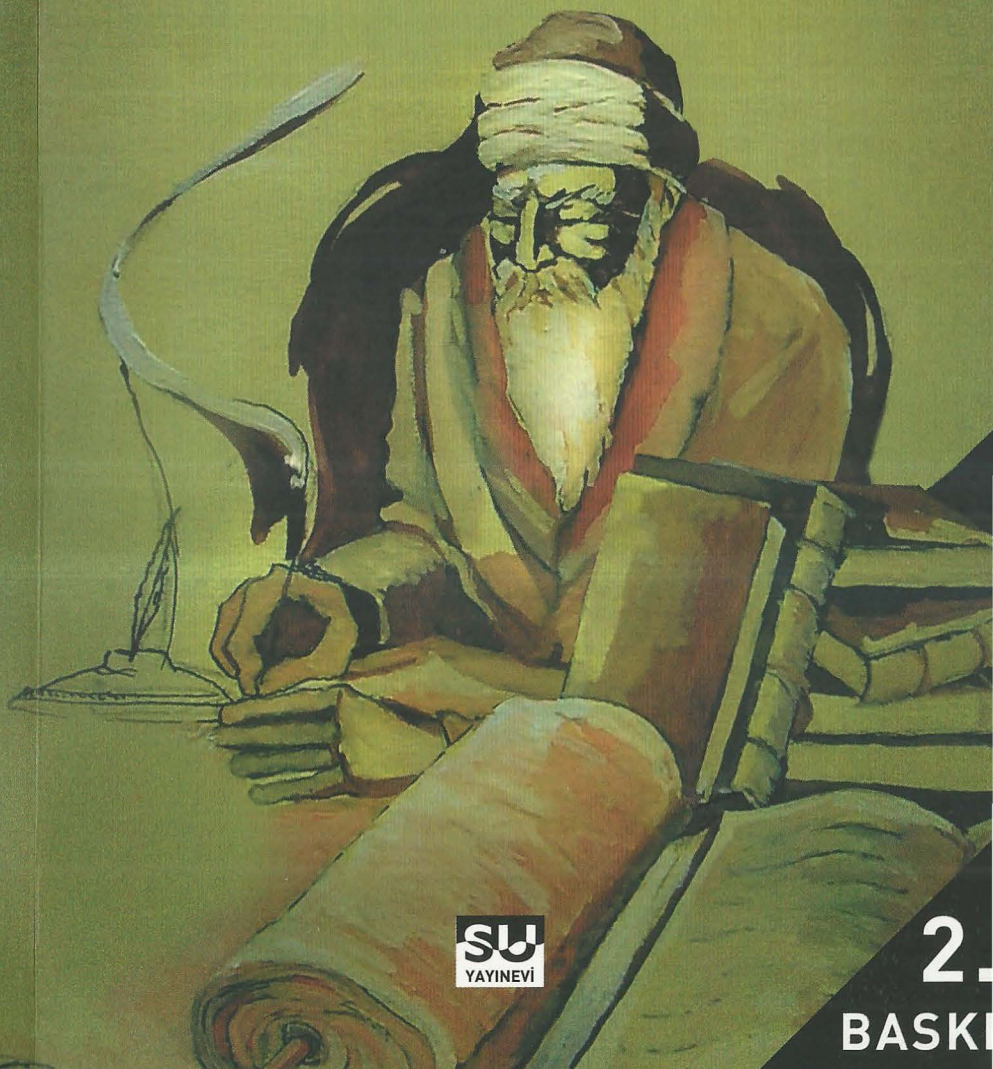
TARİH - ÜTOPYA - İSYAN

ŞEYH BEDREDDİN

(YAŞAMI, FELSEFESİ, İSYANI)

Yazarlar: ERNST WERNER • HİKMET KIVILCIMLI • NEDİM GÜRSEL • ALİ YAMAN • İSMAİL KAYGUSUZ • YAĞMUR SAY • BARIŞ ÇOBAN Hazırlayan: BARIŞ ÇOBAN



SU YAYINEVİ

2. BASKI

TARİH - ÜTOPYA - İSYAN

ŞEYH BEDREDDİN

SU YAYINEVİ

TARİH ÜTOPYA İSYAN

ŞEYH BEDREDDİN

YAŞAMI, FELSEFESİ, İSYANI

Derleyen: BARIŞ ÇOBAN

Yazarlar: ERNST WERNER
HİKMET KIVILCIMLI
NEDİM GÜRSEL
ALİ YAMAN
İSMAİL KAYGUSUZ
YAĞMUR SAY
BARIŞ ÇOBAN

SU
YAYINLARI

Tarih Ütopya İsyan **ŞEYH BEDREDDİN**
Derleyen: Barış Çoban
Editör: Recep S. Tatar
Kapak Resmi: Ressam Halil SAY
Kapak Tasarımı: Hayalgücü Tasarımevi - 0212 219 62 60
Yayına Hazırlayan: Su Yayınevi
Baskı: Kayhan Matbaası Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok
No: 244 Topkapı/İst
1. Basım: 2007
2. Baskı: 2011
ISBN: 978-975-6709-51-1

Telif Eserleri Kanunu gereğince bu eserin bütün hakları
Su Yayınevi'ne aittir. İzinsiz alıntı yapılamaz, çoğaltılamaz.

Su Yayınevi
Cağaloğlu Yokuşu Evren Han No.29 Kat.3/53
Cağaloğlu - İSTANBUL
Telefax: 0212 512 16 68
www.suyayinevi.com
e-mail: admin@suyayinevi.com

TARİH ÜTOPYA İSYAN

ŞEYH BEDREDDİN

YAŞAMI, FELSEFESİ, İSYANI

Derleyen: BARIŞ ÇOBAN

Yazarlar: ERNST WERNER
HİKMET KIVILCIMLI
NEDİM GÜRSEL
ALİ YAMAN
İSMAİL KAYGUSUZ
YAĞMUR SAY
BARIŞ ÇOBAN

SU YAYINLARI

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ **9**

Ernst Werner
Bedreddin Hareketi **11**
Şeyh Bedreddin'in Soyu 12
Varidat ve Şeyh Bedreddin'in Görüşleri 14
Şeyh Bedreddin İsyan Ediyor 19
Şeyh'in Amaçları Neydi? 26

Hikmet Kıvılcımlı
Kadı İsrailoğlu Simavnalı Şeyh Bedreddin **37**
Bedreddin - Hus - İbnî Haldun 37
A. Şeyhin Doğuşu 40
I.Şeyhin Dedesinin Dedeleri 41
II. Şeyhin Dedesinin Dedesi Bağdat'ta 43
III. Şeyhin Dedesinin Dedesi Nasıl Öldürüldü? 45
IV. Fetret ve Konya'ya Dönüş 46
B. Osmanlılık ve Şeyhgil 48
I. Osmanlı Kuruluşu ve Şeyhgil'in Gazileri 49
II. Rumeli'ye Geçiş 51
Şeyh Bedreddin 52

Nedim Gürsel
Thomas Münzer, Şeyh Bedreddin ve Nazım Hikmet **55**

Ali Yaman
Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Üzerine 69
I.Bölüm: Şeyh Bedreddin Hareketinin Temelleri 71
Şeyh Bedreddin Hareketi'nin Dinsel Temelleri 71
Şeyh Bedreddin Hareketi'nin Siyasal ve sosyo-ekonomik temelleri . 75
II. Bölüm: Şeyh Bedreddin ve Görüşleri 80
Şeyh Bedreddin'in Yaşamöyküsü 80
Şeyh Bedreddin ve Baş Halifelerinin Görüşleri 85
Şeyh Bedreddin Hakkındaki Fetvalar 88
Sonuç 90
Varidat'tan Seçme Bölümler 91

İsmail Kaygusuz
Büyük Bilgin, Hukukçu ve Devrimci Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Mahmud: 93
Şeyh Bedreddin'in Yaşamı, Görüşleri ve Savaşımı 93
İslam Fıkıhçısı Şeyh Bedreddin Mahmud 95
Bedreddin'iler Ayaklanması 101
Şeyh Bedreddin'de Devrimci Düşüncenin Kaynakları 106
Şeyh Bedreddin ve Hurufilik (Harf Gizemciliği) 108
Şeyh Bedreddin ve Bizans Dünyası 113
Bedreddin'de Zelotlar Hareketinin Anıları 114
Neoplatoncu Bilge Gemistos Plethon ve Şeyh Bedreddin 119
Şeyh Bedreddin'in Hukuk Yapıtlarından
Hukukun Özgürlüğü ve Bağımsızlık İlkeleri 124
Varidat (İçe Doğuşlar)'dan Yorumsuz
Bazı Örneklemeler ve Karşılaştırma 126

Yağmur Say
Osmanlı Yönetimine Karşı Siyasal-Dini Bir Tez: 131
Bedreddiniler, Börklüceliler, Torlaklar 131
Üç Adam Üç İsyan 132
Şeyhülislam Ebussuud Efendinin Fetvaları 137
Şeyh Bedreddin'in Felsefesi 139
Şeyh Bedreddin'in Felsefesi ve Hristiyan,Yahudi Ahali 140
Yedi Yıllık Yanlızlık ve Sürgün 141
Osmanlıdaki Sınıfların Çatışması ve Bedreddinlerin İsyanı 143
Bizans Topraklarındaki Müslüman Ahali 146

Börklüce Mustafa'nın Kimliği 146
Bedreddini ve Babai İsyanlarının Ortak Yönleri 148

Barış Çoban
Tarih, Metinlerarasılık ve Altın Çağ Bağlamında Toplumsal Başkaldırı ve Şeyh Bedreddin Hareketi 151
Giriş 151
Tarih, Başkaldırı ve Metinlerarasılık 151
Altın Çağ Düşü ve Halk Ayaklanmaları 162
İdeoloji Olarak Din ve Direniş Odakları 182
İsyanın Ekonomi-Politiği 199
Sonuç 207

Barış Çoban
Şeyh Bedreddin Hareketinin Manifestosu Olarak "Vardat" 209

GENEL KAYNAKÇA 221

ÖNSÖZ

Simavnalı Şeyh Bedreddin Mahmud Rumî (1359-1420), yalnız Türkiye devrim tarihinin değil, bütün insanlık için sosyal devrim tarihinin en ilgi çekici büyük kahramanıdır: Şeyhin zamanına dek medeniyetler, dıştan gelme barbar akınlarının tarihsel devrimi ile yıkılırlardı. Şeyhin zamanındaki Aksak Timur akını o çeşit dıştan yıkıcı tarihsel devrimlerin en sonuncusuydu. Sosyal devrim imkânsız olduğu için muazzam bir medeniyetin yıkılışı antika destanlarda "tufan", dinlerde "kıyamet" adını alıyordu. Şeyh Bedrettin bu şuursuz medeniyet yıkılışları yerine, insanlığın biricik ve sürekli gelişimini sağlayacak şuurlu devrimi, başka deyimle: Tarihsel devrim yerine sosyal devrimi geçiren en şuurlu ve en orijinal büyük devrimcidir. O bakımdan, sosyal devrimler çağı demek olan modern çağın ilk en önemli müjdecisidir.

Şeyh Bedreddin, kendi çağdaşları sayılabilecek olan İslâm medeniyetinin Aristotales'i İbnî Haldun (1332-1406) dan da, Batı dünyasında Wicleften sonra ilk din reformcusu Çek papazı Jean Huss'ten de önemli kişidir. Gerçi İbnî Haldun: Aksak Timur gibi uykuda gezer "Cihangir"lere metelik vermeyecek değerde moral taşır. Aynı metelik vermeyişi Şeyh'te de buluruz. İbnî Haldun toplum ve tarih kanunlarını Marks-Engels'lere müjdeci olurca izlemiştir. Bu dâhiyane buluşları, yaşadığı büyük pratik olaylardan sezmiştir. Ama bulduğu prensipleri, içinde yaşadığı tarihsel ve sosyal şartlar yüzünden, pratiğe uygulamayı düşünememiştir. Şeyh Bedrettin, teori ile pratiği en canlı, en insancıl yükseklikte sosyal sentezine ulaştırmıştır.

Jean Huss (1369-1415) yalnız Hristiyanlar için İsa dininde reformu öngörmekle yetindi. Şeyh; Müslüman, Hristiyan, Yahudi ayırdı yapmadı, bütün din ve ulus sınırlarının izafiliğini göstererek, her türlü insan ayrılıklarını "İptal" etti. Tümüyle insanlığı yücelten bir kurtarıcı Humanitarisme yarattı.

İnsanın kişiliğini yaratan en yakın gelenekleri, "soy"unun başından geçenlerdir. Simavnalı Şeyh Bedrettin Mahmut Rumî, çok ilgi çekici soydan gelir. Ona rağmen Osmanlı tarihçileri, Şeyhin adını unutturamadıkları zaman bile, hiç değilse soyunu anmamaya aşırıca uğraşmışlardır.

Türk siyasi tarihinde önemli bir yeri olan, Simavnalı Şeyh Bedreddin Mahmud, bütün bu unutturulmalara karşılık, unutulmaz bir kişilik olarak tarihteki hak ettiği yeri korumaya devam ediyor. Bu çalışmayla siz okuyuculara Simavnalı Şeyh Bedreddin'i yeniden anımsatmak istedik, bir nebze başarılı olabilirsek ne mutlu bizlere.

SU YAYINEVİ

BEDREDDİN HAREKETİ

ERNST WERNER*

Osmanlı kronikçiliğine derinlemesine nüfuz eden F. Babinger şöyle yazıyor:

"İnsanların uğradığı meşakkat ve acılardan, karşılaştıkları sosyal güçlüklerden, hele halk ayaklanmalarından ciddi olarak hiçbir yerde söz edilmiyor. Bunun tek istisnası yar, O da Simavnalı Şeyh Bedreddin ayaklanması... Nedir ki, ayaklanmanın perde arkasındaki gerçek nedenleri Osmanlı kaynaklarının hiçbirinde su yüzüne çıkmıyor".[1]

Bu cesaret kırıcı sözler bile, Türk kronikçilerinin göz ardı edemedikleri olaylar zincirinin benzersiz niteliğini vurguluyor. Bedreddin ve izleyicilerinin kendi çevrelerinde, ardındaki kuşaklarda bıraktıkları izlenim öylesine derindi ki saray görevlisi tarih yazarları bile bu olguyu geçiştiremediler. Franz Babinger'in Şeyh'le ilgili bilimsel bir biyografiyi ilk kez kaleme alma girişiminden beri, uluslararası Osmanistik hep bu konuyla uğraşıp duruyor. Son olarak N. Filipoviç de sık sık alıntılar yaptığımız bir monografi yazdı. Dramatik olayın ışığa kavuşturmak ve ayaklanmayı Osmanlı tarihinde benzersiz bir olay olarak ortaya çıkan yaygın bir halk hareketi şeklinde su yüzüne çıkarmak böyle mümkün oldu. Hareket, Osmanlı ortamındaki Ortodoksluğun (sünniliğin-Y.Ö) dışından, böyle bir şeyh tarafından hazırland örgütlendi ve yönlendirildi. İşte bu olayın odağı Osmanlı devlet düzeninin dışında yer alan ve Safeviler ile Osmanlı devleti arasındaki uzlaşmaz çelişkilere dayanan kızılbaş ayaklanmalarından farkı da buradadır.[2]

---

* Çeviren Y. Öner (Büyük bir Devletin Doğuşu: Halk Ayaklanmaları ve Askeri Feodalizm. Alan Y. 1988)

[1] Lacopo de Promontorio, S-5.

[2] Filipoviç, N. Princ Musa, S. 655.

Şeyh Bedreddin'in Soyu

Bedreddin, Arda Ovasındaki Edirne'nin güney batısında, Dimetoka'dan pek uzak olmayan Simavna'da Gazi İsrail'in oğlu olarak 3.10.1358'de dünyaya geldi.[3] İsrail, Orhan'ın oğlu Süleyman'a başkomutan yardımcısı olarak hizmet etmişti. Soyunun Selçuklulara kadar uzandığını belirtiyordu. Şeyh'in dedesi Abdülaziz, son Selçuklu Sultanı III. Alâeddin Keykubad'ın yeğenlerinden biriydi. Bu akrabalık, II. İzzeddin Keykavus'a kadar tarihleniyor. İzzeddin 1203'de (Moğol istilaları ve Babai isyanları ardından. Y.Ö) Konstantinopol'a kaçmış ve Türkmen babası Sarı Saltık'ın İzmir ve Üsküdar üzerinden Dobruca'ya ulaşmasını sağlamıştı. Otuz-kırk bölük Türk ailesi orada çoktandır yerleşmiş bulunuyordu.[4] Şeyh'in dedesi Abdülaziz Osmanlı Sarayında çalışırken,[5] baba Simavna'da kadılığa yükseliyordu. I. Murad, kendisine' ailesine de miras bırakabileceği araziler bağışlamıştı.[6] Oğul 1412'de bir zaviye kurdu, bunu 1413'den sonra vâkıfa çevirdi. Varisleri artık burada Şeyh olabileceklerdi.[7] Bedreddin mesleki yoluna ortodoks bir din bilgini olarak başladı ve çağının Şii etkisindeki tasavvufundan uzak durdu. Kahire, Bağdad, Halep ve Mekke'ye uzanan araştırma gezisi sırasında, İslam'daki din bilim ve felsefe öğretilerini tek tek inceledi. Kendini aynı zamanda astronomi ve tıbba adadı. Kahire'de Sultan Berkük onu oğlu veliaht Ferec'in öğretmenliğini yapmaya ikna etti. Veliaht da Sultan olur olmaz, hocasına duyduğu minnet ve saygı nedeniyle onu Şeyhülislam olarak atadı.[8] Kısa sure sonra Bedreddin Şeyh Hüseyin Ahlati (Ahlatlı-Y.Ö.)'nin büyüsüne kapıldı. Burada kendi baldızı olup pir Ahlati'nin önceden Hristiyan ve aynı zamanda kölesi olan Maria (Meryem) ile konuşması büyük

---

[3] M.F. Köprülüzade, Simavna yöresini saptadı, bak. Bemerkungen, S. 207. F. Babinger buradan yola çıkarak yeri daha kesinlikle tesbit etti: Geburtsort und Sterbejahr des Schejch Beder ed-din Mahmıid. Sudostforsehungen VIII,1943, S. 259f., Menaqybname, S. 134, A. 5.

[4] Babinger, F. Aufsatze und. Abhandıungen I, S. 88, A. 2.

[5] Menaqybname, S. 135.

[6] Babinger, F. Beitrage zur Frühgeschichte der Türkenherrschaft in Rumelien (14.-15. Jh) Südosteuropaische Arbeiten 34. Brünn: München- Wien 1944, S. 43, 49.

[7] Gökbilgin M.T. XV - XVI asırlarda, S. 199. İsa Bey'in Üsküp'e ait 9.2.1445 tarihli bir vakıf belgesinde, sınır tesbitiyle ilgili olarak Bedreddin'in torunlarından birinin servetinden söz ediliyor. Elezoviç, G. I, 1, Nr.' S. 18.

[8] Mehmet, M.A. Sur la pensee, S. 79. 203 Menaqybname, S. 114, 12.

rol oynadı. Ahlati'yi sık sık ziyaret etmeye ve Tanrı'ya birleşmenin sırlarını derinlemesine düşünmeye başladı, Şeyh'e içten bağlandı ve müridi oldu„Bedreddin'in hayat öyküsü saylan ve torunu Halil bin İsmail tarafından 1455-1500 arasında kaleme alınan Menakıbname'de[9] Bedreddin'in sırtına mutasavvıflığının giydiği kaba yün elbiseler geçirdiği, elinde avucunda ne varsa hepsini dağıtıp armağan ettiği, kitaplarını Nil'e attığı anlatılmaktadır. Kendini vecde ve müzikli ayinlere bırakmıştı,[10] bu haliyle Mevlevileri andırıyordu. Ahlati onu halefi olarak seçmiş; ancak Mısırlı müritleri bu seçime karşı çıkmışlardı. Bedredd:'in Şeyhülislamlığını kıskanıyorlar ve bir yığın dolaplar çevirerek onu istifaya ve ülkeyi terk etmeye zor- luyorlardı. 1402 -1403'de Anadolu'ya; geçti. Bir tasavvuf ustası olarak ünü her yere ondan önce ulaşıyordu. Hatta İzmir'de ortodoks rahipler de ona saygı duymuşlar, onun önünde eğiliyor, kendisine armağanlar getiriyorlardı.[11] Halep'te, onu, kendilerine şeyh yapmak ve zaviye açmak muradında olan bin Türkmen karşıladı.[12] Bir zamanlar merkezi otoriteye karşı vaaz ve savaş veren Babai'lerin eylemleri gibi onun eylemlerinden de umar bekliyorlardı. Ancak Bedreddin yolunu Konya ve Tebriz'e doğru sürdürdü, orada kendisini din üzerine tartışmaya çağıran muzaffer komutan Timur'la tanıştı. Gürkan (Timur) onda, İslam'da reform yolunu açacak bir din bilgini bulacağını ümit ediyordu. Bu yüzden onu sevinerek Semerkand'a birlikte götürecekti. Ama Bedreddin gizlice kaçtı ve Ankara'da bu zorbanın önünden kaçan Türk birliklerine lanet yağdırdı.[13]

Bedreddin'in niyeti Tebriz'de Timur'la buluşmak değil, Şii Safevileri görüp tanımaktı. Aksaray'da, ünlü Şeyh Hoca Ali (13921429) nin öğrencilerinden biri olan Şeyh Hamid bin Musa'yla tanıştı.[14] Hamid, onu Şii mezhebinin imamcılık (imamiye) - kanadına kutsadı.[15] Yeni araştırmaların gösterdiğine göre, 15. yüzyılda Doğu Anadolu'da ve Erdebil dolaylarında, Sünnilik ile Şiilik arasında dolaşan ve Şiiliği andıran, ama Safevilerin din bilimsel spekülasyanlarıyla tam örtüştüğü

---

[9] Menaqybname, S. 114, 122.
[10] a.g.y., S. 150.
[11] Şerefeddin, M., S. 246f.
[12] Menaqybname, S. 159.
[13] a.g.y. S. 154; Kissling, R.J., Zur Geschichte S. 244.
[14] a.g.y. S. 245.
[15] Menaqybname, S. 126.

söylenemeyen bir halk dini egemendir.[16] O bakımdan Safevi inançlarının yanında, Türk halk inançlarının etkilerini kabul etmek zorundayız. Bu inançlar Bedreddin'de ilerdeki Mehdilik bilincinin tohumlarını atmış olabilirler. 1405'de dönerken karşısına Kütahya yolu üzerinde Torlak'lar çıktı. Bunlar, Osmanlı kaynaklarında "vahşi" diye nitelenen ve ortodoks inançlar dışında yaşayan bir Türkmen grubuydu. Veliaht I. Mehmed'e (Çelebi) karşı cephe almışlardı.[17] Davullar ve başka bir sürü aletlerle yolda cehennemsi bir gürültü koparıyorlar, ondan nereden gelip nereye varmak istediğini soruyorlardı. Onu Mısır'da ve Tebriz'de saray eşrafı arasında dolanmakla suçluyorlar, oralarda ne aradığını bilmek istiyorlardı. Sonunda onu kendilerine şeyh olarak kabul ve Bursa'ya kadar eşlik ettiler. Bedreddin'in çevresini orada zanaatçı ve tüccarlar sardı.[18] Şurası kesin ki Bedreddin Torlakların karşısına bir Mehdi gibi çıkmıştı. H.J. Kissing, onu Hristiyanlığın Mesih spekülasyonlarına benzer şekilde, halkın Alevi-Şii kökenli Mehdi beklentilerini doyurduğunu, kitlelerin ona kurtarıcı gözüyle baktıklarını belirtiyor. Sünnilik'den heterodoksluğa (Sünnilik dışına- Y.Ö.) doğru inanç değiştirmesi halkın gözünde onun saygınlığını arttırmış olmalı deniyor.[19] Torlaklardan Hü diye anılan öncüsü Kemal'i de 1405'de tanımış olmalı. Torlak 'Kemal kendisine katılıp sonra onun yanında kılıç kuşanmıştı.[20]

Varidat ve Şeyh Bedreddin'in Görüşleri

Şeyh bu arada egemen çevreler arasındaki yaşamını sürdürdü. Aksaray'da yalnız Hamid ile değil, kendisine yakınlık duyan Karaman Bey ile temas kurdu.[21] 1405-1407 arasında kardeşi Mehmed'in yanında kalan Musa Çelebi tanışması büyük olasılıkla bu döneme rastlar.[22] "Uzun gezi yıllarından sonra Şeyh 1407'de Edir-

---

[16] Beldiceanu-Steinherr, I. A propos d'un ouvrage sur la polemique ottomane contreles Safawides. RI XXXIX, 1971, S. 398.

[17] Köprülüzade, M.F. Les orgines, S. 122; derselbe, Bektachisme, S. 18f.. Zur. Wortbedeutung Radıoff, W. Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialekte. Bd. III, 1. Moskova 1964, Sp. 1186.

[18] Menaqybname, S. 163; Şerefeddin, M. S. 248.

[19] a.g.y., S. 133.

[20] Filipoviç, N. Princ Musa, S. 542.

[21] Kissling, H.J. Zur Gesehiehte. 245.

[22] Filipoviç, N. Princ Musa, S. 383.

ne'ye hareket eder. İçine doğan fikirleri veya cevheri yansıtan en önemli eseri **VARİDAT**'ı burada kaleme alacaktır.[23] Hayat öyküsünün öğretisine oranla pek ayrıntılı olmadığı görülüyor, çünkü öykünün yazarı büyükbabasının savunmasını yapmış, ortodoks (Sünni-Y.Ö) din bilginlerinin ve sultanın gözünde onu küçük düşürecek her türlü söylemden kaçınmıştır.[24] Oysa Varidat Şeyh'in düşünce yapısına girme fırsatı vermektedir.

Şeyh panteist-materyalist bir dünya görüşünden yanaydı. "Cehalet döneminde insanlar, elle tutulur gözle görülür putlara inanıyorlardı. Şimdilerde ise gönüllerini görünmez putlara verdiler."[25] İnançtan çok aklın mantığına güveniyordu: "Umarım ki Tanrı gerçeğin örtüsünü kaldırır ve insanlar da, ona inanma fırsatını bulurlar. Şunu bilin ki, Tanrı insanın bütün iç ve dış gücü olduğu kadar aynı zamanda onun kulağı, gözü, dişi, hatta elleridir."[26] Şeyh'in tanrısı evrendir, tanrısal güçlerin aslında doğanın yasalarından (deus sive nature) başka bir şey olmadığını savunmaktadır. Evren'in ne başlangıcı vardır ne de sonu. Yeniden doğuş ve inkarnasyon (ruhun cisimleşmesi- Her noktasında ve her anında Tanrı'yla örtüşen bir kozmos. (Ya da evren anlayışı kastediliyor. Y.Ö) diye bir şey yoktur: "İstersen ölüler için dünyanın sonunun geldiğini rahatça, söyleyebilirsin". Organik yaşamın yeniden-uyanışını doğanın yasalarına ters düştüğü için olanaksız görür yeniden doğuş veya dirilişi![27] Sonradan Spinoza'nın akıl ettiği gibi, Bedreddin tözü Tanrı'ya eş tutar. M.A. Mehmet, Şeyh'in, felsefesini bu yüzden pankozmik bir panteizm olarak niteliyor.[28] Bu Panteizm Bedreddin'de antropolojik bir içeriğe de bürünüyor, cennet ve cehennemi bu yüzden dünyevi durumlar, insanın davranış biçimleri olarak anlıyor.[29] Melekler ve şeytanlar aslında düşüncelerde ve eylemlerdeki iyi ve kötü niteliklerden başka bir şey değil.[30] Şöyle ya da böyle, yaşamın eninde sonunda galebe çalacağını hesaba katmalıyız: "Çünkü insan-

---

[23] Keza İnalcık, H.The Ottoman Empire, S. 189.
[24] Menaqybname, S. 126.
[25] Mehmet, M.A. Sur la pensee, S. 89.
[26] a.g.y. S. 90.
[27] a.g.y. S. 92.
[28] a.g.y. S. 94.
[29] Gölpınarlı, A. Simavna, S. 75.
[30] a.g.y. S. 53, 58.

ların çoğu varlığın dünyevi niteliğinin peşindedir."[31] O nedenle din adamları dikkatlerini pratik-dünyevi sorunlara da çevirmelidirler. Dünya onlara iki ayrı alanda etkinlik gösterme fırsatı veriyor: Tanrı'ya hizmet, yani ibadet ve halka hizmet! Ancak Bedreddin, sıradan müslümanlar önünde, öyle Varidat'ta yazdıkları gibi konuşamayacağının farkındaydı. Panteist-Materyalizm için vaktin henüz erken olduğunu seziyordu. O nedenle halkın coşkulu katkısını kazanmak istiyorsa reform tasarılarını dinleyicilerine dinsel mistik kılığında açıklamak zorundaydı. Bu yüzden Şeyh şöyle bir çağrıyla yola çakıyordu: "Tasavvufçular, her düşündüklerini açıklayacak olsalar hemen oracıkta öldürüleceklerini pekâlâ bilirler."[32] M. Akdağ, özünde onlardan biri olduğu için Bedreddin'in görüşlerini Batınilere bağlamak eğilimindedir,[33] Gerçekten de Şeyh, Füsusü'l-Hikem (Gerçeğin Özü adlı eserini yorumlamıştı İbnü'l-Arabî'nin (1165-1240) teosofi'sinden yola çıkıyor.[34] Arabî'ye göre, tüm yaratıklar Tanrının kendisini açığa vuruşudur, Tanrı nesnelerin ardında saklı olup onların özünü oluşturur. Tanrı da böylece nesnelerde ona yakıştırılan sıfatlarla somutlaşmış olur, insanlar da onu bu somutlaşmış biçimiyle algılar.[35] İnsanın Tanrısıyla bir olması ve bütünleşmesi, onunla bir olmakta değil, önceden beri var olan bir olgunun gerçeklik kazanmasındadır ki bu, mistik insanın aklı ruhunda ezelden veya öncesiz bir zamandan beri Tanrı'nın yer aldığı anlamına gelir. Evrendeki etkinliğin, El-Arabî açısından en kusursuz belirtisi kusursuz insandır, yani mikro-evren! Muhammed'in gerçekliği nasıl evrendeki yaratıcı ilkeyi temsil ediyorsa, evrenin nedeni de kusursuz insanın kendisi olmalıdır, çünkü O Tanrı'yı tanıyıp bilmiştir bir kez. Onun aşkına yaratmıştır Tanrı dünyayı.[36] Ama evren, Tanrı evreni kendinin tıpkısı olarak yarattığı için güzeldir. Güzelliği seven artık Tanrı'yı da sevecektir.[37] Batınilerin spekülasyonları burada Yeni-Platonculuk ile iç içe giriyor. İbnu'l-Arabî'nin öğretisi öğrencisi Sadreddin (öl.1273) aracılığıyla Konya'ya ulaştı

[31] Mehmet, M.A. Sur la pensee, S.95.
[32] Gölpınarlı, A. Simavna, S. 65.
[33] Akdağ, M. tarihi, S. 340,345.
[34] İnalcık, H. The Ottoman Empire, S. 189.
[35] Ritter, H. Das Meer, S. 477; Arberry, A.J. S. 468.
[36] Arberry, S. 468.
[37] Ritter, H. Das Meer, S. 480.

ve giderek Türk düşüncesini de etkisi altına aldı. Yazıları medreselerin ders kitapları arasına girdi.[38] Kimi Ulema için bu düşünceler sapkınlıktı, ama genelde Türkiye'de büyük saygınlık görüyordu.

Bedreddin bu düşüncelerin bir bölümünü benimsedi, örneğin Tanrı anlayışına ve insanla Tanrı arası ilişkilere değinen düşünceleri... ama bunlardan pratik sonuçlar çıkarıyordu: İslam'da reform derken, örneğin dogmanın saf dışı bırakılmasını, ortodoks Hristiyanlığa açık bir kapı olarak anlıyordu.[39] Hristiyanlıkla ilk tanışması daha çocukken annesi sayesinde olmuştu. Hristiyan öğretilerini ona Kahire'de tanıdığı baldızı Maria da öğretmiş olabilir. Çünkü Şeyh Mısır'da Gazila adında Hristiyan kökenli bir köleyle evlenmiş, ondan İsmail adında bir çocukları olmuştu. İsmail sonradan bir Ermeni rahibinin yeğeniyle evlenmiş, kız da sonradan Şeyh'in etkisiyle İslam'a, dönmüştü.[40] Hayat öyküsünde Şeyh'in, Chios (Sakız Adası) ta iken Hristiyan rahipleriyle ufku açık söyleşiler yaptığı anlatılır. "Ama herkes Şeyh'in, nefesiyle ölüleri diriltecek gibilerden ikinci bir Mesih olduğunu söylüyordu. Bedreddin ve rahipler Tanrı'yla, birleşmek konusunda uzun uzadıya tartıştılar, başka; bir takım mistik sırlar üstüne söyleştiler. Şeyh'in kişiliğinden hepsi büyülenmişlerdi."[41] Kendisinin ölüleri diriltebilecek yetenekte olduğu söyleniyordu, oysa dirilişe inanmayan Şeyh'in aklından böyle bir şeyi geçirdiği yoktu. Yine hayat öyküsündeki bir yakıştırmaya göre, Türklerin eline düştükten sonra geri dönen Chios'ıu bir rahip şöyle konuşur: "Rüyamda gökyüzünde bir adam (Bedreddin-E.W,) gördüm, dolunayın içindeydi, tanrının ruhu (İsa-E.W) ile birlikteydi." Rahip ayrıca, Şeyh'in dervişleriyle birlikte Chios'u ziyaret ettiğinde zikr'e başladığını ve vecd içinde havalarda süzüldüğünü ekliyordu.[42] Sonunda rahiplere şöyle seslenmiş: "Dinlerimiz ayrı olsa bile, hepimiz o gizli gerçeği arıyoruz. Hepimizin efendisi bir, hepimiz gerçeğin kölesiyiz."[43] 1407'de Edirne'de kamuoyu karşısına çıktıktan sonra, Şeyh'in Chios ve başka birçok Ege adalarını

---

[38] Ateş, A. Ibn al 'Arabi. The Encyclopaedia of Islam. n.e. voll. III, 1971, S. 710 f.
[39] Gökbilgin, M.T. XV. XX. yüzyıllarda merkezi ve güneydoğu Avrupa'da köylü hareketleri konusu hakkında. Belleten XXXI, 1966, S. 94.
[40] Menaqybname, S. 127.
[41] a.g.y. S. 162.
[42] Filipoviç, N. Princ Musa, S. 569.
[43] a.g.y. S. 572.

ziyaret etmiş olduğu tahmin edilebilir. Hatta Spiros Vryonis Jr.'un ileri sürdüğüne göre, Şeyh Chios'ta iki papaz ve başrahibi İslam'a döndürmekle kalmamış, adanın Cenovalı yöneticileriyle görüşmeler bile yapmış.[44] Ne yazık ki elimizde hiçbir kronik veya 1391-1450 arası döneme özgün kaynak eksikliğini dolduracak güvenilir belgeler yok.[45] Ancak Şeyh, Grek din adamlarını ziyaret ettiğine de hiç şüphe yok. Grek papaz ve rahipleri Türkçe anladıkları gibi Arapça bazı dua söylemlerini de kıvırabiliyorlardı.[46] N. Filipoviç'in haklı olarak belirttiği üzere, tasavvuf mistiği Hristiyanlara Sünnilik'den daha yakın geliyordu.[47] Grek rahipleri arasındaki Hezikast akımı ve Latin nefreti onları İslam etkisine açık tutuyordu. Girit'teki Venedikliler Grek Ortodoks kilisesini baskı altında bulunduruyor, Grek din adamlarının sayısını sınırlıyordu. Venedikliler 1423'de Selanik bölgesini istila ettiklerinde ilkin rahiplerin yerlerine yenilerinin atanmasını engelliyordu.[48] Ege adalarındaki yalnız din adamları değil, köylü, balıkçı ve tüccar kesimi İtalyan düşmanıydılar. 1453'de Kritobulos, Venedik deniz üstünlüğünün kırılmasından duyduğu sevinci açıkça söyleyecekti.[49] Venedikliler 1423 Selanik bölgesini istila ettiklerinde ilkin rahiplerin direnişiyle karşılaşacaklardı, çünkü bunlar karşılarında İtalyanlardan çok Türkleri görmeyi yeğliyorlardı.[50] J. Bryerinios'un başında bulunduğu Grek heyeti, 1406'da Kıbrıs piskoposlarını Latin yanlısı olmakla suçlayınca Kıbrıs kilisesiyle birleşme girişimleri de suya düşecekti.[51] Bir 14. yüzyıl broşüründe Hilaron adlı bir rahip Müslüman birine akıl danıştı diye küçümseniyordu. Kusursuz davranmayı bir Müslüman'dan mı öğrenmeliydi?[52] Grek kilisesinin İslam'a doğru giderek yakınlaşması. Bedreddin düşüncesinin yalnız Sakız adasında

[44] Vryonis, Jr. The Decline, S. 358.
[45] Werner, E. Ketzer, S. 45.
[46] Filipoviç, N. Princ Musa, 669f.
[47] a.g.y. S. 482.
[48] Thiriet, E. La situation religieuse en Crete au debut du XVe siecle. Byzantion XXXVI, 1966, S. 206.
[49] Critobul V. 15. 2. S. 349.
[50] Tsaras, J. La fin d'Andronic Paléologue dernier despot de Thesselonique. RESEE II, 1965, S. 427.
[51] Hunger, H. Chortasmenos, S. 80.
[52] a.g.y. Anonymes Pamphlet gegen eine byzantinische «Mafia». RESEE VII, 1969, S. 98, 105.

değil, başka birçok yerde de niçin kolayca yankılandığını açıklamaya yeter.

Oysa Sünni din adamları, şeyhleri Tanrı'ya küfür etmek ve kutsal konulara saldırmakla suçluyorlardı. Hele İdris Bitlisi ona, örf ve adetleri ve yasasını çiğniyor, insanın en bayağı güdülerine yöneliyor diye saldırıyordu.[53] Koca Hüseyin daha da açık konuşuyordu: "Kendini hayvansal tutkulara kaptırmış, şarap içiyor, başka bir sürü yasak şeyler yapıyor."[54] Onu böylece İbahiye mezhebiyle aynı düzeye itiyordu. Nedir ki Bedreddin artık düşüncelere derinlemesine dalmak ve tarikatçılıkla yetinemez oluyor, siyasal yaşama atılıyor, üstün bir devlet reformcusu olarak ortaya çıkıyordu. Bu üstünlüğü hoşgörüden kaynaklanıyor, hümanizmi bir devlet ilkesi haline getirmeyi amaçlıyordu.[55]

Şeyh Bedreddin İsyan Ediyor

Bir süre sonra, Pir Bedreddin özdeyişlerini pratik alanda uygulama, yaşama geçirme fırsatını buldu. Musa, onu kadı-asker olarak atadı. Eski Osmanlı kronikçilerine kalırsa, Musa sıradan kişilere birtakım "makamlar," bu arada, tımarlar bağışlamış,[56] N. Filipoviç'e bakılırsa, bunu yaparken Türkmen köylülerini göçerleri, yoksul sipahileri, akıncı subaylarını ön planda tutmuş, yerine göre Musa'nın Hristiyanları dikkate almış olması gerekiyor. Çünkü İbn Arabşah'ın belirttiğine göre, "Bir yığın Grek, doğru dürüst Türkçe konuşamayan bir sürü insan onun çevresini sardı." Bu sonuncular arasında Yahudi, Ermeni ve Türk olmayan başka grupların yer aldığı tahmin edilebilir.[57] Musa'nın yenilgisinden sonra Şeyh İznik'e sürgün gitti. Dışardan bakılırsa, orada mutasavvıf bir derviş yaşamı sürüyordu. Kadıaskerliği sırasında müritlerinden Börklüce Mustafa'ya emanet ettiği üç torununu da yanına getirtti. Mustafa, İmparator V. Ioannes Paleologos'un evlilik dışı kızıyla evlenen Ilario Dorias'ın kızı Isabella ise evliydi.[58] Filipoviç, I. Süleyman'ın hareminde yaşayan bu hatunu Mustafa'nın 1411'de ganimet olarak

[53] İdris Bitlisi nach Tveritinova, B.A., K Voprosu, S. 121- 122.
[54] Qoğa Hüseyin, S. 224.
[55] Werner, E. Haresie, S. 269.
[56] Aıtosmanisehe Chroniken, S. 74.
[57] Filipoviç, N. Princ Musa, S. 607.
[58] Hopf, Ch., Chroniçues greco-romanes inedites ou peu eonnues. Berlin 1873, S. 536.

aldığını tahmin ediyor.[59] Mustafa'nın Musa döneminde Rumeli'de yaşamış olması akla yakın geliyor.

Hoca Sadeddin (1536-1591?) Tacü't-tevarih (İmparatorluk tarihi) adlı eserinde şöyle der: "Börklüce Mustafa, adındaki bir çete başı, Şeyh'in kadı-asker olduğu sıralarda onun yetkilisi idi (kethüda'sı), resmi işlerini görürken şeyh ona danışır idi."[60] Sadeddin bununla, da; Bedreddin'in düzenbaz bir danışmanın kurbanı olduğunu söylemek istiyor. N. Filipoviç ise buradan, Mustafa'nın Şeyh'i etkileyecek kadar eğitim görmüş ve enerjik birisi olduğu ve Musa'nın onun danışmanlığına değer verdiği sonucunu çıkarıyor,[61] ama eldeki metin bunu doğrular nitelikte değildir: Mustafa'nın İsabella ile olan bağları bu kadını ganimet olarak ele geçirmesi nedeniyle söz konusu eğitimin düzeyi konusunda açıklayıcı sayılamaz.

Oruç (Uruç) bin Adil'de şunları okuyoruz: "Simavna kadısı oğlu Şeyh Bedreddin kadıasker olduğu zaman, yanında Börklüce Mustafa denen bir kethüdası vardı. Kendisine şeyh dediği sürece en ileri gelen müridi ve halifesi oydu. Bu Börklüce Mustafa Karaburun'da şeyh oldu ve ortalığı karıştırmaya başladı. Aydıneli'ni kendi yanına çekti. Kendisinin -Allah korusun- peygamber olduğunu yaymaya kalkıştı."[62] Onun ortaya çıktığı Batı Anadolu'da girişti̇ği eylemlere ilişkin daha yakın bilgileri Dukas'tan ediniyoruz: "O günlerde dağlarda köylü cahildi. Udiotis kai agroikos) bir Türk ortaya çaktı. Buraları (İyonya körfezinin girişinde olup halk ağzında Stilarion denen yöreydi, doğuda Chios (Sakız) adasının karşısına geliyor. Türklere gönüllü yoksulluğu öğütlüyordu (akti mosunin) ve kadınlar bir yana, yiyecek, giyecek, çekek hayvanı ve tarım aletlerinin, her şeyin ortak olması (panta koina) gerektiğini öğretiyor. Ben kendi evimi nasıl kullanırsam senin evini de öyle kullanırım diyor, sen benimkini ben de seninkini diyor, ama kadınlar hariç! Bütün kır halkını (pantas agroikous) buna inandırınca hileyle Hristiyanların dostluğunu da kazanmaya kalkıştı. Hristiyanların inançlarına saygı göstermeyen her Türk Allahsızdır, görüşünü yayıyordu. Onun dünya görüşüne katılan herkes rastladığı Hristiyanları

[59] Filipoviç, N. Princ Musa, S. 384.
[60] Text bei Filipoviç, S. 531.
[61] a.g.y. S. 385.
[62] Text nach Filipoviç, S. 539f. Text nach Filipoviç, S. 539f.

dostça karşılıyor, onlara Tanrı'nın torunları gibi davranıyordu. Kendisi ise kilise babalarına ve ruhanilere her gün bilgi yolluyor, kendi görüşlerini açıklıyordu. Hristiyanların inançları paralelinde olmayanların hiçbir zaman kurtuluş yolunu bulamayacaklarını söylüyordu. O zamanlar adada Turlato denen keşiş yurdunda çok yaşlı bir adam yaşıyordu. Bu düzmece Abbas ona saçları kesilmiş çıplak ayak, çıplak kafalı iki çömezini gönderdi. Yalnız birinin sırtında cübbesi vardı. Bu ikisi ihtiyara şunu ilettiler: "Ben de senin gibi bir dervişim. Ben de senin gibi aynı Tanrı'nın önünde yere kapanıyorum (tin proskunusin fero), geceleri denizleri sessizce aşıp geliyor, sende kalıyorum." Düzmece Abbas'ın kafasını karıştırdığı gerçek Abbas, son zamanlardaki bu garip şeylerden (allokotoi) söz ederken şöyle diyordu: "Samos adasında otururken bu adam benimle birlikte derviş hayatı yaşadı. Ama artık şimdi benimle oturup konuşmak için karşıdan gelip her gün uğruyor."

Börklüce Mustafa, çevresindekilerin "başlarını sarıkla örtmemelerini, tek tip giyecek giymelerini, derviş yaşamı sürmelerini ve Hristiyanlara, Türklerden daha çok yardımcı olmalarını"[63] istiyordu.

Mustafa'nın Sakız (Chios) bağlantısı yeni değildi, bu bağlantılar 1416'dan sonra da sürdürülmüştü. Adanın Grek halkı hoşgörülü düşüncesini olumlu karşılıyordu. Abbasiler ve Selçuklular zamanında olduğu gibi, farklı inançtakilere çil para karşılığında gösterilen resmi hoşgörüden farklı olarak Mustafa inanç karşıtlıklarını aşma yolunda uğraş veriyordu. Çabalarının ciddi olduğunu göstermek için derviş takkesini atıp dış görünüşüyle Hristiyan rahiplerine benzemeye çalıştı. Çıplak başlılık Mevleviler için umursamazlığın bir göstergesi sayılıyordu.[64] Beyaz sarıklarıyla daha uzaktan göze çarpan Sünni Türkler için Mustafa'nın görüntüsü daha ilk bakışta sapkınlık sayılıyordu.[65] Neşri bunu şöyle dile getiriyordu: "...kendini (Aydınelinde-E.W.) kutsal bir adam diye duyuruyor, halka İbahiye mezhebini vaaz ediyordu. Kır halkı arasında böyle ün kazandı."[66] Böylece müminlere yasak olan her şerden feragat ettiğini göstermek istiyordu. Şükrullah, peygamberin yasalarına karşı çıkan

[63] Dukas, XXI, S. 111-113.
[64] Aflaki 1. cap. 62, S. 48.
[65] Babinger, F. Schejch Bedr ed-din, S. 70.
[66] Neşri, Gihannuma, zitiert nach Babinger, F. S. 41.

Mustafa'yı adetleri çiğneyen biri olarak gösteriyor, onun kendini peygamber zannettiğini söylüyordu. Bu yüzdendir ki müritleri, Allah'tan başka Tanrı yoktur diye dua ediyorlarmış, ama "Muhammed, onun peygamberidir" demiyorlarmış![67]

Mustafa Türk-Grek yerleşimleri arasındaki yörelerde etkinlik gösteriyordu. Çeşme yarımadasında yaşayan yığınlarla Hristiyan onun potansiyel müttefikiydi. Çünkü bunlar Türk komşularıyla aynı ekonomik zorluklar içinde yaşıyorlardı. K.E. Waedekin, Osmanlı yayılmasının Avrupa'ya yönelmesinden sonra Çeşme yarımadasında acı dönemler yaşandığına işaret ediyor. Denizlerde hiçbir etkinlik olanağı kalmayan bölge, kıta limanları arasında işlevsiz ölü bir yöreye dönüşmüştür. Verimsiz topraklar yoksul bir tarımcılıktan ötesine elvermiyor, balıkçılar ise deniz ürünlerini alacak kimse bulamıyordu. Çünkü İzmir bir zamanlardaki önemini yitirmişti. Yeni toprak soyluları olan sipahilerin reayayı sömürmekten başka bir şey düşündükleri yoktu. Gerçekten korsanlık ve köle ticareti, onlara pek kazanç sağlamıyordu artık. "Bu durum, kıtadaki devlet otoritesinin yarımadanın ekonomik gücünü arttırmadan önce sağlama basmak istediği şu anda açık bir hoşnutsuzluğa dönüşebilirdi."[68] Mustafa'nın vaaz ettiği tüketim komünizmine, Hristiyanların bu yüzden kulak kabartmalarını doğal karşılamak gerekir. Bu "peygamberin" tasarladığı şeyin Bayramiye dervişlerine özgü tarım toplulukları olması muhtemeldir. Çünkü Bedreddin'e Azerbaycan'da rastlayan Şeyh Hamid yoksul köylülerden oluşan bir çeşit üretim topluluğu meydana getirmiş, onların sıkıntılarını böylece biraz olsun giderebilmişti. Pir ve müritleri kendilerini tarımsal faaliyete adamışlardı. Onun öğrencilerinden biri olan Hacı Bayram (Ö. 1430), Ankara dolaylarından bir köylü olup 1402'den sonra bir tarikat kurmuştu ve tarikat üyeleri kendi emeklerinin ürünleriyle geçinmek zorundaydılar. Toprağı birlikte işliyor, hasattan birlikte yararlanıyorlardı. Tarikata Ankaralı bez dokumacılarının çoğu katılmıştı. Kentte topladıkları paraları yoksullara dağıtıyorlardı. Tarikat Ahi öğretisine benziyordu.[69] Ancak Mustafa, derviş toplulukları kurmakla yetinmiyor,

---

[67] Seif, Th. S. 107.

[68] Wadekin, K.E. S. 35

[69] Mehmet, M.A. Sur la pensee, S. 99; Inalcık, H. The Ottoman Empire, S. 191f. 264 Sayılar kaynaktan kaynağa değişik: 2-3000 (Altosmanisehe Chroniken, S. 73), 6000 (Dukas, S.113) 10000 (İdris Bitlisi, Qoğa Hüsejn bei: Tveritinova S. 221).

onları silahlandırmaya çalışıyordu. Amacı, sömürü ve baskıyı ortadan kaldırmak, Osmanlı devletini çökertmek, tüm toplumu kendi idealleri doğrultusuna dönüştürmekti. Çevresindeki pek çok insanı silahlandırıp mücadeleye sürdü.[70] Hu Kemal ise bu arada Manisa bölgesinde 3000 kadar Torlak'la birlikte hareket ediyordu. Kemal ile Mustafa, belki de, Filipoviç'in tahmin ettiği gibi.[71] Bedreddin'in talimatı üzerine birlikte anlaşmış olarak faaliyet gösteriyorlardı. Bu konuya ilerde yeniden döneceğiz. Koca Hüseyin, 7000 insanın bu Allahsız Rafizinin peşine takıldığını söylüyor.[72] Hatta Kemal'in peşine sonraki belgelerden anlaşıldığına göre Hristiyanlar da takılmış.[73] Mustafacılarla ilk karşılaşan Osmanlıların Aydın Valisi Bulgar dönmesi Şişman Paşa oldu, yanındaki tüm birlikleriyle yok edildi. Aynı akıbet Saruhan valisi Ali Bey'in de başına geldi, ama güç bela hayatını kurtarabildi. Nedir ki ayaklanmacılar zaferlerinden bunu bir özgürleştirme operasyonuna, bir karşı saldırıya dönüştürecek şekilde yararlanmadılar. Yaşadıkları yarımadaya sürgün edilmiş gibi çakılıp kaldılar.

Bu arada I. Mehmed tehlikenin büyüklüğünün farkına varmıştı. Veziri Beyazıd Paşa komutasındaki Rumeli ve Anadolu ordusunu savaşa sürdü. Her iki tarafın da acımasızca sürdürdüğü bir muharebeden sonra Mustafacılar üstün kuvvetler karşısında yenik düştüler. Mustafa'yı Efes'e kadar sürükleyerek getirip orada, işkence ettiler, çarmıha çiviledi. "Dede Sultan eriş!" diye seslenirken ruhunu teslim etti.[74] Mehmed toprakları hemen sipahilerine bölüştürdü, "Peygamber"in yandaşlarına karşı amansız bir cezalandırma harekâtı yürüttü.[75] Torlakların da başına, aynı şey geldi. Hu Kemal bir müridiyle birlikte darağacında can verdi.[76] Çarmıha germeye gelince bu ceza daha önceden de vardı.[77] Mustafa'yı belki de Sün-

---

[70] Sayılar kaynaktan kaynağa değişik: 2-3000 (Altosmanisehe Chroniken, S. 73), 6000 (Dukas, S.113) 10000 (İdris Bitlisi, Qoğa Hüsejn bei: Tveritinova S. 221).
[71] Filipoviç, N. Princ Musa, S. 539.
[72] Qoğa Hüseyin bei Tveritinova, S. 223.
[73] Filipoviç, N. Princ Musa, S. 543.
[74] Dukas, S. 113f.
[75] Tımarların bağışlanmasından Eski Osmanlı Kroniklerinde söz ediliyor, S. 73. Şükrullah kovuşturmalardan şöyle söz etmektedir: Müslümanların 400'den fazla Sufi'yi öldürdüklerini söylüyorlar. Ölenler Allah'tan başka Tanrı yoktur diyorlarmış, ama Muhammed Allah'ın Peygamberidir demiyorlarmış...» Seif; Th. S. 107.
[76] Filipoviç, N. Princ Musa, S. 551.
[77] Babinger, F. Schejch Bedr ed-din, S. 75 de örnekler veriliyor.

niliği aşağıladığı ve Hristiyanlar'la dostluk kurduğu için böyle cezalandırmak istemişlerdi.[78]

Mustafacıların "Dede Sultan Eriş!" çağrısı bir, savaş çağrısı değildi. Türkler şeyhlerine genelde Sultan unvanını verirlerdi. Desteğini kazanmak için ona dua bile ederlerdi.[79] Belki de Mustafa ölürken Pir'ine seslenmek istemişti. Bu aynı zamanda öğrenci öğretmen ilişkisinin bir başka kanıtıydı.

Anadolu'daki bu olaylar sırasında şeyh nerelerdeydi acaba? 1413 ile 1410 ilkbaharı arasında Mustafa kendisiyle birlikte İznik'te oturmuş, Bedreddin'in emekli aylığından mı geçinmişti.[80] 1416'da onun yanından ayrılan Mustafa Maelaniz yaylasına çekilmiş, vaazlarına orada başlamış, kalkışmaya orada başlamış, kalkışmayı oradan körüklemişti. Bedreddin bundan haber alınca kaçıp Kastamonu'da İsfendiyaroğlu'na sığınmıştı.[81]

N. Filipoviç'in belirttiği üzere bu girişimler, Pir ile müridi arasında bir eşgüdüm ve ayrıntılı bir planlama olmadığını gösteriyor,[82] yoksa şeyh öyle bir çırpıda kaçmaya kalkışmazdı. Kuşkusuz Kastamonu'da destek göreceğini ümit ediyordu. Nedir ki Bey böyle bir serüvene atılmaktan yana değildi. Mehmed'in Anadolu'daki durumu pekişmiş ve Beyler yeniden kurulan Osmanlı rejimine baş eğmişlerdi.[83] İsfendiyaroğlu bu yüzden Şeyh'e Kırım Hanına gitmesini salık veriyordu. Han, onun güvenliğini sağlayabilir ve destekleyebilirdi. Bedreddin bir gemiye bindi, ancak Venediklilerle olan gizli savaştan dolayı gemi onu Kırım'a değil Valahya (Eflak)'ya bıraktı.[84] Onun yaşam öyküsüyle ilgili bu bilgiler pia fraus (softa uydurması) sayılır, çünkü bu bilgilerde aklı sıra şu vurgulanmak isteniyor: Pir'in Rumeli illerine karışmış olması düpedüz bir rastlantı sonucuydu. O kendini öyle plansızca rüzgârın esintisine bırakacak biri değildi. Mircea kendisini büyük bir saygıyla karşıladı.[85] İdris Bitlisi bu iki adamın arasındaki gerçek dostluktan söz ediyor.

---

[78] Hasluck, F.W./Hasluck, M. M. S. 569; Werner, E. Haresie, S. 271, A. 105.
[79] Köprülüzade, M.F. Bemerkungen, S. 212.
[80] Qoğa Hüsejn meblağı 10000 akçe olarak belirtiyor (Tveritinova. S. 223).
[81] Qoğa Hüsejn, a.g.y; Şerefeddin, M. S. 250.
[82] Filipoviç, N. Princ Musa, S. 530.
[83] Akdağ, M. tarihi, S. 344f.
[84] Menaqybname, S. 167.
[85] İdris Bitlisi bei Tveritinova, S. 221.

Bu dostluk, Şeyh'in öğretisinin Hristiyanlığa yakın olmasından kaynaklanıyormuş. Koca Hüseyin ise bu dostça ilişkiyi ittifak olarak adlandırıyor.[86] Buradan ikisinin işbirliği yaptıkları sonucu çıkarılabilir. Valah (Ulah) prensi uzun yıllardır Anadolu Beyleriyle ilişki içindeydi. 1391'de I. Beyazıd ondan görevini usulca bırakmasını istedi.[87] Buna zahiri bir durumun yol açıp açmadığı belli değildi. Ama prensin Osmanlıların boyun eğdirme girişimlerine başarıyla karşı koyduğu anlaşılıyor. Sultanlara elinden geldiğince zorluklar çıkarmıştı. Beyazıd'ın Anadolu'da güçlü olduğu 1402 yıllarında da sürdürdü bu karşıtlığını. Şeyh'in ana kendi planlarından söz etmiş ve vaadlerde bulunmuş olması olanak dışı değil.[88]

Şeyh Valahya'da Musa'nın Azap Beyi gibi eski adamlarıyla rastlaştı.[89] Köse Mihal'in Mehmed'ten çok tasavvufçulardan avantaj vaadleri koparan bir torunu da katıldı kendisine.[90] Yine hayat öyküsüne bakılırsa, Bedreddin Valahya'dan kalkıp Dobruca güneyindeki Deliorman'a geçti, orada "bir yığın ahali" ile dostluk kurdu.[91] İdris Bitlisi ile Koca Hüseyin Şeyh'in buradan Rumeli eyaletlerine müritler yolladığını yazıyorlar. Dostlarına ve yandaşlarına geldiğini böylece haber vermiş.[92]

Şeyh Valahya'da Musa'nın Azap Beyi gibi eski adamlarıyla Zagora ovalarına yönelikti.[93] Burada, kenti ele geçirme niyeti rol oynamış olabilir, ama Osmanlı egemenliği altına 1396'da düşmüş olan kuzey-doğu Bulgaristan'da Türk kolonileşmesinin I. Beyazıd zamanında başladığını göz ardı etmemek gerek. İlkin garnizonlar tahkim edildi, Anadolu insanları buralara geldiler. Daha 15. yüzyıl başlarında Silistire ile Şumnu arasında pek çok akıncı oturuyordu. Bu durum Şeyh'in başkaldırısı için etnik ve sosyal bir taban oluşturuyordu.[94]

---

[86] a.g.y. S. 223.
[87] Babinger, F. Beginn der Turkensteuer, S. 11.
[88] Istoria Rominiei II, S. 384: Kostas Karehias'ın Beyazıd'a karşı faaliyeti üzerine bak. Dennis, G.T. Three reports, S. 248 (Kap. V, A. 187).
[89] Menaqybname, S. 168.
[90] Arnakis, G.G. Futuwwa, S. 236.
[91] Menaqybname, S. 168.
[92] Tveritinova, S. 221, 223.
[93] a.g.y. S. 221; Menaqybname, S. 178.
[94] Angelov, D. Certains aspects, S. 267.

Hatırlanacağı üzere Musa da sırtını akıncılara dayamıştı. Onun kadıaskerinin anısı akıncıların hafızasında tazeliğini hâlâ koruyordu "Duçalor köyü ahalisi Şeyh'in askeri yargıçlık yaptığı dönemi iyilikle andıklarından kendisine sayısız armağanlar verdiler."[95] Kendisiyle karşılaşıp tartışan İbn Arabşah'ın bildirdiğine göre, Şeyh'in çevresini saran sıradan bir yığın insan, onu hediyelere boğuyor, saygıyla selamlıyordu.[96]

Şeyh'in Amaçları Neydi?

İsimsiz bir kronikçi bu konuda şunları yazıyor: "Zagora ovasında Şeyh'in imansız bazı tasavvufçuları iddia ediyor ki, Şeyh ahalinin karşısına çıkıp, bundan sonra egemenlik bende, taç bana verildi. Bana Melik ya da Mehdi derler. İsyan bayrağını açtım, demiş."[97] II. Murad ve II. Mehmed'in sarayındaki ulemadan Şükrullah da Bedreddin'i Mehdi, Mustafa'yı da peygamber sayıyordu.[98]

Mehdiliğin ayrı bir tarihçesi var, aslında Şii çevrelerinde yuvalanmış bulunan bu inanca göre, Ali'nin soyundan gelecek bir imam beklenmektedir. Bu imam, çağın yeteneksiz halifelerinden ayrı olarak Tanrı'nın doğru dürüst yönlendireceği bir şeyh olacaktı. Kurtarıcıyı özellikle "eza ve cefa çekenler" her an büyük bir özlemle bekliyorlardı.[99] Bedreddin yandaşlarının bir bölümünde bu Mehdilik iddiasıyla umutlar uyandırıyor, ödül, başka bir deyişle, sınıfsız, sömürüsüz bir toplum oluşturma beklentisi yaratıyordu.[100] Şeyh'in torunu gerçi, şeyhin Sultanlık payesini edinmek istediğini şiddetle red ediyor ve buna benzer iddiaları, onun düşmanlarının kara çalması olarak niteliyordu,[101] ama onun hayat öyküsündeki eğilim açısından bunun pek önemi yok. Şeyhin hasımları arasında yer almayan İbn Arabşah'ın da onun padişah olmak istediğini duymuş olması bir yana, Şeyhin kökeni bile Selçuklu sülalesine kadar uzanıyor.[102] Dedesi Abdülaziz ise Hacı İlbey, Ece Bey ve Fadıl Bey'le birlikte,

---

[95] Menaqybname, S. 168.
[96] Ibn Arabşah nach Tveritinova, S. 216.
[97] Babinger, F. Schejch Bedr ed din, S. 31.
[98] Filipoviç, N. Princ Musa, S. 572.
[99] Hartmann, R. Die Religion des Islam. Eine Einführung. Berlin 1944, S. 108f.
[100] Noviç, A.D. Krestiyanskoe vosstanie, S. 78.
[101] Menaqybname, S. 172.
[102] Tveritinova, S. 216.

başında Orhan'ın oğlu Süleyman Paşa'nın bulunduğu etkin bir yöneticiler grubu içinde yer alıyordu. Kardeşi I. Murad'tan farklı olarak Süleyman, bir yanda Osmanlı boyu, öte yanda yayılma harekâtına eşit haklarla katılmasını dilediği Anadolu Beyleri arasında bir denge siyaseti gütmüştü. Buna karşılık I.Murad, Rumeli'de olsun Anadolu'da olsun Osmanlı hegemonyasını savunuyor, eşitlik değil, egemenlikte öncelik çizgisinde diretiyordu.[103] 1357'de ölüsünü yaktıran Süleyman'ın ölümüne kadar Rumeli, fiili olarak Anadolu'dan bağımsızdı ve veliaht ile yandaşlarının egemenliği altındaydı.[104]

Orhan, Anadolu Beylerini kendine bağımlılaştırmaya başlamakla Murad'a yürüyeceği yolu göstermişti. İmparator Ioannes Kantakuzenos'un damadı olarak saygınlığı artıyordu, ama varisi Süleyman değil, Murad idi. Bedreddin de Süleyman'ın anlayışına katıldı. 1402'de Timur'un saflarına geçen bütün Osmanlı karşıtı feodal beylerle barış düzleminde anlaşmak istiyordu. Bu yaklaşımının ilk tohumlarını daha Anadolu'daki gezileri sırasında ekmişti. 1416'da Kastamonu'ya kaçışı da bu tezi destekliyor. Ama Osmanlı otoritesine katılmayı kesinlikle ret ettiği açıktır ve Süleyman'ın politikasından da bu yüzden kopmuştur. Hatta Rumeli'de Osmanlı tacı adaylarından "düzme" Mustafa'yla zıtlaşması da bu yüzdendir, çünkü Cüneyd Bey'le ittifak kuran Mustafa sultanlık için I. Mehmed ile rekabet halindeydi. Düzme Mustafa, Osmanlı sülalesinden geldiğinde diretiyor ve Rumeli Beylerini çevresine topluyordu. Nedir ki yürükler, yayalar ve akıncılar ona karşı cephe alınca Selanik'te Bizanslılara sığınmak zorunda kalacaktı. Bu, Osmanlı-karşıtı duyguların Türk halk katmanlarının yüreğinde ne denli kök saldığının bir göstergesiydi.[105]

Bedreddin'in bu koşullardan yararlanma saati gelmişti. O egemenlik istemlerini Osmanlı-öncesi bir geleneğe dayandırıyor ve bu istemler, onu bunca hınç duyulan Osmanlı soyuyla akraba olmak gibi bir lekeden kurtarıyordu. O, aynı zamanda siyasal meşruluğu ile dinci önderlik bilinci arasında bağlantı kuruyordu. Aşık Paşazade'ye göre, şeyh yanlısı tasavvufçular Deliorman'da şunu ilan edi-

---

[103] Filipoviç, N. Princ Musa, S. 661- 663.
[104] İnalcık, H. The Conquest of Edirne (1361). Archivum Ottomanicum III. 1971, S. 190, 193.
[105] Filipoviç, N., Princ Musa, S. 530, 712.

yorlardı: "Gelin, bundan böyle tek sultan benim, sultanlar bana bağlı. Kim sancak istiyorsa gelsin. Kim subaşılık istiyorsa verelim. Kimin dileği varsa bize gelsin". Kendinden de şöyle söz ettiği ileri sürülüyor: "Bu ülkede ben ayaklandım, burada halife benim. Aydın eli'nde ise Mustafa ayaklandı."[106] Neşri ise şeyhin yandaşlarını aşağılayarak onları düzenbaz, ayaktakımı, budala olarak görüyor, onlardan, yalnız iş peşinde koşturan aptallar diye söz ediyor: "Bunlar Şeyh'in Musa Çelebi'nin yanında kadıasker iken, kendilerine tımar dağıttığı kişilerdir."[107] Başka bir deyişle, Bedreddin'in yanına, yalnız Türkmenler, köylüler ve işsiz savaşçılar değil, aynı zamanda sipahiler de koşmuştur. 1413 yılının deneyimlerinden sonra, şeyh, sipahiler olmadan iktidarı değil ele geçirmek, iddiasında bile bulunamayacağını kavramış olmalı. Aynı zamanda Musa'nın propagandasını yaptığı gazilik fikrini bir yana atıp cihad düşüncesinden de vazgeçti.[108] Bunun yerine dinsel hoşgörüyü getiriyordu. Sırbistan ve Bulgaristan'daki Türk yandaşı küçük soyluları böyle kazanmak istiyordu. O bakımdan hareketin sosyal tabanındaki birlik kendiliğinden değildi. K.E. Wadekin'ın çıkardığı sonuç şudur: 1416'da Anadolu ve Rumeli'de devlete karşı olmakta birleşen iki ayrı olgu söz konusuydu.[109] A.S. Tveritinova'ya kalırsa, Mustafa'nın başkaldırısını halktan gelen radikal kanat, Bedreddin'in isyanını ise yine aynı hareketin bütünlüğü içinde ılımlı feodal kanat olarak yorumlamak gerek.[110] N. Filipoviç ise, ayaklanmaların üç odağında da, Bedreddin'in müridleri aracılığıyla yönlendirdiği ve tüm ipleri elinde tuttuğu bir tek hareket görüyor.[111] Ama böyle düşünerek ayaklanma odakları arasındaki görüş ve derece farkını gözardı etmiş oluyor.

Bilindiği üzere, Şeyh'in "hayat öyküsü", onu isyancı damgasından kurtarmak isterken Börklüce için kötü hiçbir söz kullanmıyor. Okuyucunun dikkatini Börklüce Mustafa'dan "düzme" Mustafa'ya kaydırmak gibi bir hileden yararlanarak onu Şeyh'in saygınlığına halel getirmekle suçluyor. Çünkü yaşadıkları dönem aynı olsa bile, iki isyancının (Düzme Mustafa ve Börklüce) birbir-

---

[106] Asiqpasazade, Babinger, F. çevirisi Schejch Bedr ed-din, S. 36.
[107] Nesri a.g.y., S. 42.
[108] Filipoviç, N., Princ Musa, S. 578.
[109] Wadekin, K. -E., S. 48.
[110] Tveritinova, A.S. Kvoprasu, S. 209 - 210.
[111] Filipoviç, N. Princ Musa, S. 571f.

leriyle gerçektende hiç ilişkisi yok.[112] Bedreddin ise Börklüce Mustafa'yı "hizmetkâr" olarak niteliyordu.[113] Oysa İdris Bitlisi, "hizmetkârın" aslında ustasının emriyle hareket ettiğini, Aydın halkını onun davası uğruna kazanmak istediğini yazıyor.[114] Peki, ama Şeyh İznik'ten niçin öyle birden bire ayrılıp da Doğu Anadolu'ya geçti?

Koca Hüseyin, bunu şöyle cevaplamaya çalışır: Din saplantısı olarak tezgâhladığı her şeyin onun sırtına yüklenmesinden korkuyordu,[115] üstelik Kastamonu'da, Valahya'da. Ya da Deliorman'da onun kendisinden koptuğunu açıkça niye söylemiyordu? Onu niye hizmetkârı ve öğrencisi olarak niteliyordu? Wadekin'e göre, Şeyh'in bundan amacı, radikal Mustafa'nın ve "vahşi" Torlakların dizginlerini elde tutmasını bildiğini, egemen sınıf yanlılarına gösterebilmekti.[116]

İki Şeyhin de İznik'te birbirlerinden ayrılmaları, hedef ve yöntem açısından birbirinden farklı düşündüklerini akla getiriyor. Bedreddin çok gezip görmüş, çok üstün kültürlü bir din bilginiydi, devletin kuvvet dengelerini iyi tanıyordu, üstelik kazaskerlik gibi yüksek bir devlet görevi yüklenmişti. M. Akdağ bu olguya büyük önem veriyor, çünkü Bedreddin eninde sonunda egemen sınıftan sayılıyordu. Devlet adamı olarak kazandığı deneyimleri isyanı hazırlarken de kullanıyordu. Bu durum onun başkaldırışını önceki tüm ayaklanmalardan nitelik açısından farklı kılıyordu.[117] Onun amaçlarında Mustafa'nın kafasındaki eşitlik ideali ve komünizm deneyi yoktu. "Tüm feodal toplumu yadsıyan bir devrimci" değildi,[118] sadece bir reformcuydu o. Mehmed'i devirmenin ancak Sipahiler kendisinden yüz çevirdikleri zaman mümkün olduğunu biliyordu. Sipahileri Eşitlik İlkesiyle kendi yanına çekemezdi, ancak onlara toprak vaadinde bulunabilirdi, buna karşılık Hristiyanlarla uzlaşma fikrini Börklüce'yle tamamıyla paylaşıyordu. Devletin siyasal ve askeri ağırlığının Rumeli'ye kayması sonucu, Hristiyanlarla

---

[112] Menaqybname, S. 133. Osmanlı kronikçilerinin bu iki adam arasındaki herhangi bir bağlantıdan söz etmemeleri ilginç. Biz sadece onların iktidar mücadelesine değindik.
[113] Aıtosmanisehe Chroniken, S. 74.
[114] Idris Bitlisi, bak. Tverilinova, S. 220.
[115] a.g.y. S. 223.
[116] Wadekin, S. 48.
[117] Akdağ, M. tarihi, S. 345.
[118] Filipoviç, N. Princ Musa, S. 535.

ilişkilerin düzenlenmesi ön plana geçti. Beyazıd'ın haraç ideolojisi, Musa'nın gazilik fikri, Türk devlet sistemiyle ilgilenmek gerekiyorsa tamamıyla olumsuz şeylerdi.

Bedreddin, geniş çaplı hoşgörü düşüncesiyle, Türkler ve yerli halk arasında bir kaynaşma sağlamak istiyordu. Dinlerin eşitliği ilkesini bu amaçla yayıyordu. Ama burada, sadece dinsel alandaki ayrıcılığın değil, siyasal alandaki ayrımcılığın da terk edilmesi söz konusuydu. Yenenler ve yenilenler yeni bir devlet sistemi içinde kaynaşmış bir toplum oluşturmalıydılar ve bu toplum, Katolik Avrupa'ya direnecek istem ve güçte olacaktı. Ortodoks Grekler ve Slavlar bir İslam Hristiyan devleti içinde Batı kilisesine karşı cephe alarak birleşmeliydiler. Şeyh, bir Latin-Grek kiliseler birliği düşüncesine karşı bir İslam-Hristiyan toplumları senteziyle çıkıyordu, böyle bir toplumda dinsel ve etnik sınırlar kalmayacaktı. Yöneten ve yönetilenleri bağlayan ortak çerçeve hoşgörüydü, hümanizm düşüncesiydi. Sınıfsal egemenliğin kaldırılmasını düşündüğü yoktu. Ütopik planları ve pratikleri bir yana bırakıyordu.

Buna karşılık Mustafa radikal devrim yolunu seçiyordu. Onun eşitlikçi istemleri ne Avrupa ne de Doğu için yeni bir şey sayılmazdı. Bu istemlere, daha önce İran'da 5. ve 6. yüzyılda ve İlhanlı devletinde, Serbedar'larda 14. yüzyılda rastlıyoruz.[119] Ama akıllıca düşünülmüş hoşgörü formülü bu istemlere özgül bir nitelik, kazandırıyordu. Mustafa'daki hoşgörü düşüncesi yüksek İslam çevrelerine özgü faydacı tutumdan kaynaklanıyordu. Köylü ve göçer grupların militan (savaşçı) ideolojisi haline geldi. Mustafacılarda din eşitliği istemi sosyal eşitlik istemine dönüştü. Eski düzeni devirmeden eşitliği gerçekleştirmek imkânsız olduğundan sınıf mücadelesi ile hoşgörü yan yana yürüyordu. Eşitlik düşüncesi, peygambercilik akımları Mesih (Mehdi) rolünü nasıl benimsiyorsa Mehdiliğe de aynen o şekilde soyunuyordu, çünkü eşitliğe giden kurtuluş yolunu ancak Tanrı'nın koruduğu bir önder ya da Mehdi açabilirdi.[120] Kurtuluşa doğru yükselen ilk safhayı bir ölçüde Mustafacılar üstlendiler, Mehdi'yi böylece duruma müdahale etmeye zorladılar. Mustafacılar, yenilgiye uğradıktan sonra, kurtarıcıları olan

[119] Noviçev, A.D. Krestiyanskoe vossatanie, S. 73.

[120] Lantermari, C. Messianism: ist historical origin and morphology. History of Religions II/1. 1962, S. 63; Werner, E. Messianische Bewegungen im Mittelalter. ZfG X, 1962, S. 617f.

Mustafa'nın Samos adasına geçtiğini sanıyorlardı. Çünkü o ölümsüz yaşamını orada sürdürebilir, olaylara her zaman yeniden müdahale edebilirdi.[121]

M.A. Mehmet, Bedreddin'i de bu konuda Mustafa'yla yan yana koyuyor. Onun öğretisi eninde sonunda, "mal ortaklığı"ndan başka bir şey değildi diyor. Şeyh'i böylece yine köylü ve pleblerin temsilcisi olan Thomas Münzer ile aynı kategoriye sokuyor.[122] Şeyh'i böyle bir kıyaslamaya sokmadan sadece Mustafa ile olan bağlarına bakarsak, bazı benzerlikler ortaya çıkıyor. Öte yanda fenomenolojik açıdan benzer noktalar var, ama tarih açısından değil! Bir kez T. Münzer, feodalizmden kapitalizme geçişi hızlandıracak bir burjuva-öncesi ihtilalin eşiğinde bulunuyordu. Münzer hareketini bu tarihsel koşullara bakarak ele almanın gereği var. Onun kurduğu "ittifak," kent ve kır kökenli yoksul halkı aynı sınıfsal pota içinde eritmeyi amaçlıyordu. Bu sınıf Tanrı'nın yeryüzündeki düzenini kılıç yoluyla kuracaktı. Gelecek için düşündüğü sınıfsız toplum 16. yüzyılda buna henüz hazır değildi. Ama "bu soğukkanlı düşünce esintisi ve ulaşılmak istenen son duruma pratikte kavga vererek yaklaşma inancı olmasa, Münzer elbette ki, yerel bir takım ayaklanmaların küçük-burjuva elebaşı olmaktan öteye geçmez."[123] Münzer, tarihin henüz Mustafa'nın önüne koymadığı birtakım durumlarla karşılaşmıştı. Çünkü Anadolu'da daha feodalizmi açıkça geliştirmenin kavgası veriliyordu, feodalizmin ileriye doğru gelişmesi amaçlanıyordu, yoksa onun yerini başka bir şeyin alması değil. Mustafa'nın yanında, Münzer'in elindeki madenci ve köylü yığınları gibi devrimci güçler yoktu. Ufukta proleteryanın oluşmakta olduğuna ilişkin hiçbir belirti yoktu. Ama Mustafa, Münzer'in amacına paralel bir topluma önceden ulaşmayı göze alabiliyordu. Oysa Şeyh Bedreddin bu düşüncelerden çok uzaktaydı. Gerçi sömürünün hafifletilmesini, "yoksul insanın" daha iyi 'koşullara kavuşturulmasını amaçlıyordu, ancak bunlar tüm devlet aygıtını parçalayarak değil, sadece tepeden gelme reformlarla yapılmalıydı.

---

[121] Dukas, XXI, S. 114f.

[122] Mehmet, M.A. Sur la pensee, S. 102.

[123] Bensing, M. Idee und Praxis des «christlichen Verbündnisses» bei Thomas Müntzer. Wiss. Zschr. der. Karl-Marx-Universitat, Gesellschafts und Sprachwissenschaftl. Reihe Jg. 14, H. 3. Leipzig 1965, S. 471; a.g.y. Thomas Müntzer, Leipzig 1965, S. 73 - 80.

Onun kaderinde devrim yoktu, sadece ıslahat (reformatio) ve yenileştirmek (renovatio) vardı.[124]

Yaşlı usta Edirne'de devlet güçleriyle çatıştığı ilk karşılaşmada hissedilir bir yenilginin tadını tatmıştı, çünkü sipahilerin çoğu onu oracıkta bıraktılar. Eski Osmanlı kronikçileri durumu anlatırken şöyle diyorlar: Ahali "Onun davasından hayır gelmediğini görünce dağılıp gitti, yanında pek az kişi kaldı."[125] Ama şeyh talihini bir kez daha denemeye kalkıştı. Sadık yoldaşlarını Deliorman bölgesindeki sık ormanlarda topladı. Onu sevenler her yandan koşuşup geldiler. Bize kalırsa bunlar akıncılar, Yürük, Ulah ve Hristiyan reaya idi. Ancak onun reformcu fikirlerinin toplumda açıkça ne gibi bir profil kazandığı belli değildir. İhanet çevresini iyice sarmıştı, yeni hiçbir eyleme kalkışamadan Mehmed'in eline düştü. Sultan, bu ünlü din bilgini ve saygın şeyh hakkında hüküm verme cesaretini bulamadı. Şeyh'in Sünni hasımları ve hasetliler, öncelikle şehzadenin hocası Fahreddin onun idamından yanaydılar. Çaydar adında bir Mevlevi fetvayı okudu. Asılarak idam edilmesi isteniyordu, ama mallarının haczi değil. Bunlar torunlarına bırakılacaktı.[126] Şeyh 18.12.1416 günü Serez çarşısında herkesin gözü önünde asıldı.[127] İnfaz biçimi, suçlunun yüksek soylu geçmişine yakışır olmalıydı. Moğol ve Türkler arasındaki boş inançlara göre hanlar ve onların sülalesi ancak boğularak ya da asılarak öldürülebilirlerdi. Kanları toprağa düşmemeliydi.[128] İlkbaharda değil kışın oldu, gerçek bir aziz gibi... Çünkü inanç geleneklerine göre, peygamberlerin çoğu kış vaktinin dünyevi cefa âlemini cennete tercih ederlerdi.[129]

---

[124] Gökbilgin, M.T. Benim «Haresie» başlıklı makalemi okumamış, ama benzer bir değerlendirme yapıyor. Çünkü Balkanlardaki çeşitli etnik ve dinsel durumu bilen Şeyh'in İslam'da reform düşüncesiyle dolu olduğunu yazıyor: Hristiyanlarla müslümanlar arasında bir yakınlaşmayı amaçlamasına rağmen, bunu gerçekleştirecek gücü yoktu. Onun cahil ve fanatik müridleri kendisine yarardan çok zarar getiren eylemlere kalkıştılar. XV-XX yüzyıllarda merkezi ve güney Doğu Avrupa'da köylü hareketleri konusu hakkında. Belleten XXX, 1966, S. 74.

[125] Altosmanische Chroniken, S. 74.

[126] Asiqpaşazade, 79. S. 131.

[127] Menaqybname, S. 174. Qoğa Hüsejn'in aktardığı 1419/20 tarihi yanlış.

[128] Köprülü, M.F. La proibizione di versare il sangue nell'esecuzione d'un membro della. dinastia presso i Turchi ed i Mongoli. Studi in onore di L. Bonelli. Publicazione dell'Istituto di Storia Orientale. Annali 1. Roma 1940, S. 15-23.

[129] Aflaki, I. cap. 290, S. 329.

Gerek kelamı gerek eylemiyle, müridleri gibi ne Sınır ne de tabu tanıyan şeyh, bütün bunlara rağmen ulema çevrelerinin gözünde daima bilgin bir tasavvufçuydu. Ama sultanlık tacını ele geçirmeye kalkışmıştı, ölmeliydi. Sınıf egemenliğini kaldırmayı düşünmediği için, işkence ve cellât kılıcı ona reva görülmemişti. İşte bu nedenledir ki, Şeyh'in Serezli dervişleri kendisine bir türbe yaptırdıkları zaman dönemin büyükleri pek ses çıkarmadılar. Kadiri tekkesinin baktığı türbe Müslümanların yakın zamanlara kadar inayet bekledikleri bir erenler tekkesiydi. 1924'de Türk dervişleri, ölü vücudundan kalan birkaç kemik kalıntısını toprağıyla birlikte madeni bir tabuta koyup İstanbul'a getirdiler. Bugün II. Mahmud Türbesi bahçesinde yatıyor.[130]

Nedir ki düşünceleri Türkiye'de yaşamakta devam etti. 1413 - 1416 yıllarında Şemseddin onun yanında öğrenim görmüş, sonra 1446'da Bursa'nın kuzeydoğusundaki bir yerde Şeyh'in torunuyla buluşmuştur. Halil, Şemseddin'in dul kalan gelinlerinden biriyle evlenmiş, sonra ılımlı davranışlarından ötürü, Hacı Bayram'ın kurduğu tarikatın Pirliğine yükselmişti. II. Mehmed artık bu tarikatı kovuşturmaya kalkmadı.

Oysa Bedreddin düşüncesinin ılımlı kanadına karşı çıkanlar vardı. Bunlardan Ömer Dede, Börklüce'nin düşüncelerine yakındı. II. Mehmed'in Anadolu'da baskı altında tuttuğu Alevi-Şii öğeler onun çevresinde toplanıyorlardı.[131] II. Mehmed, daha; Bedreddin ayaklanmasını ezer ezmez zorunlu sürgün mekanizmasını işleterek, Saruhanlılar ile Deliormanlıları Arnavutluğa göç ettirdi. Bu zehirlenmiş insanların hakkından böylece gelmek istiyordu.[132] İsyan

---

[130] Babinger, F., Das Grabmal des Scheijchs Bedr ed-Din zu Serres. Der Islam 17, 1928, S. 100 - 102. 17. yüzyı ikinci yarısında Balkanları dolaşan Türk gezgin ve coğrafyacısı Evliya Çelebi, Şeyh'in kabrini ziyaret etti, Şeyh'i II. Mehmed döneminde binlerce müridi olan dev bir kişilik olarak anıyordu. Çelebi için o, ayaklanmacı değil, mucizelerin adamı ve afaroz edilmiş biriydi. Belki ona bu hikâyeyi zaviyenin dervişleri fısıldamış! bak. Kissling, H. - J., Beitrage zur Kenntnis Thrakiens im 17. Jahrhundert. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 32/3. Wiesbaden 1956, S. 26.

[131] 325 Kissling, H.-J., Şems ed-din, Bizans'ın son döneminde bir Türk Azizi. BZ 44, 1951, S. 326, 330; a.g.y. Zur Geschichte, S. 257, 260f., 263, 266.

[132] İnalcık, H., Ottoman methodes, S. 124. Deli Orman'daki Torlak Mahallesi v.b. isimleri Anadolu'dan sürgün olarak gelenleri anımsatıyor: Kissling, H.I., Gü-

bölgelerinde kalanlar ise gerek Sünni gerekse ortodoks Hristiyan inançlarından farklı dinsel özelliklerini 19. yüzyıla kadar korudular. Bunlara Amuga deniyordu. Karadeniz kıyısında Burgaz'ın güneyinde yaşıyorlardı. Asıl yerleşim bölgeleri de Trakya idi, Şeyh'e en yakınlık gösteren kesimi oluşturuyorlardı. Bazı örf ve adetleri Bektaşilerinkine benziyordu.[133] Gerçi Şeyh'in bu tarikatla yakınlığı konusunda açık bir kanıt yok, ama Hasluck bu karakteristikleri Bedreddin'in etkisine bağlıyor.[134]

Şeyh'in ve Mehdi İbn Felah'ın Güney Irak'ta kurdukları Muşaşa devletinde de buna benzer bir durum vardı. Tasavvuf dinselliğine bağlı olan bu devletin önderleri Ali'nin, hatta Allah'ın inkarnasyonu olarak saygı görüyorlardı. Dervişler vecd içinde raks ederken, Hint fakirleri gibi kendilerini yalın kılıçların üzerine atıyorlar ve düşünce ve hayal dünyalarının böylece yeni ufuklara açılacağını sanıyorlardı.[135] Ama öte yanda Eylül 1415'de Girit'te patlak veren köylü isyanlarının Börklüce düşüncesinin bir uzantısı olduğuna ilişkin belli kanıtlar yok.[136]

Bedreddin kelimesi de 1480'lerde Türk dil hazinesine adil, dürüst, yürekli kişinin simgesi olarak girdi: Ben de halimce Bedreddinem!..[137] Üstelik onun anısını Hristiyanlar da canlı tuttular. Macar Georg'un anlattığına göre, Sakız adasında yaşayan Müslüman dervişler Hristiyan kilisesine geçen Horis'leri haç çıkararak kutsamakta, kutsal suyu serpmekte ve şöyle konuşmaktadırlar: "Sizin: inancınız da bizimki kadar saygındır."[138]

H. İnalcık, Şeyh'in aslında uç beylerinin merkezi monarşi karşısında yer alan yandaşı olduğunu, isyanın da uç beyliklerinde ve

---

neydoğu-Avrupa araştırmalarında bilgi aracı olarak. Balkanlardaki Türk coğrafya adlandırmaları, Zschr. für Balkanologie III, 1965, S.141.

[133] Kissling, H.J. Bulgar- Türk sınırındaki garip bir halk grubu, Münih Slav Bilimleri, Cilt IV, 1953, S. 237 - 39.

[134] Hasluck, F. W./Hasluck, M.M. S. 568.

[135] Caskel, W. Ein Mahdi des 15. Jahrhunderts: Saijid Muhammad ibn Falah und seine. Nachkommen. Islamica 4, 1929, S. 72,88f.

[136] Kandiya, Rethimo ve Sitia'daki Grek serfleri (paroikoi) tüm köylülerin özgür doğduğu sloganını yayıyorlardı: Thiriet, V: Régestes II. Nr. 1439, S. 139.

[137] «Ben de halümce Bedr-eddinem», Menaqybname, S. 131.

[138] «...qui intrabat Ecclesiam Christianorum et signabat se signo crucis, et aspergebat se aqua benedicta, et dicebat manifeste: vestra lex est ita bona sicut nostra».Cornelius van Zyrichzee, XX, S. 55.

uzak bölgelerde yaşanan sosyal çelişkilerden kaynaklandığını ileri sürer. Oysa Şeyh'in çağdaş ve sonraki kuşaklar üzerinde bıraktığı derin izler bu varsayıma dolaylı olarak ters düşüyor.[139]

Gerçekleştirmeye çabaladığı devlet ve insanlık idealleriyle, Bedreddin, dünya tarihinin büyükleri arasına çoktan yükselmiştir ve çağının en güçlü kişiliklerinden ve Mustafa Kemal'e kadarki en üstün Türk devlet adamlarından biri sayılabilir.[140]

[139] İnalcık, H., I'Empire, S. 13; a.g.y., The Ottoman Empire,, S. 188.
[140] H. Kissling in der Einleitung zum Menaqybname, S. 134.Belleten XXX, 1966, S. 94.

KADI İSRAİLOĞLU SİMAVNALI

ŞEYH BEDREDDİN

HİKMET KIVILCIMLI

"Olup Mansur, bu yolda verdi bâşın
Hüdâ aşkında hiç çatmâdı kaaşın
Münafıklar atarlar tain taaşın
Bizim mürşidimiz Şeyh Bedreddindir."

(Menâkıb, s. 138) Molla Hafız Halil (Şeyh Bedreddin'in torunu)

Bedreddin - Hus - İbnî Haldun

Simavnalı Şeyh Bedreddin Mahmud Rumî (1359-1420), yalnız Türkiye devrim tarihinin değil, bütün insanlık için sosyal devrim tarihinin en ilgi çekici büyük kahramanıdır: Şeyhin zamanına dek medeniyetler, dıştan gelme barbar akınlarının tarihsel devrimi ile yıkılırlardı. Şeyhin zamanındaki Aksak Timur akını o çeşit dıştan yıkıcı tarihsel devrimlerin en sonuncusuydu. Sosyal devrim imkânsız olduğu için muazzam bir medeniyetin yıkılışı antika destanlarda "*tufan*", dinlerde "*kıyamet*" adını alıyordu. Şeyh Bedrettin bu şuursuz medeniyet yıkılışları yerine, insanlığın biricik ve sürekli gelişimini sağlayacak şuurlu devrimi, başka deyimle: Tarihsel devrim yerine sosyal devrimi geçiren en şuurlu ve en orijinal büyük devrimcidir. O bakımdan, sosyal devrimler çağı demek olan modern çağın ilk en önemli müjdecisidir.

Şeyh Bedreddin, kendi çağdaşları sayılabilecek olan İslâm medeniyetinin Aristotales'i, İbnî Haldun (1332-1406)dan da, Batı

dünyasında Wicleften sonra ilk din reformcusu. Çek papazı Jean Huss'ten de önemli kişidir. Gerçi İbnî Haldun; Aksak Timur gibi uykuda gezer "*Cihangir*"lere metelik vermeyecek değerde moral taşır. Aynı metelik vermeyişi Şeyh'te de buluruz. İbnî Haldun toplum ve tarih kanunlarını Marks-Engels'lere müjdeci olurca izlemiştir. Bu dâhiyane buluşları, yâşadığı büyük pratik olaylardan sezmiştir. Ama bulduğu prensipleri, içinde yaşadığı tarihsel ve sosyal şartlar yüzünden, pratiğe uygulamayı düşünememiştir. Şeyh Bedrettin, teori ile pratiği en canlı, en insancıl yükseklikte sosyal sentezine ulaştırmıştır.

Jean Huss (1369-1415) yalnız Hristiyanlar için İsa dininde reformu öngörmekle yetindi. Şeyh; Müslüman, Hıristiyan, Yahudi ayırdı yapmadı, bütün din ve ulus sınırlarının izafiliğini göstererek, her türlü insan ayrılıklarını "*İptal*" etti. Tümüyle insanlığı yücelten bir kurtarıcı Humanitarisme yarattı. Batı'da ünlü "*Reform*" hareketi: Zengin papazların mülklerini müsadere etmekle kaldı. Bunun sonucu Almanya'da büyük derebeylerin, Fransa ve İngiltere'de işveren burjuvaların ekmeklerine yağ sürdü. Şeyh; öyle dar bencil sınıf ve sınır çerçevelerinden üstün uluslararası sosyalizmin gözünü budaktan esirgemez ülkücüsü idi. Huss kancıkça yakıldı, Şeyh kancıkça asıldı. Husscu hareket, kendisi öldükten sonra başladı. Şeyh onlarca yıl hazırlanmış Anadolu ve Rumeli hareketinin başına geçti. Huss antika bezirgânlığın yerine modern bezirgânlığı tutmuş oldu. Şeyh her bezirgân çıkarcılığına karşıydı.

İnsanın kişiliğini yaratan en yakın gelenekleri, "*soy*"unun başından geçenlerdir. Simavnalı Şeyh Bedrettin Mahmut Rûmî, çok ilgi çekici soydan gelir. Ona rağmen Osmanlı tarihçileri, Şeyhin adını unutturamadıkları zaman bile, hiç değilse soyunu anmamaya aşırıca uğraşmışlardır.

Cumhuriyetin doğuş günlerinde Şeyhin üzerine eğilen ilk (1925) ve 32 yıl için son bilgin "*Darülfünun İlâhiyat Fakültesi Tarih'i Kelâm müderrisi*" Sayın M. Şerafettin oldu. "*Simavna kadısı oğlu Şeyh Sedrettin*"[141] adlı eserinde Şeyhin yalnız İsrail adlı babasını anar. Elimizdeki "*Menakıb*"i bilmediği için. Şeyh üzerine yürüttüğü tek tük düşünceleri gibi Şeyhin derinsoyu da askıda kalır.

---

[141] *Simavna kadısı oğlu Şeyh Sedrettin* Evkaf matbaası, S. .4,5. İstanbul, 1341.

Mehmet Süreyya Bey: (Şeyhin) "*Ecdadı Selçuk Devleti vezirlerinden idi*"der.[142] Şemsettin Sami Bey: "*Şeyh aslında Selçuk hükümdarları neslinden olup*"[143] kaydını düşürür. Belgratlı Muhtesip zade Hâki: (Şeyhin) "*Ecdadı Selçuk Sülâlesinden Alaettin'in kardeşi oğluna vezir dahi olup*[144] *yollu yanlış bir tercüme yapar.*" Tercümenin aslını Arapça yazmış olan Taşköprüzâde ise şunu söyler: "*Söylendiğine göre (Şeyhin) dedeleri Selçuk oğullarının veziri ve kendisi Sultan Alaeittin Selçuki'nin biraderi oğlu idi.*"[145]

Böylece, Osmanlı tarihçilerinin Şeyh soyu üzerinde niçin susuş konspirasyonu yaptıkları çıtlatılmış olur. Osmanlı padişahlığına karşı en modern anlamda halk devrimi uğruna ayaklanmış adamın - o zaman için pek önemli sayılan- bir hükümdar soyundan geldiği açıklanamazdı.

Cumhuriyetin 34 üncü yılı, candan savunduğu Şeyhin hayatını ve Şâheseri "*Vâridât*"ı temiz üslûbuyla veren Sayın Bezmi Nusret Kaygusuz, basılı biçiminde ilk defa "*Menâkız*"ı ele almış olur[146] Ona göre; *Hayrullah Efendi Tarihinde Şeyhle akraba olan Selçuk Sultanı Ferâmürz oğlu III üncü Alaeddin'dir. Tarih'i âl'i Osman* (Adil oğlu Oruç, 9 uncu yüzyıl) da: Osman Gaazi Karahisarı alırken, Sultan Alâeddin, kardeşi oğlu Aktimur eliyle Osman'a malzeme, veziri Abdül'aziz eliyle de bağımsızlık buyrultusu ve Mısır hükümdarından Akbayrak, "*tuğ ve âlem*" göndermiştir. İşte bu, Osmanlı Devleti'ne bağımsızlık buyrultusu getiren Abdül'aziz Şeyh Bedrettin'in öz dedesidir.

İslâm medeniyetinin o kargaşalı "*Ulusların Göçü*" ve derebeylileşmeleri çağında en büyük derebeyi Cengiz Sülâlesinden Mahmut Gaazân han idi. Moğol imparatoru, "*böl ve güt*" prensibine göre, buyurduğu Rum Selçuk ülkesinde III üncü Alâeddin Keykubâdı Konya'ya, Amcası Mes'udu Doğu Anadolu'ya tayin etmişti. Türk beylerinden Baltu, Mesud'u tek şah yapmak kaygısıyla Alâeddin'e karşı ayaklanınca, Gaazân, emrindeki Kutlup Şahı gönderip Mesud'u

---

[142] M.S: *Sicilli Osmanî*, cild II, s. 16 Matbaası Amire, İstanbul 1311.

[143] Kaamûs ül-âa lâm, s.1254.

[144] Hadikat-ür Reyhan, elyazması, Köprülü Ahmet Paşa kütüphanesi, n. 230.

[145] Şakaayık'ı Nûmâniyye, Arapça elyazması, Köprülü Ahmet P. Kütüphanesi, n.1230: s. 27-30.

[146] *Şeyh Bedreddin Simaveni*: İzmir,1957.

esir ettirdi. Bu yol Türk beyleri Alâeddin'i bağımsız hükümdar ilân ettiler. Anadolu'da bu altüstlükleri kışkırtan Mısır hükümdarı Melik Nasır'ın üzerine yürüyen Gaazân Şam'da bozuldu. Halep'ten Anadolu'ya geçti. Oradan Alaeddin'i aldı. İsfahan'a götürerek idam etti. Alâeddin'in oğlu Gıyasüddin'i de boğdurttu. Böylece artık Selçuk saltanatının gölgesi bile silinmişti.

O zaman Anadolu'da başıboş kalan iki derebeylik bağımsızlaştı. Onlardan birisi: Serhad üzerindeki Söğüt beyi Osman Gaazi idi. Anlaşılan, Şeyh'in dedesi Abdülaziz, kardeşi Alaeddin trajedisinden sonra, vaktiyle bağımsızlık buyrultusu götürdüğü Osman Gaazi'nin yanına gelmiş ve sayılan bir gaazi olarak Bizansa karşı kutsal savaşa girişmiştir.

1937 yılı, "İnkılâb Müzesi"ndeki elyazmasından işlediğimiz "*Menâkız*": Henüz küçük bir ilçe beylikceğizi olan Osmanlılığın bütün şaşırtıcı atılganlıklarında Şeyhin dedesi Abdülaziz'in oynadığı öncülüğü alçak gönüllüce destanlaştırarak söze başlar. Yazarı Molla Halil, Şeyh Bedreddin'in torunudur. Tarihi Fatih Mehmet günlerine varan manzum elyazmasının adı:

"*Haza Menakıb'ı Şeyh, Bedreddin hin Kaadi İsrail*"dir.

A- Şeyhin Doğuşu

1935 yılına gelinceye dek, Şeyh Bedrettin'in gerek dedeleri, gerekse doğduğu yer ve tarih üzerine açık hiçbir şey bilinmiyor gibiydi. O yıl "İnkılâp Müzesi"nde Şeyhin torunu hafız Molla Halil'in manzum elyazması "*MENAKIB*"ı ansızın elimize geçti.[147] Orada olduğu gibi anlatılan Şeyhin kendisi kadar soyu da çok ilgi çekiciydi. Osmanlıların doğuşunda, Rumeli'ye geçişinde İslâm öncüsü olarak büyük Haçlılar seferini bozuşunda, Şeyh'in soyu olağanüstü önemli, öncü rolünü oynamıştı. Bu rol aydınlanmadıkça, Osmanlılığın pek çok sırları karanlıkta kalırdı.1939 yılı, Menâkıb esas tutularak Şeyhin hayatı yeni baştan yazıldı: Bu kitap, 27 yıl önce yazılmıştı, yalnız dilini az düzeltip temize çekerek yayınlıyoruz.

---

[147] Molla Hafız Halil (Şeyhin torunu): "*Menakıb'ı Şeyh Bedreddin İbn'i Kadi İsrail*", yazılışı Fatih çağına çıkan manzum elyazması.1935 yılına gelinceyedek hiç bir yerde adını işitmediğimiz bu çok zengin eser başlıca kaynağımız olduğu için, oradan aldığımız pasajları yalnız parantez içinde rakam yazarak işaretleyeceğiz: Örneğin (Me, 7): Menâkıbın yedinci sayfası demektir. Değerli düşünürümüz Bay Bezmi Nusret Kaygusuz.

Kişi olarak Şeyhin soyu ve oluşu üç ayrım da toplandı:

1- Şeyhin dedesinin dedeleri;
2- Şeyhin yakın akrabaları;
3- Şeyhin dünyaya gelişi.

I- Şeyhin Dedesinin Dedeleri

"Simavna Kadısı İsrâil'in oğlu" diye ün alan Şeyh Bedrettin Mahmut Rûmî üzerine, 1939 yılına dek, Cumhuriyet Türkiyesi'nde Türkçe bir tek bilim eseri yayınlanmıştı.[148] *Onda Şeyhin yalnız İsrail adlı babasından konu açılır. Kimi "Terâcüm" yazarları Şeyhin dedesinin Abdülaziz olduğunu bildiriyorlardı. Abdülaziz'in kim olduğu, ne yaptığı bilinmezdi.*

Değerli düşünürümüz Bay Bezmi Nusret Kaygusuz Menâkıb'tan yararlandığı eserini yaymakta bizden çevik davrandı. Himmeti var olsun: Kendi açısından ve "*Vâridât*" tercümesiyle daha derinleşmiş olan eserinde Şeyhin açık şeceresini koydu. Ona göre: "*Mevzuât'i Ülûm*" da Şeyh, Selçuk Sultanı Alâeddin'in kardeşi oğlu, dedeleri Selçuk vezirleridir: "*Tâc'üt Tevârih*"te Şeyhin büyük dedesi Sultan Alâeddin'in yakın akrabası ve vezirlerindendir: "*Kısası Enbiya*" da Şeyh, "Alâeddin'in amcası oğludur: "*Şakaayık'ı Nûmâniye"* ve *"Lûgat'ı Tarihiyye ve Coğrafiyye*"de Bedreddin, Sultan Alâeddin'in öz yeğenidir. (Üçüncü Alâeddin'in): "*Hayrullah Efendi*" Tarihi ile "*Vâridât*" önsözünde, Şeyh Feramürz oğlu III Alâeddin oğlu Abdülaziz oğlu İsrail'in oğludur.

Bay Kaygusuz: "Bedreddin'in dedesi Abdülaziz, kardeşi III. Alâeddin Keykubâd'ın vezirliğinde bulunmuştur" der. Abdülaziz'in atalarıyla uğraşmaz. Özetlemeye önem vermiştir. Oysa Menâkıb Şeyhin en canlı trajedisini verdiği gibi Abdülaziz'in dedeleri üzerine de açıklama yapar:

"Ceddi ânın Bağdat ilinde, ey said
"Oldu Cengiz hân elinde Şehid" (Me, 7) der.

---

[148] M. Şerafettin (Darülfünun İlâhiyat Fakültesi Tarih'i Kelâm Müderrisi) "*Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin*", s. 4. 5. Evkaf Matbaası. 1341-1925. İstanbul. Yazar "*Menâkıb*"ı bilmediği için, Şeyh üzerine pek seyrek olarak ileriye sürdüğü kanılarında yanılır. Gene de Şeyhi ilk defa karanlıktan kurtardığı için emeğine teşekkür borçluyuz. Eseri için (M.Ş.) rumuzunu kullanacağız.

Cengiz 1224 (göç: 621) yıllarında Batı'ya döndüğü vakit Bağdat Halifesiyle müttefikti. Yalnız Moğol tüccarlarını öldüren Hvarzim şahı Alâeddin'den öç almak üzere:

Maverâünnehr, Hvarzim, Horasan, Kafkas ülkelerini hallaç pamuğuna çevirdi. Ama, Bağdat'a inmedi. Molla Halil'in durup dururken yalan söylemeyeceğine, belki tarih yanlışı yapmış olacağına göre: Abdülaziz'in dedesi Bağdat'a ne vakit gelmiştir? Orada niçin öldürülmüştür?

Herkesten daha yetkili olarak Menâkıb şunu anlatır:

"Nesi idi Sultan Alâiddin'e bil
Şüphe yoktur bu söze ey zinde dil
Şâh Alâeddin nesliydi özü..." (Me, 7)

Bu şah Selçuklardan hangi Alâeddin idi? Şeyhin ataları onunla nasıl kuşaklanıyordu?

Al'i Selçûkilere neslen vezir *"Hem çü Al'i Bermeki Abbas mir."* (Me, 7) deniliyor. Cengiz Kâşgarı 1219 yılı, Semerkand'ı 1220 yılı ele geçirmişti. O sıralar (G. 617, İS: 1220) Rum (Anadolu) Selçuk Sultanı Alâeddin Keykubad İbn'î Gıyasüddin Keyhusrev (ölümü: 635, Kaamûs âlâma göre 636, İs.1237) idi: Bu kişi Cengiz'le birlikte Hvarzim şahı Mehmed Alâeddin'e saldırmıştı. Menâkıb, hangi Selçukluları konu ettiğini belirtmiyorsa da, Rum Selçuklularını anlattığı besbellidir. Alâeddin adını taşıyan üç Selçuk Hânı yalnız Rum (Anadolu) ülkesinde saltanat sürdü. Bu Selçuklu Hânların dölünden gelen Şeyhin ataları, o hânedana soyca *"Neslen"* vezir olmakta, tıpkı *"Bermek"* oğullarının Abbâsilere soyca vezir oluşlarına benzermiş. Bir mecûsi ateşgede hizmetçisi olan Bermek acem bezirgân muhalefeti üzerine barbar kollektif aksiyon geleneğini temsil eden Horasanlı Ebâ Müslim ile birlikte Irak'ta küçük bir tarihsel devrim yapıp *"Abbâsiye"* halifeliğini kuranlardandı. Bermek oğulları 750 ilâ 788 (G. 132 ilâ 171) yıllarında, sıra ile babadan oğula geçmek üzere, 40 yıl Abbâsiler ister istemez *"neslen vezir"* olmuşlardı.

Bu kadar ayrıntılı anlatılan bir olay uydurma olamaz. Öyleyse işin aslı nedir?

II- Şeyhin Dedesinin Dedesi Bağdat'ta

Şeyhin dedesinin dedesi Moğol saldırıları sırasında Bağdat'a niçin gitmiş? Menâkıba göre:

"Emmisi şah olduğu vakte anın
Kaçup Abbâsilere gitmişti anın."

Eski Türkler'de, Babahânlı göçebe geleneğince, Hân'ın büyük oğlu, veziri "*Beşe*" veya Paşa'sı olurdu.[149] Abdülâziz'in dedesi, anlaşılan Selçuk Şahının hem büyük oğlu, hem veziri imiş. Hangi Şâhın? Söylenmiyor.[150] Selçuk Şah ölünce yerine büyük oğlu geçmeliydi. Burada, çocuğun amcası açıkgöz davranıp tahta konmuş olacak: O zaman, baba mirası Şahlıktan yoksun kalan büyük oğlu, yani Abdülâziz'in dedesi Bağdat'a kaçmış bulunabilir. Menâkıb'ın anlattığı böyle yorumlanabilir. Bu yoruma hak verdiren başka olaylar da eksik değil.

İlkin, Menâkıb dahi Şah Alaeddin'le soydaş olan Bedreddindir, diyor. Cengiz ile işbirliği yapan Alâeddin birincisidir. Abdülâziz'in dedesinin Bağdat'a kaçışı besbelli çok sonlara gelir. Cengiz hengâmesinden yüzyıl önce İran Selçukları devletinde Hasan Sabbah'ın "*Haşisi Partisi*", Rum Selçukları devletinde "*İsmâilî*" Partisi gibi tanrısız devrim örgütleri türemişti. Demek her iki Selçuk düzeni çıkmaz çağın kapısını çalıyorlardı. Halk içinde yaman etkiler yapan devrimci partiler kimi saray ve hanedan üyeleri arasında bile hoşnutsuz taraftarlar bulmuşlardı.[151] İlkel sosyalizm geleneklerini

---

[149] Osman Gaazi'nin büyük oğlu Alâeddin, Orhan Gaazi'nin büyük oğlu Süleyman Paşalar, vezir idiler. Türkçede Paşa sözcüğü, Padişahınoğlu anlamına gelir. (Hanıma c. I, Abdürrahman Şeref: "*Tarih'i Osmâni*", c. I, s.103)

[150] Selçuk Alâeddin'lerinden birisi 10 uncu Selçuk Şahı "Gıyasüddıin Keyhusrevin oğlu *Alâeddin Keykubat* 1:1220 ilâ 1237 (D. 617-536) dir; ötekisi: "Alâeddin Keykubad oğlu Gıyasüddin Keyhusrev oğlu İzzeddin Keykâvus"un oğlu *Alâeddin Keykubad II* dir. Bu 1393 ilâ 1401 (D. 697-700) yıllarında saltanat süren 15 inci Selçuk hükümdarıdır. Anlatılan olaylara yakın olanı, birinci Alâeddin'dir.

[151] 1193 ilâ 1202 (D. 589-599) yılları Selçuk Şahlığı yapan "Rükneddin, gizlice, dinsiz İsmailiye Partisi'nin taraftarı idi. Bir gün bir filozof (Hakim), ile bir derviş, hükümdarın sarayında ve huzurunda çekişiyorlardı. Derviş Hakimin kıyaslarına yenilince ona bir tokat atma kertesinedek içerledi. "Rükneddin ise bu çekişmeye hiç karışmadı. Derviş geri dönünce, Hakim, kendi huzurunda böyle kötü işlemlere uğradığından dolayı Rükneddine gocundu." Hükümdar, ona şu karşılığı verdi; "Eğer ben filozofların doktrinini açıktan açığa savunacak olursam, halk hepimizi yokeder." Aynı Hükümdar bir yaşlı kadının yoğurdunu çaldığı için, Nedimi güzel

büsbütün yitirmemiş bulunan hanedan üyeleri halktan yana, saray entrikalarına kapılanlar halk düşmanlığına dönünce, arada ister istemez çekişme ve çarpışmalar baş gösterdi. Çarpışmalardan halkın kendisine pek bir rahmet yağmazdı. Kimi Bizans İmparatorları, kimi onların karşı kutbu olan Bağdat halifeleri, entrika çevirip yararlanmaya çalıştılar."[152]

Böylece, birbirinden çıkma üç kördüğüm ilmeklendi:

1- İç kargaşalıklar,

2- Hanedan kavgaları,

3- Dış karıştırma ve karıştırmalar.

Bu şartlar ortasında Bağdat'a kaçış olayı kendiliğinden anlaşılır. Abdülâziz'in dedesi Bağdat'a kaçarken, Selçuk Sarayında ve ülkesinde besbelli kargaşalıktan geçilmiyordu: Ancak bu kaçış hangi zamanda olmuş olabilir? İlkin, Abdülâziz'in dedesi Cengiz zamanı Bağdat'a kaçmış olması gerektir. Menâkıb'ın verdiği başka konkret olaylar o tarihle bağdaşamaz:

"*Alim etti Mu'tesim - billâh ani Şeyhülislâm eylemişti ey ganî*" (Me, 7) deniyor. Bağdat'a gidip, Şeyhülislamlık derecesine dek bilgini yetişmek için, önce kaçanın öğrenim çağında bir genç olması gerekir. Amcası zoruyla tahtı elinden alınmış gencin durumu buna uygundur. Sonra, aynı gencin, en az yirmi otuz yıl bilim alanında seçkinleşmesi gerekir ki Şeyhülislâmlığa çıkabilsin. Şeyhülislâmın Bağdat Fethi'nde trajediye uğradığı, Bağdat'ın Moğollarca ele geçirilmesi ise 1258 yılına düştüğü düşünülsün. O tarihten 23 yıl öncesi 1215 yılı gerçekten Rum Selçukları sarayında bir başka trajedi oynanır. Bizans adamı Gıyasüddin Keyhusrev, savaş sırasında öldürülünce, tahta geçen İzzeddin Keykâvus, hem amcasını, hem küçük kardeşini boğdurup kumandanlarını yaktırır!

Abdülâziz'in dedesi (Şeyh Bedreddin'in dedesinin dedesi) her kim olursa olsun, Bizans yanlısı olan o Sultan İzzeddin şerrinden yakasını kurtarıp, amcası elinden İslâm halifeliğine sığınabilir. Her zaman ve her yerde "*Ruhani*" rol görünmez eliyle kaçanı kendine

---

Ayaz'ın karnını deştirmiştir." (Hammer: Osmanlı Devleti Tarihi" Tercüme'den Mehmet Atâ c. I. s. 71. Bedrosyan matbaası, İstanbul,1329).

[152] Örnek;1202 de Şah Rükneddin öldü. Yerine geçen oğlu İzzeddin Kılıçaslan Hammerce 5 ay Saltanât süremedi. Konstantiniyye (Bizans)tan gelme Gıyasüddin Keyhusrev tarafından yenildi (1203 G. 600) O da 7 yıl sonra Savaşta öldürüldü (1211 G. 607) ve ilh.

bağlar. Batı Ortaçağında barbar kralları dama taşı gibi kullanan papalıktır; Doğu Ortaçağında, komşu devlet saraylarına parmağını sokan İslâm Papalığı Abbasî Halifeliği, kendisine sığınan genci, bir gün yeri gelince kullanmak üzere yetiştirip, zekâsına göre en yüce bilginliğe çıkarmış olabilir. Menâkıbın sözleri birbirini tutar.

III- Şeyhin Dedesinin Dedesi Nasıl Öldürüldü?

Menâkıb, Abdülaziz'in dedesi için "Cengiz Han İLİNDE şehit oldu" diyor; Cengiz zamanında demiyor. Sözünün anlamını aşağıda biraz daha açıyor. Öldürülme sebebi, tam Şeyh Bedrettin'in şânına uygun bir ülkü ve düşünce yiğitliğidir:

"Nâsır î Tûsiye oldem arbede
Eyliyen ol idi muhkem, ey dede
İbn'î Hâcib'le ikisi, ey hümâm
Idicek ilzâm ani beynel enâm
Kaakıyıp ibn'î Hülâgûy'i lâiyn
Itti anları Şehid anda hemiyn." (Me, 7)

Burada anılan adlar, elyazmalarında çok görüldüğü gibi, Arapça harflerin kötü imlâ yanlışına kurban gitmiş görünüyorlar. Bedreddin'in babası "İsrail" iken, Câmiülfusûleyn ile Brockelmann'da "*İsmail*" olmuştu... Yanlışları ayıklamalıyız. Bir yol, anılan Abbas Halifesi Mu'tasanı olamaz: Müsta'sim olacak. Bağdat Moğollar eline geçtiği gün, Abbasi halifesi Mürtâ'sim billâh idi. Ondan sonra, Abdülaziz'in dedesiyle "Arbede" (kapışma) yapan kişi de Nâsır Tûsi olamaz. Besbelli ünlü bilgin Nâsivrüddin'i Tûsi ile acem folklorcu ozanı Nâsır Tûsi birbirine karıştırılıyor. Hattâ, İbn'î Hacib'in birlikte öldürülmüş olduğu bile epey şüphelidir.[153]

---

[153] Abbasî halifelerinden *Mu'tasam* adını alan 2 kişi vardır. Biri *Zekeriyâ bin İbrahim*; Cengiz 'den 200 yıl sonra Mısır'da görülmüştür. Ötekisi, Bağdat'ta hüküm süren: *Mu'tesim-billâh*: Rum Selçuklularından 2 ve Cengiz olayından 4 yüz yıl önce yaşamıştır. *Nâsır' ı Tûsi*: Kadim Fars folklorunu 30 yıl uğraşıp 60 binden aşırı beyitle derleyerek "Şehname" anıt eserini yazan, büyük acem Homerosu sayılacak *Firdevsi*'dir. Firdevsi'nin Bağdat'la ilişiği yoktur. Kendisi de Hûlagû'dan 2 yüzyıl önce yaşamıştır. *İbn'î Hacib'e* gelince: Babası, Emir İzzeddin Salâhi'nin "Hâcip"liğini (kapıcılığını) yapan bir kürttü. Kendisi, mâliki fakiyhlerindendi. Mısır'ın Kons eyaleti, Esnâ kasabasında 1175 (d. 570) yılı doğmuş,1248 (D. 646) yılı İskenderiye'de ölmüştür. Menâkıb İbn'î Hacib'in Hülâgû oğlu elinde öldürüldüğünü yazıyor. Belki o sıra Bağdat'taydı. Öldü sanılıp kaçmıştır.

Abdülaziz'in dedesiyle Nasivrüddin neden kapıştılar?
Hülâgû oğlu niçin kızdı?

Bağdad'ın Moğollarca ele geçirilmesi trajedisinde bütün tarihsel devrim trajedilerinde barbarların çağırılışına benzer büyük tarihsel ihanetlerden biri yatar. Halife Müsta'sım: Şiilere eğginlik gösteriyordu. Bir Şiî olan Müeyvedüd-din İbn'î Alkami'yi kendisine vezir yapmıştı. Bu vezir ile gene Müstâ'sımın yakınlarından ve çağın bilgini sayılan Nasivrüddin Tûsi gizlice birleştiler. Cengiz oğullarından Hülâgû Hânı, gelerek Bağdat'ı alması için çağırdılar. Her şeyden habersiz Halife, Bağdat dışında Moğollara yenilince, dönüp kaleye kapandı. Kuşkulanmadığı veziri İbn'î Alkami ile Nasivrüddin Tûsi, Halifelere, görünüşte haklı bir teklif yaptılar. Kaleden dışarıya çıkıp Hülâgû karşılanır ise, vaktiyle Selçuk, oğlu Tuğrul Bey için Doğu'da, Atillâ'ya karşı Papaca Batı'da yapıldığı gibi, kan dökülmeden gelenler elde edilmiş olacaktı.

Halife, kurulan tuzağa düştü: "Devlet adamlarını ve kent ileri gelenlerini yanına alıp, mağrur Hânı karşılamaya çıkan Halife, bütün maiyyetiyle Tatarlar tarafından öldürüldü."[154] Menâkıb'ın anlattığı olay budur. Besbelli, Şeyh Bedrettin'in dedesinin dedesi de ikiyüzlülüğe dayanamamıştı. Belki İbn'î Hâcib'le birlikte dönek Şü Nasivrüddin Tûsi'yi Hanefilik veya Mâlikilik adına "*ilzam*" (hapt) etmişler. Buna içerleyen Hülâgû oğlu da, safi düşmanlarını kılıçtan geçirtmişti.

"Meyyitini ehl'i sünnet aldılar
Ebu Hanife iline kaldırdılar
İkisinden gayri hem, ey din eri
Vardı bin mikdar âlim, key çeri
Cümlesi maktû oluptur bigünah
Oldular fenâ fülâtünde tebah" (Me. 7)

Binlerce bilgin ve asker ölüsü arasından, İbn'î Hâcib sağ kalmış olabilir.

IV- Fetret ve Konya'ya Dönüş

Menâkıb bir şey daha söylüyor:
"Fetret oldu ol arada ki, azim
Cümle Rum'a nâzil oldular zebim" (Me. 7)

[154] İbrahim Hakkı: "Tarih'i Umumi", c.11, s. 8 - 9 - Karabet matbaası, İst. 1305.

"*Fetret*": Antika tarihte patlak veren her tarihsel devrimden sonraki devletsiz anarşi zamanlarına denir. Bu hangi fetretti?

Uzak Doğunun Çin ve Hint medeniyetleriyle Yakın Doğunun Irak, Mısır ve Akdeniz medeniyetleri arasında en istikrarlı geçit İran yaylasıdır. Çin ve Hintten kalkacak kervan, Akdeniz kıyılarına inmek için, İran yaylasından aşıp gelirdi. Bu tarihsel karayolunun en işlek kuzey kestirmeleri üstünde Horasan ve Hvarzim ülkeleri gelişmişti. İslâmlıktan az önce, bitmez tükenmez Bizans-Acem savaşlarıyla tıkanmıştı. O zaman, Umman denizi üzerinden güney yolunu deneyen İslâmlık sahneyi tuttu. Tarihsel orta karayolunu açar açmaz, iç zıtlıklarla parçalandı. Bir sürü "*Tavâlfülmülûk*" bin başlı Müslüman derebeylikleri orta yolu gene tıkadı. Bu sefer, Orta Asya yollarının eski bekçileri ve kervancıları işe el koymak zorunda kaldılar. Cengiz ve oğulları, Takakifül-mülûk devletçikleriyle yaptıkları ticaret antlaşmalarının para etmediğini görünce kılıca sarıldılar. Daha doğrusu gerek Çin, gerekse İslâm medeniyetlerince el altından saldırmaya kışkırtıldılar. Cengiz, Hvarzime karşı Bağdat Halifeliği ile Rum Selçukluları tarafından çağırılır. Hülâgû, bizzat Bağdat Halifesinin vezirleri tarafından çağırıldı.

Orta Barbarlığın tâze vurucu gücü, büyük Orta kervan yolunu kanla, demirle açtı. Zengin ticaret ve İslâmlık merkezleri: Buhara, Semerkand, Belli, Merv, Hcerat kentleri yakılıp yıkıldı. Çevrelerde ilişen yığınla kabile ve aşiretler, Batıya doğru ürkütüldüler. Cengiz zamanı 17 yıl süren Fetret çağında göçmen kuşlar gibi bilgin katarları akıntıyla Batıya sürüklendiler. Mevlânâ Celâleddin Rumî'nin babası Buharalı Emir Sultan, Şemseddin Tebrizi, Sadreddin Konevî, Burkhaneddin Mehmet Tebrizi, Ermiyeli Hussameddin, Şehabeddin Süherversi, İdrisi, Cenâbî ve ilk ve ilh... Bunlardandı.[155] Anlaşılan, Abdülaziz'in babası da, bilgin katliamı yapan Hülâgû oğullarından, aynı mekanizma ile yakayı kurtarınca yeniden Batıya kaçıp Konya'ya sığınmıştır. Ve Abdülâziz:

"Geldi Konya'da vücuda kendüzi
Salı Alâeddin nesliydi özi" (Me. 7)

Bir nokta kalıyor: Âbdülâziz'in dedesi Konya'dan kaçmışken, şimdi babası Konya'ya dönebilir miydi? Aradan yüz yıl geçmiş,

[155] Hammer: c. I. s. 76, l.14, c.III, s. 83

kendisinden kaçılan İzzeddin Keykâvus çoktan ölmüştü. İzzeddin'in torunu II. Gıyasüddin'le birlikte Rum Selçuklar Moğol oyuncağı olmuşlardı. II. İzzeddin Mısır'la andlaştığı için azledildi. Kırım'da öldü. Üç oğlundan Mesud'u Abaka kovar, Mahmut Gaazân, Doğuya hükümdar yapar. II. İzzeddin'in üçüncü oğlu Feramürz'ün de üç oğlu vardır. Konya hükümdarı II. Alâeddin, Şeyhin dedesi Abdülâziz ve Abdülmümin.

Bu kısa geçmiş Şeyhin alınyazısı olmuştur:

1-FETRET: Şeyhin soyunu yerinden oynatıyor. Dört kuşak yukarıdaki dede Cengiz akını sonuçlarıyla öldürülüyor. Aynı Uzak ve Yakın Doğular arası kervan yolunu, aynı ticaret amacıyla aynı Tatarlar 13. yüzyıl başında Cengiz, 14. yüzyıl sonunda Timur adı altında açıyorlar. Bu "*Aziym Fetret*"in ikincisinde Şeyh Timur "*Afet*"ini gözüyle görmek için Tebrize dek koşacaktır.

2- Devrimcilik: Şeyhin atalarını ve halkçı geleneği Selçuklularda kazıyan İzzeddin Keykâvus'un Sivas'taki mezarına şöyle yazılmıştır: "*Saltanat tahtından mezar evine indi. Hazineleri, gücü kalmadı. Gezisini yaşayışıyla birlikte bitirdi. İşte her şey böyle zevâl bulur.*"[156] Demek Şeyhin soyu böyle kişilere karşı, halka yakındı. Onun için, o sarayları titreten yaman İslâmiyye devrimciliği, Şeyhin ruhunda parlayacaktır.

3- Ülkücülük; Şeyhin ataları inançları yolunda ölmeyi bilmiş, büyük fikir şehidi olmanın yüceliğine ermişlerdir. Abdülâziz'in dedesi: Medeniyetin biricik ölmez değeri bilim uğruna ilk büyük bayrağı çekmiştir. Şeyh o bayrağı dedelerinin elinden alıp, dünya saltanatı peşinde insanları ezenlere karşı çıkacaktır.

B - Osmanlılık ve Şeyhgil

Şeyhin ataları, Rum Selçukluları sarayından uzaklaşınca, Bağdat'ta bir çeşit bilim hanedanı kurmuş oldular. Ancak, zamanın yaman kargaşalıkları ortasında kılıç ve baş kesin rolü oynuyordu. Her sahici Müslüman, bilimi kılıç gibi kullanmak zorundaydı: Göçebe geleneğinin medeniyet ülkücülüğü kişileri ister istemez hem EVLİYA (*Hâvâri, hem MÜCAHİD (kutsal asker*) demek olan GAAZİ (*Şövalye*) yapıyordu. Şeyhgil de soyca yarı bilgin, yarı mücahit kesildiler.

[156] Hammer : Keza

I - Osmanlı Kuruluşu ve Şeyhgilin Gaazileri

Adil oğlu Oruç'un yazdığı "Tevârih"i Al'i Osman'a göre, Osman henüz adsız binlerce gaaziden biri iken, yeğeni Aktimur ile Selçuk Sultanı Alâeddin'den (şeyhin dedesinin kardeşinden) silâh yardımı alarak Karahisarı ele geçirdi. Bunun üzerine Alâeddin, veziri Abdülaziz'le (şeyhin dedesi ile) Osman Gaazi'ye: Mısır hükümdarlarından gelmiş Hz. Peygamberin ak sancağı ile tuğ ve alem değerli başka hediyeler gönderdi.

Osman Gaazi:

Gönder üzerindeki hilâli çıkartıp, büyük bir saygı ile otağı üzerine koydurdu. "Bay Kaygusuz: Abdülaziz'in ve kimi hısımlarının sonradan Osmanlılara geçmesi, mutlaka bu ilk tanışmanın tesiriyledir" (Keza, 31) diyor. Demek Osman Gaazi'nin tarihe ilk girişi, Şeyhgilin eliyle olmuştur. Öyleyken, Şeyhgilin en ufak mevki hırsı gözetmediler. Din düşmanı saydıkları Hristiyanlığa karşı savaşmak onlara yetiyordu. Saltanatın ne olduğunu öğrenmişlerdi. Batıya karşı Osman oğullarına kavga yoldaşı olmaktan başka amaç akıllarına gelmedi.

Osmanlılığın kuruluşu gibi, en cesur fetihlerinde de Şeyhgilin payı hiç bir tarihte yazılmadık kertede büyük oldu. Osmanlı akıncısı olarak Çanakkale önüne geldikleri vakit, Şeyhin dedesi Abdülâziz yüz yaşını aşkın bir pirdi. Çoğu gaaziler gibi hem derviş, hem kılıç eriydi. Önce Mevlâna Celâleddin Rumi'nin has haremine emin oldu.

"Pire hizmete itmiş idi ol emir
Şâhlar halinden olmuştu habir
Hazret'i Mevlâna'ya ermişti ol
Eşiğine nice yıl olmuştu kul." (Me, 6)

Mevlânâ ölünce, Hüsameddin Rumî Çelebi'nin "*Şamdan'ına mum*" olmakla yetindi. Saltanatı dervişlikle seve seve değişmiş, fukaralıkla kendisini hiçe saymaktan daha yücelik bulamamıştı: "*İhtiyar etmiş idi fakr'ü fenâ-âna vird olmuş idi hamd'ü senâ*" (Me, 6). Gaazinin anladığı "*Fenâ:* Yok olma" tekkede fodla öğütülüp, yasla da ölmek değildi. Olumlu işler görüp, yaratırken yitmekti. Hangi gün "*Gazâ kapısı açılsa*" Abdülâziz "*Fiy sebil'il-lâh*" (Tanrı yolunda) elde kılıç o kapıdan er meydanına ilk çıkan olurdu. Savaşta uğuru denenmişti. Beyoğulları (şehzadeler) Abdülâziz'siz

kavgaya girmezlerdi. Yiğitliği yazılmakla tükenmezdi: "*Önüne düşerler idi Gaaziler - Konsa dolardı oyalar, yazılar -Her gazâda bile olsa idi ol-Cümleye nusratla hak açardı yol*" yüzyılı aşan tecrübesiyle hep ileriyi görürdü. Her dediğinin çıktığı denenmişti: "*Bir sözü söylerdi ol günde ayân -Ertesi vaaki olurdu ol heman*" (Me, 6)

Altay, oymak öğütlerinden beri, Osmanlı yiğitlik geleneğinde; Üçler, Yediler, Kırklar vardır. Abdülâziz tayfası Yedilerdendi:

"*Yedi kimse idi bunlar, ey civan-Heft encümveş yere taban olan.*" (Me, 7). Yeryüzüne ışık saçan bu yedi yıldızın başı Abdülaziz'den sonra, iki kardeşi gelir; biri Abdulmumin. Yürekli çeridir; Abdülâziz'in bilgin oğlu (Şeyhin babası) İsrail'dir.[157] Genç İsrail hem Şeriat hem Cenk yiğit'iydi: "*Buyruğunu tutardı Allah'ın tamam-Hükm'ü Şer'a olmuş idi kalbi râm Dirler içli ana İsrail'i vakt-Cenge olduğu içün Azrail'i vakt*" (Me, 8).

Şeyh gilden tarih denizinin yüzeyine çıkan beşinci baş: Abdülâziz'in kız kardeşinin oğlu Tülbentli İlyas'tır. O sıra, her çeri "*börk*" denilen keçe külahı giyerken o ak sarığı ile tanınırdı: "*Kimse tülbent giymez idi ol zaman -Doğru börkler giyer idi her civan-Ak amâme sarıyor ol gördüler Lâkabın Dülbendli İlyas verdiler.*"

En sonra gelmekle birlikte, adlarını güçleriyle Osmanlı tarihine solmuş olan Şeyhgilin iki Türk şövalyesi: Hacı İlbeyi ile Gaazi Ece'dir. Bunlar Abdülâziz'in kız kardeşi kızının oğullarıdırlar. Babaları, hiç de Selçuk hanedanından gelmiyordu Menâkıb'da yalan yok: "*Lik, nesli Âl'i Selçûki değil Gürgen tohumu dürerlerdi; öyle bil*" (Me, 8). Bu gürgen tohumu çocukların atları vardı.[158] Kılıçları hakkına "*Nâmdâr ve küfre lâyık kimselerdi.*" Tarihte değme Osman oğullarıyla at başı birlik ün bırakacaklardı.

---

[157] Şeyhin babasının İsrail adı, Selçuklularla ilişiğini gösterir. Osmanlı Türklerinde İsrail yoktur. Adlarını torunlarına vermek eski barbar geleneğidir. İlk Selçuk'un kardeşi İsrail idi. Hammer cl. s. 65, 70)

[158] Menâkıb yazarı, Şeyhi Selçuk hânedanına bağlamakla öğünmeye düşseydi. Yediler arasına gürgen tohumu derlemekle geçinenleri katmazdı, hiç değilse o noktada susardı. Menâkıb'ı olağanüstü gerçek belgeliği kuşku götürmez. "Bu menâkıb içre ne kim söyledim - Şeyhten işitileri nakleyledim - Niceler Şeyhe menâkıb yazdılar- Yazdılar amma, havada gezdiler, derken Halil kuru "İddia" yapmaz.

II- Rumeli'ye Geçiş

Osmanlının Rumeli'ye geçişi, doğrudan doğruya Şeyhgil "*Yediler*"inin eseridir. Bir gün "Beşe Süleyman ile bu yedi acar" deniz kıyısında buluştular. Nasıl etsek te: "Rumeli İslâm ile bayındır olsa diye düşündüler. O gece "Şeyh Süleyman" bir rüya gördü: Bütün erler toplaşmışken, görünmez eller:

"Diktiler önüne bir kâfur mum
Şûlesinde görünür aksây'i Rum
Noş minâreler yapılmış ol zaman
Okunur savt'ı bülend ile ezan." (Me, 9).

Görüyoruz, Rumeli'nin fethi Osmanoğullarının rüyalarına Şeyhgil Yedilerinin baskısıyla girmiştir. O alt bilinç karanlığında enerji kazanan ülküyü, bomba gibi Osmanlı bilincine çıkaranlar da gene Yedilerin başı olur. "*Beğe*"liği, sonradan "*Paşa*"lığa çevrilen Orhan Gaazi oğlu Süleyman "*Kâfur mumu ışığıyla tüm Rum ilinde "Hoş minarelerden avaz avaz ezanlar okunur*" görüşünü yoldaşı Gaaziye anlatır anlatmaz o: "*Dedi bir fethe işarettir, tamam! - Himmet idinüz geçelüm cümlemiz- Din uğruna yeğdür anda ölmemüz*" Yediler'in dinamizmi zincirinden boşandı. Abdülâziz'in yorumu üzerine: Beşe Süleyman, Gaazi Ece, Gaazi İsrail, Gaazi Abdülmümin, Hacı İlbeği ve arkadaşları, gemi ile karşıya geçtiler. Beşe Süleyman: "*Az zamanda çok etti fütûh - Sonra attan düşüp teslim etti ruh.*" (Me, 9) Süleyman'ı "*Bolayır da kodular*". Türbesini yapıp, ertesi gün sağ kalanlarla gazaya çıktılar. Her davranış öylesine basitti. İş yapıldığı için, kişi tapıncı ile adam aldatmaya kimse kalkmıyordu.

Osmanlının Rumeli'ye geçişinde Şeyhgil'in oynadığı önemli rolü, resmî tarih de gizleyemez. Cihannümâ daha çok ayrıntılar verir: Süleyman Beşe ilkin Ece Bey ve Gaazi Fazıl'la sözleşir. Bu adamlar Virancahisar denilen yerde Güğercinliğin aşağısından Çinihisar yanlarına geçerler. Orada canlı bir esir yakalarlar. Öldürmek şöyle dursun, esire "*Hil'at*" giydirirler. Gönlünü alarak, Hisar'a girilecek yeri öğrenirler. Onun üzerine, 80 kişi toplanıp, sallarla karşıya atlarlar. Hisar'ı ele geçirirler. Burada adı geçen Fâzıl Bey Şeyhin amcası, Gaazi Ece halasının torunudur.[159]

[159] Kâtip Çelebi: Cihannümâ, Elyazması, No. 170, s. 682. Köprülü Meh. Pş. Kütüphane.

Şeyh Bedreddin

Simavnalı Şeyh Bedrettin, 1359 tarihinde doğmuştur. Gerek Türkiye Devrim tarihinin, gerekse bütün insanlığın Sosyal Devrim tarihinin en ilgi çekici, en büyük kahramanlarından biridir.

Bu büyük devrimcinin hayatı ve yaşadığı devrin olaylarına kısaca bir göz atacak olursak şunları görürüz.

Şeyh Bedrettin'in zamanına kadar medeniyetler dıştan gelen barbar akınlarıyla -tarihsel devrimle- yıkılırlardı. Aksak Timur'un Yıldırım Beyazıt üzerine yaptığı akın tarihsel devrimlerin en sonuncusuydu. Şuursuz medeniyet yıkılışları karşısında ilk sosyal devrimi yapmaya çalışan, Modern çağın müjdecisi Bedrettin, düşünce ile davranışlarını birleştiren büyük bir kişidir. Düşüncelerini "*Varidat*" ve "*Teshil*" isimli kitaplarında söylemiştir.

Şeyh Bedrettin gençliğinde uzun seneler Mısır'da; fıkıh, kelâm... Gibi zamanının ilimlerini tahsil etmiştir. O devirde halkın durumu yürekler acısıydı. Osmanlı Devleti, Padişah tarafından yönetilir; padişahın soyca yakınları olanlar; sultan, han, hünkâr ve hünkâr beyleri vb. adlarla ülkenin verimli topraklarını aralarında paylaşıp, topraksız köylüleri köle gibi çalıştırırlardı. Bu köylüler savaşlarda da asker olurlardı.

Buna karşılık Şeyh Bedrettin ve müritleri; halkın arasına karışıyor, toprakların onu işleyen, ona alın terini karıştıranların olduğunu, insanların kardeşliğini öğütlüyorlardı. Şeyh Bedrettin bir ortaçağ köylü sosyalizmini ortaya koymuştu. Bu konudaki görüşleriyle, kendinden iki asır sonra gelecek olan ütopik (hayalî) sosyalizmin kurucusu Thomes Moore'dan daha ileri görüşlü ve gerçekçiydi.

Yıldırım Beyazıt oğulları arasındaki taht kavgaları sonunda; Sultan Mehmet diğer kardeşlerini yenerek tahta çıkmıştı. İleri görüşlü bir kimse olan kardeşi Musa Çelebi ise Şeyh Bedrettin'den yanaydı. Sultan Mehmet; Musa Çelebiyi de yenerek Şeyh Bedrettin'i İznik kasabasına sürgün gönderdi.

Şeyh burada boş durmayıp; en sadık adamlarından Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal'i halkı teşkilâtlandırmaları için Aydın ve Manisa dolaylarına yolladı... Aydın'a, oradan Karaburun dolaylarına giden Börklüce Mustafa, köylülerle ilişki kurdu ve görüşlerini kabul ettirdi. Bölgedeki Hristiyan halkla da dostluk kurdu. Ve bir kısım topraklardan ağa-bey takımını atarak, toprağı hep beraber

işlemeye, sosyal adaleti uygulamaya, kardeşçe yaşamaya başladılar. Durumdan endişelenen Sultan Mehmet, Saruhan (şimdiki Manisa) valisini üzerlerine gönderdi. Teşkilâtlanmış köylüler Valinin kuvvetlerini Karaburun'un dar geçitlerinde tepelediler.

Bu sırada Şeyh Bedrettin İznik'ten kaçarak Bulgaristan'ın Deliorman bölgesine gitmişti. Börklüce Mustafa'nın çok güçlü olduğunu öğrenen Sultan Mehmet bu sefer de Sultan Murad'ı büyük bir kuvvetle üzerlerine gönderdi. Zaten bunu bekleyen Börklüce kuvvetleri "*düşman ordusuna on bin balta gibi daldı.*"

Kahramanca çarpıştılar. 8 bini öldü. Diğerleri esir edildiler. Bu olayı, devrimci şairimiz Nâzım Hikmet; "*Şeyh Bedrettin Destanı*" kitabında şöyle destanlaştırır:

"Hep bir ağızdan türkü söyleyip
hep beraber sulardan çekmek ağı,
demiri oya gibi işleyip hep beraber
hep beraber sürebilmek toprağı
ballı incirleri yiyebilmek hep beraber
yarin yanağından gayri her şeyde
her yerde
hep beraber
diyebilmek için
on binler verdi sekiz binini..."

Yenilen bu devrimcileri, Ayasluğ şehrine götürüp boyunlarını vurdurdular. Börklüce Mustafa'yı da kollarından bir deveye bağlayarak çarmıha gerdiler. Birçok şehirlerde gezdirerek teşhir ettiler. Manisa dolaylarındaki Torlak Kemal'de aynı akıbete uğratıldı.

Bu sırada Deliorman'da Bedrettin'in etrafında birçok halk toplanmıştı. Teşkilâtlanmak üzereydiler. Bunun duyan Sultan Mehmet adamlarından bazılarını Bedrettin'in yanına göndererek, onun müritliğine geçmelerini söyledi. Aslında bunlar birer ajandı. Ve fırsatını kollayarak Bedrettin'i çadırında bastırıp bağladılar. Serez şehrindeki Sultan Mehmet'in yanına götürdüler. Öldürülmesine fetva çıkartıp Serez çarşısında bir ağaca astılar.

İşçi Kardeş

Şeyh Bedrettin'in eyleminden çıkaracağımız şudur:

Bizi sömüren emperyalist ve kapitalistler, kendilerine karşı birleştiğimizi, teşkilâtlandığımızı görünce çeşitli oyunlar oynamaya çalışırlar. Kendi adamlarını aramıza bizdenmiş gibi göstererek sokarlar ve çalışmalarımızı sabote etmeğe uğraşırlar. Böyle kötü maksatla aramıza girmiş kimseleri hareket içinde devamlı kontrolle meydana çıkarmalıyız.

THOMAS MÜNZER, ŞEYH BEDREDDİN VE NAZIM HİKMET

NEDİM GÜRSEL

Tarihsel maddecilik açısından ele alındığında, Şeyh Bedreddin ayaklanmasının dinsel-ideolojik niteliği sınıf savaşımının özgül biçimlerinden biri olarak yorumlanmalıdır. Belli bir tarihsel dönemdeki ekonomik ve toplumsal koşulların doğal sonucudur bu.*

* Genellikle "alt yapı"nın "üst yapı"yı belirlediği ilkesinden kaynaklanan bu yorum günümüzde daha ayrıntılı bir biçimde ele alınmalıdır. Ne var ki, Marksçı düşünürler arasında tartışmalara yol açan bu denli önemli bir sorunu irdelemek bu yazarın görevi değil. Yine de şu kısa açıklamayı yapmakta yarar var: Gerek Batı feodalitesinde gerek Osmanlı toplumunda olsun, kapitalizm öncesi toplumsal kuruluşlarda ekonominin alışılmış anlamda belirleyiciliği söz konusu değildir. İşgücünün metaya dönüşmediği, değişim değerinin değil kullanım değerinin egemen olduğu bu gibi toplumsal kuruluşlarda artık-değer "ekonomi dışı zor"la alınır. Bu nedenle, üretim ilişkilerini meta değişiminin oluşturduğu kapitalist düzende rastlanmayan bir özellik, artık-ürüne el koyma biçimine politik ve ideolojik düzeylerin doğrudan müdahalesini zorunlu kılan bir durum çıkar ortaya. Çünkü kapitalizm öncesi üretim tarzlarında bugünkü anlamda bir "ekonomi" yoktur. Artık, "ekonomi dışı zor"la alındığına göre, üretimle ekonomiyi eşanlamlı saymamak gerekir. Böylece "alt yapı"nın belirleyiciliğinden çok -son kertede bile olsa- "üst yapı"nın egemenliğinden söz etmek daha doğru bir yaklaşım sayılabilir. Bu yaklaşım din savaşlarını, dolayısıyla da Şeyh Bedreddin hareketini biraz değişik açıdan değerlendirmemizi gerektiriyor ister istemez, Ekonomik temelde kullanım değerinin egemenliği, üretim tarzı içinde üst yapının egemenliğine yol açar. Din ile devlet, artığa "ekonomi dışı zor"la el koymada başlıca ideolojik ve politik müdahale unsurunu oluştururlar çünkü. Bu nedenle feodaliteyi Hristiyanlıktan, Osmanlı toplumunu Ortodoks İslâmlıktan (Sünnîlikten) ayrı düşünemeyiz. Kapitalizmin egemenliğine dek tarih boyunca süregelen, Katolik kiliseye karşı Protestanlığın Sünnîliğe karşı Batıniliğin mücadelesi, sınıf savaşımının özgül bir ifadesi olmakla; birlikte, üretim ilişkileri düzeyinde değil, ideolojik alanda gerçekleşmiştir.

Anadolu, hatta tüm İslâm tarihi boyunca, yoksul halk kitlelerinin eşitlik özlemi Mehdî inancında ifadesini bulmuştur. "*Nâzım Hikmet'in Kıyamet Sureleri*" adlı yazımda bu sorun üstünde ayrıntılarıyla durmuş, Şeyh Bedreddin hareketinin Batınî'likle ilişkisine de ayrıca değinmiştim.[160] Burada aynı görüşleri yeniden ele alacak değilim. Nâzım Hikmet'in Bedreddin yorumuna büyük ölçüde kaynak olduğunu sandığım bir yapıttan, Engels'in Almanya'da Köylü Savaşları (1974) adlı kitabından söz edeceğim yalnızca. Çünkü Nâzım, dinsel-ideolojik bir köylü ayaklanması biçiminde gerçekleşen Bedreddin hareketinin sınıfsal çözümlemesini yaparken Engelsin görüşlerinden yola çıkıyor.

Bilindiği gibi söz konusu yapıtında Engels XVI. yüzyıl Almanya'sını alt üst eden, kiliseyle bütünleşmiş feodal yapıyı kökünden sarsan köylü ayaklanmalarının sınıfsal temelini araştırır. O dönemin yükselen sınıfı burjuvazi, Luther'in öncülük ettiği Reform hareketinin sloganlarıyla Katolik Kilisesi'ne savaş açarken, aslında kendi sınıf iktidarını kurmanın yollarını aramaktadır. Ayaklanmanın bütün Almanya'yı sardığı, şato, manastır ve zengin kentlerin yağmalandığı bir savaş ortamında, yüzyıllar boyu feodal beylerle Kilise tarafından sömürülmüş halk kitlelerinin devrimci potansiyelini kendi çıkarları doğrultusunda kullanmayı başarır. Burjuvazi, isteklerinin çoğunu kabul ettirip görece bir üstünlük sağladıktan sonra, ayaklanmanın daha radikal boyutlara ulaşmasını önlemek için Luther'in ağzından şu çağrıyı yapar prenslere:

"Köylüleri kuduz köpekler gibi boğazlamalı, parça parça etmeliyiz. Evet aziz beylerim; köylüleri boğazlayın, gebertin tümünü! Eğer savaşta ölürseniz, cennetin kapıları size ardına dek açılacaktır. (...)"[161] Engels, Luther'i, başını burjuvazinin çektiği politik bir hareketin ideolojik sözcüsü olarak nitelerken, Thomas Münzer'i gerçek bir köylü devrimcisi, halkın kurtuluşu uğrunda can vermiş bir önder olarak selâmlar. Münzer'in öngördüğü yaşam, gerçekleştirmek istediği toplum düzeni, ortaklaşmacı ilkelere dayanmaktadır çünkü. Münzer bir yandan "kıyametin yaklaştığını, çok yakında tüm eşitsizliklerin, acı ve mutsuzlukların yeryüzünden kalkacağını, yani Son Yargılamayı (*Jugement Dernier*) haber verirken, öte yan-

[160] N. Gürsel. Birikim, Temmuz 1976, sayı 17.
[161] F. Engels. Köylü Savaşları. Sol Y. S.73

dan köylüleri silâhlı savaşım için örgütlemeye girişir. Engels onun dinsel görüşleri ardındaki maddesi eğilimleri, ilkel Hristiyanlığa dönük inancıyla sınıfları ortadan kaldırmaya yönelen ortaklaşmacı düşüncelerini şöyle özetliyor:

> "Thomas Münzer'in felsefî ve tanrıbilimsel (theologique) öğretisi yalnızca Katolikliğin değil, tüm Hristiyanlığın temel ilkelerini hedef alıyordu. Hristiyanlık adı altında, kimi zaman tanrıtanımazlığa dek yaklaşan tümtanrıcı (pantheiste) görüşler öne sürüyordu Münzer. (...) Kutsal Kitap'la usun birbirine karşıt gösterilmesinin yanlış olduğunu savunuyor, Kutsal-Ruh'u us'un ta kendisi olarak tanımlıyordu. İnanç, insanoğlunda cisimleşen us'tan başka bir şey değildi ona göre. (...) İşte bu nedenle cenneti öbür dünyada değil, içinde yaşadığımız gerçek dünyada aramak gerekiyordu. İnanç sahibi kişilerin başlıca görevi, gönüllerine doğan Tanrı çağrısına uyup cenneti yeryüzünde gerçekleştirmek olmalıydı. Öbür dünyada ne cennet vardı, ne de cehennem. Şeytansa insanların içindeki kötülüklerden, onların doymak bilmez isteklerinden başka bir şey değildi. (...) Münzer'in politik öğretisi bu devrimci din anlayışına tıpatıp uyuyordu. Tanrıbilimsel görüşleri gibi, içinde oluştuğu toplumsal koşulları aşan politik öğretisi de yaşadığı çağın çok ilerisindeydi. Din felsefesi nasıl tanrıtanımazlığa dek varıyorsa, öngördüğü politik program da komünizme yaklaşıyordu. (...) Münzer'e göre cennet her türlü özel mülkiyet ve sınıf ayrımının ortadan kalktığı, toplum üyelerine yabancılaşmış özerk devlet iktidarının bulunmadığı bir toplumdan başka bir şey değildi. Devrime katılmayan her türlü yetkenin varlığına son verilmeli, mallar ortak kullanılmalı, herkes emeğini ortaya koymalı ve toplumda tam bir eşitlik sağlanmalıydı.[162]

Bu görüşlerin Şeyh Bedreddin'inkilere ne denli yakın olduğunu kimse yadsıyamaz sanırım. Münzer gibi Bedreddin'in de öbür dünyaya inanmadığını, cennet ve cehennemi yeryüzünde aradığını, cenneti iyilik, cehennemiyse kötülük olarak nitelendirdiğini, üstelik bütün bu gerçekleri hadisle tanıtlamaya çalıştığını biliyoruz.

---

[162] a.g.y. s.79

Münzer'in tümtanrıcı görüşleri, Bedreddin'in tasavvuf anlayışında ölümden sonra ruhun dirilemeyeceği inancına, yani maddeciliğe bırakır yerini. "*Cisim ortadan kalkarsa, ne ruhlardan ne de başka soyut varlıklardan bir iz kalır*," diyecek kadar çağının ilerisindedir Bedreddin.[163] Vâridât'daki Varlık Birliği anlayışı Tanrı'yla evreni bir sayan tümtanrıcı görüşten kaynaklanmakla birlikte, bazı konularda düpedüz maddeciliğe varır. Bedreddin'in doğa olgularını açıklama yöntemi de, Münzer'in tanrıbilimsel öğretisinde olduğu gibi, us'a büyük önem verir. Öte yandan, Münzer'in kıyamet görüşüyle Bedreddin'in Mehdî yorumu aynı çizgide birleşirler. İkisinin de aynı toplumsal kaygı vardır temelinde: çelişkileri, eşitsizliği ortadan kaldırmak. Yozlaşan dünyanın sonunu haber veren İtalyan gizemcisi, Joachim Calabrais'nin (XII. yüzyıl) yapıtından etkilenen Münzer, içinde yaşadığı çalkantılı ortama bakarak zamanın geldiğine inanır. Ve eşit bir toplum kurarak tüm zenginlikleri halk arasında paylaştırmak, böylece çelişkileri, karşıtlıkları ortadan kaldırmak amacıyla köylü kitlelerini Kilise ve soylu sınıfa karşı ayaklanmaya çağırır. Bedreddin ise Vâridât'da Taha suresinin 105. ayetini yorumlarken üstü kapalı bir biçimde değinir aynı gerçeğe.** Börklüce Mustafa'yla Torlak Kemal, Aydın yöresinde ayaklanmayı başlattıkları vakit, İznik'ten gizlice ayrılarak İsfendiyaroğlu Beyliği'ne, oradan da Deliorman'a geçer; Nâzım'ın destanında belirttiği gibi Rumeli emekçi halkını örgütlemeye girişir. Şeyh Bedreddin'in Abdurrahman Bıstamî'nin Sayhat-ül Bûm Fî Havâdisir-Rûm (*Rum ülkesinde gelişecek olaylarla ilgili baykuş çığlığı*) adlı yapıtının etkisinde kaldığını söyleyen Gölpınarlı bu konuda şunları yazıyor:

---

[163] C. Yener.Vâridât, Elif yay., 1970. s.68

** "Ey Muhammed! Sana dağları sorarlar; de ki: 'Rabbim onları ufalayıp savuracak, yerlerini düz, kuru bir toprak haline getirecek, orada ne çukur, ne tümsek göreceksin'" (Kur'ân-ı Kerim, Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, s. 318). Bedreddin bu âyeti şöyle yorumluyor: Bu âyetle verilen haber, zamanın sonunda Hakk'ın görüneceğine, birliğin genelleşeceğine; egemenliğin, üzerinde hiç eğrilik bulunmayan Hakk'ta toplanacağına (Altını ben çizdim, N. G.); sıfat dağlarının ortadan kalkacağına; o çağı hükmü altında tutan varlığın, bütün yaratıkları da çağırarak, tam birliği kuracağına; onu gizleyen büklüm ve kıvrımların açılacağına; gökleri ve kendi sıfatlarının belirlediği varlıkları, Rahman adı verilen Hakk'ın hükümlerini kabul etmek için yumuşatacağına işarettir. (s. 100)

"Bizce Abdürrahman-ı Bıstamî, Sayhat-ül Büm Fî Havâdisir-Rûm adlı kitabını Bedreddin'e okuturken, 'sâhib-zuhûr, sâhib-hurûc' olacağı inancını ona aşılamıştır. Belki de, o zamanın âdetince Bedreddin, bu kitaptan başka, ulûm-ı garîbeye ait kitaplarla da uğraşmıştı. Nitekim, Vâridât'ında, kıyametin, hicretin üçüncü yüzyılında kopacağına dair kitaplar tasnif edildiğini, birçok kişilerin, kıyameti, kıyamet alâmetlerini beklediğini, Mehdî'nin yediyüzle sekizyüz arasında zuhûr edeceğini söylediklerini bildirmede, hicrî sekizinci yüzyıl geçtiği halde, hiç bir şeyin olmadığını, daha binlerce yüzyıl geçse de gene olmayacağını söylemededir. Bu sözler, bu çeşit kitaplarla da, bu çeşit bilgilerle de uğraştığını itiraftır. Sanıyoruz ki Bedreddin'in şuuraltı bir inancı var. Osmanoğullarının fetret devri, Timur akınının meydana getirdiği iktisadî ve içtimaî çöküntü, onun bu şuuraltı inancını 'kuvvetlendirmiş, kîyam etme zamanının geldiğine kendisini inandırmıştı. (...)"[164]

Daha ilerde de yukarıdaki satırları tamamlayan şu satırlar var:

"(...) Bedreddin herhalde bir inkılâb yapmak emelindeydi; fakat bu hususta şeriâtı ibtâl değil, kendi görüşüne, anlayışına göre ihyâ etmek emelini gütmekteydi ve Mehdi hâdiselerini gözünün önünde tutuyor, kendisini bir 'sâhib-zaman' sayıyordu."[165]

Bedreddin'in "*şeriâtı ihyâ etmekten*" çok, eşitlik temeline dayanan yepyeni bir düzen kurma amacıyla eyleme geçtiğini biliyoruz. Elimizdeki belgelere ve o dönem tarihçilerinin suçlama dolu yazılarına dayanarak, bu düzenin başlıca özelliklerini daha önceden özetlemeye çalışmıştım. Bedreddin'in mal ortaklığı ve mutlak eşitlik ilkelerine dayanan görüşleri Thomas Münzer'de daha belirgin bir nitelik kazanıyor. Almanya'daki köylü ayaklanmalarının tarihine bakarak, on iki maddede toplanan halkın isteklerinin tümünü saptamak mümkün çünkü. Bedreddin örneğinde durum, biraz daha karmaşık. Ne de olsa Almanya'daki gibi somut bir politik program yok elimizde. Ama Engels'in Thomas Münzer için söylediklerinin

[164] A.Gölpınarlı. Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin, Eti Y, 1968. s.10
[165] a.g.y.,s.40

çoğunu Bedreddin hareketinde de gözlemleyebiliyoruz. Hele Dukas'ın Türkçe metninde bütünüyle yer almayan küçük bir ayrıntı bu benzerliği daha da pekiştiriyor. Börklüce Mustafa'nın yalnızca giyim, yiyecek, vb. gibi malların değil; araba ve atların, yani o zamanın üretim araçlarının da ortaklaşa kullanılmasından yana olduğunu yazıyor Dukas.[166] Diyeceğim, her iki durumda da komünist toplumun temel niteliklerini bulmak mümkün. Ama üretici güçlerin o dönemdeki gelişme düzeyine oranla henüz tohum halinde bu nitelikler. Gelişip ortaya çıkmaları, tohumun filiz verebilmesi için işbölümü ve toplumsal sınıfların oluşması gerekecektir. Yirmi- sekiz yaşında işkenceyle öldürülen Münzer ve Serez çarşısında asılan Şeyh Bedreddin'in kurmak istedikleri toplumsal düzen, ancak belli bir üretim tarzı aşamasından sonra, sosyalizmin nesnel ve öznel koşullarının var olabileceği daha ileri bir toplumda yeniden gündeme gelebilecektir. İşte bu bilimsel gerçeğin altını çizmek için Almanya'da Köylü Savaşları adlı yapıta değinme gereğini duydum. Nâzım Hikmet destanında Bedreddin ayaklanmasının yenilgisini "*tarihsel, sosyal, ekonomik şartların zarurî neticesi*" ne bağlarken Engels'in görüşlerinden yola çıkıyor çünkü. Engels'in XVI. yüzyıl Almanya'sı için söylediklerini XV. yüzyıl Anadolu'suna uyguluyor. Gerçi iki özgül toplumsal kuruluş, benzer nitelikleri ağır basmakla birlikte ayrı koşullar söz konusudur. Ne var ki, her iki köylü ayaklanmasının da, tarihsel maddecilik açısından ele alındıklarında, aynı sorunsaldan kaynaklandıkları görülür. İki ülkenin de içinde bulundukları devrim aşaması -bu Osmanlı toplumu için daha da karmaşık bir olgu- başkaldıran halk kitlelerinin isteklerini karşılayacak düzeyde değildir. O dönemde yükselen sınıf başkadır çünkü. Proletarya henüz tarih sahnesine çıkmamıştır. Üretici güçlerin gelişme düzeyi, sınıflararası ilişkiler, güç oranı, v.b. gibi etkenler, önceden belirlenmiş bir tarihsel aşamaya doğru yöneltmektedir toplumu. Bir bakıma, Şeyh Bedreddin ayaklanmasını ilkel komünist topluma dönüş özlemi olarak da niteleyebiliriz. Ne var ki, sosyalizmin ilk belirtilerini de içinde taşıyan, çağlardır süregelen ezen-ezilen çatışmasına halkçı niteliğini kazandıran bir harekettir

[166] Dukas: Histoire de Constantinople, VIII. Cilt, St. Genevieve Kitaplığı, Paris. ENGELS, Frederich: La Guerre des Paysans En Allemagne, Editions Sociales, 1974. s.393.

bu. Geriye olduğu kadar ileriye, geleceğe de dönüktür. Nâzım, erken bir devrimci sıçrama olarak yorumlar Bedreddin olayını. Kafasıyla Marksçı tarih yasalarının, yüreğiyle emekçi halkın yanındadır:

Tarihsel, sosyal, ekonomik şartların
zarurî neticesi bu!
deme, bilirim!
O dediğin nesnenin önünde kafamla eğilirim,
Ama bu yürek
o, bu dilden anlamaz pek.
O, 'hey gidi kambur felek,
hey gidi kahbe devran hey' der.

Ve teker teker,
bir an içinde,
omuzlarında dilim dilim kırbaç izleri,
yüzleri kan içinde
geçer çıplak ayaklarıyla yüreğime basarak
geçer Aydın ellerinden Kara'burun mağlûpları[167]

Tavrında herhangi bir çelişki olmadığını tanıtlamak için de "usta"sına sığınarak şu dipnotu düşer:

"Şimdi ben bu satırları yazarken, 'Vay, kafasıyla yüreğini ayırıyor; vay tarihsel, sosyal, ekonomik şartları kafam kabul eder amma, yüreğim yine yanar diyor. Vay, vay, Marksist'e bakın!' gibi laflar edecek olan bazı 'sol' geçinen delikanlıları düşünüyorum. (...) Ve şimdi eğer böyle bir istidrad yapıyorsam bu o çeşit delikanlılar için değil. Marksizm'i yeni okumaya başlamış, sol züppeliğinden uzak olanlar içindir.

Paris Komuna'sının devrileceğini, bu devrilişin bütün tarihî, sosyal, ekonomik şartlarını önceden bilen Marks'ın yüreğinden Komuna'nın büyük ölüleri bir *'ıstırap şarkısı'* gibi geçmemişler midir? Ve Komuna öldü, yaşasın Komuna! diye bağıranların sesinde bir damla olsun acılık yok muydu?[168]

---

[167] Nâzım Hikmet. Tüm Eserleri, III. Cilt, Cem yay., 1975. s.184.
[168] a.g.y. s.185

Nâzım Hikmet, metin dışı bir söylem olarak nitelediğim Marks'ın "(...) *bir kelime ile ezenler ve ezilenler, nihayet 'bulmaz bir zıddiyetle birbirine karşı göğüs gererek bazen el altından, bazen açıktan açığa fasılasız bir mücadeleyi devam ettirdiler*," sözünü anarak Bedreddin Destanı'nı temellendiren Marksçı tarih anlayışına, yani tarihin itici gücü sınıf savaşımına dikkati çekiyor. Bu, genel planda doğru, ama oldukça soyut bir yaklaşım. Ne var ki söz konusu genel doğru Bedreddin Destanı'nda özgül bir bağlam içine, XV. yüzyıl Osmanlı toplumunun somut koşullarına yerleştiriliyor. Böylece genel ve tikel, diyalektik bir bütünlük içinde sunulmuş oluyor okura. Tikelin ayrıntılarıyla betimlenen gerçeklik, kuramın ışığında evrensel bir nitelik kazanıyor. Öte yandan tikele yaklaşmak, Bedreddin hareketinin sınıfsal temelini kavramak için de genelden, yani Marksçı tarih kuramından yola çıkıyor şair.

Başka bir deyişle kuramdan pratiğe, pratiğin ayırıcı özellikleriyle zenginleşmiş olarak yeniden kurama yöneliyor. Bedreddin Destanı işte bu çizginin belirlediği, genel planda oldukça şematik ama tikelde çok özgün ve başarılı bir yapıt, kanımca. Hele şiirsel bölümler Nâzım Hikmet'in gelişim çizgisinde gerçek bir dönemeci, İnsan Manzaraları'yla yetkinliğe ulaşacak yeni bir anlayışı haber veriyor. Nâzım Hikmet, destanın sonuna koyduğu "*Ahmet'in Hikâyesi*" adlı bölümde Bedreddin hareketini günümüz Türkiye'sine bağlarken, yine aynı değişmezi, yani sınıfsal bakış açısını getiriyor gündeme.

Şerafeddin Efendi'nin risalesini okurken sözcüklerin imlediği gerçekliğin ötesine geçip XV. yüzyıl Anadolu'sunda dolaşan şair, kendini yeniden hapishane koğuşunda bulmuştur. Dukas'ın sözleriyle ona, "*Gürültü etmeksizin denizin dalgalarını aşarak senin yanında bulunuyorum*," diyerek yolculuk boyunca rehberliğini yapan beyaz giysili derviş, Tornacı Şefiğin koğuş penceresinde asılı duran gömleğidir aslında. Böylece şair düşsel gezisini tamamlayarak gerçek mekâna döner. Ama biz bu gerçek mekânın Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Destanı adlı kitabın düşsel mekânı olduğunu biliriz. Okuma, "*Ahmet'in Hikâyesi*"yle, XX. yüzyıl Anadolu'sunun bir hapishanesinde sürer gider. Nâzım, destanını bitirmeden önce, Bedreddin hareketinin güncel önemine değinme gereğini duymuştur. Bu nedenle günümüz Türkiye'sindeki köylülük sorununa getirir sözü. Bedreddin hareketi tarihsel konumunu

aşıp günümüze ulaşmış, geleneksel halk ayaklanmaları çizgisinin en radikal halkalarından biri olarak toplumumuzdaki çağdaş yerini almıştır. Bedreddin adı Rumeli köylülerinin ağzında bir umut sözcüğü, bir kurtuluş simgesidir artık.

Ahmet, şairin koğuş arkadaşlarındandır. Tutukluların çoğu gibi o da emekçidir. Bir Rumeli köyüyle ilgili çocukluk anısını anlatırken, jandarmanın, "*Dünyanın en inatçı, en vergi vermez, en dik kafalı köylüleri,*" diye nitelediği o yöre halkının Bedreddin'e olan inancını dile getirir. Her türlü doğaötesel kaygıdan arınmış, ideolojik özelliğini büsbütün yitirmiştir bu inanç. Ahmet'le dedesini evinde ağırlayan yaşlı köylü, "*O gelecek yine*"der. "*Çırılçıplak ağaca asılan çırılçıplak gelecek yine.*" Ocağın çevresine toplanmış köylülerde herhangi bir sevinç belirtisi görülmez. Sessizliğin, halkın yüzyıllardır süren o anlamlı suskunluğuyla bütünleşen derin bir sessizliğin içine gömülmüşlerdir. Yüzlerinde alaca bir ışık dolaşır. Ocaktan vuran aydınlığın katıksız ışığı. Gözleri aydınlanır bir an; yavaşça kıpırdanmaya başlarlar. Nâzım "*çırılçıplak*" sözcüğüyle çağımızın yoksul kitlelerini, "*zincirinden başka yitirecek şeyi*" olmayan proletaryayı anıştırmak ister gibidir. Bu görüşüne açıklık getirmek, yaşlı köylünün Bedreddin'in bir gün geri döneceğine duyduğu inançta halkımızın sosyalizm özlemini dile getirmek için ona şu sözleri söyletir.

> "İsa Peygamber'in ölüsü etiyle, kemiğiyle, sakalıyla dirilecekmiş. Bu yalandır. Bedreddin'in ölüsü, kemiksiz, sakalsız, bıyıksız, gözün bakışı, dilin sözü, göğsün soluğu gibi dirilecek. Bunu bilirim işte. Biz Bedreddin 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 gelecektir, diyoruz."[169]

Onun bıraktığı yerden Ahmet alır sözü. Aynı özlemin, bu kez proletaryanın ağzından bir kez daha dile getirilişine tanık oluruz:

> *"(...) Dedem, Bedreddin'in geleceğine inandı mı, inanmadı mı, bilmiyorum. Ben, dokuz yaşımda buna inandım. -Otuzbu kadar yaşımda yine inanıyorum."*[170]

---

[169] a.g.y. s.206
[170] a.g.y. s.206

Nâzım, Bedreddin inancını dinsel-ideolojik niteliğinden sıyırıp Anadolu halkının sosyalizme duyduğu özlem biçiminde ele almakla konuya çağdaş bir yorum getiriyor. Bedreddin olayını günümüz koşullarına yerleştiriyor böylece. Ne var ki, Bedreddin geleneğini sürdüren bazı çevrelerdeki toplumsal gerçekliğe ters düşüyor bu yorum. Nâzım'ı da, öznel ve istemci (volontariste) bir tavır içine itiyor. Hiç kuşkusuz Bedreddin inancı, halk kitlelerinin içinde yaşadıkları yoksulluğa, sömürü ve eşitsizliğe karşı duydukları bir tepki olarak değerlendirilmelidir. Ama söz konusu inanç, Nâzım'ın "*Ahmet'in Hikâyesi*"nde betimlediği gibi politik bilinç düzeyinde değil, hâlâ dinsel-ideolojik düzeyde ifade ediyor kendini. Bugün Bedreddinî diye anılan Trakya'daki bazı köylerin gelenekleri ilerici olarak nitelenemez sanırım.[171] Bedreddin'den söz eden şiirlerin çoğu da aynı anlayışın ürünü. Aşağıya kısa bir bölümünü aldığım örnekte olduğu gibi, bu şiirlerde Bedreddin'in yalnızca bir tekke şeyhi, Tanrı yolunda can vermiş bir din ulusu olarak betimlendiği söylenebilir:

"Hezaran şükr ü minnet ol Hüdâ'ya
Salâvatlar virelüm Mustafa'ya
İrişdürdi bizi kutb-evliyâya
Bizüm mürşidimüz Şeyh Bedr-i din'dür

Ebûbekr ü Ömer Osmân u Haydar
O deryâdan çıkıban işbu cevher
Vel'ler içre budur bize rehber
Bizüm mürşidimüz Şeyh Bedr-i din'dür

Budur Âl-i Muhammed silsilesi
Buna inkâr edenler oldu asî
Kabûldür Hak katında her duâsı
Bizüm mürşidimüz Şeyh Bedr-i din'dür

Velîdür bîgümân Allah nurıdır
Muhammed Mustafâ'nın enveridür
Velâyet leşkeri ser-defteridür
Bizüm mürşidimüz Şeyh Bedr-i din'dür

[171] V. L. Salcı. Türk Amacı, "Trakya Türk Kabileleri" No. 7, s. 311 - 315.

Hudâ'nın sevdüğidir enbiyâlar
Olarun cevheridür evliyâlar
Budur Hak'dan bize viren atâlar
Bizüm mürşidimüz Şeyh Bedr-i din'dür

Olup Mansur bu yolda virdi başın
Hudâ ışkına hiç çatmadı kaşın
Münâfıklar atarlar ta'na taşın
Bizüm mürşidimüz Şeyh Bedr-i din'dür

Alî gibi şehîd oldu fenâda
Melekler âh ider cümle semâda
Bugün bunda yarın yevm ül-cezâda
Bizüm mürşidimüz Şeyh Bedr-i din'dür

Yapışduk bize bugün anun eline
İdüp tevbe dahı girdük şalına
Anı delîl idindük Hak yolına
Bizüm mürşidimüz Şeyh Bedr-i din'dür

Bize gösterdi hem kavl-i şerîat
Dahı irşâd ider fi'l-i tarıykat
Ve ma'rifetle bildürdi hakıykat
Bizüm mürşidimüz Şeyh Bedr-i din'dür

Bunun yolına terkitdük cihânı
Fedâ kılduk ana biz bas u canı
Budur nice velîler kâmranı
Bizüm mürşidimüz Şeyh Bedr-i din'dür....."[172]

Dedemoğlu adında bir halk şairi tarafından XVII. yüzyılda yazılmış bir şiirdeyse yine aynı inancı görüyoruz. Ne var ki, halkın bağrından çıkmış bir şair olan Dedemoğlu'nun Bedreddin'e duyduğu sevgi, dinsel-ideolojik öğeler taşımakla birlikte çok daha yalın ve içten. Hele son dizeler halkımızın Bedreddin'e sahip çıktığını, onu kendinden biri olarak gördüğünü tanıtlıyor. Kara Nine'nin "*Serez'in Şahı*"nın eşiğine yüz sürmesi, bir evliyaya duyulan saygıdan da öte, Bedreddin'in Anadolu halkında yaşadığının en gerçek kanıtıdır:

[172] Gölpınarlı, a.g.y. s.37.

"Erenlerin, evliyanın yoluna
Derviş oldum, erdim kudret sırrına
Hüseyn'den aldılar senin yerine
Güzelsin Serez'in şahı, güzelsin
Güzelsin pirimin nûru, güzelsin

Cinsinden alınan yerin nûru var
Gelen dervişlerde kudret sırrı var
On iki imam gerçek erin aslı var

Güzelsin Serez'in şahı, güzelsin
Güzelsin pîrimin nûru, güzelsin

Şahlar içinde Serez'in şahısın
İsmin Şah Bedreddin, ilim varısın
Müminler kâbesi, dostum nürusun
Güzelsin Serez'in şahı, güzelsin
Güzelsin pîrimin nûru, güzelsin

Şahlarımız var imamlar ağası
Mürşidin ehli, mollanın illacı
Şefaatçımızdır velâyet şahı
Güzelsin Serez'in şahı, güzelsin
Güzelsin pîrimin nûru, güzelsin

Çığrışa çığrışa aştık balkanı
Altıncıda gördük Serez halkını
Yedincide yüzler sürdük sultanı

Güzelsin Serez'in şahı, güzelsin
Güzelsin pîrimin nüru, güzelsin

İndim seyreyledim, dostun durağı
Sekiz melek tutar arşın direği
Pirimin hesapsız yanar çırağı

Güzelsin Serez'in şahı, güzelsin
Güzelsin pîrimin nûru, güzelsin

DEDEMOĞLU, uyarır çırağ yakar
KARA NİNE eşiğine yüz sürer
DERVİŞ CEVAD BABA'm murada erer
Güzelsin Serez'in şahı, güzelsin

Güzelsin pîrimin nûru, güzelsin"[173]

Maddesel temelini yarı-feodal üretim ilişkilerinin oluşturduğu, özellikle kırsal bölgelerde varlığını sürdüren, toplumumuzun bazı kesimlerini hâlâ büyük ölçüde etkileyen bu tür inançların kapitalizm geliştikçe ortadan kalkacakları bir gerçek. O zaman Bedreddin inancı da usçu bir yaklaşıma, tarihin bilimsel çözümlemesine bırakacak yerini. Ama halkımız yine onu kendinden saymaya, adını bir umut türküsü gibi kuşaktan kuşağa aktarmaya devam edecek. Bedreddin olayı, emekçi sınıfların kurtuluş simgesine dönüşecek böylece; Anadolu halkının ayrılmaz bir parçası olarak yaşamını sürdürecek. Mehmet Çelebi'nin XV. yüzyılda yanıt bulamadığı sorusuna biz bugün, yüzyıllar sonra kesin bir karşılık verebiliriz: "Evet, Bedreddin yaşıyor hâlâ."

[173] Cahit Öztelli. Uyan Padişahım, Milliyet yay., 1976. s.165-166.

SİMAVNA KADISI OĞLU ŞEYH BEDREDDİN

ALİ YAMAN

Hezâran şükr ü minnet ol Hudâ'ya
Salavatlar verelim Mustafa'ya
Eriştirdi bizi kutb-evliyaya
Bizim mürşidimiz Şeyh Bedreddin'dir.
....
Olup Mansur bu yolda verdi başın
Hudâ aşkına hiç çatmadı kaşın
Münafıklar atarlar ta'na taşın
Bizim mürşidimiz Şeyh Bedreddin'dir.
....
Ali gibi şehid oldu fenâda
Melekler ah eder cümle semada
Bugün bunda yarın yevm ül-cezada
Bizim mürşidimiz Şeyh Bedreddin'dir.

Hakîri

Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Üzerine:

İçerisinde bulunduğumuz kaygan sosyal ve siyasal zeminden olsa gerek, tarihi olayların ve kişilerin subjektif olarak ele alınmasının olağan hale geldiğini görmekteyiz. Oysa sosyal bilim dallarında da bilimsel yöntemler uygulandığında objektif sonuçlara ulaşılabilir. Zaman zaman Hacı Bektaş-ı Veli, Şeyh Bedreddin ve Pir Sultan Abdal gibi tarihsel şahsiyetlerin gerçek yaşamlarının çarpıtıldığına tanık olmaktayız. Bu çarpıtma, ideolojik ve dinsel kaygılarla yapılmaktadır. Hacı Bektaş Veli, Şeyh Bedreddin gibi halkın gönlünde taht kurmuş ulu kişilerin yaşamöykülerini çarpıt-

mak ve onların menkabevi ve tarihsel yaşamlarını birbirine karıştırmak özellikle halk kitleleri nezdinde oldukça zararlı etkilere yol açmaktadır.

Özetlemeye çalıştığım bu nedenlerden dolayı, Şeyh Bedreddin ve onun hareketini, objektif olarak ele almaya çalışacağız. Şeyh Bedreddin hareketinin salt dinsel nedenlerden kaynaklanan bir hareket olmadığını, ortaçağdaki halk hareketlerinin genel karakterine uygun olarak, dinsel perde altında, sosyo-ekonomik bir hareket olduğunu ana hatlarıyla sergilemeyi amaçlıyoruz.

Şeyh Bedreddin hareketi bu çalışmada, iki bölüm halinde ele alınmaya çalışılmıştır. Birinci bölümde, bu harekette etkili olan dinsel, sosyo-ekonomik, siyasal ve dinsel etkenler ele alınmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde ise Şeyh Bedreddin'in yaşam öyküsü ve Şeyh Bedreddin ile propagandacılarının görüşleri, Şeyh Bedreddin ve yandaşları hakkındaki fetvalar ele alınacaktır. Sonuç bölümünde genel bir değerlendirme yapılarak çalışma sonlandırılacaktır.

Şeyh Bedreddin Hareketinin Temelleri

Şeyh Bedreddin Hareketinin Dinsel Temelleri:

Şeyh Bedreddin hareketini anlayabilmek, ancak bu hareketin dayandığı dinsel ve sosyo-ekonomik temelleri görmek suretiyle mümkün olabilir. Biz burada öncelikle dinsel temeller üzerinde duracağız.

Şeyh Bedreddin hareketinin, büyük ölçüde heteredoks kitlelere dayandığı açıktır. Bu nedenle önce kısaca Türk-İslam Heterodoksisinin Anadolu'daki oluşumuna ve bu heterodoks kitlelerin Anadolu'ya göçleri ve bu göçler sonrası bu kitlelerin merkezi idareye karşı ortaya koyduğu ilk hareket olan Babailer Ayaklanmasına (1239) dikkat etmek gerekmektedir. Çünkü Şeyh Bedreddin hareketinin, farklı yönleri olmakla birlikte, Babailer isyanı ile bağlantılı olduğunu bilmekteyiz.

X. yüzyıl sonlarıyla birlikte sufilik, dinsel yaşamın ve düşüncenin farklı bir yolu haline geldi, XI. yüzyılda hızla yayıldı. Horasan ve çevresinde bulunan Türkmen grupları da İslamlaşma ile birlikte İslam'ın ılımlı olan bu akımının etkisinde kaldılar. Deyim yerindeyse bu suft İslam, yoğun popülaritesinden dolayı İslami Ortodoks yani ulemanın şiddetli tepkisini çekti. Horasan'daki Sufi hareketi Melametilik, Hallac ve Batıni yorum olmak üzere üç önemli etkiye maruz kaldı.[174]

Anadolu'da Türk-İslam Heterodoksisinin oluşumunu anlayabilmek için Anadolu'ya göçler konusuna kısaca değinmek gerekir. Anadolu'ya ilk büyük göç dalgası Malazgirt Savaşı (1071) sonrası, ikinci ve daha büyük bir göç dalgası ise Moğol İstilası sonrasında gerçekleşmişti. Bu göç hareketinin önünde ise savaşçı-kolonizatör dervişler bulunmaktaydı. Bu dervişler Anadolu'da ve Balkanlardaki iskân ve kolonizasyonun gerçekleşmesinde öncü rol oynadılar.[175]

---

[174] Bk. Speros Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism In Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century, Berkeley, 1971, s.364.

[175] Bu konuda ayrıntılı ayrıntılı bilgi için bk. Paul Wittek, Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu, Çev. F. Arık, İst., 1947, ss.43-48; Ömer Lütfi Barkan, "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", Vakıflar Dergisi, II, 1942, ss.279-386.

Türkistan, Harzem, Horasan, Azerbaycan, Suriye ve Irak gibi değişik muhitlerden gerek fetihlerle birlikte gerekse fetihlerin sonraki göçlerle Anadolu'ya gelen dervişler değişik dinsel mezhep ve tarikatlara mensuptular. Şüphesiz XI. yüzyıldan itibaren Anadolu'da yaşanan gelişmelerin sosyo-kültürel ve dinsel çeşitlilik, sosyo-ekonomik ve siyasal istikrarsızlık gibi unsurların da bu dinsel akımların faaliyetlerini kolaylaştırdığı söylenebilir. Özellikle, köylerde yaşayanlar ve göçebe kitleler heterodoks tasavvuf akımlarına mensup şeyh ve dervişlere ve onların tekke/zaviyelerine büyük ilgi gösteriyorlardı.[176]

Göçebe/yarı göçebe kitlelere uygun gelmeyen ehlisünnet akidelerinin ön planda olduğu görüşler yayan şeyhler ve mutasavvıflar daha çok şehirlerde ve gelişmiş muhitlerde faaliyet gösteriyor, göçebe/yarı göçebe kitleler arasında pek rağbet görmüyorlardı. Bu kitleler arasında daha çok heterodoks tasavvuf akımlarına mensup dervişler etkiliydiler. Çünkü onlar bu kitlelere çok daha uygun gelen basit, anlaşılır, senkretist düşünceleri yaymaktaydılar.

İslam'ın göçebe/yarı göçebe Türkmenler arasında daha çok tasavvuf ve heterodoks tarikatlar aracılıyla benimsenmesinden de anlaşılacağı üzere, İslam'ın yüzeysel ve esnek bir yorumunu yayan bu akımların ne kadar yaygın oldukları tahmin olunabilir. Bu akımların temsilcileri olan eski Türk şaman (*kam, baksı*)larını andıran babalar ve dervişler bu kitlelere oldukça uygun gelen eski inançlarla da bağlantılı bir İslam yorumu sunuyorlardı. Bu yorumu yayan babalar ve dervişler Sünni şeyh ve mutasavvıflarca şiddetle eleştiriliyordu. Örneğin, bu şeyhlerin zikir törenlerine erkeklerin yanı sıra kadınların da katılması ortodoks sufi ve ilahiyatçıların büyük tepkisini çekmekteydi... Hâlbuki bu zikir törenlerine kadınların da katılması ve bu törenlerde *vecd* halinde sergilenen rakslar İslam öncesi inançların İslami şekil altında devamından başka bir şey değillerdi.[177]

---

[176] Bu konuda bk. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, 2.b., Ank., 1966, ss.167-175; Claude Cahen, Osmanlılardan Önce Anadoluda Türkler, Çev. Y. Moran, 3.b., İst., 1994, s.245; V. Gordlevski, Anadolu Selçuklu Devleti, Çev. A. Yaran, Ank., 1988, s.319.

[177] Bu konuda bk. Fuad Köprülü, "İslam Sufi Tarikatlerine Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri" A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi , c.XIII. Ank., 1972, ss.143-144;

Şüphesiz Anadolu'ya göçler sonrası yerli halkın Müslüman olmasında ön planda yine heterodoks şeyh ve dervişler vardı. Bu heterodoks babalar kurdukları zaviyeler aracılığıyla, esnek İslam yorumlarını Anadolu ve Balkanlar'daki yerli dinsel ve kültürel unsurlarla da besleyerek, Anadolu ve Balkanlardaki yerli halklara sunuyor, onları yeni idareye ve ahaliye ısındırıyorlardı.[178]

XIII. yüzyıl başlarından itibaren Anadolu'nun her yanına yayılmış bulunan ve devletin nüfuzundaki şehirlerin ve gelişmiş çevrelerin dışındaki köylerde ve göçebe aşiretler arasında çok uygun bir faaliyet ortamı bulan bu Türkmen babalarının, Yesevilik, Kalendirilik ve Haydarilik gibi heterodoks tarikatlara mensup bulunduklarını biliyoruz. Senkretist (*bağdaşımcı*) düşünceleri yayan bu babalar, propagandalarda bulundukları sosyal açıdan şehir halkına ve düzenine oldukça yabancılaşmış çevrelerde zaman zaman siyasal propagandalarda da bulunmaktaydılar. Anadolu'da bunun en ünlü ve etkili olmuş bir örneği olarak, bu heterodoks babalardan Vefai tarikatına mensup Baba İlyas önderliğinde "*mehdici*" bir nitelik taşıyan ve 1240'ta bastırılan Babai Ayaklanması bu babaların ve propagandalarda bulundukları kitlelerin güçlerini göstermek bakımından oldukça dikkat çekicidir. Ekonomik ve siyasal ortamın elverişli olmasının yanı sıra, kendisine yabancılaşmış bir yönetime (Anadolu Selçuklu Devleti'ne) nefret duygusundan da kaynaklanan bu hareket güçlükle bastırılabilmiş, ancak sonuçta merkezi yönetimin gücü de tükenmiştir. Bu tükenmişlik, 1243'te Moğolların Anadolu'ya saldırmalarına olanak sağlamış ve Anadolu Moğol egemenliğine girmiştir. Şeyh Bedreddin hareketi de sosyal/dinsel ideolojisi bakımından, benzeri nitelikte bir hareket olmuş ve Babailer ayaklanması ile birçok ortak yanları taşımıştır.[179]

Ocak'ın belirttiği bu benzer yönler şunlardır:[180]

Hilmi Ziya Ülken, "Anadolu Örf ve Adetlerinde Eski kültürlerin İzleri", A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.XVII, 1969, ss.1-28.

[178] Bu konuda bk. Ahmet Yaşar Ocak, "Bazı Menakıbnamelere göre XIII-XV. Yüzyıllardaki ihtidalarda heterodoks şeyh ve dervişlerin rolü" Osmanlı Araştırmaları, II, 1981.

[179] Bu konuda bk. Cahen, agy, s.359; Fuad Köprülü, Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu, İst. 1981, ss.99-165.

[180] Babailer Ayaklanması konusunda bk. Ahmet Yaşar Ocak, Babailer İsyanı, Gen. 2.b., İst., 1996, ss.76-83, 154-158.

1- Her iki hareketin lideri de sufi'dir.

2- Her iki hareket de "*mehdici*" bir ideolojiyi kullanır.

3- Her iki hareket de dervişlerden oluşan bir kadro tarafından yönlendirilmiş, hareketi bu dervişler ve müritleri yaratmıştır.

4- Her iki hareketin de nihai hedefi siyasidir.

Ayrıca Şeyh Bedreddin'in kendisine karargâh olarak seçtiği Dobruca ve Deliorman bölgesinin, Babailer ayaklanmasının da hareket alanları olduğu göz önüne alınırsa, bu iki hareket arasındaki sıkı ilişki daha iyi anlaşılabilir.[181]

Özetlemeğe çalıştığımız üzere Anadolu ve Rumeli'de, Şeyh Bedreddin ve propagandacı dervişlerinin faaliyetlerine ve dinsel eğilimlerine uygun kitleler bulunmaktaydı. O dönemde Anadolu-daki siyasal ve sosyo-ekonomik ortam da halkı, tahrike müsait kılıyordu. Senkretist inançların etkisi altında bulunan bu göçebe/yarı göçebe heterodoks kitleler, sözlü geleneğe dayalı bir halk İslami oluşturmaktaydılar. Bu konuda Hilmi Ziya Ülken şu bilgileri sunuyor:[182]

> "Tasavvuf bir noktada Şiiliğe, imameliğe yaklaşır. Mutasavvıfa büyük itimat, O'nun (*insan-ı kâmil*) ve (*Gavs-ı azam*) olmasındandır. İşte, tasavvuf sisteminin tarihte çok kere heterodoks isyanlar ve ihtilaller doğurması bundan ileri gelir. Selçukiler zamanında Babai İsyanı, Bedreddin hareketi, Kanuni devrinde Kalender Sultan hareketi ve yakın zamana kadar birçok hareketler bu münasebetle zikredilebilir."

Görüldüğü üzere heterodoks kitleler, sosyo-ekonomik yapıları gereği muhalif karakterleri baskın ve tahrike müsait durumdaydılar. Babailer ayaklanmasından başlamak üzere Anadolu'da irili ufaklı yüzlerce toplumsal harekete neden olanlar şüphesiz bu heterodoks kitlelerdir. Ancak burada Anadolu'daki bütün isyanların bu kitlelerce gerçekleştirildiğini söylemek de istemiyoruz. Siyasal ve sosyo-ekonomik nedenlerle Anadolu'da farklı etnik gruplara ve inançlara mensup insanların katıldığı birçok isyan hareketi gerçekleşmiştir.

---

[181] Bu konuda bk. Taner Timur, Osmanlıların Toplumsal Düzeni, 3.b., İst., 1994, s.125; Irene Melikoff, Uyur İdik Uyardılar, Çev. T. Alptekin, İst. 1993, ss.143-146.

[182] Hilmi Ziya Ülken, İslam Düşüncesi, İst., 1946, s.146.

Anadolu ve Rumeli'deki heterodoks kitlelerin Şeyh Bedreddin hareketindeki rollerinde gayrimüslimlerin rolünü de ihmal etmemek gerekir. Bizanslı tarihçi Dukas'ın verdiği bilgiye göre, Şeyh Bedreddin'in baş müridlerinden Börklüce Mustafa, Hristiyan din adamlarıyla işbirliği yapar, Müslüman halka, kendileriyle aynı Tanrı'ya tapan Hristiyanlara karşı iyi davranmaları için öğütler verirdi. Börklüce ve adamları Hristiyanlara dostça muamelelerde bulunuyorlar, Dukas'ın deyimiyle, Cenabı Hak tarafından gönderilmiş gibi hürmet ediyorlardı. Sürekli Sakız Adası idarecileri ve din adamlarına, propagandacıları aracılığıyla, Hristiyanlık kurallarıyla da anlaşmayan kimselerin kesin olarak kurtuluş imkânlarına sahip olamayacaklarını onlara bildiriyordu.[183] Kaldı ki Şeyh Bedreddin idam edilmeden önce özel mülkiyeti kaldırmak, dinler arasında eşitliği savunmak suçlarıyla (!) da itham edilmişti. Bedreddin ve propagandacılarının yaydığı bu diğer dinleri ve mensuplarını da kapsayıcı görüşleri, bu kitlelerin de Bedreddin hareketinin içerisinde yer almalarını sağlamıştır.

Şeyh Bedreddin Hareketinin
Siyasal ve Sosyo-Ekonomik Temelleri:

Bilindiği üzere, Timur ve Osmanlı orduları arasında meydana gelen Ankara Savaşı (1402) sonrasında Anadolu'ya siyasal istikrarsızlıkların ve sosyo-ekonomik rahatsızlıkların hâkim olduğunu görüyoruz. Bu kriz dönemi, Fetret Dönemi (1402-1413) olarak adlandırılmaktadır.

Öncelikle Ankara Savaşı ve öncesinde yaşananlara kısaca değinmek gerekir. Bu savaş öncesi dönemde Timur ile Osmanlı hükümdarı Yıldırım Bayezid (Bayezid I)'in arası açık durumdaydı. Anlaşmazlık bu iki devlet arasındaki güç ve nüfuz mücadelesine dayanmaktaydı. Bu anlaşmazlığın yansıdığı örnek olayları Timur'un Yıldırım Bayezid'e yazdığı mektuptan anlayabiliriz. Timur 13 Mart 1402'de yolladığı mektubunda, kendisine bağlı Erzincan (Kemah) Emiri Matahherten'e ait olan yerlerin haksız yere işgal edildiğini, kendisine bağlı diğer Anadolu Emirlerinin (Yelman, Circiz ve Hacı Paşa) egemenlik bölgelerine müdahale edilmemesini, buna karşılık kendisinin de Sivas, Elbistan ve Malatya gibi yerlere müdahale

[183] Bukonudabk.NecdetKurdakul,BütünYönleriyleBedrettin,İst.,1977,ss.35,103.

etmeyeceğini belirtiyordu. Ayrıca Ahmed Celayir[184] ve Kara Yusuf[185] gibi sultanların Yıldırım tarafından korunmasını da istiyordu. Yıldırım'ın bu taleplere olumsuz yanıtı ve sonrasında, Timur orduları önünden kaçan Ahmed Celayir'in Osmanlı ülkesine sığınması bardağı taşıran son damla olmuştu. Bu gelişmeler sonucunda Timur'un ordusu ile Osmanlı ordusu Çubuk Ovası'nda karşılaşmış; Osmanlı ordusu yenilmiş ve Yıldırım esir alınmıştı.[186]

Ankara Savaşı sonrasında Timur, Yıldırım'ın oğulları Süleyman, İsa, Mehmed ve Musa Çelebilere kendi hâkimiyeti altında, Rumeli, Balıkesir, Bursa, Amasya, Tokat, Sivas ve çevresi hükümdarlıklarını vermiş ve diğer birçok beylikleri ise yeniden canlandırmış idi.[187]

Timur'un Anadolu'dan ayrılması sonrasında Yıldırım'ın oğulları arasında şiddetli bir iktidar mücadelesi baş gösterdi. Bu sırada Osmanlı ülkesi hemen hemen Murad I. dönemi başlarındaki sınırlarına çekilmiş, ancak Uc beyleri sayesinde bütünlüğünü koruyan Rumeli, Osmanlı İmparatorluğu'nun ağırlık merkezi durumuna gelmişti.[188]

Wittek'in deyişiyle, başkent "*Ulema kenti*", Bursa'dan "*Gaziler kenti*" Edirne'ye taşınmıştı.

Kardeşler karasındaki mücadelede ilk olarak Mehmed Çelebi ile Musa Çelebi anlaşarak Bursa'da bulanan İsa Çelebi'yi ortadan kaldırdılar. Sonra Musa Çelebi ile Mehmet Çelebi anlaştılar ve Musa Çelebi Süleyman Çelebi'yi yenerek Edirne'ye girdi. Ancak kardeşi ile yaptığı anlaşmaya aykırı olarak Edirne'de padişahlığını ilan etti. Bunun üzerine Mehmet Çelebi ile Musa Çelebi arasında savaş başladı.[189]

---

[184] Ahmed Celayir(Ölümü 1410) 1382-1410 yılları arasında hükümdarlık etmiştir ve Celayir Hanedanı'nın 4. Hükümdarıdır.Bk. W. Barthold, "Ahmed Celayir" md., İ.A., c.I, s.182.

[185] Karakoyunlu hükümdarlarından Kara Yusuf(Ölümü 1420) 1389-1420 yılları arasında hükümdarlık etmiştir. Karakoyunlular, XIV. yy'ın ikinci yarısında Erçiş merkez olarak güneyde Erzurum, kuzeyde Musul bölgesine kadar uzanan bir türkmen beyliğidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Faruk Sümer, Karakoyunlular, c.I, 2.b., Ank., 1984.

[186] Bu konuda bk. Mükrimin Halil Yınanç, "Bayezid I" md. İ.A., c.II, ss.369-392; Mustafa Kafalı, "Timur" md., İ.A., c.XII/I, ss.336-346.

[187] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Mehmed I" md. İ.A., c.VII, ss.496-506; Wittek, agy, ss.63-64.

[188] Halil İnalcık, "Türkler(Osmanlılar)" md. İ.A. c.XII, s.294.

[189] Wittek, agy, s.65.

Musa Çelebi Edirne'de padişahlığını ilan ettikten sonra, Uc beyi Mihaloğlu'nu Rumeli Beylerbeyi ve Uc'da yetişmiş büyük fıkıh bilgini Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin'i Kazasker yaparak gazi ağırlıklı bir devlet idaresi kurdu.

Böylece Uc beyleri her zamandan daha güçlü bir şekilde Osmanlı devletinin kaderini belirleyebilecek bir konuma geldiler.

Stanford Shaw'ın da belirttiği gibi *fetret* dönemi iç politikası oldukça karmaşıktı. Mücadele, gazilik geleneği ile merkezi unsurlar -ki bunlar, Selçukluların ileri İslam kuruluşlarını isteyen Türkmen beyleri, kapıkulları ve Hristiyan danışmanlar olarak özetlenebilir- arasındaki iktidar mücadelesinden doğmaktaydı. Yıldırım'ın oğulları da birbirleriyle olan mücadelelerini sözü edilen bu gruplara dayanmak suretiyle yürütmüşlerdi. Bu gruplar çıkarları doğrultusunda destek verdikleri güç odaklarını değiştire bilmekteydiler.[190]

Musa Çelebi'nin sınır unsurlarına ya da gazi geleneğine dayalı bir yönetsel yapı kurduğundan söz etmiştik. Ancak, kısa zaman sonra Musa Çelebi bu tavrını değiştirdi. Uc beylerinin (gazilerin) tımar ve ganimet yoluyla sağladıkları serveti kıskanarak, kapıkulları kurumunu canlandırdı ve mevki ve tımarları onlara verdi. Gazilerin akınlarını durdurmalarını emretti. Bu şekilde tımarların gazilerden alınması, bunların Musa Çelebi'den desteklerini çekmeleriyle sonuçlandı.[191]

Musa Çelebi'nin bu şekilde önemli bir güç kaybına uğraması, Mehmed Çelebi karşısında yenilmesini sağlayan önemli unsurlardandı.[192] Bu şekilde Mehmed Çelebi kardeşi Musa Çelebi'yi yendikten sonra, Beylerbeyi Mihaloğlu Mehmed Bey'i Tokat'a göndererek hapsettirdi ve Kazasker Şeyh Bedreddin'i ilim ve fazlına hürmeten İznik kalesine gönderip, aylık vermek suretiyle burada göz hapsinde bulundurulması için ferman buyurdu.[193]

---

[190] Shaw, agy, s.66.

[191] Shaw, agy, s.69; Murat Özyüksel, Feodalite ve Osmanlı Toplumu, 2.b. Bursa, 1993, s.89.

[192] Musa Çelebi'nin yenilmesinde, Balkan devletlerinin ve Bizans'ın da Mehmed Çelebi'ye destek vermesinin de önemli rolü olmuştur. İnalcık, agm, s.294.

[193] Bu konuda bk. Müneccimbaşı Ahmet Dede, Sahaif-ül-Ahbar fi Vekayi-ül-a'sar, Çev. İ. Erünsal, İst. tarihsiz, s.188; Oruç Beğ Tarihi, ss.71-72.

Yukarda özetlemeğe çalıştığım siyasal ortamda sosyo-ekonomik yapı bizim açımızdan ayrı bir önem taşımaktadır. Şeyh Bedreddin hareketi ancak bu sosyo-ekonomik yapı anlaşılmak suretiyle ele alınabilir. O dönemin sosyo-ekonomik yapısından dolayı halk kitleleri idareye karşı tahrike müsait durumdaydı ve bu nedenle sık sık devlet karşıtı toplumsal hareketler meydana gelmekteydi.

Ankara Savaşını izleyen Fetret Dönemi (1402-1413) sırasında, Anadolu ve Rumeli büyük bir ekonomik buhran içerisinde bulunmaktaydı. Bu ekonomik buhranın birbiriyle bağlantılı unsurlarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1- Yoğun İşsizlik,

2- Akınların durmasının yol açtığı ekonomik sıkıntı,

3- Nüfus baskısı.

Timur ordusu'nun Anadolu'yu yağma ve tahribine, taht kavgalarının yol açtığı iç çatışmalarda eklenince fetihler tümüyle durmuş ve bu nedenle devletin gelirleri tükenmişti. Bu siyasal kargaşa ortamından yararlanan eşkıyalar da zaman zaman halka saldırıyorlardı. Bu savaşların ve taht mücadelelerinin egemen olduğu istikrarsız ortamın yol açtığı büyük göç hareketleri ve bu sırada girişilen yağma ve eşkıyalık hareketleri de toplumsal alanda huzursuzluklar yaratmıştır.[194] Dönemin siyasal karışıklıkları, siyasal otorite boşluğuna yol açmış, göçmen ailelerin yerleştirilmesi, bekârlara iş bulunabilmesi gibi sorunlarla uğraşılması olanaklı olmamıştır.[195] Ege bölgesinde denizciliğin sekteye uğraması da yoğun işsizliğe yol açmıştı. Ayrıca Anadolu'daki kargaşa nedeniyle Rumeli'ye yığılan akıncılar da ayrı bir huzursuzluk ve muhalefet kaynağıydılar.[196]

Ayrıca Mehmet Çelebi'nin iktidarı elde etmesi sonrasında, merkezi iktidarın yeniden kurulup, iki başlı bir aristokrasinin oluşmaya başlaması, halk üzerindeki ekonomik ve mali baskıyı artırmaktaydı.[197]

Akdağ'ın da belirttiği gibi, gerek Rumeli'deki akıncılar, gerek medrese öğrencileri ile Ege'deki işsiz bekârların Şeyh ve adamları çevresinde toplanıvermeleri, hareketin önderine mehdi veya pey-

---

[194] Bu konuda bk. Çetin Yetkin, Türk Halk Hareketleri ve Devrimler, İst. 3.b. 1984, s.82; Timur, agy, s.125.

[195] Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi, c.I, İst., 1979, s.344.

[196] Yetkin, agy, s.82; Akdağ, agy, s.375.

[197] Timur, agy, s.123.

gamber gözüyle bakacak kadar bağlı mürit olmalarından değil, içinde bulundukları zor şartlardan kaynaklanmaktaydı.[198] Şeyh Bedreddin'in ideolojisi içinde bulunulan sosyal bunalımı karşılayacak şekilde geliştirilmişti. Öte yandan, toprakların, mülkiyetin ortak kullanımı şeklinde bir düzen vaad ederek, bu işsizlik ve kargaşalıktan bunalmış kitlelere eşitlikçi bir düzen kurmayı vaad ederek, onlara çözüm yolları gösteriyor, kendi yanında yer almaya davet ediyordu.[199]

[198] Akdağ, agy, s.346.
[199] Yaşar Şahin Anıl, Osmanlı Döneminde İki Dava: Şeyh Bedreddin ve Midhat Paşa Davaları, İst., 1995, s.77.

Şeyh Bedreddin ve Görüşleri

Şeyh Bedreddin'in Yaşam Öyküsü:

Şeyh Bedreddin, kaynaklarda, Bedreddin Mahmud, Bedreddin Mahmud bin Kadı-i Simavna, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin, Bedreddin Simavi gibi adlarla da yer almaktadır. Bedreddin'in babası aynı zamanda Simavna Kadısı olan İsrail'dir. Bu nedenle Simavna Kadısıoğlu diye de anılmıştır. Annesi ise Simavna Tekfuru'nun kızıydı ve sonradan Müslüman olarak Melek Hatun adını almıştı. Kaynaklara göre Bedreddin'in XIII. yüzyılın ikinci yarısı sonrasında (1358 veya 1365) Edirne kırındaki Simavna Kalesi'nde doğmuş olduğu anlaşılıyor.[200]

Daha sonraları zamanın seçkin din bilginleri arasında yerini alacak olan Bedreddin oldukça iyi bir eğitim gördü. İlk eğitimini Edirne'de kadı olan babası İsrail, Mevlana Şahidi ve Mevlana Yusuf'tan aldı. Mevlana Yusuf'un ölümü üzerine önce Bursa'da, sonra Konya'da müderris Mevlana Feyzullah gibi zamanın ünlü âlimlerinden fıkıh, mantık ve astronomi eğitimi gördü. Mevlana Feyzullah'ın ölümü üzerine Mısır'ın Kahire şehrine giderek (1383) Seyyid Şerif Curcani ile birlikte, müderris Mübarekşah Mantıki (Ölm. 1413) nin mantık, felsefe ve ilahiyat derslerine devam etti. Bu arada Mübarekşah ile birlikte Hacca giderek dört ay kadar, Şeyh Zili ve onun bilginlerinden dersler aldı. Sonra yeniden Kahire'ye dönerek, ünlü bilgin Seyyid Şerif Curcani, Hekim Hacı Paşa ve Şair Ahmedi ile birlikte Şeyh Ekmeleddin Babarti'nin medresesinde onun derslerini izledi. Aynı zamanda Mısır'da Memluk Sultanı Berkuk'un oğlu Ferec'e de ders verdi. Bu sırada Bedreddin, Sultan Berkuk'un armağan ettiği bir Habeşli cariye ile evlendi ve bir oğlu oldu. Yine burada Şeyh Hüseyin Ahlati'ye intişap etti, bu şeyh ile dostluğu ona tasavvufa yöneltti. Şeyh Hüseyin Ahlati'nin emri ile Tebriz'e gidip o sırada Timur'un ulema arasında yaptırdığı toplantılara katıldı ve bu toplantılarda büyük başarı sağladı, ünü her tarafa yayıldı. Burada altı ay şeyhlik ettikten sonra 1405'te

---

[200] Bu konuda bk.M. Şerefeddin Yaltkaya, "Bedreddin Simavi"md. İ.A., c.II, s.444; Abdülbaki Gölpınarlı-İsmet Sungurbey, Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin, İst.,1966, ss.2-

Halep'e, Konya'ya ve oradan Tire'ye gitti. O sırada Sakız Adası'nın Hristiyan hâkiminin daveti üzerine Sakız Adasına gitti ve hâkim Müslüman olarak, Bedreddin'in müridi oldu. Daha sonra Aydın ve İzmir üzerinden Edirne'ye dönerek, anne babasına kavuştu. Edirne'de bir süre sakin bir yaşam sürdükten sonra, yeniden Batı Anadolu gezisine çıktı.

Ankara Savaşı (1402) yenilgisi sonrası Yıldırım'ın oğullarının taht mücadeleleri sırasında Edirne'de hükümdarlığını ilan eden (1411) Musa Çelebi tarafından kazaskerliğe getirildi. Üç yıla yakın bu görevde kalan Şeyh Bedreddin bu sırada adamlarının önemli görevlere gelmelerini sağladı. Yıldırım'ın diğer oğlu Çelebi Mehmed'in diğer kardeşlerini yenerek saltanatı elde etmesi Musa Çelebi'nin de bu sırada öldürülmesi üzerine Şeyh Bedreddin bin akçe maaşla İznik'e sürgün edildi (1413). Burada oturması zorunlu kılınarak, göz hapsine alındı. Tüm bu önlemlere karşın sosyo-ekonomik durumun da uygun oluşu, Şeyh Bedreddin'in propagandasına müsait bir ortam sağlıyordu.[201]

Resmi Osmanlı tarihçisi Hoca Sadettin Efendi Tacü't Tevarih aldı eserinde Şeyh Bedreddin'in çevresindeki insanların artışını şöyle anlatıyordu:

Şeyhi sevenler sayılmayacak kadar çoğaldı.
Otağıysa O'nun gence yaşlıya durak oldu.[202]

Bedreddin'in baş halifelerinden Börklüce Mustafa Aydın, Torlak Kemal ise Manisa dolaylarında ayaklanınca (1416), Şeyh, İznik'ten ayrıldı. İsfendiyaroğullarına sığındı, sonra Sinop üzerinden Kırım'a geçti. Kırım'dan Eflak Beyi Mircea'nın yanına gitti. Bu bey ile dostlukları Bedreddin'in kazaskerliği dönemine rastlamaktaydı. Mircea'nın da sağladığı hareket serbestîsi nedeniyle Silistre dolaylarında örgütlenmeye yandaşlarını artırmaya başladı. Az zamanda çevresinde dervişler, tımarlı sipahiler, medrese öğrencileri, tavcılar (*akıncılar*) ve devlet ricalinden oluşan önemli bir yandaş kitlesi toplandı.

---

[201] Ayrıntılı bilgi için bk. Müneccimbaşı Ahmet Dede, agy, ss.188-191; Oruç Beğ Tarihi, agy, ss.70-72; Mehmet Tahir Efendi, Osmanlı Müellifleri 1299-1915, İst. tarihsiz, ss.64-79; Hayrullah Efendi, Devlet-i Aliyye-i Osmaniye Tarihi, c.III, Haz. Z.Danışman, İst. 1971, ss.177-179.

[202] Hoca Sadettin Efendi, Tacü't Tevarih, c.II, Haz. İ.Parmaksızoğlu, Ank. 1992, s.110.

Karaburun taraflarında Börklüce Mustafa'nın yanında yaklaşık beşbin kişi yandaşı vardı. İsyan burada başladı ve ilk başlarda başarılı oldu. Dede Sultan olarak anılan Börklüce Mustafa'nın üzerine gönderilen İzmir Sancak Beyi Aleksandır'ın ve ardından gönderilen Saruhan Sancak Beyi Timurtaş Paşazade Ali Bey'in bozgunu uğraması üzerine Çelebi Mehmed, Veziri Azam ve Beylerbeyi Beyazıd Paşa ile oğlu şehzade Murad'ı büyük bir kuvvetle Börklüce Mustafa ve tarafları üzerine gönderdi. Börklüce ve tarafları teslim olup, çoğu Börklüce'nin gözleri önünde çok sert bir şekilde katledildi. Bunlar ölürken "yetiş Dede Sultan" diye bağırıyorlardı. Dede Sultan yani Börklüce Mustafa ise elleri tahtaya bağlanmış olarak bir deve üzerinde şehirde teşhir edildikten sonra katledildi.

Manisa taraflarında ayaklanan Torlak Kemal'in çevresinde de yaklaşık üç bin kişi bulunmaktaydı. Börklüce isyanının bastırılması sonucunda Torlak Kemal hareketi de kanlı bir şekilde Beyazıd Paşa tarafından bastırıldı. Bu olay halk arasında derin izler bırakarak şu ağıdın yakılmasına neden olmuştur:[203]

Aydın ellerinde ceran gezerdi,
Analar al yeşil tuğra bezerdi,
Bacılar tuğraya sedef dizerdi,
Sedef'in üstüne ayet yazardı,

İriş pirim iriş, gör ki olanı,
Kurtar muhanetten elde kalanı,
Başparmak üstünden bir bulut ağdı,
Bulut değildi bir koca dağdı,

Alazlanıp gelen billâh çarağdı
Irahmet çekildi, ok, cıda yağdı,
İriş koç yiğidim uğrular geldi,
Uğrunun soluğu bağrımı deldi...

Kılış üşüşürdü, beyi, sultanı,
Atını koşturdu veziri, hanı,
Biz de helal ettik bu kuşça canı,
And verdik yoluna, dökeriz kanı,

[203] Bu ağıt için bk. Erol Toy, Türk Gerilla Tarihi, İst. 1970, s.105.

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 ölümlüdür...
Sultana paşadan muştu salındı,
Leşker ortasında ziller çalındı,

Dedemin başına ferman kılındı,
Bir seher vaktiydi kaddi alındı,
Sesimi banlasam varabilmez.
Gayri benim yüzüm gülebilmez.

Böylece Anadolu'da Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal isyanları başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Kimi kaynaklara göre Şeyh Bedreddin, onların kendisinden habersiz hareket ettikleri için başarısız olduklarını ileri sürdü. Çelebi Mehmed'in Rumeli'ye geçtiğini haber alınca Deliorman'a (*Ağaç Denizi*)[204] gitti. Burada yakalanarak Serez'e götürüldü ve ulemadan oluşan bir mahkemede yargılandı. Yargılama sonunda Mevlana Haydar Acemi'nin verdiği "*malı haram, kanı helal*" yollu bir fetva üzerine, Serez'de asıldı (1420).[205] Asılma olayını Bezmi Nusret Kaygusuz eski kaynaklara dayanarak şu şekilde anlatıyor: Fetva sonrasında, Serez çarşısı içinde bir idam sehpası hazırlandı. Yakınında bir nalbant dükkânı vardı. O gün gök solgundu. Serez halkı Bedreddin'in

[204] Deliorman, Dobruca'nın alt tarafında Bulgaristan'n kuzeydoğusundadır.
[205] 30 no'lu dipnottaki kaynakların yanısıra bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, c.I, Ank. 1994, ss.360-367; Ahmed Refik, Onaltıncı Asırda Rafızilik ve Bektaşilik, İstanbul, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, 1932, s.6.

asılacağını öğrenmiş, kasabayı matem havası kaplamıştı. Bedreddin zindandan çıkarılarak idam olunacağı yere getirildi. Şeyhin elbisesini çıkarmışlar, mübarek vücudunu üryan ve perişan halde bırakmışlardı... Müritleri biraz uzakta duruyorlar, yaşlı gözlerle şeyhlerini izliyorlardı. Dervişlerinden Mecnun'u yanına çağırarak vasiyette bulundu. Sonra müritlerine doğru baktı. Yüzünde ulvi bir tebessüm belirerek, deve yününden dokunmuş ipi cellâda uzattı. Bu ip mutlaka tığ-i bend olacak. (*Tığ-i bend Bektaşiliğe girenlerde bulunur. Vefa ve teslimiyet alameti sayılır. Zamanında İmam Muhammed Bakır'ı şehid etmek için münafıklarca hazırlanmışken, Ehli beyt'in yoluna baş koymuş biri, Şah-ı Velayet'in torunu yerine kendi boynuna takıp bu dünyadan göçmüştür.)* İşte Şeyh Bedreddin'i bu tığ-i bend ile idam ettiler. Ve orada bulunanlar parlayan bir alevin söndüğünü şaşkın bakışlarla izlediler.[206]

Şeyh Bedreddin'in bedeni bir gece darağacında kaldıktan sonra, kuşluk vaktinde alınıp, vasiyeti üzere yıkanarak müritlerince satın alınan nalbant dükkânına defnedildi. Defnedildiği yere onu astıran Çelebi Sultan Mehmed'in de engel olamadığı büyük bir türbe yaptırdılar. Şeyh'in mezarı Rumeli'nin istilasına kadar büyük bir ziyaretgâh idi. Bu bölgenin Türkiye toprakları dışında kalması sırasındaki göç esnasında Serezli Ferid Bey ve arkadaşlarınca 1924'te kemikleri İstanbul'a getirildi.[207] 1961'de ise Sultan Mahmut Türbesi'ne gömüldü.

Şeyh Bedreddin'in torunu Hafız Halil, dedesini yargılayıp, idama mahkûm edenleri şöyle nitelendiriyordu:

"*Geldiler divana ashab-ı nifak*
Katl için itdiler anda ittifak"

Şeyh Bedreddin'in anısına Rumeli'de özellikle Deli orman bölgesinde büyük saygı gösterilir. Öldüğü kabul edilen günde, onun Serez'de asılmış olması anısına Üryanlar Semahı adı verilen bir semah dönülür.[208] Ayrıca yine Rumeli Alevileri arasında büyük nüfuza sahip Bedreddin Ocağı'nın var olması da Şeyh Bedreddin ve onun hareketinin bıraktığı etkiyi göstermek bakımından anlamlıdır.[209]

---

[206] Kaygusuz, agy, s.101.Alıntı özetlenmiş ve sadeleştirilmiştir.
[207] Kaygusuz, agy, s.102.
[208] Melikoff, agy, s.146.
[209] Halil bin İsmail bin Şeyh Bedrüddin Mahmud, Simavna kadısıoğlu şeyh bedreddin manakıbı, Yay.A.Gölpınarlı-İ.Sungurbey, İst., 1967, s.175.

Şeyh Bedreddin ve Baş Halifelerinin Görüşleri:

Kısa yaşam öyküsünden de anlaşılacağı üzere Şeyh Bedreddin zamanının en büyük din bilginlerinin eğitiminden geçmişti. Aldığı iyi eğitimin doğal bir sonucu olarak, kendi döneminin en büyük fıkıh bilginlerinden bir oldu. Şüphesiz bu konumu ona büyük bir ün ve nüfuz sağlıyordu. Öyle ki Musa Çelebi'nin kazaskeri olmasına karşın Çelebi Mehmed ona zarar vermeye cesaret edememişti. Hatta Bedreddin'in yönetime karşı ayaklanması sonrasında dahi Çelebi Mehmed'in çekingen tutumu sürmüş, Bedreddin'le ilgili kararı ulemadan oluşan bir mahkemeye havale etmişti. Bu durum Şeyh Bedreddin'in sahip olduğu gücü açıkça göstermektedir.

Şeyh Bedreddin'in düşüncelerinde Muhyiddin Arabi'nin etkilerini görebiliriz. Şeyh Bedreddin, Vahdet-i Vücud (*varlığın birliği*) düşüncesinin yerine vahdet-i mevcut düşüncesini savunmuştur. Doğa ve Tanrı ona göre aynı şeydir. İbadetin yapılış şekilleri üzerinde durmak gereksizdir, çünkü ahiret yönünden hepsi aynı yola çıkar görüşünü savunur Bedreddin. Bedreddin'e göre, insan mazhar-ı kâmildir, yani mutlak varlık, en tam ve en mükemmel tecellisini insanda bulur.[210] Mizancı Murad Bey, Şeyh'in Börklüce Mustafa aracılığıyla şu görüşleri yaydığını belirtiyor:

"Allah dünyayı yaratmış, insanlara bahşetmiştir. Servet ve tarım ürünleri cümlenin müşterek hakkıdır. İnsanlar müsavidir. Birinin servet toplamalarıyla diğerlerinin ekmeğe bile muhtaç kalmaları ilahi maksada aykırıdır. Yalnız, nikâhlı kadınlardan başka dünyada her şey müşterek olmalı. Tanrı, kanunlar vaaz'etmiş. Anlardan istifade için de akıl ve iz'an vermiştir. Kendi aklının muhiti dairesinde herkes ilahi emirleri kabul eder. Birinin muhiti, i'tikadı diğerininkine benzememek iddiasıyla üzerinde cebir kullanılması, ilahi emirlere ve maksatlarına aykırıdır. Çünkü fikir ve vicdan bir ahenk-i tabiat mühsulüdür. Cebrin tesirinden masündur. Bunun için İslam, Hristiyan, Musevi, mecusi hep Tanrı kuludur, birdir, kardaştır. Aralarında muhabbet ve uhuvvet şarttır. İhtilat ve muhabbetleri sayesinde hak, batıla galebe eder.

Hükümet ise zülm ve tagallüb mahsulüdür. Anın tecavüzlerini hoş görmek, Tanrı'nın maksadına uygun olmayan emirlerine itaat etmek caiz değildir. İdari hey'et, zaman-ı saadet'te olduğu gibi millet tarafından seçilmelidir. Saray, saltanat, muharebe, asker hep

---

[210] Ülken, agy, ss.195-196.

zulmdür. Tekkeler, dervişler, ulema O'nlar da zulm ve tagallüb eserleridir. Herkes hürriyet-i tamme üzre fikir ve meslek-i zatide bulunmalı. Komşusunun meslek ve mezhebine hürmet etmeli..."[211]

Şeyh Bedreddin'e göre cennet ve cehennem bu dünyadaki iyi ve kötü hareketlerin ruhlardaki acı veya tatlı görünümleri idi. İnsanı hakka doğru götüren her şey melek ve rahmandır ve aksine sürükleyen ve insanın damarlarında dolaşan şehvani güçler ise şeytandır. Bedreddin, ruh ve maddeyi aynı görmekle diğer mutasavvıflardan ayrılır. Mülkiyette ortaklığı savunmuştur ki, en çok tartışmalı ve üzerinde farklı spekülasyonların yapıldığı yönü budur. Bizans Tarihçisi Dukas bu konuda şu bilgileri sunuyor:[212]

"O zamanlarda İyonyen körfezi medhalinde kâin ve avam lisanında Stilaryon (Karaburun) tesmiye edilen dağlık bir memlekette adi bir Türk köylüsü meydana çıktı. Stilaryon, Sakız Adası karşısında bulunmaktadır. Mezkur köylü Türklere vaiz ve nasihatlerde bulunuyor ve kadınlar müstesna olmak üzere erzak, elbise, hayvanat ve arazi gibi şeylerin kuffesinin umumun müşterek malı addedilmesini tavsiye ediyordu..."

Şeyh Bedreddin Varidat'ında şu görüşleri savunuyordu:

"İbadetin yapılış şekilleri üstünde durmak lüzumsuzdur, çünkü ahiret yönünden hepsi aynı yola çıkar... Oyun, eğlence ve güzel seslere Tanrı'ya kavuşmaya vesile olan bir şeyi haram görmek ve haram olduğunu söylemek helal olabilir mi?

Şüphesiz, Anadolu insanının çoğunluğunun bu görüşlere eğilimli olduğu söylenebilir. Onların, sosyal çevreleri ve dinsel geçmişleri nedeniyle, dinsel kuralların biçim yani zahiri yönlerin üzerinde değil, batını, içsel anlamların üzerinde durdukları bilinmektedir. Bugün de Anadolu Alevileri biçimden çok, öze önem verirler.

Şiirlerinden anlaşıldığı üzere Serez'de Bedreddin Dergâhı'nda Şeyhlik makamında bulunmuş olan Vehbi Baba "Divan"ında Şeyh Bedreddin'e şöyle hitab etmekteydi:[213]

---

[211] Mizancı Murat Bey'den aktaran Necdet Kurdakul, agy, ss.99-100.

[212] Kurdakul, agy, s.

[213] Vehbi Baba, Oniki İmam'a ve Alevilerce kutsanan Ondört Masumlara, Hacı Bektaş'a, Abdal Musa'ya, Kızıl Deli'ye ve Hurufiliğe de medhiyeler yazmaktaydı. Bu konuda bk. Halil bin İsmail bin Şeyh Bedrüddin Mahmud, agy, ss.171-175.

Zat-ı Hak'dan bir nur doğdu
Doğdu da Siroz'a[214] *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

Mahveyleyib 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 Vehbi bende
İnayet mürüvvet sende
Şefaat ruz-ı mahşerde
Şeyhim Sultan Bedreddin Hu

---

[214] Serez.

Şeyh Bedreddin Hakkında Fetvalar:

Kanuni Sultan Süleyman döneminde, Sofyalı Bali Efendi Şeyh Bedreddin hakkında padişaha sunduğu raporda şu görüşleri ileri sürmekteydi:[215]

"Dobruca ve Deliorman vilayeti halkı, Allah hepsine lanet eylesin, adı geçen Şeyh'ten el alıp (*kendisine mürit olup*), emrine itaat edip, kendisini örnek alıp ve can-ü gönülden kabul edip, her ne zaman ki bir yere gelip, toplanıp sohbet ettiklerinde, meclislerinde şarap ve dost, arkadaş, yaşlı, genç, kadın ve erkek bulunup, kendini beğenmiş bu dinsiz Şeyh içki'den sunar ve elinde kadeh, sarhoş olarak öğüt vermeğe başladığında, baş kaldırıp "*Cennette şarap dedikleri şarap bu güzel ve kalbe ferahlık veren şaraptır. Ve Kevser dedikleri işte bu dünyadır ki, Hak sofrasıdır. Tüm Tanrısal nimetler buradadır. Ahiret işleri, rüsum uleması'nın (*taklitçi bilginlerin*) anladıkları gibi değildir. Bunun, atasözleri olduğundan habersizdirler*"diye nice alaylı, anlamsız ve küfürlü sözler söyleyi. "*Sanmayın ki gökyüzü (evren) yok olacaktır ve mülkün sahibi mülkünden dışarda olacaktır. O, insandadır. Her kim insanı bildi. Hakk'ı bildi. (*Enel-Hak*) Ben Hakk'ım.!*" deyince, o yolunu sapıtmış, dinden çıkmış müritlerin hepsi "Enel Hak!" deyip, o insafsız Şeyh'e secde edip "*Benim Pir'im, benim Tanrı'm derviş-i içinde Med Çanak, beri çanak*" (?) olup, Şeriat'ın kapısını yıkıp, Ye'cüc ve Me'cüc gibi nice fitne ve fesada sebep olur, ne nice temiz, saf kalbli heva ehlinin inançlarının bozulmasına sebep olurlar."

Hicri onbirinci yüzyılda Şeyh Mahmud Hüdayi Efendi de padişaha yazdığı bir raporda, Şeyh Bedreddin olayına dair bilgi verdikten sonra şöyle diyordu:[216]

"Docalar demekle bilinen köylerde ve her zaman fesat çıkarmaktan geri kalmazlar. Ve Kızılbaş ile birdir. Önceden beri, aralarında işlem ve anlaşmaları vardır. Hatta orada sipahiler Kızılbaş seferi oldukta onlara emir verildikte kimisi tımardan vazgeçmiştir ve kimisi mühürleyip gitmişlerdir. "*Tımar hatırı için ere kılıç çekmeyiz*" derler ve asla içlerinde Şeriat ve Sünnet eseri yoktur. Müslümanlardan bir adam öldürmek, kâfir öldürmek kadarınca gaza

[215] Ahmet Refik, agy, s.4.
[216] Ahmet Refik, agy, s.4.

bilirler, Rafızidirler. Fesat kaynağı ve fitne doğuran kimselerdir. Kalabalık taifedirler. Ve içinde yer yer şeyhleri adında şeytanları vardır. Daima bozgunculuk ve yoldan azdırmakla uğraşırlar. Ve yer yer ışık zaviyeleri vardır. Onlar'da haraptır. Ve bu taifeye Simavni derlermiş, Açıkça ve göz göre göre Çıhar'ı Yara (*Halifelere*) söverler. Işık taifesi ve onların fenalıklarını anlatmak zordur. Her zaman Kızılbaşlığın meydana çıkmasını ve yayılmasını temenni ederlerdi. Elhamdülillah aksi oldu ve hâlâ hak ancalar olmaz, gene fırsat Şah'ındır derlermiş, Bu çeşit Rafızılerdir. Ve mülhid ve zındıktırlar. Fırsat esiridirler"

Hicri 1022/Miladi 1613 yılında, Sıvas Sancağı dahilindeki Kadı'lara gönderilmiş olan bir genelge oldukça dikkat çekicidir:[217]

"Sivas sancağında olan Kadılara hüküm ki; selahiyet çevrenizde Sımavni taifesinden bazı kimseler ilhad ve dalalet üzerine oldukları, şeriata aykırı nice hareketlerin sahipleri bulunmakla Kızılbaşlığı benimseyip nice Müslümanların dahi yoldan çıkmalarına sebeb oldukları öğrenilerek mesele şer'ile görülüp icra-i meşrü üzere meşhur ve mütearef olan kimseler ise meclis-i şer-i şerife ihzar edüp ona vechile hak üzere teftiş edip göresin; Şah tacın geyüp tariyk-ı şeriat'dan beri olub Müslümanları idlal idüp zararları muhakkaksa bize yazıp arz eyleyesin; olmayanların şer'ile haklarında lazım geleni icra eyleyesiz; amma bu bahane ile kendi hallerinde olanı hilaf-ı şer' rencide itdürmekten ihtiraz eyleyesiz. 18 za (Zilhıcce), 1022"

Şeyh Bedreddin hakkında Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin görüşü de şu şekildedir:[218]

***Soru**: Şeyh Bedreddin Simav ki "Varidat" sahibidir; "Bedreddin yandaşlarına küfür ve lanet etmeyen kâfirdir." diyen birisine şeriat bakımından ne yapmak gerekir?*

Cevap: Diğer kâfirler gibi Bedreddin yandaşı olanlar kâfirdir, demek doğrudur. Ancak bunların adını anmayıp lanet etmeyen kendi halindeki Müslümanlar kâfir olamaz.

---

[217] Gölpınarlı-Sungurbey, agy, ss.49-50.

[218] M.Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları, 2.b., İst, 1983, s.193.

***Soru**: Simavnalu taifesinden bir bölük insan şarap içip izinle birbirlerinin eşlerine tasarruf etseler, bunlara ne yapmak gerekir?*

Cevap: Öldürülmeleri gerekir...

***Soru**: Bir kişi, "Kim Şeyh Bedreddin dervişlerini evine misafir alırsa onu azarlayıp ayrıca suç parası almak gerekir." dese bu uygulama dine uyar mı?*

Cevap: Misafir olan kötü şöhretli Simavi (Şeyh Bedreddin) yandaşıysa uyar.

Sonuç:

Şeyh Bedreddin hareketi, 14. yüzyılın başlarında Anadolu'da var olan sosyo ekonomik bunalımın doğal bir sonucu olarak görülebilir. Bu bunalım, Timur ordusunun Anadolu'yu tahrip etmesi sonrası ortaya çıkan iç çekişmelerin ve fetihlerin durmasından da kaynaklanan ekonomik buhrandan doğmaktaydı. Anadolu ve Balkanlar'da bulunan heterodoks kitlelerin sosyal-dinsel yapılarının da etkisi olmakla birlikte, hareket, esas dayanağını, belli sosyo-ekonomik çıkarlara dayanan gruplardan almaktaydı. Hareketin içerisinde gayri müslim kitleler de yer almaktaydı.

Ekonomik buhranın temelinde yoğun işsizlik, akınların durmasının yol açtığı sıkıntılar ve nüfus baskısı yatmaktaydı. Bu durum, halk hareketlerine müsait bir ortam sağlıyordu. Şeyhin ve propagandacılarının savunduğu görüşler bu toplumsal bunalıma uygun bir ortam sağlıyordu. Şeyh'in ve propagandacılarının savunduğu görüşler bu toplumsal bunalıma uygun olarak şekillenmişti. Şeyh ve baş propagandacıları, Torlak Hu Kemal ve Börklüce Mustafa, bu kitlelere çok uygun gelen senkretist ve eşitlikçi görüşleri yaymaktaydılar.

İbadetin Hikmeti

İbadet etmekten amaç, ezeli ve büyük varlığa gönüllerin yönelmesi ve kapılmasıdır. Yoksa dünya umuruna dalmış bir kalp ile bin sene namaz kılmış ve oruç tutmuş olsan, bundan dolayı hiçbir sevap ve mükafat kazanamazsın.

Boşuna Tapınmak

İnsanların bazısı bazısına, bir kısmı gümüş ve altına veya büyüklüğe, bir kısmı da yenilecek ve içilecek şeylere tapıyorlar da, Allah'a ibadet etmekte olduklarını sanıyorlar.

Mürşide İtaat

Hak isteklisi hastaya, kemal sağlığa, cehalet hastalığa, mürşid ise usta hekime benzer.

İnsan Olgun Bir Mazhardır

Kuran'da "Tanrı bütün eşyanın isimlerini Adem'e öğretti. Sonra meleklerden o isimleri sordu." buyrulmuştur. İnsana öğretilen ve onlarla muttasıf olması istenilen isimler İşitici, görücü, bilici ve bunun gibi Allah'ın kendi adlarıdır. Bu o demektir ki, Cenab-ı Hak ilim, kudret, işitme, görme, istek ve dilek ve emsali isimlerine tamamıyla mazhar olmak üzere melekleri değil insanı yaratmıştır. İnsanın asıl şerefi de o ilahi isimlere mazhar oluşudur. Ondan başka canlı ve cansız hiçbir mahluk böyle bir nailiyet görmemiştir...

Ben Allahım (Enel Hak) Denilebilir mi?

Ağacın "İnni enellahü",yani "Ben Allahım" demesi bir insanın bu sözü söylemesinde şaşılacak bir şey bulunmadığının kanıtıdır. Mademki bütün âlem Hakk'ın suretinden ibarettir. O halde her kim ve hangi şey "Ben O'yum" dese, yalan söylemiş olmaz. Çünkü buradaki (Ben) sözcüğü âlemin bir parçası olan söylemek mazharını taşıyan şahsa değil, âlem suretinin gerçek sahibi bulunan Hakk'a işarettir...

Ölmeden Evvel Ölmek

Resul-i Ekrem "Ölmezden önce öl." Demiş. Fakat hiçbir kimse kendi isteği ve kendi gücü ile ölmez. Bunun gerçekte daha başka anlamları vardır:

1-Ölmezden önce ölmek, dünyanın zevklerinden ve hayvani hırs ve şehvetlerden sakınmaktır. Onu yapabilen insan, şüphesiz ki, hakiki varlık ile birleşir. Ve sonsuz hayat ile diri olur. Ancak insanlar dünyanın bin bir türlü çekici ve aldatıcı zevkinden, çeşit çeşit yakıcı hırslarından ayrılmadıkları için buna gönül vermezler.

2-Ölmezden önce ölmenin bir anlamı da Allah'ın ahlakı ile bezenmektir. O aşamaya ulaşmış bir insan için hakikatte ölmek yoktur. Görünüşte ölse dahi, güzel sıfatları her zaman anılacağından gerçekte ölmemiş sayılır.

3-Kendi benliğini ortadan kaldırıp Tanrı'dan başka hiçbir şey mevcut görmemek, Allah yolunda yok ve onunla birlikte var olmak da önceden ölmektir. Kendisinin ayrı bir şahsiyeti olmayıp hak kaynaklarından bir pınar olduğunu bilen ve ikilikten sıyrılarak hakla bitişiveren bir kimse daima diridir. Çünkü onun gözünde ancak bir varlık kalmıştır. Bu varlığın yokluk ile sıfatlanması ise imkânsızdır.

Tasavvufçu (Sofi) Ne Yapar?

Sofi, geçmişi düşünüp eseflenmediği gibi, geleceği de asla göz önüne getirmez. Bütün zamanını yönelime, içini temizlemeye ve haline uygun şeyler düşünmeye harcar.

Tasavvufçu, hiçbir yol tutmaz. Bir türlü ibadet de bilmez. Onun için hepsi birdir. Her zaman Hakk'a uyar. Hak'tan başka hiçbir şeye bakmaz. Bazen gönül hoşluğu için halk ile uğraşırsa da, gerek o sırada, gerek diğer zamanlarda hep Hak ile meşgul olur. Her ne kadar şu iki çeşit uğraş arasında karşıtlık bulunursa da, bu ancak görünüştedir. Kısacası, Sufi zaman adamıdır.

BÜYÜK BİLGİN, HUKUKÇU VE DEVRİMCİ SİMAVNA KADISIOĞLU ŞEYH BEDREDDİN MAHMUD

İsmail KAYGUSUZ

Şeyh Bedreddin'in Yaşamı görüşleri ve savaşımı

Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Mahmud'un yaşamına ilişkin en geniş bilgi, torunu Hafız Ali'nin yazmış olduğu manzum *Menakıbname-i Şeyh Bedreddin* de bulunmaktadır. Ancak bu tür bilgilerin diğer menakıbnamelerde olduğu gibi masalsı yünleri ağır basmakta, ermiş bir veli olarak olağanüstülükler sarmalı içinde verilmektedir.

Çağdaşı İbni Arabşah ve Aşıkpaşazade dahil tanınmış Osmanlı resmi tarih yazıcılarından Şeyh Bedreddin hakkında konuşmayan yok gibidir. Ne var ki, hepsinde anlatılanlar birbirinin aynısıdır.

Bedreddin'in Abdulaziz adındaki dedesi Selçuklu sultanları soyundanmış ve Hafız Ali'nin anlattığına göre Osmanlılar Rumeli'yi istilaya başladıklarında katıldığı Dimetoka savaşında şehit düşmüş. Abdulaziz'in oğlu İsrail, Dimetoka Rum beyinin kızıyla evlenmiş ve 1357-1359 yılları arasında, Melek adı verilen bu kadından Bedreddin dünyaya gelmiştir. Bedreddin Mahmud'un doğum yeri, Edirne yakınlarında bugün Yunanistan'da bulunan Karaağaç-Dimetoka arasında bulunan Simavna (Samona) kalesidir. Babası burada kadılık görevinde bulunduğundan, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin adıyla tanınmıştır.

Daha ufak yaşta iken Semerkand'a gidip öğretim görmüş olduğu söylenen Kadı İsrail, oğlunun ilk hocası olmuş ve zamanının koşulları içinde en iyi öğretimi görmesi için elinden geleni yapmıştır. Bedreddin'in şeriat kurallarına uygun yetiştiği ve *fıkıh, hadis, kelam, belagat, sarf-nahiv, tefsir* gibi Kuran'a ve Arap diline dayalı öğretim gördüğü muhakkaktır.

Doğduğu yerdeki öğretimin ardından Bedreddin'in önce Bursa'ya gittiği, bir süre Konya'da kalıp okuduğu bilinir. Yüksek öğretimi, Kahire'de dönemin bilginlerinden ders alarak tamamlamıştır. Bunlar arasında Mübarekşah Mantıki ve Muhammed bin Mahmud Ekmeleddün en tanınmışlarıdır.

Bedreddin'in Mısır'daki arkadaşları arasında Seyyid Şerif Gürcani, tıp bilgini Aydınlı Hacı Paşa, şair Ahmedi, Molla Şemseddin Fenari gibi Osmanlı uygarlığının, o çağda, önemli aydınları vardı. İ. Hakkı Uzunçarşılı, Bedreddin ve arkadaşlarını "Razi Ekolüne bağlı bilginler" olarak değerlendirir.

Bedreddin, Şeyh Hüseyin Ahlati'den tasavvuf öğrenmiş,[1] hatta kırk günlük sürelerle iki kez içekapanışa (çileye) girmiştir. Bedreddin, Memluk Sultanı Melik Zahir'in verdiği Maria adlı cariye ile evlenerek, şeyhiyle bacanak da olmuştur. Geleceğin sultanı Ferec'e bir süre hocalık yapmıştır. Fıkıha dair yapıtlarını bu sırada yazmaya başlamıştır.

Şeyhinin önerisi üzerine Kahire'den Tebriz'e giden, orada tasavvuf alanındaki bilgilerini geliştirip, genişleten Bedreddin'in çağın ünlü tasavvuf erlerinden sayılan Abdurrahman-i Bistami ve arkadaşlarından bilgiler edindiği söylenir. Bu arada Timur'un çevresinde toplanan bilginlerle de tanışıp tartışmıştır.

Yeniden Kahire'ye döndüğünde, 1397'de şeyhinin ölümü üzerine bir süre onun yerine geçmişse de, daha sonra Anadolu'ya gelmiş ve uzun süre Karaman, Germiyan, Aydın illerinde ve Tire'de dolaşmıştır. İ. Hakkı Uzunçarşılı Bedreddin'in bu gezilerini en doğru bir biçimde şöyle değerlendirmektedir:

> "Şeyh Bedreddin Anadolu'da dolaştığı sırada tasavvufi daha doğrusu Batıni ilkelerini yaymaya başlamış ve gezdiği yerlerde hep Alevi Türkmenlerle temas ederek onları maksadına göre hazırlamak istemiştir; daha sonra şeyh Bedreddin Rumeli'ye geçip Edirne'ye yerleşmiş ve kendisini ziyarete gelenlerle görüşerek yavaş yavaş etkinliğini artırmıştır."[220]

---

[1] Şeyh Bedreddin'in Mısır'da Kaygusuz Abdal ile karşılaşmış ve onun tassavvufi sohbetlerinden yararlanmış olduğunu düşünüyoruz. Olasıdır ki, ilk batıni Alevilik inancını Kaygusuz Abdal ile ilişkilerinden tanımıştı. Kaygusuz Abdal Sultan incelememizde Şeyh Bedreddin ile olası ilişkiler üzerinde yorumlarımızı vermiş bulunuyoruz.

[220] İ.HakkıUzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi I*, 2.baskı, İstanbul, 1982, s.362

Şakayık-i Numaniye'de Bedreddin'in Sakız (Khios) adasına da gittiği kaydedilmektedir. Şeyh Bedreddin, 1410-1413 yılları arasında, Edirne'de padişahlık yapmış olan Musa Çelebi'nin kazaskerliğini (Ordu-yu hümayun kadısı) yaptı. Bedreddin *Varidat*'ı 1407'de yazdığına göre, Musa Çelebi mutlaka onun düşünce ve inançlarını paylaşmaktadır. Yoksa yine Uzunçarşılı'nın dediği gibi yalnızca, "Bedreddin'i kazasker tayin etmek suretiyle onun nüfuzunun yayılmasına yardım etmiş" olamaz. Nejat Birdoğan doğru bir saptamayla, "1412'de Bedreddin'in düşünceleri doğrultusunda Musa Çelebi'nin toprağın kullanma hakkını halkın emeğine bıraktığını" yazmaktadır.[221]

Bedreddin'in asıl ünlendiği dönem, Çelebi Mehmet'in kardeşini yenip ortadan kaldırdıktan sonra Şeyh'i İznik'e sürmesiyle başladı. Yaydığı düşünce ve inançları dolayısıyla geniş etki yaratan ve çok yandaş toplayan Şeyh Bedreddin, bu dönemde eski kethudası Börklüce Mustafa ve Torlak Hu Kemal'in etkinlikleriyle güçlendi. Bedreddin erleri, başlattıkları kavgada hayli başarı kazandılarsa da sonunda yenik düştüler. Şeyh Bedreddin yakalanarak Serez'e götürüldü. Mevlana Haydar Acemi'nin verdiği fetva ile 1420-21'de asıldı. (Çeşitli kaynaklar şeyh Bedreddin'in öldürüldüğü zaman için 1414, 1415, 1417 ve 1418 gibi farklı tarihler vermektedirler.)

İslam Fıkıhçısı Şeyh Bedreddin Mahmud

Günümüze kalan yapıtlarından anlaşıldığına göre almış olduğu eğitim Şeyh Bedreddin'i çağının önemli bir şeriat bilgini yapmıştır. En önemli yapıtı *Camiü'l-Fusuleyn* İslam hukuku üzerinedir. Nejat Birdoğan bu yapıttan şöyle bir alıntı veriyor: "Dünyada kutsallık yoktur. Kutsallık sadece Tanrı'dadır. Onun yarattığı her şey, her nimet insan içindir. Toprağın tek ıssı Tanrı'dır. Rumeli'nde bol bol görülen malikâne ısları yüzünden insanlar bu nimetten mahrum bırakılamaz."[222]

Bedreddin, Kuran'ın öngördüğü, ama hiçbir zaman şer'i yorumlarla uygulanmamış bu ölü ilkelerin yaşama geçirilmesinin insana mutluluk vereceğini ve bunun da birkaç beyin elinde bulunan Rumeli topraklarının halkın eline geçmesiyle mümkün olacağını vurgulamaktadır.

---

[221] *Kavga,* Sayı 14, Nisan 1992
[222] *Kavga,* Sayı14

Bedreddin'in, Edirne'de Kazaskerliğe (Kadıasker) atandıktan sonra ilk olarak, bir çeşit *Medeni Kanun* sayılan, *Camiü'l Fusuleyn*'i hazırlamış olduğu görülmektedir. 1413 yılında on ay içinde tamamladığı bu eseri, bu yüksek görevi sırasında kullanmak ve zamanın yargıçlarına bir kolaylık olmak üzere hazırlamıştır. Özellikle birinci bölümünde, zamanın yargıçlarına hitab ettiği kısmı Türk Hukuk Felsefesi yününden büyük önem taşımaktadır. Burada ortaya koyduğu hukuk ilkeleri, kendisinden dörtyüz yıl sonra hazırlanmış (1869-1876),[74] "*Mecelle-i Ahkam-ıAdliye*"den çok ileridedir.[224]

Camiü'l Fusuleyn'de Bedreddin, yargıcı, skolastik hukuk çıkmazından kurtararak aydın bir dünyayı işaret etmiş ve şöyle demiştir: "Mademki, bir yargıç kendi reyinin, başkalarının fikir ve içtihadına değil gerçeğe uygun olduğuna kanidir; ona kendi reyiyle hükmetmek vacip olur. Gayrının reyiyle hüküm vermek nasıl helal olur ki..."

Görülüyor ki, bu noktada Bedreddin yargıcı, ne Kadıasker'in ve ne de Sultan'ın buyruğuna bağlı kılmıştır. Onu kendi görüşü ve ferasetiyle baş başa bırakmıştır. Bedreddin'in bu hukukta bağımsızlık ve özgürlük ilkesini çağımızda dahi gözlemek olanağına sahip değiliz.[225]

Kendisini iyi tanıyan İbni Arabşah'ın "bilimsel yeteneğini deniz gibi sonsuz buldum, özellikle fıkıhta..." dediği Bedreddin'in fıkıh konularını işlediği iki yapıtı daha vardır: *Letaifü'l İşarat* ve *Kitabü'l-Teshil*.

Bunlardan *Teshil* her iki hukuk kitabının açıklaması ve yorumu durumundadır. *Nuru'l Kulub* ise Bedreddin'in Kuran tefsiri alanında yazdığı tek kitaptır. *Ukudü'l-Cevahir* ve *Çeragü'l-Fütuh* adlı yapıtları Arab dili kuralları ve sözdizimi üzerinde yazılmış medrese ders (*sarf-nahiv*) kitaplarıdır.

Menakıbname-i şeyh Bedreddin'de verilen sıraya göre *Letaifül-İşarat*, *Ukudü'l- Cevahir*'den sonra, Bedreddin tarafından ikinci eser olarak hazırlanmıştır. Kitabın kendisi günümüze ulaşmamış, ancak *Teshil*'in önsözünde verilen bilgiden anlaşıldığı üzere, *Cami'ül- Fusuleyn* gibi bir yasa kitabı değil, hukuk bilimiyle ilgilidir.

---

[223] Necdet Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, İstanbul -1977, s.146-147.
[224] agy. s.149-150
[225] A. Gölpınarlı, Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin, İst. 1966, s.4-5

Yani Fıkıh'ın (İslam Hukuku) hem ahirete ilişkin hükümlerini hem de dünya işlerine ait kuralları konu olarak almıştır. Şeyh Bedreddin özellikle *Teshil*'i, başında söylediği gibi, *Letaif ül-işarat* adlı hukuk kitabını anlamak okuyanlara güç geldiği için, bir yorum ve açıklama kitabı olarak yazmıştır. İçerisinde bine yakın hukuksal sorunlar zikretmiş ve açıklamasına girişmiştir.[226]

Bu yapıtlarından *Teshil* ile *Nuru'l Kulub*'u İznik sürgününde yazmıştır. İ. Zeki Eyüboğlu bu durumu şaşırtıcı buluyor ve Şeyh Bedreddin ve *Varidat* adlı kitabında şöyle diyor: "Kendini tasavvufa verdiği, yeni inancıyla bütün şeriat ilkelerine karşı çıktığı bir dönemde, görüşlerine karşıt konularda çalışmalara koyulması ve kendine `bilgin' olarak büyük ün kazandıran yapıtlar ortaya koyması biraz çelişkilidir."[227]

Öte yandan, Osmanlı resmi tarih yazıcıları da, "Sultan Çelebi Mehmed, ilmine ve fazlına çok hürmet ettiği Simavna Kadısıoğlu Bedreddin'i, İznik'de ailesiyle birlikte 1000 akça aylıkla meskene tabi kıldı" diye yazmaktadırlar. Bu yorumlara katılmıyoruz.

Bir düşünelim: Mehmet Çelebi Bizans İmparatoru Manuel'e bazı eski topraklarını geri vererek kardeşine karşı anlaşmış, Bizans gemileriyle Rumeli'ye geçip Musa Çelebi ile üç kez savaş yapmış ve ikisinde yenilerek Bizans'a sığınıp canını zor kurtarmış. Ve ancak 1313'de bazı Tımarlı sipahilerin, büyük toprak sahibi beylerin Musa Çelebi'yi terk etmesiyle üstün gelip kardeşini öldürtmüş.[228] Mehmet Çelebi'nin, düşmanı olan kardeşinin akıl hocası Şeyh Bedreddin'i, hem de günde 30 akçanın üstünde gündelikle (130 yıl sonrasında devletin en büyük memuriyet makamı olan Şeyhülislam'ın gündeliğinin üçte biri) ödüllendirmesi düşünülemez.

Bizim kanaatimiz odur ki, Şeyh Bedreddin bu kitapları yazmaya mecbur edildi. Çelebi Sultan'ın çevresindeki din bilginleri Bedreddin'in yeteneklerini çok iyi biliyorlardı. Ayrıca, ikinci kuruluş ve toparlanma döneminde devlet kurumlarının güçlenmesi gerekliydi. Belki de bu yüzden canını bağışlayıp gözaltında tuttular. Yazdıkları bir çeşit tövbe sayılacaktı. Önce Edirne'de tutukluyken

---

[226] *agy*, s.150-152

[227] İ.Z.Eyüboğlu, *Bütün Yönleriyle Şeyh Bedreddin ve Varidat*, İst 1977, s.155.

[228] İ.H. Uzunçarşılı, *OsmanlıTarihi I*, s.342-345.

-belki artık güven verdiği için - İznik'e getirildi. Bedreddin'in *Teshil*'in yazılışını anlatışı anlamlıdır:

> "816 (1414) yılında bu şerhimi yazmaya başladım. Buradan ayrıldıktan sonra 818'de (3 Eylül 1415) tamamladım. Hapis ve gurbetin verdiği acılar ve sürekli üzüntü içinde sürüklenmekteyim. Kalbimin içindeki ateş tutuşmuş, günden güne artıyor. Öyle ki kalbim demir bile olsa dayanıklılığına karşın eriyip gidecek. Ey gizli lütuflar ısrı? Korktuklarımızdan bizi kurtar!"

Aynı Zamanda Çağını Aşmış Bir Batıni-Alevidir Bedreddin Mahmud. Elimizde tasavvuf konularında, Şeyh Bedreddin'in olduğu kesinlikle bilinen yapıtlar vardır. Bu yapıtlarda adını anmış olduğu mutasavvıfları tanıyoruz.

İ. Zeki Eyüboğlu Bedreddin'in ilk el aldığı Seyyid Hüseyin Ahlati'den pek etkilenmiş olduğunu kabul etmezken, Abdülbaki. Gülpınarlı, "Ahlati'nin kimya ve hekimlikle uğraştığı bilindiğinden, *Varidat*'ın akla dayalı bir yapıt olmasında büyük etkisi olduğunu söyleyebiliriz" demektedir.[229]

Eyüboğlu, Bedreddin'in tasavvufi görüşleri üzerinde Gazali ve Muhyiddin-i Arabî'nin etkilerinden söz etmektedir. Gazali'de düşünce düzeninin odak noktası haline gelen sezgi (keşf) ve gönül, Şeyh Bedreddin için de gerçeğe varmanın iki yoludur. Gazali ile Us konusundaki görüşleri birse de yaratılış, yaratan ve evren konusunda farklıdırlar. Bedreddin'in onun *İhya-yıUlum* ve *Kimya-yı Saadet* kitaplarını eleştirdiği görülür.

Muhyiddin-i Arabi'de tek gerçek varlık Tanrı'dır, yaratılış ve yoktan var oluş yoktur. Tanrı'da özünden ortaya çıkış (zuhur, südur) vardır. Tanrı'nın görünüm alanına çıkması evreni ve onu dolduran varlıkları oluşturur. İnsanla Tanrı özdeştir. Sezgi, bir içe doğuş ve tanrısal görünüştür. Ölüm ruhun gövdeden ayrılmasıdır, ama yok olması değildir. Her şey Tanrı görünüşü olduğundan yok oluş düşünülemez.

Muhyiddin-i Arabî'nin bu düşünceleri genelde "Tanrı-insan-evren" üçlüsü üzerinde yoğunlaşır. Şeyh Bedreddin, daha somut ve kesin olması dışında tasavvufta Muhyiddin-i Arabî ile eş düşünce

---

[229] A.Gölpınarlı, *Simavna Kadısıoğlu şeyh Bedreddin*, İstanbul, 1966, s.4-5.

ortamındadır. Muhyiddin-i Arabî'nin *Fususü'l-Hikem*'ine yazdığı yorum, bir bakıma tasavvuf çizgisindeki aşamaları gösterir. Ama gerçekte Bedreddin, bu çizgisini Halep, Tebriz, Tokat, Karaman, Aydın, Tire, Ege adaları, Edirne ve Balkanlara kadar uzatıp Batınilik-Alevilik somutunda son aşamaya ulaştırmıştır.

İbni Arabşah'ın onun için, "bilimler alanında bütün arkadaşlarından üstün olarak yurduna döndükten sonra sufi oldu" demesi, onun batıni yönünün eleştirisiydi. Bedreddin, zamanında Konya'da çok büyük ünü olan Mevlana'dan, hiçbir yazısında ve tek bir sözcük etmemiştir.[230] Buna karşılık Bedreddin'in Yunus Emre'nin şiirlerini okuduğu, derin bir sezişle dinleyip duygulandığı biliniyor.

Şeyh Bedreddin'in 1407 yılında yazmış olduğu *Varidat* (malvarlığı, zenginlik değil; akla gelen şeyler ya da içe doğuşlar anlamına gelir), kimilerine göre yüce bir din kitabı ve kimilerine göre ise bir dinsizlik kitabıdır. Üç çarpıcı örnekle Osmanlı din adamlarının *Varidat*'a ve yazarına nasıl baktıklarını görelim: İskilipli Halveti Muhyiddin Muhammed (Ö.1516) *Hakıykat ül Hakayik* adını vermiş olduğu, Varidat'ın açıklamasını (şerh-i Varidat) yaptığı kitabının başında özetle şunları söylemektedir:

> "Bu risaleyi Peygamber şeriatının güneşi, Mustafa yolunun Bedr'i (ayı)... Hakkı bilen, gerçeği gerçekleştirmiş erenlerin seçkini, olgunluğa irmişlerin en olgunlarının en olgunu... Allaha mensup bilginlerin tam inanç gerçeğine varanların sultanı, hak, şeriat ve takva ve dinin Bedr'i yazmıştır. Allah aziz sırrını kutlasın."[231]

Osmanlı Şeyhülislamlık makamını Kanuni, II. Selim ve III. Murad zamanlarında tam 28 yıl işgal etmiş, Kızılbaş kanına doymayan Ebusuud Efendi -ki Muhyiddin Muhammed'in oğludur- 1548 yılındaki fetvalarında ise, babasının yüzde yüz karşıtı bir görüş içinde Bedreddin ve yapıtını mahkûm etmektedir:

---

[230] Radi Fiş'in "*Ben de Halimce Bedreddinem*"adlı romanında, şeyh Bedreddin'in ağzından sık sık Mevlana Celaleddin'n süzlerini konuşturması, yalnızca yazarın Mevlana hayranlığından kaynaklanmaktadır.

[231] Abdülbaki Gölpınarlı, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul, s.42.

[231] Rıza Zelyut, Osmanlı'da Karşı Düşünce ve İdam Edilenler, s.40-41.

***Soru**: Şeyh Bedreddin Simavi ki Varidat yazarıdır; Bedreddin yandaşlarına küfür ve lanet etmeyen kâfirdir, diyen birine ne yapmak gerekir?"*

Cevap: Aslında, Bedreddin yandaşı olanlar kâfirdir, demek doğrudur. Ama diğer kâfirlerin olduğu gibi bunların da adını anmayıp, lanet etmeyen kendi halindeki Müslümanlar kafir olamaz."

***Soru**: Bedreddin yandaşlarından, yani Simavilerden bir bölük insan şarap içip, izinle birbirlerinin karılarını kullansalar, bunlara ne yapmak gerekir?"*

Cevap: Derhal öldürülmeleri gerekir."

***Soru**: Bir kişi; `kim şeyh Bedreddin dervişlerini evinde konuk ederse onu cezalandırıp, ayrıca cürüm parası almak gerek' dese bu uygulama dine uyar mı?"*

Cevap: Konuk olan kötü Simavi yandaşıysa uyar."[232]

Kısas-ı Enbiya yazarı Cevdet Paşa, 1850'lerde Osmanlı Şeyhülislamı Arif Hikmet Bey'in, *Varidat*'ı nerede bulursa ucuz-pahalı satın alıp yaktığını anlatmaktadır.[233] Öyle ki, gözüm açık yazıcılar Arif Hikmet beye satmak üzere uyduruk *Varidat*'lar yazmışlar.

Varidat'da, Bedreddin'in savunduğu adına uygun ileri sürülen nitelikte bir toplum düzeninden söz edilmez. Bugüne ulaşan yapıtlarında malda, toprakta mülkiyetin kaldırılıp, ortaklaşa kullanılmasını açıkça belirleyen cümleler yoktur. Ama öte yandan Şeyh Bedreddin'in komünistik düşünceler doğrultusunda vaazlar verdiğini, mal konusunda ortaklığı benimsediğini, ona bağlananların ve özellikle Börklüce Mustafa'nın olduğu söylenen konuşmalardan çıkaran kaynaklarda, bu konuda tam birlik vardır. Çağdaş Bizans tarihçisi Dukas'tan, Ebusuud Efendi'ye değin birçok kimse, şeyh Bedreddin'in ve yandaşlarının ortakçılığı önerdiklerini açık açık yazar.

Varidat'da sistematik bir anlatım düzeni bulunmamaktadır. Kitap, sohbet toplantılarında yapılan konuşma ve açıklamaların, o anda akla gelmiş gözlemlerin, nakillerin derlenip yazılmasından oluşur ve Arapçadır.

---

[232] Osmanlıda Karşı Düşünce ve İdam Edilenler. Rıza Zelyurt, s, 40-41

[233] A. Gölpınarlı, agy,s.50

Varidat (İçe Doğuşlar), yazarının çağını aşan, yeni ve şeriata aykırı sayılan düşünceleri içermektedir. Yapıtta yaratılış, insan, Tanrı, evren, diriliş ve yargı günü, cennet, cehennem, ölüm ve ölümsüzlük, düş, cinler ve melekler vb. soyut konular işlenmiş, karşılıklar aranmış ve onlarla ilgili düşünce ve yorumlar ortaya konmuştur. Sorunlar üzerinde dururken İslam dininin uygun görmediği bir bakış açısı benimsenmiştir.

R.Yürükoğlu bunun açıklamasını şöyle anlatıyor:

"*Varidat*'da üne sürülen düşünceler, Babai-Bektaşi düşüncesinin, kendi mantığı içerisinde ilerletilmesidir. Bedreddin'e göre insan Tanrı'ya en yakın varlıktır. Tanrı, insanın özündedir. Bu nedenle insan Tanrı, Tanrı insandır. İnsanla, doğayla Allah arasında hiç fark gözetmeyen bu düşünce, panteizmin en gelişmiş, ateizmle buluşmuş biçimidir."

"Tanrı yaratıcılığı, 'yoktan varediş' değil, Tanrı özünden dışa taşmadır... Tüm nesneler, türlerine, niteliklerine göre sıralandıkları evrende bir bütün oluştururlar. Bu bütün Tanrı'dır."

"Bir nesnenin yapısında olmayanı Tanrı'nın istemeye yetkisi yoktur..."

"Bedreddin'e göre ölümden sonra dirilme yoktur. Çünkü tüm aşamalar cisimler âleminde toplanmıştır. 'Cisim ortadan kalkarsa ne ruhlardan, ne de soyut varlıklardan iz kalır'der. Bu anlayışa göre doğuş başlangıç, ölüm sona eriştir. (Burada M.Arabi'den tamamıyla ayrılır-İ.K.) Cennet ve cehennem, bu dünyadaki iyi ve kötü davranışların, ruhlardaki acıya da tatlı etkileridir."[234]

Bedreddiniler Ayaklanması

R.Yürükoğlu, Şeyh Bedreddin ayaklanmasını hazırlayan koşulları şöyle sıralıyor:

> "Bedreddin ayaklanması, Anadolu Selçuklu Devleti'nin yıkıldığı, Beyliklerin teker teker ortadan kalkmakta olduğu, Osmanlı devletinin hızla merkezi feodal bir devlet olarak yükseldiği dönemde ortaya çıkmıştır."

[234] R.Yürükoğlu, *Okunacak En Büyük Kitap İnsandır*, 4.basım, İst. 1994, s.245.

"Merkezi iktidarın güçlenmesi, Osmanlı ailesi çevresinde merkez aristokrasisi ile taşrada ona bağlı ikincil aristokrasinin oluşmaya başlamasıyla halk üzerinde ekonomik, siyasal ve dinsel baskılar artmaktaydı."

"Sünnilik devletin resmi ideolojisi olmuştu. Medreseler dinsel bilgilerin öğretildiği yerler olmak yanı sıra, devlet görevlilerinin yetiştiği kurumlar durumuna gelmişti."[235]

Şeyh Bedreddin halkı irşad etme, aydınlatma amacıyla Anadolu'da dolaştığı sırada batını tasavvuf ilkelerini yaymaya başlamış ve gezdiği yerlerde hep Alevi Türkmenlerle temas ederek, maksadına göre onları hazırlamak istemiştir. Elde nesnel bir belge olmamasına rağmen, önceki bölümde şiirlerini incelerken tartıştığımız üzere, onun en yakın yardımcısı ve propagandacısı Kahire'den tanıdığı Kaygusuz Abdal'dır. Yine olasıdır ki, bu dönemde Anadolu'da ilk ve önemli karargâhlarından biri, artık yaşamayan Abdal Musa Sultan'ın kurduğu Dergâh'tı. Daha sonra Rumeli'ye geçip Edirne'de yerleşmiş, kendisini ziyarete gelenlerle konuşup görüşerek, vaazlar vererek, etkinlik alanını genişletmiştir.

Uzunçarşılı'nın hazırlık ve propaganda dönemine ait, yukarıda sözünü ettiğimiz saptamalarına katılmamak elde değil. Bu dönem, Bedreddin'in Küçük Asya'ya geçmek için Mısır'dan çıktığı 1390'lı yıllardan, 1410 yılında Musa Çelebi tarafından Kazasker tayin edilinceye dek geçen zamandır. Onun büyük bir bilginliği yanında, geniş bir etkinliğe sahip oluşunun da Musa Çelebi'yi çektiği düşünülmelidir.

Timur'un zulmünden kaçan büyük Alevi ozanı Seyyid İmadeddin Nesimi de 1394-1403/4 arası dönemde Alevi Türkmenler arasındaydı. Her ikisi de aynı yaşlarda ve batını düşüncelerin yayıcısıydı.

Nesimi'nin maddi dünyaya yönelik inanç ve düşünceleri; ölüm ötesini, dirilişi kesinlikle kabul etmeyişi, Bedreddin'in görüşleri ile üst üste düşmektedir. 1404-5 yıllarında Halep'de derisi yüzülerek öldürülen Nesimi, Halep'e değil de diğer birçok Hurufi gibi Rumeli'ne geçmiş olsaydı, hiç kuşkusuz şeyh Bedreddin hareketinin içinde olacaktı.

---

[235] R.Yürükoğlu, a.g.y, s.242.

Hafız Halil'in *Menakıbname-i Şeyh Bedreddin*'de belirttiğine göre, Bedreddin Şam'da iken, Halepliler bin kişilik bir Türkmen heyeti göndererek, kendisini kente davet etmiş ve orada bir tekke kurmasını istemişler. Bedreddin Halep'e gitmişse de tekke kurup, orda kalmayı kabul etmemiş. Nesimi'nin başına gelenlere, darağacında derisinin yüzülmesine seyirci kalmış olan Halep'den hemen ayrılmıştır. Hafız Halil'in aşağıdaki beyitinden anlaşıldığı üzere Şeyh Bedreddin, Nesimi'nin idamından çok az bir süre sonra bu kentten geçmiştir:

"Birisin dirler iradet götüren
Nesimi'nin salbine fetva viren"[236]

Şeyh Bedreddin ayaklanmasına Sakız adası ve Ege'nin en güney ucundan tüm Batı Anadolu, Trakya ve Balkanlara değin bir taban oluştuğu söylenebilir. Bu halklar tabanında, Babai geleneği içinde yetişip yaşamakta olan ve Hacı Bektaş Veli ilkelerini yaşama geçirmiş, önce Abdal Musa Sultan'a, bu dönemde Seyyid Ali Sultan'a bağlı, ekonomik ve dinsel baskılar altındaki Alevi Türkmenlerle birlikte Hristiyan Rumlar, Yahudiler ve hatta adalardaki Cenevizliler vardı. Bu taban büyük çapta şeyh Bedreddin'in kethudası ve halifesi Börklüce Mustafa ile Torlak Hu Kemal tarafından oluşturulmuştu. Böylelikle Aleviliğin, tıpkı Babailik gibi şimdi de Bedreddinilik siyaseti ortaya çıkmış ve herkes Bedreddini olmuştu. Örneğin, Bedreddin hareketinin Saruhan bölgesi önderlerinden Torlak Hu Kemal Yahudi asıllı idi. Şeyh Bedreddin'in 1408'lerde Kütahya' nın bir köyünde karşılaşıp kendine bağladığı Hu Kemal Torlakları, bu bölgede 8-9 yıl sonra Mehmet Çelebi'ye (1413-1421) karşı büyük bir başkaldırı hareketine girişecektir.[237] Bedreddin'in *Varidat*'da toplanan, fakat daha çok vaazlarıyla açıkladığı düşünce ve görüşlerini onlar yayıyordu.

Ayaklanmanın nasıl başlayıp geliştiğini ve nasıl sona erdiğini anlatmaya geçmeden önce, 1341-1477 dönemi içinde bölgedeki Bizans, Osmanlı ve beyliklere ilişkin olayları anlatan Bizans tarihçisi Dukas'ın Börklüce Mustafa'ya ve onun yaymış olduğu düşün-

---

[236] *Menakıbname*'den aktaran Necdet Kurdakul, agy,s.221

[237] Bernard Lewis, *The Jews of Islam-İslam Yahudileri*- Princeton University Press, 1987, s.104, 208.

celere ilişkin yazdıklarına göz atalım. Dukas, kitabında Börklüce Mustafa'ya inanan bir Giritli keşişten öğrendiklerini anlatmakta ve Börklüce Mustafa hakkında Osmanlı tarih yazıcılarından çok daha fazla bilgi vermektedir.

Bilindiği gibi 1413 de Musa Çelebi'nin yenilmesiyle Börklüce Aydın iline geçer, ya da Şeyhi tarafından gönderilir. Dukas şöyle anlatıyor:

> "O zamanlarda Ionia körfezi girişinde, halk dilinde Stilarion (Karaburun) adı verilen dağlık memlekette bayağı bir Türk köylüsü ortaya çıktı. Adı geçen köylü Türklere vaaz ve öğütlerde bulunuyor; kadınlar dışında olmak üzere yiyecekler, giyecekler, evcil hayvanlar ve arazi gibi şeylerin tümünün ortak mal kabul edilmesini öneriyordu."
>
> "Diyordu ki: `Ben senin malını-mülkünü kullanabildiğim gibi, sen de benimkini aynı şekilde tasarruf edebilirsin.' Bu köylü aşağı tabakadan halkı bu çeşit sözleriyle kendi tarafına çekip kazandıktan sonra Hristiyanlarla da dostluk kurmaya başlamıştı. Köylünün dediğine göre, Hristiyanların Tanrı'ya inandıklarını yadsıyan Türk kendisi dinsizdir. Köylünün bütün düşünce arkadaşları, rastladıkları Hristiyanlara dostça davranıyor ve ona Tanrı tarafından gönderilmiş, yani peygamber gibi saygı gösteriyorlardı. O, Stilarion'un karşısındaki Sakız adası yönetimi aracılığıyla ruhaniler başkanına adamlar gönderiyordu..."
>
> "O zamanlar adada Turloti adı verilen bir manastırda Giritli bir keşiş yaşıyordu... Bu keşişe saçları kesilmiş, başı açık, ayakları çıplak ve yekpare bir giysiye bürünmüş dervişlerden biri ile şöyle haber göndermişti: `Ben de senin gibi hayat geçiriyorum. Ben de senin ibadet ettiğin Tanrı'ya tapınıyorum. Geceleri gürültü etmeksizin, deniz dalgalarını aşarak daima senin yanında bulunuyorum...' Buna inanan rahip o köylünün gelip kendisiyle inzivaya çekilip, sohbete daldıklarını söylüyordu... Mustafa'nın ölümüne de inanmadı Giritli keşiş."

Osmanlı tarih yazıcıları Dukas'ın anlattıklarına, Börklüce Mustafa'nın kendisini peygamber ilan ettiğini, "kadınların da diğer mallar gibi ortak olmasını" istediğini ekliyorlar.

Ayaklanmanın gelişimini İ. Hakkı Uzunçarşılı'dan özetleyelim. Bedreddin, Börklüce Mustafa'nın Karaburun taraflarında etkinliği ilerlettiğini haber alır almaz, gizlice İznik'ten kaçarak Kastamonu yoluyla Sinop'a geçti. Bir gemiyle Kefe'ye oradan da Eflak beyi Mirca'nın yanına gitti. Börklüce Mustafa, İzmir'de Urla yarımadasının kuzeyindeki Karaburun'da ve müridi Yahudi kökenli Torlak Hu Kemal ise Manisa'da Kızılbaşların[238] yoğun bulunduğu yörelerinde çalışıyordu. Şeyh Bedreddin de Rumeli'ni eylem alanı seçmişti.

Şeyh Bedreddin Eflâk'ta fazla durmadan Osmanlı topraklarına geçti. Silistre, Dobruca ve Deliorman taraflarında yaptığı propagandalarla çok sayıda yandaş topladı. İlk kez 1262'lerde Hacı Bektaş Veli'nin halifelerinden Sarı Saltuk'un Alevi Türkmenlerinin yerleşmiş bulunduğu Dobruca ve Deliorman bölgelerini merkez üssü yaptı.

Tarih yazıcılarının anlattıklarına bakılırsa Bedreddin Deliorman'da (Ağaç denizi) yönetim hizmetleri verip, görev bölümü yaparak bir çeşit erk yapısı oluşturmuş. "Henüz iç mücadele sarsıntılarından yeni kurtulmuş Osmanlı devletini gafil avlayarak, şeyhlikten şahlığa geçmek istedi Bedreddin." Tarihçilerin yargısı bu.

Karaburun'dan çıkmış olan Börklüce'nin yanında beş bin kişi vardı. (Dukas 6 bin diyor.) Buradan başlayan başkaldırı dalga dalga büyüdü. Peşindeki müridlerinin "Dede Sultan" diye çağırdıkları Börklüce'nin üzerine gönderilen İzmir sancak beyi Aleksandros yenildi ve öldürüldü. Arkasından Saruhan sancak beyi Timurtaş Paşa oğlu Ali Bey de bozguna uğratılıp, Manisa'ya kaçarak canını kurtardı.

Sultanlığının elden gideceğini anlayan Mehmet Çelebi baş sadrazam Bayezid Paşa ile 12 yaşındaki şehzade Murad'ı çok daha büyük bir kuvvetle Börklüce'nin üstüne gönderdi. Yol boyunca korkunç bir kırım başlatıldı. Börklüce'nin kuvvetlerinin hepsi kı-

---

[238] İ. Hakkı Uzunçarşılı bazan Aleviler yerine Kızılbaşlar'ı kullanıyorsa da, bu doğru olamaz. Çünkü bu deyim Şeyh Haydar'ın Erdebil Dergahı'nın başına geçtiği 1470 yılından sonra kullanılmaya başlamıştır.

rıldı, ya da tutsak alındı. Aya suluk'ta, Börklüce de içinde olmak üzere binlerce Bedreddin eri katledildi. Dede Sultan bir deve üzerinde tahtaya mıhlanmış surette şehirden şehire gezdirilerek teşhir edildikten sonra katledildi.

Manisa taraflarında Torlak Kemal isyanı da, Börklüce'nin ardından aynı kuvvetler tarafından bastırıldı. Torlak Kemal astırıldı ve üç bin kişilik kuvveti yok edildi. İ. H. Uzunçarşılı şöyle sürdürüyor:

> "Bu Alevi kıyamının asıl reisi Şeyh Bedreddin, Deliorman'da Anadolu'daki bu kıyamın büyümesini bekliyordu. Çevreye adamlar mektuplar göndererek, halkı kendi cemiyetine davet etmiş, kazaskerliği sırasında tanıdıkları beylerden katılanlar olmuştu. Bu sırada Çelebi Mehmet de Düzmece Mustafa olayıyla ilgili olarak Rumeli'ndeydi. Bayezit Paşa'yı Anadolu'dan çağırtıp Bedreddin'in üzerine sevk etti. Bu sırada, Şeyh'in çevresindekilerin bir kısmı Anadolu'daki ayaklanmaların bastırılmış olduğunu öğrenip dağılmıştı."

> "Kısa bir çarpışmadan sonra şeyh ele geçirilip Serez'e getirildi. İran'dan gelmiş bir din bilgini olan Heratlı Mevlana Haydar'ın 'kanı helal malı haramdır" fetvasıyla, 1420'de Serez pazarında bir dükkânın önünde asıldı. Ona katılmış olduğundan kuşkulanılan akıncı beylerbeyi de Tokat kalesine hapsolundu."[239]

Şeyh Bedreddin'de Devrimci Düşüncenin Kaynakları

Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin yukarıda uzunca anlattığımız gibi iyi bir fıkıhçı ve şeriat bilgini olarak yetişip, yapıtlarıyla döneminin İslam dünyasında büyük ün kazanmıştı. Ancak 1407'lerde *Varidat* (İçe Doğuşlar) ile Sünni şeriat düzeninin tam karşısında yer aldığını görüyoruz.

Şeyhi ve bacanağı mutasavvıf Hüseyin Ahlati'nin tekkesinin başındayken 1397'de gizlice Kahire'den ayrılmasından on yıl geçmiştir. Daha önceki doğu gezilerini de sayarsak, bu yıllar onu Halep, Şam, Tebriz, Sultaniye, Tokat, Karaman, Aydın, Tire, Ege

[239] İ.Hakkı Uzunçarşılı, agy,s. 363-366.

adaları ve birçok Trakya kentlerini dolaşırken, Batını-Alevi somutundaki kazanımlarıyla *Varidat* çizgisine ulaştırmıştır.

Yaşamının bu önemli diliminde Şeyh Bedreddin, İslam şeriatı dışındaki dünyanın insanlarını tanımıştır. Gezdiği bölgelerin yoksul halk yığınlarıyla yüz yüze gelmiş; onların yaşadığı ve yüzyıl önce Yunus'un "gitti beyler mürveti, yediği yoksul eti içtiği kan olmuştur" diye tanımladığı zulüm ve baskı düzenini yakından tanımıştır. Ayrıca Timur'un devlet olma yolundaki Osmanoğulları'na vurduğu büyük darbe ile Anadolu'yu ezip geçmiş olmasından kaynaklanan siyasal ve toplumsal kargaşayı, kaosu görüp yaşamıştır.

Varidat'ın Arapça kaleme alınmış olması, Bedreddin'in içinden geldiği şeriatı karşısına alıp İslam ulemasıyla yüksek düzeyde tartışmaya girmek ve yandaşlar sağlamak düşüncesinden kaynaklanmış olabilir. Karaburun'dan başlayarak, Alevi Türkmen, Rum ve Yahudi yoksul halk yığınlarını büyük eyleme geçiren öğe *Varidat*'ın dili olmamıştır. Başta Börklüce Mustafa ve Torlak Hu Kemal olmak üzere, müritlerine sözlü öğretip telkin ettiği komünistik fikirler, çoğunluğun ortak konuştuğu dille, Türkçe ile taşınmıştı.

Şeyh Bedreddin'in bize ulaşan fikirleri, *Varidat* yoluyla değil, çağdaşı ve sonraki Osmanlı tarih yazıcıları, şeriat fetvacıları, Sünni İslam bilginleri ve Bizans tarihçileri aracılığıyla gelmiştir. Demek ki, Arapça yazılmış olan *Varidat* da amacına ulaşmıştır: Kimi İslam bilginlerine göre yüksek düzeyde bir din kitabı, kimilerine göre dinsizlik!

Şeyh Bedreddin'in, dünya malının bütün insanların eşit olarak yararına sunulduğu; "kadınlar dışında, yiyeceklerin, giyeceklerin, evcil hayvanların ve toprağın tümünün ortak malı olduğu, herkesin herkesinkini kullanabileceği" biçimindeki (Dukas'ın tanımlamalarına göre) ve de büyük arazi ıslarının, yani büyük beylerin, tımarlı sipahilerin mallarının ellerinden alınıp eşit olarak herkese dağıtılmasını öngören düşüncelerinin kaynaklarını ve dönemin olaylarını, düşünsel gelişmeleri bir gözden geçirelim.

Bunun için, yüzlerce yılın dinsel, düşünsel ve sosyal mücadeleler tarihini inceleyip örnekler aramak gerekli değildir. Yanı başlarındaki Bizans'ta çağdaş toplumsal olayları, kiliseye karşıt İnançları, hümanist filozofları ve yapıtlarını ve yine Ortodoks İslam

dünyasının adlandırmasıyla çağdaş *mülhit*lerini (dinsizlerini) incelemek yeterince fikir verir.

Türkçeden başka Arapça, Farsça ve Grekçe (anasının dili) bilen Şeyh Bedreddin, bu dillerdeki yazılı kaynakları okuyup inceleyebilmiştir. Ve büyüdüğü çevrede (Simavna, Dimetoka ve Edirne) destanlaşmış birçok toplumsal başkaldırı olayları, onun çocukluk günlerinin ninnileriydi.

Şeyh Bedreddin ve Hurufilik (*Harf Gizemciliği*)

Yaşamının on-onbeş yılına sığdırdığı sosyal bilinçlenme, düşünce ve eylem adamı olma sürecinin başlarında, ilk etkilendiği kişinin Fazlullah Hurufi olabileceğini düşünüyoruz. Ne fıkıha ilişkin yapıtlarında ne de *Varidat*'da Fazlullah'ın adının bulunmaması önemli değildir. Fazlullah'ın düşünce ve inancı ile Bedreddin'in oluşan düşünceleri arasında önemli bir yakınlık vardır. Üstelik Menekıbname'sinde bazı ipuçları bulunmaktadır.

Şeyh Bedreddin, şeyhi Hüseyin Ahlati'nin isteği ile Doğu'ya seyahate çıkıyor. Timur'un Irak ve Suriye üzerine ilk seferinin (1393) ardından, şeyh Bedreddin Sultaniye'ye ve arkasından Tebriz'e gidiyor. Torunu Hafız Ali, *Menakıbname-i Şeyh Bedreddin İbn Kadı İsrail*'de onun Yıldırım'a ihanet edip Timur tarafına geçen askerlerle konuştuğunu söyleyerek bu seyahati Ankara savaşından sonraya almış.[240]

Bizce bu doğru değil. Kanaatimize göre şeyh Bedreddin, Astrabadlı Fazlullah Hurufi'nin öldürüldüğü ve Hurufilerin çok sıkı bir biçimde koğuşturulduğu yıllarda (1393-1394) Tebriz çevresinde bulunmaktaydı. Fazlullah ya da müritleriyle tanışmış, konuşup tartışmış olabilir. En azından Fazlullah'ın yapıtlarından bazılarını okumuş olmalıdır.

Yalnız onlarla değil, Bedreddin, Fazlullah Hurufi'yi kendilerinden sayan İsmaili *dai*'lerle ilişki kurmuş olmalıdır. Çünkü Fazlullah'ın kenti Astrabad'da ve bölgenin dağlık ve kırsal alanlarında, çok sayıda İsmaililer yaşamaktaydı. Timur 1393 yılında, Hazar denizinin güney kıyıları boyunca uzanan Tabaristan'ın ana kenti Amul'daki ve de Mazandaran'ın kuzey sınırına bitişik Jurjan (Curcan) eyaletinin kenti Astrabad'daki kalabalık İsmaili nüfusunu

[240] A.Gölpınarlı, Simavna Kadısıoğlu şeyh Bedreddin, s.109.

silip süpürdü. 1393 Mayısındaki İran seferi sırasında, Hamdan'dan İsfahan'a giderken, yoksul İsmaililerin yaşadığı Anjudan'da birkaç gün geçirdi. Askerleri birçok İsmailiyi vahşice boğazladılar ve mallarını mülklerini talan ettiler. Şarafuddin Ali Yazdi'nin (Ö.1454) *Zafar-nama'de* (1.vol. s. 577) yazdığına göre; "Anjudanlı İsmaililer, yeraltındaki tünellerde saklanıp korunmayı denemişlerdi. Fakat onların büyük bir kısmı, Timur'un askerleri tarafından tünellere su salınınca, canlarını yitirdiler." Dönemin İsmaili İmamı İslam Şah, *Hüccet* (baş Dai) ve *Dai*'leriyle Anjudan'da gizleniyordu. Timur'un gelişinden az bir süre önce Şehr-i Babek'e, diğer adıyla Kahek'e geçerek orada gizli karargâhını kurdu. Demek istediğimiz Bedreddin'in Azerbaycan-İran gezilerinde, kendilerine hem Şiiler hem de Sünniler düşman olduğu için derviş kılığında ve Hurufiler adıyla halkın arasında dolaşan İsmaili *dai*'leriyle görüşmemiş olması olasılık dışıdır.

Timur'un bu ölümcül koğuşturmaları sırasında Azerbaycan'dan kaçan Hurufi ozanı Seyyid İmadüddin Nesimi, Anadolu'da saklandığı Aleviler arasında inançlarının propagandasını yapmaktadır. Onun Anadolu'da kaldığı yıllarda (1394/5-1404), Şeyh Bedreddin de Anadolu'yu bir baştan bir başa gezmektedir. Karşılaşıp karşılaşmadıkları bilinmiyor. Ama birbirlerini tanımadıklarını da düşünemiyoruz.

Hacı Bayramı Veli ile karşılaşmak isteyip de kabul görmemiş olduğu söylenen Seyyid Nesimi'nin, Şeyh Bedreddin'le karşılaşmak ve birlikte yol yürümek istememesi, ona olan kırgınlığına bağlanabilir. Bu kırgınlık Bedreddin'in, Asrabadlı Fazlullah Hurufi ve yandaşlarının kırımına tanık olmasına rağmen, Timur'un huzuruna çıkıp, onun övgülerini almış olduğu söylentilerinden kaynaklanabilir.

Menakıbname-i Şeyh Bedreddin'de anlatıldığına göre, koyu bir Şii şeriatçısı olarak bilinen Timur, Şeyh Bedreddin'i şeyhülislam yapmak istediği gibi, damadı olmasını da arzu etmiş. Ama o bunları kabul etmeyip, şeyhi Ahlati ile buluşmak üzere, Sultaniye'yi gizlice terk etmiştir.[241] Bize göre Şeyh Bedreddin, kendisini kıskanan ve gözden düşmüş ulemadan birileri Timur'a, onun Fazlullah ya da Hurufilerle ilişkisi olduğunu gammazladığı için kaçıp canını

[241] A.Gölpınarlı, a.g.y, s.109-110.

kurtarmış olmalıdır. Çünkü bu konudaki verilen bilgilere bakılırsa, Şeyh Bedreddin Timur'un huzurunda dinsel bilimler ve fıkıh üzerine yaptıkları tartışmalarda, Timur'un ulemasına üstün gelmiş ve onları çok zor durumlara sokmuştur.

Gerek *Şakayık* ve gerekse *Menakıbname-i Şeyh Bedreddin*'de Bedreddin'in Konya'da Feyzullah adında birinde okuduğu kaydedilmektedir. A. Gölpınarlı bu kişinin Fazlullah olabileceği varsayımını, "Bedreddin'in *Varidat*'ında Hurufiliği okşar küçücük bir ima dahi yoktur" diye reddediyor. Biz bu yargıyı doğru bulmuyoruz. Feyzullah adındaki bu kişi Fazlullah niçin olmasın? Hafız Ali dedesini savunmak ve korumak için Fazlullah yerine Feyzullah kullanımını tercih etmiştir. Ayrıca, menakıbname yazarlarından modern tarihçi anlayışı bekleyemeyiz. Kaldı ki, Hafız Ali'nin *Menakıb-i şeyh Bedreddin*'i yazdığı yıllarda (1455-1460) Hurufiler, Rafızî ve mülhid (sapkın, dinsiz) görülerek koğuşturulmakta ve yakalananlar diri diri ateşe atılıp yakılmaktadır.[242] Dedesinin ayaklanmaya katılmadığını ispat etmeye çalışan (?) yazar, hiç açık açık Hurufi önderinden söz edebilir mi?

Buna karşılık Hafız Halil'den yaklaşık yüzyıl sonra, bu konuda onun yazdıklarından yararlandığı anlaşılan, Taşköprülüzade'nin *Şakayık-i Numaniye*'sinin Mecdi Efendi çevirisinde şöyle yazılıdır: "Konya'da Mevlana Fazlullah'ın talebelerinden Feyzullah'dan bazı ulvi ve ilm-ü nahvi (Harf ilmi) dört ay kadar tahsil üzere oldu." yazılıdır.[243] Ayrıca son yıllarda yazılan ve dört Arapça Varidat Elyazmasını karşılaştırarak Fransızca doktora tezi hazırlamış olan Prof. Dr. Bilal Dindar, bu kişinin kesinlikle Hurufiliğin kurucusu Fadl-Allah (Fazlullah) olduğunu savunmaktadır.[244]

Astrabadlı Fazlullah (1339/40-1393/94), Alevi ozanlarının deyiş ve nefeslerinde sık sık işlendiği gibi, Alevi tapınmalarının en önemli toplumsal öğesi olan *Dar*'da simgeleşmiştir. Alevilikte Fatıma Ana, Mansur ve Nesimi gibi Fazlı da (Fazlullah) bir *Dar* piridir ve adıyla çağrılan *Dar* çeşidi vardır. Talip, Fazlı *Darı*'na durup musahib olurken "Fazlı gibi hançer ciğerimde..." der.

---

[242] A. Gölpınarlı, *Hurufilik Metinleri Katalogu*, Ankara-1989, s.81-83.
[243] Aktaran Necdet Kurdakul, agy. s.45.
[244] (B. Dindar, *Sayh Badr Al-Din Mahmud et Ses Varidat*, Ankara-1990, s. 19-20, dipnt.2.

Fazlullah şeriatı dışlamıştı ve Ortodoks İslamın dinsel buyrukları onu kesinlikle bağlamıyordu. A. Gölpınarlı'nın *Hurufilik Metinleri* kitabında yazdığı gibi, zaten "Batıni inanç geleneğini sürdüren, yani -onun söylemeye dili varmadığı- İsmaili bir aileden geliyordu."[245] *Cavidanname, Mahabbatname* ve *Arşname* adlı yapıtlarında inançlarını, düşünce yöntemini dile getirmiş ve bunların siyasetini yapmıştır.

Şeyh Bedreddin'in gençliğinde tanımış ve çok az bir süre ders almış olduğu anlaşılan Fazlullah, Tebriz'de 1386'da ortaya çıkmış. İlk önce yedi halifesiyle inancını yaymaya başlamış; mevcut şer'i buyruklara, yani şeriatın egemen olduğu yönetimlere başkaldıran propaganda gezileri yapmış. Tebriz, Tohçu, Isfahan, Şiraz, Damgan vb. kentlerde ünü yayıldıkça şeriat düzenini sarsmaya başlamış. Halifelerinden *Mir şerif Beyan ül-Vakıa* adlı yapıtında, kısa sürede 400'e ulaşan halifesinin gece ve gündüz Fazlullah'la birlikte bulunduklarını yazar. Bunlar arasında Seyyid Nesimi üçüncü sıradadır.

Fazlullah'ın düşünceleri kısa zamanda geniş taraftar bulmuş. Kendisine bilginler, seyyid ve hatta beylerden birçok kişilerin mürit olduğunu ve müritlerine "*Dervişan-ı helalhor u rast-duy*" yani "helal yiyen ve doğruyu konuşan dervişler" denildiğini *Habname*' öğrenmekteyiz. Şu halde Fazlullah Hurufi'nin arzu ettiği, haram yenmeyen, emeğin sömürülmediği ve doğruluk üzerine kurulacak bir düzendir.

Yıkılan İlhanlı'ların yerine Azerbaycan topraklarında güç kazanan Celayiroğulları ve Karakoyunlu feodallerinin kovuşturmalarına uğrayan Fazlullah, bir süre sonra Timur'un hışmına uğrayacaktır. Çünkü kitleleri peşinde sürükleyen, düzeni eleştiren ve giderek ünü artan bir lider olarak sultanları, hanları ve beyleri korkutmaktadır. Üstelik koyu bir şeriatçı olan Timur Alıncak kalesini zapt ederken, Hurufiler büyük direnç göstermişlerdi. Fazlullah'ın 400 halifesiyle ülkenin dört bucağında gezmesine ve ezilen halk yığınlarını şeriat dışı, muhalif düşüncelere çekmesine Timur göz yummadı.

Fazlullah, oğlu Miran şah tarafından yakalattırılmış, Timur'un huzuruna götürülmüş ve şeyh İbrahim adındaki kadının verdiği

---

[245] A. Gölpınarlı, agy, s.5.

fetvayla hançerle katledilmiş, cesedi ayağına ip bağlanıp sokaklarda sürüklenmiş ve bir kenara atılmıştır (1394/5). Parçalanmış cesedi inananları tarafından götürülüp Alıncak'da gömülmüştür. Fazlullah'ın inanç yöntemi, harfler ve hatlarla dinsel buyrukları değiştirmek ve inancının aslı insan-Tanrı birliğidir.

Hurufi inanç sistemini şöyle özetleyebiliriz: 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. Harf gizemciliği olarak tanımlayabileceğimiz Hurufilikte insan Tanrı'nın kendisidir. Evren mutlak varlığın zuhurudur (ortaya çıkışı, açınımıdır). Bu zuhur, güçler âleminden doğaya, nesneler âlemine gelmiş. Göklerle dört unsurun (hava, toprak, ateş, su) birleşmesinden canlılar, cansızlar ve bitkiler oluşmuştur.

Hurufilikte ölümden sonra başka bir yaşam olmadığına inanılır. Ölüm birleşikliğin-tümelliğin basite, ayrıntıya dönüşmesidir. Yeniden aynı hale gelinemeyeceğinden dirilme olamaz. İnsan bu dünyada 32 harfin (Fars alfabesi 32 harftir) gizemine erdiğinde kendisinden tüm dinsel teklifler kalkar. Fazlullah onların dinsel hükümler karşısındaki tüm sorumluluklarını üstüne almış, Namazlarını kılıp, oruçlarını tutmuştur. Hurufiler "dünya bize cennettir, cennette ibadet görevi olmaz" demektedirler. Fazlullah'ın inanç ve görüşlerinden "harfleri" kaldırınca, onun inanç sistemi ile Şeyh Bedreddin'in maddeciliği ve yazının sonunda örneklemelerini vereceğimiz *Varidat*'taki düşünceleri arasındaki büyük benzerlikler, ortak noktalar rahatlıkla fark edilecektir.

Öyle sanıyoruz ki, Şeyh Bedreddin'in Kahire'ye dönüp bir-iki yıllık bocalamadan sonra, ölen şeyhi Ahlati'nin makamında da 6 aydan fazla oturamayıp gizlice Mısır'ı terk etmesinde, İsmaililik ve özellikle Hurufilikten bu büyük etkilenmenin çok büyük payı vardı. Aynı yıllarda Kaygusuz Abdal Sultan'ın da Kahire'de bulunduğunu anımsatalım.

Gerçekte Şeyh Bedreddin Baba İlyas-Baba İshak ve Hacı Bektaş Veli çizgisi üzerinde yürümüş. 1390'lı yılların başlarından 1410'a, yani Musa'nın kazaskeri oluncaya dek Şam, Halep'den Tebriz'e ondan sonra, Orta, Güney ve tüm Batı Anadolu'da yaptığı gezilerle toplumsal devrimci kişiliğini kazanmıştı. Alevi halk yığınlarının arasında Baba İlyas-Baba İshak başkaldırı geleneğinin bayrağını kapmıştı. Hiç kuşkusuz ki Bedreddin, İslam tarihi içerisindeki tüm batıni Alevi halk hareketleri; Orta Asya'da, İran-Azerbaycan ve Irak'ta yükselen Mazdekizm, Babek-Hurremi, Karmati toplumsal başkaldırını ve yarattıkları ortakçı-üleşimci halk yönetimlerini de çok iyi incelemişti.[246]

Şeyh Bedreddin ve Bizans Dünyası

Şeyh Bedreddin'in padişaha karşı kıyamla ilgisi olmadığını ileri süren torunu Hafız Ali'nin yazdığı *Menakıbname*'ye göre Şeyh Bedreddin'in annesi Dimetoka beyinin kızı olup, babası Gazi İsrail onu kentin fethinde savaş ganimeti olarak almıştır. Öte yanda, Şeyh Bedreddin'in doğum tarihinde (Hicri 760/1357-8) tam bir görüş birliği içinde olan tarihçi ve araştırmacılar, Dimetoka'nın Osmanlılarca alınış tarihine dikkat etmeden, bu kalenin Bizans beyinin Kızını Bedreddin'in anası kabul etmekte sakınca görmemektedirler.

Dimetoka (Didymoteikhos), Osmanlılarca ele geçirildiği 1361-62'ye kadar Türklerin en az iki kez saldırısına uğramış, yağmalanmıştır. Şeyh Bedreddin ise, Dimetoka'nın alınışından 3-4 yıl önce doğmuştur. Demek ki, Osmanlıların kenti ele geçirişine bağlanırsa, Bedreddin'in Anası beyin kızı olamaz. Öte yanda bu kadın gerçekten Dimetokalı bir Hristiyan kızıdır. İ. H. Uzunçarşılı ve G. Ostrogorski'nin Dimetoka'ya ilişkin verdiği bilgiler ışığında diyebiliriz ki, Bedreddin'in dedesi ve babası daha önceki savaşlara katılmışlardır. Ailenin Trakya'ya gelip yerleşmiş olması da mümkündür.

Dimetoka (Didymoteikhos) önemli bir Bizans kentidir. Kantekuzenos 1341 yılında burada kendini imparator ilan ettirip, yıllarca sürecek olan iç savaşı bu kentte yayınladığı bir bildiri ile başlattı.

---

[246] Bu toplumsal başkaldırı ve yönetimlerin genişçe incelendiği "*İnanç, Düşünce ve Siyasal Tarih Bağlamında Alevilik*" kitabımıza bakılabilir.

[246] G. Ostrogorski, *Bizans Devleti Tarihi*, Ankara 1981, s.471-479.

Ancak kısa bir süre sonra kent imparator V. İoannes'in müttefiği Sırp kralı Stephan Duşan'ın eline geçti. 1343 yılı başında kenti, Kantekuzenos'un dostu ve müttefiği Aydın emiri Umur Paşa, onun adına geri aldı. Kent bu başarının bedeli olarak Türk birliklerince yağmalandı.[247] Ancak 1352 yılında Türkler bir kez daha geldiler. Kantekuzenos'un kızıyla evlenmiş olan Sultan Orhan, yardım isteyen bu dost ve müttefikine oğlu Süleyman'ın komutasında 10 bin kişilik bir kuvvet gönderdi. Bu kuvvet V. İoannes'in müttefikleri olan Sırp ve Bulgar krallarını Dimetoka civarında yapılan savaşta yendi, kent bir kez daha Türk yağmasına uğradı.

Menakıbname'de Süleyman Paşa ile gelip savaşlara katıldıkları belirtildiğine göre, Şeyh Bedreddin'in dedesi ve babasının, Kantekuzenos için gelen bu kuvvet içinde bulunduklarını söyleyebiliriz. Ama bu savaş Dimetoka'nın fethi değildi. Osmanoğulları henüz Trakya ve Balkanlarda fetih seferleri yapmaya hazır duruma gelmemişlerdi. Bunlar, bölgeyi tanımak, Bizans aristokratlarının, büyük toprak ve malikâne sahiplerinin temsilcisi Kantekuzenos'un, başkaldırmış halk yığınlarını (zelotları) ve onlara yardım eden güçleri ezmesine yardım için yağma, ücret ya da toprak karşılığı yapılan savaşlardı.

Bizce Gazi İsrail, Hafız Ali'nin ileri sürdüğü gibi Dimetoka beyinin Kızını değil, ama 1352 yılındaki savaş sırasında Hristiyan tutsaklardan payına düşen sıradan ve halktan bir kızı (Melek) kendine eş aldı. Bedreddin, 6-7 yıl sonra, Gazi İsrail Simavna kadısıyken doğdu. Dimetoka Osmanlıların eline bu savaştan tam on yıl sonra geçti. Sultan I.Murat 1363'lerde sarayını Dimetoka'ya, 1365'den itibaren de Edirne'ye taşıyıp, burayı başkent yaptı.[248] Kadı İsrail Edirne'ye yerleştiğinde Bedreddin 7-8 yaşında olmalıdır.

Bedreddin'de Zelotlar Hareketinin Anıları

Şeyh Bedreddin'in çocukluk ve yeniyetmelik döneminde anasının dilinden, ninnilerinden ve terbiyesinden kazanımları, İ. Z. Eyüboğlu'nun dediği gibi sadece "Hristiyanlık inanç ve geleneklerini almış olması" değildir. Bedreddin'in Melek anası, Edirne'den Selanik'e uzanan ve Dimetoka'yı da içine alan bölgede görülme-

[247] G.Ostrogorski,agy, s.493
[248] Age. s, 49.

miş bir toplumsal hareketin içinde yaşamıştır. Yoksul halk yığınlarının zenginleri-aristokratları alaşağı ettiği, özel mülkiyeti ortadan kaldırılıp beylerin mallarının el konulup halka üleştirildiği ve zamanın bilgelerinin Okhlokratia (ayaktakımının, halk yığınlarının yönetimi) adını verdikleri bir yönetim altında yaklaşık on yıl (1341-1350) yaşamıştır.

İşte Bedreddin, bu Zelotların ("Zelotai" Grek dilinde kızgınlar, hırslılar, talebedenler... Gibi anlamlara gelmektedir) devrimci toplumsal hareketini anasının dilinden dinleyerek büyümüştür. Tanınmış Bizans tarihi uzmanı Georg Ostrogorski, Zelotlar hareketi hakkında şöyle yazıyor:

"1340'larda başlayan iç savaş sırasında Bizans'ta dini ihtilaf ve aykırılıklarla siyasi mücadele derinleştiği gibi aynı zamanda ağır bir sosyal kriz devresi geçirildi. Zelotesler'in hareketinde kuvvetli bir sosyal ihtilalci akım patlak verdi. Siyasi ve sosyal mücadele ile Geç Bizans döneminin en önemli dinsel anlaşmazlığı olan Hesykhia'cıların (kutsal sessizlik içinde düşünceye dalanlar) mücadelesi birbirine karıştı."

"İmparatorluğun çöktüğü, fakirleştiği ölçüde köy ve şehirlerdeki geniş halk tabakalarının sefaleti de artıyordu. Kırsal bölgede olduğu gibi şehirlerde de mülkiyet, sayısı az bir soylu tabakanın elinde bulunduğundan ötürü, sefalete düşen kitlelerin kini ve nefreti bu sınıf üstünde toplanıyordu... İstanbul'da niyabet (çocuk imparator V. İoannes'e naiplik edenler) ile aristokratların başı Kantekuzenos arasındaki mücadele, imparatorlukta alevlenen sosyal düşmanlığı ve sosyal mücadeleyi patlama noktasına getirdi. Kantakuzenos'a karşı mücadelede, sosyal ayaklanma ruhu aristokrat taraftarları aleyhine körüklenerek, halk kitlelerine dayandırıldı. Ve kolay ateş alan bu malzeme ateşlendi."

"Hadrianopolis'de (Edirne) mahalli aristokrasiye karşı isyan çıktı. Alev diğer bütün Trakya kentlerini sardı. Aristokratlar ve büyük mülk sahipleri ve kendisi de bir feodal olan Kantakuzenos taraftarları her yerde öldürüldü. Ama sınıf mücadelesi en büyük ölçüsüne ve en şiddetli noktasına Se-

lanik'te, içinde en ölçüsüz zenginliğin en koyu sefaletle koyun koyuna bulunduğu ve karışık menşeli halkın yaşadığı bu liman kentinde ulaştı."

"...Selanik'te örgütlü ve belli bir ideolojisi olan halk partisi, yani Zelotes'ler partisi vardı. Bu nedenle burada halkın aristokratlara karşı öfkelerinin kabarmasıyla kalınmadı. Tersine Zelotes'ler 1342'de tam yönetimi ele geçirip, Kantakuzenos Taraftarlarını kovarak kendilerine özgü rejimlerini kurdular... Bütün aristokratların mallarına el koydular. Zelotes'ler sosyal ihtilalcilik ile kendine özgü meşruiyetçiliği birleştirmişler; meşru İmparator İoannes Paleologos'u tanıyorlar ve onun İstanbul'dan gönderdiği vali ile Zelotesler partisi başkanı yönetimi paylaşıyordu. Ama asıl yetki ve egemenlik hakkı Zelotes'lerdeydi. Selanik 1350'lere kadar bağımsız olarak yönetildi."[249]
"Selanik kenti, Zelotes'ler ihtilali ile toplumsal tarihinin en önemli anlarını yaşıyordu."[250]

1342-43'de dostu ve müttefiki Umur Paşa'nın yardımıyla Selanik'i kuşatan Kantakuzenos, Zelotların elindeki kenti ele geçiremedi. 1340-41 yıllarından beri aynı toplumsal olayları yaşamış olan Dimetoka'yı 1343'de Aydınoğlu Umur Paşa ele geçirip, hareketi ezerek yağma karşılığında Kantekuzenos'a teslim etti. Dimetoka ve Edirne ancak 1361 ve 1362 yıllarında Osmanlıların eline geçti.

Zelotlar hakkında çağdaş yazarlardan geniş alıntılar veren İngiliz tarihçisi Ernest Barker ise, *Bizans'ta Toplumsal ve Siyasal Düşünce* adlı yapıtındaki şu değerlendirme ile karşımıza çıkıyor:

"Zelot'ların etkinliği artmış ve 1342 dolaylarında büyük bir güç halini almıştır. Eski Yunan'daki öncelleri gibi bunlar da toplumsal eşitlik davası savunuyorlardı; önceleri daha kapsamlı bir programla borçların kaldırılmasını ve toprağın yeniden dağıtılmasını istemişlerse de, Zelot'lar hiç değilse yoksullara yardım edilmesi ve şehirde genel düzeltimler yapılması amacıyla manastırların da bir ölçüde mülksüzleş-

[249] G.Ostrogorski, agy, s 471,478-480.
[250] Alain Ducellier, *Byzance et le Monde Orthodoxe*, Paris, 1986, s.339.

tirilmesini ve zenginlerin bir miktar mal varlığına el koymayı isteyecek kadar ileri gitmişlerdir."[251]

Barker, olaylara "bölünme toplumsaldı ve sınıf savaşımı niteliği taşıyordu, varlıklılar ve yoksullar arasındaki uzlaşmazlıktı" diye koyduğu teşhis çok gerçekçidir.

1370 yılında Selanik başpiskoposu olan Nikolaos Kabasilas'ın 1360'larda yazdığı mektup ve bir söylevinden Zelot'ların şu ilkelerini saptayabiliyoruz:

"Kentlerin yönetimi çoğunluğun yararına zorla da olsa ele geçirilmeli. Yazılı yasalara göre değil, kendi gelenek ve göreneklerine göre yönetilmeli. Tüm zenginlerin mallarına el konulmalıdır... El konulmuş mallar ve mülkleri halkın gereksinimlerini karşılamak için kullanmak haktır. Bunlara zorla da el konulmuş olsa, bir adaletsizlik söz konusu değildir. Toplumun yönetimi ve işleriyle yükümlü kişiler, çoğunluğun ortak yararı çerçevesinde yürütmeleri gerekir."

"Zelot'lar, 'manastırlara ait olan büyük servetlerin bir bölümünü alıp yoksullara dağıtmak, papazlara vermek ve kiliseleri süslemek için kullanırsak, ne sakıncası olur ki?' diye sorarlar. Başlangıçta vakıf yapmış olanların amacına aykırı bir şey de olmaz, çünkü vakıf sahipleri Tanrı'ya tapmak ve yoksullara bakmaktan başka bir amaç gözetmiş değillerdir."[252]

Hesykhia yandaşı ve Kantakuzenos'un dostu, bu yüzden de Zelotlara karşı önyargılı olan Kabasilas, yine de, karşı olduğu toplumsal hareketin yaratıcıları için ağır konuşmamakta, dahası onları suçlamanın adaletsizlik olduğuna inanmaktadır:

"Ellerindeki bütün kaynakları, kendi işlerine hiç bakmadan, kişisel servetlerine hiçbir şey eklemeden, kendi evlerini süslemeden böyle kullanan, bütün harcamalarında yönetilenlerin (halkın) yararına hizmet etmeyi amaçlayan insanları, yani Zelot'ları suçlamak adalete sığar mı?"[253]

---

[251] Ernest Barker, *Bizans'ta Toplumsal ve Siyasal Düşünce,* İstanbul, 1982, s.228.
[252] E.Baker, agy, s.231.
[253] E.Baker, agy, s.232.

N. Kabasilas'ın görüşlerini ve Zelotların ağzından aktardıklarını Şeyh Bedreddin'in *Varidat* ve *Cami'ül Fusuleyn*'den ve'tan alınmış şu sözleriyle karşılaştıralım:

"Dünyada kutsallık olmaz, kutsallık sadece Tanrı'dadır. (*Bu açıkça dinlerin dünyada somutlaştırılmış ve insan yaşamının içine girmiş kilise, manastır, cami ve tekke gibi tapınaklarına karşı olmayıifade eder-İ.K.*)Yaratılmış her şey ve her nimet insan içindir. Toprağın tek sahibi Tanrı'dır. Rumeli'nde çok görülen malikâne sahipleri yüzünden insanlar bu nimetten mahrum kalmaktadırlar... Tüm dünya zenginlikleri insanların ortaklaşa kullanımları içindir... Çalışıp üretmeden yemek yasadışı sayılmalı..."

Rumeli'ndeki Bizans topraklarının ve kentlerin 1360'lardan sonra Osmanlı'nın eline geçmesiyle, G. Ostrogorski'nin açıklamış olduğu yaşam koşullarında bir değişiklik olmadı. Bu ortamda, Zelotların "zenginlerin mallarını ellerinden alıp, yoksullara dağıtmayı" kutsal kitaplarda anlatılan olaylara, peygamber ve azizlere bağlaması gibi, Bedreddin de Kuran'dan bir sure (Nisa 131, 132) ile bağlantı kurarak büyük çıkışını yapıyor. "Göklerde ve yerde olanların hepsi Allah'ındır, Allah zengindir..." diye iki kez yineleyen ayeti yorumlayarak beylerin, feodallerin mallarına el koymak gerektiğini vurguluyor.

Doğumundan 8-10 yıl ünce tüm bölgeyi sarmış, anasının ve Edirne kentindeki komşularının içinde yaşadığı devrimci toplumsal gelişmeleri dinleye dinleye büyüdüğü bir yana, Şeyh Bedreddin'in Nikolas Kabasilas'ı da, (ö.1399-40) tarihçi Nikephoros Gregoras'ı da (1290-1360) aslından okumuş, Zelotes halk hareketlerini incelemiş olması çok büyük olasılıktır. Bizans devlet tarihçisi ve Kantakuzenos yandaşı olan tarihçi N. Gregoras düşman olduğu Zelotlar yönetimini şöyle anlatıyordu:

"Kentte stasis (isyan, başkaldırı, kargaşa) uzun bir süre kol gezdi. Zelot'lar öteki yurttaşlara egemenlik sağladı. Kurmaya çalıştıkları siyasi düzen, başka herhangi bir yönetim biçimine benzemiyordu. Lykourgos'un Spartalılara kurdurduğu (İ.Ö. 6.yüzyıl) anayasa gibi aristokratik değildi; Atina'nın ilk düzenlenmiş Kleisthenes anayasası gibi demokratik

de değildi... Rastlantılarla çalkalanan ve yalpalayan tuhaf nitelikli bir ayaktakımı-kalabalık yönetimi (Okhlokratia) idi... Onlar işte bu çeşit adamlardı, autonomia (kendi kendini yönetme) davasına hizmet eden Zelot'lar zenginlere karşı, bir dış düşmanın yapacaklarından daha sert davrandılar; onların evlerindeki zenginlikleri bir haydut sürüsü gibi kendileri için yağmaladılar, sokaklarda rastladıkları her zengini acımasızca öldürdüler."[254]

N. Gregoras'ın düşmanca yorumlarının ardında anlattığı, bir halk demokrasisinin varlığıydı. Genç Bedreddin'in bunlardan etkilendiği düşünülmelidir.

Neoplatoncu Bilge Gemistos Plethon ve Şeyh Bedreddin

Şeyh Bedreddin'in çağdaşı, Edirne'den hemşehrisi Neo-Platoncu bilge Gregorios Gemistos Plethon (1355-1450) Kontsantinopolis'te (İstanbul) doğmuştu. İlk gençlik yıllarının Edirne'de Osmanlı sarayında geçtiği söylenir. Büyük hasmı Episkopos Gennadios, bir mektubunda onun "Hadrianopolis'te barbarların sarayında yaşadığını" yazar.

Fransız tarihçi Louis Brehier, Gemistos Plethon'un 1362'den itibaren Osmanlı sarayında yaşadığını, sonra Mora despotluğunun başkenti ve çağın kültür eğitim ve felsefe merkezlerinden Mistra'ya çekilip II. Paleologos Theodoros'un açtırdığı bir felsefe okulunu yönettiğini yazıyor.[255] Ayrıca İngiliz Bizans uzmanı S.Runciman da, "Bizans Tarihçileri ve Osmanlı-Türkleri" adlı makalesinde, Plethon'un siyasal kuramlarının, onun fütüvvet örgütünü ilk elden tanımasından etkilenmiş olabileceğini söylemektedir.[256]

Georgios Gemistos Plethon'un Edirne'de bulunduğu dönemde padişah I. Murad'dır. (1362-1389) Bizans tarihçisi Khalkokondyles'in "Anadolu'da ve Rumeli'de otuz yediden fazla büyük ve zorlu savaşlar yaparak hepsinden muzaffer çıkmıştır" dediği I. Murad'ın sarayında, Müslümanların yanında ilm-i nücum'la (astroloji) uğraşan Yahudi ve Hristiyan müneccimler bulunmaktadır.

---

[254] E.Baker, agy, s.235-236.

[255] L.Brehier, La Civilisation Byzantine, Paris, 1970, s.370, dipnot.2049.

[256] E.Barker, agy, s.239, çevirenin dipnotu 26.

Sarayda itibar görmüş olan Plethon, buradaki Elisha adlı bir Yahudi bilgenin çömezidir. Ulemadan Kadı İsrail de saraydan uzak bulunmadığına göre, onun oğlu Şeyh Bedreddin ile Gemistos Plethon çocukluktan itibaren tanışıyor olabilirler. Aralarında sadece üç yaş olması arkadaşlıklarını kolaylaştırdığı gibi, Bedreddin Mahmud'un annesinin Yunan kökenli oluşu da yakınlığı artırmış olabilir.

Plethon uzun süre Edirne'de sarayda kalmış mıdır, Türkler hakkında pek çok bilgi kazanmış mıdır, bilemiyoruz. Çünkü eserlerinde Türklerden tek söz bile etmiyor. Neoplatoncuların yapıtlarına dalıyor, onların öğretilerini benimsiyor. 1380 yılından itibaren Trakya'yı terkedip, Mora yarımadasında Taygetos dağının eteklerinde kurulmuş, kültürel bir merkez olan Mistra'ya yerleşiyor. Ölümüne dek Mora despotunun (despotes, 'kral, efendi, sahip, yönetici' anlamına gelir) sarayında öğretmenlik yaparak yaşıyor.

Ömrünün büyük bölümünü öğretmenlik ve yazarlıkla geçirmiş olan Gemistos Plethon 1415 dolaylarında iki söylev yazmıştır. Biri Konstantinopolis'te, yani İstanbul'daki İmparatora seslenmekte; Mora despotuna yazılmış olana seslenen ötekisi ise "Peloponnesos'un Sorunları Üstüne" başlığını taşımaktadır. G. Plethon'un yapıttaki görüşlerinin çoğuyla Bedreddin'in düşünceleri büyük benzerlikler taşımaktadır. Louis Brehier'in "Bizans'ın son yarım yüzyılı hümanizmanın zaferi ve bunun İtalya'dan Batı'ya yayılmasına damgasını vurmuşsa, bu büyük hareketin ana temsilcisi odur" diye gösterdiği Gemistos Plethon ile Şeyh Bedreddin'in birbirlerini tanıdıkları konusu, Şeyh Bedreddin araştırmacılarını nedense şimdiye dek pek ilgilendirmemiş, siyasal düşüncelerindeki yakınlık ve karşılıklı etkileşim de göz ardı edilmiştir. Sadece Radi Fiş bu konuya, roman çerçevesi içerisinde bir takım hayali olaylar yaratarak değinmiştir.[257]

G. Plethon'la Bedreddin'in Edirne sarayı çevresinden çocukluk-yeniyetmelik arkadaşı olmaları büyük olasılıktır. Birbirini iyi tanıyan bu iki insanın çok daha sonraları da karşılaşmaları, tartışıp konuşmaları da bizce hiç olasılık dışı değil. Gerek torunu Hafız Ali tarafından yazılmış olan *Menakıbname*'de anlatılan Şeyh Bedreddin'in Ege adalarındaki keşişlerle tartışma öyküleri ve gerekse Dukas'ın tarihinde sözü edilen, Börklüce Mustafa'nın sık sık Khios adasına

[257] Radi Fiş, *Ben de Halimce Bedreddinem*, İstanbul, 1992, s.87-91.

gidip Giritli keşişle buluşmaları, elde yazılı belge eksikliğine rağmen bu tür akıl yürütmelere ve doğruya yakın olasılıklara açıktır.

Şeyh Bedreddin, Edirne'deyken de, Edirne'ye yerleşmeden önce de, yani Uzunçarşılı'nın "batıni-Alevi inançlı Türkmenler ve Hristiyanlar arasındaki propaganda seyahatleri" dediği dönemde de adalarda bu bilge dostuyla konuşmuş olabilir. Biri İslam dünyasının tanınmış bilgini, diğeri Hristiyan dünyasının bilgin öğretmeni...

Hatta Dukas'ın anlattıklarına bakılırsa, Musa Çelebi'nin yenilgisi ve kazaskerlik deneyiminin başarısızlığıyla birlikte gelen sürgün ve tutsaklık yıllarında, Şeyh Bedreddin'le Gemistos Plethon arasında düşünce-öğreti alışverişi temsilcileri Börklüce ile Giritli keşiş arasında yapılmış olabilir.

G. Plethon, 1415 dolaylarında yazdığı "*Peloponnesos'un (Mora yarımadası) Sorunları Üstüne*" adlı söylevinde, yarımadanın önemine değinmekte, Peloponnesos ordusunun düzeltilmesi, ordunun ekonomik tabanı ve tarım sistemi üzerine görüşler getirirken, toprağın kamulaştırılmasını önermektedir. Okuyalım:

> "Bundan sonraki önerim bütün toprağın, toprak üstünde yaşayan herkesin ortaklaşa mülkiyetinde olması ve hiç kimsenin onun bir parçasının (kendi) özel mülkü olduğunu iddia edememesidir. Her kim toprak isterse canı nerede isterse alıp tahıl ekmeli, ev kurmalı ve dilediği, üstesinden gelebildiği kadar toprak sürmelidir... Herkesin böylece emeğini eşit ölçüde kullanması mümkün olursa, bütün toprak işlenecek ve ürün verecek ve işlenmemiş toprak kalmayacaktır..."

Bunları kitabında aktaran Ernest Barker şöyle demektedir:

> "Gemistos Plethon, bu toprak kamulaştırılması tasarımında Platon'u izlememektedir. Çünkü Platon, toprağı çiftçi sınıfı üyelerinin elinde özel mülkiyet konusu olarak bırakmıştı. Eğer Plethon'un tasarısına benzer sistemler aranacaksa bunlar ancak gelecekte bulunabilir."

Oysa bu tasarımı yazıldığı yıllarda, Şeyh Bedreddin halk Hareketi başlamıştı ve buna benzer bir sistemi kanla ve canla uygulamaya koymayı amaçlayan bir büyük kavga yürütülmekteydi. Acaba kim kimden esinlenmiş, etkilenmiş? Kuşkusuz, etkileşim karşılıklı olmuştur.

Şeyh Bedreddin'in önderliğindeki bu büyük eylem yenilgi ile sonlandı, Bedreddin asıldı. Gemistos Plethon ise, ölümünden sonra patrik Gennadios tarafından "din sapkını" ilan edildi ve kitapları yakıldı. Bununla da kalınmadı, cesedi yirmibeş yıl sonra Mistra'da gömülü bulunduğu kiliseden çıkarıldı ve yakıldı. İki dostun kader ortaklığı!

Şeyh Bedreddin çağının en önemli İslam bilginlerindendi. Çocukluk ve yeniyetmelik döneminden, Hüseyin Ahlati'nin tekkesinin başına geçtiği, ülkeler dolaşıp bir halk ayaklanmasının başını çektiği ve ona önderlik ettiği yıllara dek, Tebriz'den Tokat'a, Halep'ten Mora'ya dek çağının toplumsal-siyasal gelişmelerini, düşüncelerini izledi. Onlardan etkilendi ve onları etkiledi. Astrabadlı Fazlullah, Hacı Bektaş-Kaygusuz Abdal, G. Plethon, Anadolu ve Bizans halk hareketleri (Babailer, Zelotlar) onların inançsal ve siyasal görüşler, incelememiz boyunca bunlara verdiğimiz bazı örneklerdir.

Kuşkusuz, Osmanlı ve Batı arşivlerinde Bedreddin'e ve Bedreddin hareketine ışık tutacak birçok belge vardır ve bunların gün ışığına çıkarılması, açıkta olanların yeni bir gözle elden geçirilmesi, Şeyh Bedreddin'in görüşlerini ve savaşımını daha derinden kavramada çok yardımcı olacaktır.

Büyük komünist ozan Nazım Hikmet, "*Şeyh Bedreddin Destanın*" da şöyle diyordu:

Yağmur çiseliyor.
Serez'in esnaf çarşısında,
Bir bakırcı dükkânının karşısında
Bedreddin'im bir ağaca asılı.
Yağmur çiseliyor.
Gecenin geç ve yıldızsız bir saatidir.
Ve yağmurda ıslanan
Yapraksız bir dalda sallanan Şeyhimin
Çırıl çıplak etidir.
Yağmur çiseliyor.
Serez çarşısı dilsiz,
Serez çarşısı kör.
Havada konuşamamanın, görememenin kahrolası hüznü
Ve Serez çarşısı kapatmış elleriyle yüzünü.
Yağmur çiseliyor.

Bedreddin'imizi "Serez'in esnaf çarşısında, bir bakırcı dükkânının karşısında bir ağaca" asanlar, bugün tarih kitaplarında bir satırlık bile yer tutmuyor. Ama "yârin yanağından gayrı her şeyde ortaklık" çağrısı yapan Şeyh Bedreddin'in komünistik düşünceleri, yüzyıllardır Anadolu halk hareketlerinin sancağında, sloganlarında, destanlarında yaşıyor. Nazım'ın destanındaki dede gibi, "biz Bedreddin kuluyuz, ahrete, kıyamete inanmayız", ama "Bedreddinler yine gelecektir" diyoruz. "Sözü, bakışı, soluğu aramızdan çıkıp gelecektir". Çünkü Bedreddin düşüncesi insanlığın geleceğidir.

Şeyh Bedreddin'in Hukuk Yapıtlarından Hukukun Özgürlüğü ve Bağımsızlık İlkeleri[258]

Şeyh Bedreddin Mahmud, *Cami'ül Fusuleyn*'in birinci sahibi olduğu hukuk mantığı ve felsefesinin esaslarını şöyle açıklar:

> "Zamanımızın yargıçları, kendilerinden sorulan bir hukuksal sorun için, ancak, eğer İmam-ı Azam, yani imamlardan Hanefi hukukunda birinci derecedeki sorunları kapsayan eserde rivayet varsa, buna göre fetva verir. Yargıç, isterse yepyeni düşünce ve görüşlere sahip olsun, kendi oy ve düşüncesiyle onlara muhalefette bulunamaz. Çünkü hak yalnız onlardadır, onlardan başkasını uygulamak hak ve yetkisi olmadığı açıktır. Bu nedenle zamanımızın yargıcının içtihadı, onların içtihatları derecesine erişmez ve bunlara muhalefetmiş gibi olanların fikirlerine bakılmaz. Elbette ki karşı olanın çalışmaları kabul edilmez. Çünkü Müctehidler, yani Kur'an ve Hadis yorumcuları, kanıtları görüp, gerçek olanla olmayanı vaktiyle temyiz etmişlerdir."

Şeyh Bedreddin, bu gerçeği saptadıktan sonra eleştiri kısmında şunları söylemektedir:

> "Bu bir inanış meselesidir. Yoksa İmam Malik onlardan öncedir; İmam-ı Azam ve diğer imamların, İmam Malik ve İmam Şafii'den okumuşlukta üstün olduklarına dair bir kanıt yoktur. Aynı zamanda Ebu Hanife ve Sahabeler zamanında henüz Peygamberin sözleri toplanıp düzenlenmiş de değildi. Bu konudaki kitaplar onlardan sonra tertib edilmiştir. Bir yargıcın önünde getirilen hukuksal sorundaki kendi yorumu, onların oylarına muhalif olsa da, fetvası kabul edilir. Nitekim Sahabeler zamanında şerihin (şerheden, açıklayan) muhalif düşen fetvaları kabul edilirdi. Mademî ki bir yargıç, kendi oyunun, başkalarının düşünce ve yorumuna değil, hakikate uygun olduğu kanaatindedir; ona kendi o-

[258] Bu bülümde, Şeyh Bedreddin hakkındaki gürüşlerine tamamıyla ters düşmemize rağmen, kendisinin bir hukukçu olarak Bedreddin'in bu yönünü daha iyi değerlendirdiğini saptadığımız, Necdet Kurdakul'un "*Bütün Yönleriyle Bedreddin*" adlı kitabından yararlandık.

yuyla karar vermesi vacip olur. Başkalarının oyuyla hüküm vermek nasıl helal olur ki?"

Bedreddin aşağıdaki sözleriyle de bağımsızlık, özgürlük ve adalet ilkelerinin uygulanmadığı toplumlarda Hukuk'tan söz edilemeyeceğine açıkça işaret ediyor. Böylelikle skolâstik hukuk düşüncesinin çıkmazında farkına varılmamış, değerlendirilmemiş alanlara geniş bir pencere açıyor. Hanefi hukuk görüş ve içtihat'ının durumunu ve eleştirisini verdikten sonra şu çözümü getiriyor:

"Bir içtihat sahibi, yani bir hukuk yorumcusunun reyi, İmam-ı Azam veya İmameyi (*diğer ehlisünnet imamlar ı-İ.K.*) reyine muhalif olacak olursa, vereceği karar muteber olmalıdır. Mademki, kendi reyini hak ve diğer reyler üzerine tercih etmiştir, ona kendi reyiyle hüküm vermesi vacip olur. Başkalarını taklit etmesi haramdır."

Bedreddin bu sözlerle, yargıcın her şeyden önce kendi hukuk bilgisi ve dünya görüşüyle olayı incelemesi gerektiği fikrini savunmaktadır. Çünkü imamlara kayıtsız şartsız uyulduğu takdirde Hukuk'ta düşünce özgürlüğü ve bağımsızlık duyguları kaybolmuş olur. Ve yargıç başkalarının hukuksal yorumlarına tutsak olmaktan kurtulamaz. Bedreddin, *Teshil*'in önsüzünde ise, Hukuk üzerindeki düşüncelerini şöyle devam ettirir ve adalet ilkesini daha da açıklığa kavuşturur:

"... Vaktaki, Tanrı beni; furuğ ve usul ve ma'kul ve menkuli cami *Letaif ül İşarat* namındaki hukuk eserimi yazıp bitirmeğe muvaffak etti. Bu eserimi anlamak, okuyanlarına güç geldi. Eserimin yazılmasında neden olan maksatları bilmesini kolaylaştırmak üzere anlaşılması güç gizli anlamlarını elde etmek ve bu hususta tespit edilmiş olan rumuzlarını halletmek istedim. Ve kitaba karşı rağbetsizliğe sebep olmamak üzre sözü uzatmayarak, yorum ve izaha başladım. Ve bu açıklamalarımda bine yakın ince ve dakik hukuki ihtimalleri zikrettim. (Ekval) diye isimlendirmiş olduğum (Söz)ler bir karine-i ma'nia olmadıkça bana mahsus olup uyanık ve zeki olan kimselerin üstünlüğü de, bu gibi kişisel buluşlarıdır; yoksa bir takım rivayetleri nakil ve ezberlemek değil..."

Nitekim; Zi Mahşeri aşağıdaki sözüyle buna işaret eder:

"Bil ki: Her ilmin metninde ve her san'atın varlığında âlim'lerin dereceleri yekdiğerlerine yakın ve sanatçıların seviye kademeleri birbirlerine uzak değildir veya müsavidir. Bir bilim adamını diğer bir bilim adamı geçecek olursa, ancak birkaç adım geçebileceği gibi, bir sanatçıya da diğer bir sanatçı az bir mesafe ile üstün gelebilir. Dereceler arasında tam bir üstünlük veren ve ona doğru açtığı meydanda bir kimsenin bin kimseye mukabil itibar olunmasına kadar bilim adamlarını ve sanatçıları yarışmaya davet eden nokta; bilim ve sanatlarda gizli olan espriyi kavrayabilmek kudretidir."

Diğer bilimlerde tasarrufa kadir birçok ilim ve irfan sahibi olanları hukuk'ta, taklid elinde esir kalmış sağır ve dilsiz görürsek bunda tasarrufa kadir olmaları şöyle dursun, birçok gavamızı (hukuki incelikleri) bile anlayamazlar. Metnindeki sözlerin altında birtakım meselelere işaret edilmiş ve olağan tembihlerde bulunulmuştur. Sözü uzatmamak için şerh'de bunları tekrarlamaktan sarfınazar ettim. Ümid ederim ki, perde gerisinden bunlar zeki düşünürler için kolayca keşfolunur.

"Zilliyed ve hariç meselelerinde bana 7070 mesele tanzimi müyesser oldu. *Kitb-ül Dava*'da sözü uzatmamak için, her tafsil ahkâmını zikretmeksizin takriben bir varakada isbat ettim. İsteyenler Zilliyed ve Hariç meselelerinde sözünü etmiş olduğum kaidelere baş-vursunlar.'"[259]

Varidat (İçe Doğuşlar)'dan
Yorumsuz Bazı Örneklemeler ve Karşılaştırma

Bezmi Nusret Kaygusuz'un *Şeyh Bedreddin Simaveni,* (1957) çevirisinden:

"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

[259] Aktaran Necdet Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, s.166-167.

baki telakki edilen ahirettir. Hakikatte bunların her ikisi için de tükenme yoktur. Fakat itibar galibe olduğundan dünyaya tüken, ahirete de kalım denilmiştir."[260]

"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."[261]

"Kuran'da bahsi geçen huriler, köşkler, ırmaklar, ağaçlar ve benzeri şeylerin kâffesi (hepsi) cisim âleminde değil, hayal âleminde gerçeklenir.[262] Çirkin ve iğrenç her şeye Cehennem ve ateş denildiği gibi, yüksek ve şerefli her mertebeye de Cennet ismi verilir."[263]

"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.[264] Halkın zanneylediği üzere cesetlerin haşri, yani gövdelerin tekrar dirilip mahşere çıkması olanaksızdır. Meğerki zaman gelsin de dünyada insan cinsinden kimse kalmasın. Ondan sonra anasız babasız topraktan bir insan doğsun ve yine tenasül (cinsiyet) başlasın."[265]

"İnsandaki algıların, biliş ve tasarrufların gerek mücedderat (*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

---

[260] *agy.*, s.146.
[261] *agy.*, s.166.
[262] *agy.*, s.122.
[263] *agy.*, s.151.
[264] *agy.*,s.153.
[265] *agy.*, s.129.

mertebeler insanın üstünde zuhur etmedikçe, insan gibi bir şeyi bilmenin ve algılamanın onlar için (*Melekler kastediliyor*) imkânı yoktur."[266]

"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 hafifsenemiyecek birçok tesirleri vardır. Bu Âlemin düzenine sebep olan şey, onun bu rabıtalı hal üzere kurulmuş olmasıdır."[267]

"Bütün namazlar ve niyazlar ahlakın düzeltilmesi ve içyüzün arınılması için birer vasıtadan ibarettir. Hakiki ibadetin hiçbir vakit kayıt ve şartı yoktur. Herhangi tarzda yapılırsa yapılsın, Tanrı'nın dileğine uygun olur.[268] İbadetin temeli, maksudun Hak olmasıdır. Bir cemaatte bu temel bulunmayınca, yaptıkları ibadetler de kaybolur, yalnız kötü toplantıları kalır. Fenalık üzerinde toplananlardan sen hemen uzaklaş."[269]

"Hakk'a 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 adam gibi cemaat büyüklerinin dileği Hak olmazsa, bunlardan uzaklaşmak gerekir."[270]

"İnsanlar birbirlerine yahut haksız mala, meşru olmayan paraya veya rütbe ve mevkilere, yiyecek ve içeceklere ibadet ediyorlar da, Allaha ibadet ediyoruz zannında bulunuyorlar."[271]

"Bu beden için ölümsüzlük olmadığı gibi, kaybolduktan sonra cüzüleri için de eskisi gibi bir daha birleşme yoktur... İnsanlar eylemleriyle, düşünce ve fikirleriyle güzeli ve iyiyi bulabildikleri oranda Hakk'a kavuşmuşlardır. Cennet işte

---

[266] *agy.*, s.161-162.
[267] *agy.*, s.167.
[268] *agy.*, s.148.
[269] *agy.*, s.124.
[270] *agy.*, s.125.
[271] *agy.* s.123.

budur. Kötü ve çirkin işlerle uğraşan insanlar Hak'tan uzaklaşmışlardır; Cehennem işte budur. Cennetle Cehennemi başka bir yerlerde aramak saçmadır."[272]

Yazımıza son verirken, Şeyh Bedreddin'in kendisi gibi bir din bilgini olan ve Serez'de asılmasından tam 105 yıl sonra, yani 1525 yılındaki Almanya köylü isyanlarının ideolojisini çizen ve ayaklanmaya belirgin katkıda bulunan papaz Thomas Münzer bir karşılaştırma sağlayalım. F. Engels T. Münzer ve devrimci düşüncelerini şöyle anlatmaktadır:

"O dönemde Thomas Münzer her şeyden önce bir din bilimciydi. Ama zaman zaman tanrıtanımazcılığa yaklaşan bir panteizm öğretiyordu. Bizim dışımızda bir Kutsal-Ruh yoktur, diyordu: Kutsal Ruh özellikle akıldır. İman da, aklın insan içinde ortaya çıkmasından başka bir şey değildir ve bu yüzden Hristiyan olmayanlar da iman sahibi olabilir. İşte bu iman, ete kemiğe bürünmüş bu akıldır insanı kutsallaştıran.[273]

Bu yüzdendir ki cennet öbür dünyada değil, onu da bu yaşamın içinde aramak gerekir. Öteki dünyada cennet var olmadığına göre, cehennem de lanetleme de yoktur. İman sahibi olanların yapmaları gereken cenneti, yani 'Tanrı krallığını' yeryüzünde kurmaktır. İnsanların kötü istek ve iştahlarından başka şeytan yoktur. İsa da diğer insanlar gibi bir insan, bir peygamber, bir öğretmendi."[274]

Alıntıyı biraz daha sürdürüp, okuyucuları Şeyh Bedreddin'in yukarıda verdiğimiz *Varidat*'taki söylemleriyle karşılaştırarak, hayret verici benzerlikleri ve Bedreddin'in nasıl daha ileride bulunduğunu görmelerini istiyoruz. Ayrıca o, Münzer gibi köylü is-

---

[272] *agy.* s.150

[273] Oysa Thomas Münzer'den 260-270 yıl önce Kappadokia'da Hacı Bektaş Veli, inancı dışındaki Hristiyanlarla dostluk kurmuş '73 millete tek nazarla bakmayı' öğütlüyor ve 'İslamın temeli ahlak, ahlakın özü bilgi, bilginin özü ise akıldır' ve 'yeryüzünde akıl ölçüsünden önemli bir şey yoktur' diyordu. İmanı bilinç içinde eritmiş, akla bağlamış ve akılla bilime ulaşmıştı Hacı Bektaş.

[274] F.Engels, *Alman Köylü İsyanları*, 76-77,78.

yanlarının sadece ideologu değil, aynı zamanda toplumsal ayaklanmanın hem ideologu hem de hazırlayıcısı ve önderidir.

> "Münzer'in Tanrı krallığı, hiç bir sınıf farkının, hiç bir özel mülkiyetin ve toplum üyelerine yabancı hiç bi özerk devletin bulunmadığı bir toplumdan başka bir şey değildi. Var olan bütün otoriteler, boyun eğmeyi ve devrime katılmayı reddederlerse devrilmeliydiler. Bütün işler ve mallar ortaklaşa olmalı ve en eksiksiz eşitlik egemen olmalıydı. Prensler ve soylular da bu birliğe katılmaya çağrılacaktı. Reddederlerse, birlik ilk fırsatta bunları silah zoruyla devirecek ya da yok edecekti. T. Münzer halkın o dönemde anlayacağı peygamber diliyle konuşuyor, ama gerçek amaçlarını güvendiği yakınlarına söylediği açık seçik ortadaydı."[275]

Engels'in anlattığı Alman köylü savaşlarının büyük teorisyeni Thomas Münzer örneğini anımsattık. Oysa ondan 270-280 yıl önce Anadolu'daki Batını-Alevi köylü ve ezilen emekçi halkların sosyal mücadelelerinin çok daha dikkate değer olduğunu açıkça görüyoruz. Eğer F.Engels Avrupa feodal çağının köylü savaşlarını incelerken, tesadüfen, Kıbrıs'ta oturan Dominiken rahibi Simon de Saint Quentin'in 1246 yılında Orta ve Doğu Anadolu'yu baştanbaşa dolaşırken, bizzat savaşa katılmış frank şövalyelerinden dinlediği, 6-7 yıl önce Küçük Asya'nın yaşamış olduğu en büyük halk ayaklanması önderi Baba Resul ve eylemlerini yazdığı Latince metinleri görmüş olsaydı, Alevi inançlı halkların sosyal ve siyasal mücadelelerine yönelmek zorunda kalacak. Şeyh Bedreddin'in düşüncelerini ve onun önderlik ettiği iktidara yönelik toplumsal ayaklanmasını derinlemesine inceleyecekti. Hiç kuşkusuz o zaman Marksizm ve Marksist Literatür bugünkünden çok daha zengin bir gelişim gösterecekti.[276]

---

[275] Engels, a*gy.* s.79, 84.

[276] İ. Kaygusuz, *Görmediğim Tanrıya Tapmam, Alevilik-Kızılbaşlık ve Materyalizm*, İsmail, 1996, s. 18-25.

OSMANLI YÖNETİMİNE KARŞI SİYASAL-DİNİ BİR TEZ:

YAĞMUR SAY

Bedreddiniler, Börklüceliler, Torlaklar

Kadı Ahmet, Anadolu'daki bazı kabileler arasında *athéisme* ve *ibâhiye* mesleğine mensup olanlar bulunduğunu ve özellikle Niğde'de bunların miktarının ne kadar çok olduğunu söyler; Gök Böri Oğulları, Turgud Oğulları gibi bazı göçebe kabilelerle Luluva (Loulôn) vilayetindeki oduncular ve kömürcüleri ve Niğde civarında adeta yalancı bir peygamber gibi türlü hile ve oyunlarla başına bir çok cahil halk toplayan İbrahim Hacı adlı İbahiye'ye mensup şeyh taraftarlarını, küfr ve zındıklık ile itham etmektedir. Yine Anadolu'da Taptuk isminde bir Türk şeyhine tabi oldukları için Tabtukî (Taptuklu) adını alan bir taife mevcut olup, misafirlerine kızlarını, kız kardeşlerini, karılarını peşkeş çektiklerini söyler.[277] Bu son itham, Sünniler tarafından Alevi topluluklar aleyhinde sıkça kullanılmış bir olgudur.

Genel olarak yukarıda zikrettiğimiz portre XIV. yüzyıl başlarında yeniden batıya, Bizans topraklarına doğru ilelemeye başlamış olan Türkmen kabileleri arasında ve Türk köylerinde gördüğümüz hareketli, propagandacı ve mücahid Türkmen Babaları'nın portresidir. İlk Osmanlı hükümdarlarının yanında, tahta kılıçlarla savaşan, kaleler alan, bir avuç müridi ile binlerce düşmanı ezen, Müslümanlığı yayan Abdal lâkaplı birçok derviş, Aşıkpaşazade'nin Rum Abdalları dediği topluluğa mensuptur. Bu topluluk, Yeseviye, Kalenderiye, Haydariye gibi çeşitli Heterodoks toplulukların Anadolu'da Türkmen ananeleri ile ve kabilevî inançlarla karışmasından oluşan Babâilik'in sonraki şekillerinden biri sayılabilir. Osmanlı dönemine ait bazı doğu ve batı eserlerinde gördüğümüz Torlaklar ve Dervişler büyük bir olasılıkla bu Abdallardır.[278]

---

[277] Fuad Köprülü, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, TTK Yay. Ank.1991, s.100,101

[278] Köprülü, A.g.y. s. 101

Şeyh Bedreddin Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal'in siyasaldinî kimliklerinden ve düşünce alt yapılarından hareketle, Bedreddinîler Torlaklar ve Börklüceliler'e önce, İslamla Hristiyanlığın ve Yahudi- liğin senkretizminden oluşan bir fikrî alt yapıya sahip bir topluluk demek yanlış olmayacaktır. Bunun yanında Hurufî etkinin de bu topluluklar üzerinde çok büyük etkilerinin olduğunu da unutmamak gerekmektedir.[279]

Bedreddinîler-Torlaklar ve Börklüceliler'de panteist bir tasavvuf anlayışı görmek mümkündür.

Torlakların, Börklücelilerin ve Bedreddinilerin, Şeyh Bedreddin gibi önder kimliklerin etkili kişiliğinin yanında, şehzade mücadelelerinin bütün şiddetiyle devam ettiği bu kriz döneminde Bedreddin'in birçok kişiye timarlar dağıtması bu kişilere geçim kapısı açması, şüphesiz bu kişilerin kendisine minnet duymalarına ve etrafında toplanmalarına, bu yola ve ona bağlanmalarına yol açtığı da bir gerçektir.[280]

Üç Adam Üç İsyan

Torlakların ve Börklücelilerin isyanı ile Bedreddinîlerin isyanı arasında bir bağlantının olup olmadığı hâlâ tartışmalıdır. Bunun yanında Osmanlı kaynaklarının hemen hemen tamamı bu iki topluluk temsilcisini Şeyh Bedreddin'in halifesi olarak göstermektedir. Bir kısım kaynak, Şeyh Bedreddin'in onlara isyan emrini bizzat verdiğini iddia ederken, bir kısmı da Bedreddin'in yalnızca olacaklardan haberdar olduğunu belirtir. A.Y Ocak, Börklüceliler ve Torlakların onunla bağlantılarının olduğunu, torunu Halil b. İsmail'in şehadetinden anlaşıldığını belirtiyor.[281]

---

[279] Ş. Yaltkaya (Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin, İst.1994, s. 8) ve A. Gölpınarlı (Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin, İst. 1966, s. 4) Bedreddin'in Varidat'ta Hurufiliğe ait herhangi bir iz olmadığından hareketle Hurufi olamayacağını ileri sürmelerine rağmen A.Y. Ocak doğru bir tesbitle buradaki karakteristiğin harflerle ilgili sırlar değil, özellikle Hallac-ı Mansur tarzı panteist mistik düşünceden kaynaklanan bir bakış açısını belirterek Şeyh Bedreddin'de olduğu gibi Bedreddinilik içinde de Hurufi etkinin göz ardı edilmemesini vurgulamaktadır. (A.Y. Ocak Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler, İst. 1998, s. 158)

[280] İdris-i Bitlisi, Heşt Bihişt, Süleymaniye Kütüphanesi, No:2197, v. 255b; Hoca Saadeddin, Tacü't-Tevarih, İst.1280,C.II, s. 420;Ocak, A.g.y. s.151

[281] Ocak, A.g.y. s.162

Şeyh Bedreddin'in ve dolayısıyla Bedreddinîlerin bir isyan hareketinin içinde olduğunu kabul etmeyen Menâkıb, Mevzuâtü'l-Ulûm, Şakayık-ı Nu'maniye, Tacü't-Tevarih ve Tarih-i Solakzade hariç, bütün diğer Osmanlı kaynakları Bedreddin'in ve Bedreddinîlerin saltanat davasıyla ayaklandıklarını savunmaktadırlar.[282] İdris-i Bitlisi daha ileri giderek Bedreddin'in ve Bedreddinilerin din ve mezhep bağlarını ortadan kaldırmak, haramları helal saymak, şarabı ve müzik aletleri dinlemeyi mübah görmek gibi halktan bir kısım insanların tamah ve hırslarını, dünyevi zevklerini tahrik edecek vaatlerde bulunarak memleketin, isyana katılanlar arasında paylaştırılacağı propagandasının yapıldığını da ileri sürmektedir.[283]

Bedreddinilerin önder kimliğinde şekillenen düşüncenin ve hatta isyan hareketinin temeli konusunda şu çıkarsamalar yapılabilir; Bu zümre ve önder kimlikler sırf saltanat elde etmek, Osmanlı iktidarına el koymak için değil, sınır boylarında köklü gazi geleneğinden, merkeziyetçi bir yönetim tarzını arzu etmedikleri için, merkezkaç gücü temsil eden bir zümre olarak bu gücü ellerinden bırakmak istemedikleri için ayaklanmaktadırlar. Bunun yanında Bedreddinilerin Torlakların ve Börklücelilerin hiçbir siyasal otoritenin hâkimiyetini tanımayan, herkesin dilediği gibi yaşadığı, eşitlikçi, paylaşımcı bir yeryüzü cenneti kurmayı planlayarak isyan ettikleri, saltanat rejimine karşı oldukları ve onu yıkmayı planladıkları için ayaklandıkları tezinin de doğru olmadığı açıktır. Ancak Werner, bu düşüncenin, daha çok Börklüceli Mustafa ve dolayısıyla Börklücelilerde olduğunu düşünmenin daha doğru olacağını savunmaktadır.[284]

A.Y. Ocak'ın önemle üzerinde durduğu gibi; Bedreddinîler-Torlak ve Börklüceliler olgusunda isyanla karakterize edilen düşüncenin temelinde mehdici (mesiyanik) bir özellik görülmektedir.

---

[282] Ocak, A.g.y. s.168

[283] İdris-i Bitlisi, Heşt Bihişt, Süleymaniye Kütüphanesi, No:2197, v.256a; Ocak, Agy. s.169. Bunun yanında A.Y. Ocak, İdris-i Bitlisi'nin çok muhtemel olarak kendi zamanında (16. yüzyıl) Dobruca ve Deliorman'da yaşamakta olup Bedreddini ve Simaveni tayifesi denilen Bedreddin müridleri hakkında ortalıkta dolaşan rivayetlerden derleyerek ona ve onlara yakıştırdığı bu ithamların başka hiçbir kaynakta yer almadığını da belirtmektedir.(A.Y. Ocak, A.g.y. aynı sayfa)

[284] E. Werner, "Haresie, Klassenkampf und religiöse Toleranz im einer İslamisch hristilichen Kontaktzione: Bedr ed-din und Börklüce Mustafa", Zeitschrift für Geschichtwissenschaft, C. XII, Berlin 1964, s. 51.

Farklı dinlere ve etnik kesimlere mensup insanları bir araya getirebilen, eşitlikçi, katılımcı, paylaşımcı, hakça bir düzen, bir "dünya cenneti" vaadeden bir ideoloji kullanan halk hareketlerinin genellikle mesiyanik karakterli olduğu bilinmektedir. Emevi ve Abbasi dönemlerine kadar İran'da ortaya çıkan isyanların önemli bir kısmı, XIII. yüzyılda Babai isyanı, XVI. yüzyıldaki Şahkulu ve Şah Kalender isyanı vb. bu tür hareketlerdir. Temel karakteristikleri eşitlikçi, paylaşımcı bir ideoloji kullanmak olan bu hareketlerin liderleri de daima bir mesih veya mehdi olarak ortaya çıkmışlardır. Örneğin kaynaklarda, Bedreddin'in mehdi olarak görülmesinin yanında Börklüce Mustafa da kendisini peygamber olarak görmekte, bir rivayete göre tıpkı Baba İlyas gibi "La ilahe illallah" dedirtip, "Muhanımedün Resulullah" dedirtmediği şeklinde kayıtlar bulunmaktadır.[285]

Bedreddini isyanının iddia edildiği gibi ve tamamen paylaşımcı ve eşitlikçi, özel mülkiyete karşı bir halk hareketi, hatta isyana katılanlar arasında Hristiyan ve Müslüman köylüler de bulunmasına rağmen bir köylü isyanı değil, büyük ölçüde, imtiyazları ellerinden giden Müslüman sipahilerin, sınır gazilerinin ve Hristiyan feodallerin isteklerine cevap veren bir ayaklanma hareketi olduğu, daha ağırlık kazanmaktadır. H. İnalcık, bu görüşü destekleyerek hareketin merkeziyetçiliğe bir tepki olduğunu savunmaktadır. İnalcık ayrıca, Bedreddini isyanının sınır boylarındaki gazilere tımarlı sipahilerle ve hatta medreselilerle yakından ilgisi bulunduğu teşhisini de ortaya koymaktadır.[286]

Bunların yanında Bedreddini isyanı ile Börklüce ve Torlak isyanlarının temel felsefe ve nihai hedef dışında, sosyal tabanları bakımından aralarında önemli bir farkın olduğu göze çarpmaktadır. İki halife de formasyon itibariyle Şeyh Bedreddin'den farklı özel-

---

[285] Şükrullah, Behçetü't-Tevarih, Nşr. N. Atsız, Osmanlı Tarihleri I, İst. 1949, s. 60; Ocak, A.g.y. s. 171.

[286] H. İnalcık, The Ottoman Empire: The Classical Age (1300-1600),Londra 1971, s. 188; Ocak, A.g.y. s. 174; M.A. Kılıçbay eserinde toprak sahibi bir gazi ailesine ve Selçuklu hanedanına mensubiyet iddia eden bir soylu olarak, Şeyh Bedreddin'in bir köylü ayaklanmacısı olmadığına dikkat çeker. Kanıt olarak da Şeyh Bedreddin'in Yıldırım Bayezid'in merkeziyetçi politikasına karşı çıkan Timur'un yandaşı ve Anadolu'daki merkezkaç güçlerin temsilcisi Musa Çelebi'nin kazaskeri olmasını gösterir. (M.A. Kılıçbay, Feodalite ve Klasik Dönem Osmanlı Üretim Tarzı, Ank. 1985, s. 345,346)

liklere sahiptirler. İkisi de Kalenderi olan bu kişilerin şeyhleri gibi yüksek bir sosyal tabakadan gelmedikleri çok açıktır. Bu kişinin etrafına toplanan halkın büyük bir kısmı Kalenderi dervişleri (Torlaklar) oldukları gibi, geri kalanlar da büyük bir ihtimalle fetret döneminin rahatsızlıklarını yaşayan ve Osmanlı siyasal iktidarının gittikçe güçlenen Sünni bir devletçi tavrına karşı çıkmak isteyen göçebe Türkmen ve köylü kesimi olmalıdır.[287]

Anadolu'daki ilk Bedreddinilerin Börklüce Mustafa'nın çevresi de dahil olmak üzere Hurufi inanç taşıyan Torlaklar (Kalenderiler) olduğunu biliyoruz. Muhtemelen Torlak Kemal'in şeyhleri olduğu bir grup Torlak, Domaniç yakınlarında Şeyh Bedreddin'e mürid olmuşlardır.[288] Bedreddinilerin Börklüceliler ile daha önce Aydın dolaylarında ilişki kurmuş olmaları kuvvetle muhtemel olduğundan böylece bu iki zümre ve önder kimlikleri aracılığıyla Batı Anadolu-daki Torlakların yeni bir siyasal liderleri doğmuş oluyordu. Bunlara Dobrucadaki Sarı Saltık Zaviyesindeki "ışık" denilen bir başka grup Kalenderi dervişi de katılmıştır.[289]

Gerek Kütahya, Manisa, Aydın ve İzmir yöreleri başta olmak üzere Batı Anadolu'daki Börklüceli ve Torlakların, gerekse Dobruca ve Deliorman ağırlıklı olarak Balkanlarda Bedreddinilerin propagandalarına olumlu cevap verip bu isyanlara katılan kesimlerin Müslüman olanlarının Sünni Müslümanlık, Ortodoks Hristiyanlık ve Ortodoks Yahudilik anlayışına mensup bulunmadıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz.[290]

Bu Bölgelerin erken ortaçağlarından beri düalist ve mesiyanik karakterli iki heterodoks Hristiyan mezhebinin, yani Pavlosculuk kaynaklı Bogomilizmin ve merkezlerinden biri Alaşehir olan Katharizmin kuvvetle hâkimiyeti altında bulunduğu dikkatleri çekiyor. Gerek Batı Anadolu ve Ege sahillerindeki, gerekse Balkanlardaki Bogomilist ve Katharist popüler Hristiyanlığın ve Yahudiliğin, mesiyanik inançlara çok açık, kuvvetli heterodoks bir yapı sergilediğini biliyoruz. Sözü edilen bölgelerde Türk hâkimiyetinden önce azınlık olarak yaşayan

---

[287] Ocak, A.g.y. s. 174.

[288] Halil b.İsmail, Menakıb-ı Şeyh Bedreddin, Nşr: A. Gölpınarlı-İsmet Sungurbey, İst. 1967, s. 93; Ocak, A.g.y. s.181.

[289] Ocak, A.g.y. s. 181.

[290] A. Zachariadou, "Religious Dialoquebetween Byzantines and Turks during the Ottoman Expansion", Religions- gesprache im Mittelalter, Berlin 1994, s. 289-304; Ocak, A.g.y. s. 182

Yahudilerin bir kısmının, zaman içinde Hristiyanlığın heterodoks yorumlarını temsil eden Bogomilizm ve Katharizm gibi bazı mezhepleri kabule yöneldikleri, XIV. yüzyıldan itibaren Batı Anadolu'da, XV. yüzyılda ise Balkanlarda Türk hâkimiyetinin yerleşmesiyle birlikte, Hristiyanlığa geçmiş olan bu Yahudi kökenli mühtedilerin, artık Hristiyanlığın siyasal otoritesinin bölgeden silinmesiyle birlikte, bu defa yeni otoritenin dini olan Müslümanlığı kabul ettikleri görülüyor. Osmanlı sultanı Orhan'ın sarayında da değişik hizmetlerde istihdam edildiği anlaşılan Müslümanlığa geçmiş Yahudi kökenli bu Hristiyanların Börklüce Mustafa, Torlak Kemal ve Şeyh Bedreddin isyanlarının patlak verdiği XIV. yüzyılın ilk çeyreği içinde isyan mıntıkalarında çok sayıda bulundukları da ilginç ve önemli bir saptamadır.[291] Esasında mühtedi kökenli oldukları öne sürülen Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal'in bizzat bu Hristiyanlık'tan dönme Yahudi kökenli Müslümanlardan olmaları kuvvetli bir olasılıktır. Bu büyük oranda onların çevrelerinin de aynı tabandan geldiklerini gösterir. Bu insanların kabul ettikleri Müslümanlığın Sünni Müslümanlık olmadığı kesin olduğuna göre heterodoksiye mensup bir yorumunu yansıttığı muhakkaktır. O zaman bu inanç tabanında Hurufilikten de söz etmek gerekmektedir. Çünkü, Hurufilikte Hristiyanlık'tan dönme Yahudi kökenli bir mühtedilerin çok yakın ilgilerinin bulunduğunu çağdaş araştırmacılar ortaya koymaktadır. Öyleyse, Şeyh Bedreddin'in bu zümreye öğretmeye çalıştığı Müslümanlık, Hristiyanlık ve Yahudiliğe de sempatiyle bakan Hurufiliktir. Şeyh Bedreddin'in Hurufilik merkezlerinden olan Tebriz ve Halep'te Hurufilerle yakın teması burada önemli bir ipucu olsa gerek.[292]

1436-1438 tarihleri arasında Osmanlı topraklarında yaşayan Macar Georg, Sakız Adası'nda kilise ve manastırlara girip çıkan, ekstatik ayinler (vecd; insanı çıldırtacak düzeyde yapılan ayin) yapan, vaftiz suyuyla kendilerini vaftiz eden, Hristiyanlıkla Müslümanlığın aynı derecede mukaddes olduğunu ilan eden Hurufi dervişlerine rastladığını yazıyor.[293] Şeyh Bedreddin'in Sakız Ada-

---

[291] Ocak, A.g.y. s. 183.

[292] Ocak, A.g.y. s. 184.

[293] M.Balivet, "Deux partisants de la fusion religieuse des chrétienset des musulmans au XV e siécle: Le Turc Bedreddin de Samavna et le Grec Georges de Trébizondie", Byzantina, C.X, 1980, s. 373; Ocak, A.g.y. s.184.

sı'nda Müslüman ettiği rivayet edilen rahiplerin de muhtemelen Hurufilik kanalıyla Müslümanlığı kabul ettiklerini varsaymak yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla Aydın, Manisa ve Kütahya yörelerinde faaliyet gösteren ve Şeyh Bedreddin'in en yakın halifeleri arasına girecek olan Kalenderi dervişleri Börklüce Mustafa ile Torlak Kemal'in de bu sosyal-dini çevre içinde oldukları açıktır.

Özetle, Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal isyanları dahil olmak üzere Şeyh Bedreddin hareketinin geniş ölçüde mesiyanik temelde birleşen, Batı Anadolu ve Balkanlarda iç içe geçmiş üç dinin heterodoks kesimlerine mensup bir sosyal tabana dayandığı söylenebilir. Bunların dışında kalanların ise, saltanat mücadeleleri yüzünden fetihlerin durmasıyla ganimetlerden yoksun oldukları için güç durumda kalan uc gazileri, tımarları ellerinden alınan sipahiler, Hristiyan feodaller olduğunu kaydedebiliriz.

Şeyhülislam Ebussuud Efendinin Fetvaları

Bedreddini-Börklüceli-Torlak isimleri ile anılan bu Kalenderi zümrenin Osmanlı merkezi yönetimi tarafından da nasıl görüldüğüne ilişkin Ebussuud Efendinin fetvaları Bedreddinilere-Börklücelilere-Torlaklara karşı çok sert ve katı yargılar içermektedir. Şeyhülislam onları kafir olarak görmektedir. Onlara göre; Simaveni tayifesini evlerinde misafir edenlerin dahi "tazir olunup kendilerinden cerime alınması" gerekeceğini belirtmekte, onları "birbirinin avratlarını icazetleri ile tasarruf eylemekle" suçlamaktadır.[294]

Sofyalı Bali Efendi'nin bir layihasında; Bedreddin'in torunlarından olup "serdar-ı melahide ve ser-çeşme-i zenadıka" nitelediği Halife Çelebinin faaliyetlerini anlatmaktadır. Ona göre, Dobruca vilayeti ve Deliorman bölgesinin bütün ahalisi bu Çelebi Halife'nin müridleri olup canla başla ona hizmet etmekte ve sık sık kadın erkek, ihtiyar genç, oğlan kız bir araya gelerek "cem'iyyet ve sohbet" yapmaktadırlar. Bu arada yine ona göre, "cennet şarabı dedikleri budur" diyerek şarap içmekte, "kevser dedikleri, leb-i dilber ve şeyhimizin enfas-ı kudsiyyeidir. Huri dedikleri işbu dünyadır. Ahiret ahvali ulema-i rüsumun sandığı gibi değildir, bunlar birer darb-ı meseldir" diyerek nice sapık sözler söylemektedirler. "Ene'l-

[294]M.Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları, İst. 1972, s. 194

Hakk" diyen şeyhlerine secde etmekte, daha sonraları mumları söndürerek "sedd-i şeriatı" yıkmaktadırlar.[295]

Bundan başka bir Celveti şeyhi olan Aziz Mahmud Hüdayi'nin I. Ahmed'e sunduğu layihasında bu zümrenin Safevilerle ittifak halinde olduklarını, inançlarının yakınlığı dolayısıyla her zaman onlardan yana tavır aldıklarını, ayrıca onların Rafizi olduklarını söylemektedir. Simaveni olduklarını söylediği Dobrucadaki Işık (Kalenderi) zaviyelerine dikkat çekerek bunların da Rafizi, Melahide ve Zenadıka olduklarını, namaz kılıp oruç tutanları öldürdüklerini, her zaman İran şahının zuhurunu beklediklerini söylemekte ve bunların çok sıkı teftiş edilmeleri gerektiğini, Ehl-i sünnete uymayı kabul eden zaviyelerin serbest bırakılıp diğerlerinin kapatılması gerektiğini belirtmektedir.[296]

Siyasal vakıaya batılı bir gözlemci olan Carretto'nun gözlemleriyle bakarsak ilginç bir tablo karşımıza çıkmaktadır; Anadolu'da küçük beylikler yeniden çoğalmıştır. Balkanlarda Süleyman tebaasının da sadakatıyla benzerleri arasında sivrilmeye çalışmaktadır. İşte tam bu sırada politik alanda yeni bir olay gerçekleşir. Özgürlüğüne kavuşarak Balkanlara giden Musa, Hristiyan ve Müslüman halktan kardeşi Süleyman'ı yenmek için destek bulur. Balkanlarda sosyo-kültürel alanda Hristiyanlık ve Müslümanlık arasında karşılıklı etkilenmeler her zaman vardır. Büyük Müslüman aileler Hristiyan beylerin kültüründen ister istemez etkilenmişlerdir. Fakat 1204'deki Haçlı savaşından sonra ve Batılı Hristiyanların daha sonraki davranışları nedeniyle, Doğu halkı ve Doğulu din adamları Batılı Hristiyanlara büyük bir nefret duyuyorlar, bu yüzden de Roma kilisesi ile birleşmek yerine Müslümanlara boyun eğmeyi yeğlemişlerdir. Ayrıca eski Hristiyan beyleri topraklarına döndüklerinde ayrıcalıklarını yeniden elde etmek için Osmanlı hâkimiyetinin halka sağladığı yararları ortadan kaldırmaya çalışmışlardır.[297]

Bazı tarihçilere göre Musa, devrimci bir Avrupa devleti kurmaya çalışmış, ancak güçlüler tarafından desteklenen Musa savaşı kaybetmiştir. Fakat siyasal devrim bitmemiştir, çünkü yenik tarafın bir kadıaskeri olan Şeyh Bedreddin bu işi yeniden ele alacaktır.

---

[295] İnalcık, A.g.y. s. 190;Ocak, A.g.y. s. 198

[296] Ocak, A.g.y. s. 199

[297] Giacomo E. Carretto, Akdeniz'de Çev: D. Kundakçı-G. Kuray, TTK Yay. Ank.1992, s.21

Zamanın en büyük hukuk ve teoloji uzmanlarında biri olarak kabul edilen Bedreddin, bir mutasavvıf ve bilgindir. Müridleri Börklüce Mustafa ve Torlak (Hu) Kemal, varlıklar hakkında ortaklığı, komünizmi ve Anadolu'daki dinlerin eşitliğini savunurlarken, Bedreddin de bu fikirleri Avrupa'da yaymaya çalışmaktadır.[298]

Bedreddinilerin, Börklücelilerin ve Torlakların, Musa hareketi ve kısa iktidarı süresi içinde, çok büyük roller üstlendiği söylenebilir.

Şeyh Bedreddin'in Felsefesi

Bedreddinilerin, Börklüceliler ve Torlakların düşüncelerini, bu düşünceyi sistematize eden ve eyleme dönüştüren kimliklerin tarihsel süreç içindeki rollerinden çıkarsamamız mümkün olmaktadır. Bu anlamda Şeyh Bedreddin önemli ve belirleyici bir kimlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Şeyh Bedreddin'in kişisel kültürü, kişisel ahlak anlayışı, dinsel ve siyasal faaliyetleri yanında kendi mistik inançlarına, içinde bulunduğu ortamın mistik inançlarını da eklemiş olduğunu görüyoruz. Bunların Kalenderilik, Hurufilik ve Bektaşilikle içi içe yürüdüğünü söylemek mümkündür. Filipoviç'e göre hatta bu durum, Hurufilik ve Bektaşilik ile eş anlamlıdır. Ona göre bu mistisizmin, Ankara savaşı sonrasında oluşan anarşi ortamında başladığını da söylemek gerekmektedir.[299]

Toplumsal ve siyasal eksikliklerinin ve sorunların bu dönemdeki etkileri, uzun süre Mısır'da bulunan ve siyasal olarak parçalanmış, çeşitli dinsel-siyasal görüşlerin kaynadığı Anadolu'ya dönen Şeyh Bedreddin'de de görülecektir. Bu durumun Bedreddinileri de hemen etkilediği, bu oluşumun daha olgunluğa kavuştuğunu da söylemek mümkündür. Şeyh Bedreddin'in Anadolu'da bulunma nedeni mistik ve siyasal faaliyetlerinin sonucudur ki, bu dini ve siyasal faaliyetleri sayesinde birçok yeni insanı ve grubu etrafında toplamayı da başaracaktır. Mistik-siyasal hareketin olgunluğa kavuşmaya başlaması tezini doğrulayan en önemli delil; bu aşamada Bedreddin'in toplumsal sınıfların hepsini etkilemeye başladığı, bunların arasında zenginlerin, fakirlerin, köylülerin bulunduğu gerçeğidir.[300] Bedreddinilik bu karışık ve moral çöküntüsü içindeki sınıfla-

---

[298]Carretto, A.g.y. s.22

[299] Nedim Filipoviç, Prınc, Musa: Sejh Bedreddin, Sarajevo 1971, s. 375

[300]Filipoviç, A.g.y. s. 375

ra ayrı mistik-siyasal önermelerle sunulmaktadır. Bunlara rağmen Bedreddin'in ve Bedreddiniliğin (Börklüceliler-Torlaklar) Anadolu sûfiliğinin etkisindeki bir mistisizmi sunduğu da iyi bilinmektedir.

Bedreddin'in Felsefesi ve Hristiyan, Yahudi Ahali

Aslında Bedreddiniliğin mistisizmi, dağınık olan birçok dinsel felsefeyi bir araya getirmekten ibaret gibi görünmektedir.[301] Bunun içindir ki Batıni-Hurufi-Kalenderi temeli üzerinde, dinsel-siyasal oluşumların iç içeliğini bu çerçeve içine alarak değerlendirmek gerekmektedir.

Bedreddin'in, geniş kültürlü biri olmanın yanında, Hristiyanlarla da iyi ilişkiler içinde olduğu bir gerçektir. Buradan hareketle Bedreddin'de ve Bedreddinilik mistisizminin içinde önemli izlerden birinin de Hristiyanlık ve Yahudililik olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Bedreddini ve Torlak mistisizminin faaliyet ve etkilerinin sadece kabile ve köylüler arasında değil, askeri sınıf ve kent ahalisi üzerinde de etkisinin yoğun olduğu gerçeğinin yanında, Osmanlı Devleti içindeki Hristiyan ve Yahudi ahaliyi de etkilediği görülmektedir. Birçok tekkenin tarihçileri, dervişliğin bu tür faaliyetlerinin etkilerinin, köylerdeki Hristiyanlar ve Yahudiler arasında da hissedildiğini göstermektedir.

Kaynaklar kesin bilgiler vermemekle birlikte, Hristiyanlar ve Yahudiler, Bedreddini felsefeden etkilenmişlerdir. Aşıkpaşazade, bu mistik-siyasal hareketi anlatırken, bu hareketin toplumsal-ahlaki ve dini dayanağı olduğundan bahseder. Aşıkpaşazade'ye göre, mistisizm; küfür ve Tanrı'yı inkâr etmek demektir. İdris-i Bitlisi'ye göre, Şeyh Bedreddin'in Romanya'da Mirçi tarafından mükemmel bir şekilde karşılanması Bedreddiniliğin Hristiyanlık ve Hristiyanlığa yakın olduğu, onlara toleranslı davrandığı gerçeğinden kaynaklanır. Bunun yanında Mirçi, o dönemdeki koşullarda Bedreddiniliğin Rumeli'de güçlü ve tehlikeli bir akım olduğunu çok iyi bilmektedir.[302]

Aşıkpaşazade, Bedreddin'in Rumeli'deki faaliyetlerini anlatırken; "Deli Orman'da itibarı çoktu. Çünkü Musa'nın kazaskerliğini

[301] Filipoviç, A.g.y. s.376
[302] Filipoviç, A.g.y. s. 390

yaptığı dönemde çok tımarlar dağıtmıştı" demektedir. Ayrıca, eski Osmanlı anonim eserlerinde; "Şeyh, Deli Orman'dan çıkarken etrafında sayısızca mutsuz sûfî, hadem ve haşem toplanmıştı" denmektedir. Neşri ise, "Deli Orman'da bulunduğu zaman çevresini çok insan sarmıştı. Kısacası o birçok kimsesiz ve dilenciyi toplamıştı" demektedir. İdris-i Bitlisi ise; "Kadı Bedreddin Mahmut Simavnaoğlu, Romanya'dan çıkarak, hâkim olmak hırsıyla Silistre vilayetinin yakınlarına gelir. Deli Orman sık ağaçları içinde yerleşir. Rumeli'nin her yerine kendi müritlerini salıverir. Birçok saf ve bunalımda bulunan insanlar bunların sapık (eretik) sözlerine inanarak yanlarında yer alırlar. Birçok hayvanî ve sapık düşünceli insanlara yapmak istedikleri hayvanımsı davranışlara izin vermişlerdir" demektedir.[303]

Bedreddini-Torlak felsefenin, Hristiyanlar arasında yaygın olduğu ve İslamı kabullenen Hristiyanlara oldukça etki ettiğini, daha sonraki süreçte Bektaşiliğin Hristiyan ve Yeniçerilerle olan irtibatı ve onun tarihçesinden anlaşılmaktadır.

Yedi Yıllık Yanlızlık ve Sürgün

İdris-i Bitlisi'nin de belirttiği gibi; Bedreddin'in, 7 yıl bir yalnızlık dönemi geçirdiği görülmektedir. Bedreddin'in bu yalnızlık yaşamını XVI. yüzyılda yaşamış Arap müellifi Kutbü'd-din Al-Nahravali'nin "Müntehab Al-Tarih" adlı eserinde detaylarıyla anlattığı Filipoviç'den öğreniyoruz.[304]

Anlaşıldığına göre, Bedreddin bu 7 yıllık yalnızlık döneminden sonra şehzade Mehmet'in Şehzade Musa'yı yenilgiye uğratmasından sonra İznik'e sürülecek, okumuş, siyasi ve dini kimliğini güçlendirmiş bir mistik-siyasi önder sıfatıyla Anadolu'da çok tehlikeli görülen Börklüce Mustafa ve Hu (Torlak) Kemal hareketlerini hazırlayacak ve buradan da Rumeli'ye geçecektir.

Bedreddiniliğinin-Torlaklığın-Börklüceliliğin mistik-siyasi bir ortak söylemi olduğu, bu iki veche üzerinde şekillenip geliştiği görülmektedir. İçinde; sadece sosyal tabakalara yeni yaşam biçimleri öneren eşitlikçi, hakça bölüşümcü vb. gibi düşünceleri içermediği, bununla birlikte yönetime ait siyasal çözümlemelerin bu

[303] Filipoviç, A.g.y. s. 389,390
[304] Filipoviç, A.g.y. s. 380

gruplar tarafından üstlenilmek istemesi gerçeği hiç de küçümsenecek bir olgu değildir. Toparlayıcı mistik görüntünün içinde, buna yedirilmiş yeni bir dünya görüşü ve yönetim anlayışı izlenmektedir. Örneğin; İzmiroğlu gibi beylerin kendi beyliklerini kurmak ve Osmanlı beyliğinin gücünü zayıflatmak için yürüttükleri faaliyetler Güneybatı Anadolu'nun özellikle Aydın ve Saruhan Beyliklerindeki toplumsal-siyasal ve ahlaki-dinsel şartlara bağlı olduğu görülmektedir. Buradaki en belirleyici özellik; Osmanlı yönetimine ve yönetim biçimine duyulan memnuniyetsizliktir.

Bunun yanında Sultan Bayezid, İzmir'in kuzeybatısında bulunan Menemen düzlüğündeki Türkmenlerin bir çoğunu Rumeli'ye yerleştirmek zorunda kalmıştır. Ayrıca Bayezid'in Aydın ve Saruhan Beyliklerini alması, daha sonra Ankara Savaşı'nda bu iki beyliğin Bayezid'i terk ederek, Timur'dan yana tavır almaları sonraki gelişmelerin hem habercisi hem de ateşleyicisi olmuştur. Bu olaydan sonra bu iki beyliğin bölgesinde Börklüce Mustafa (Karaburun merkez olmak üzere) ve Hu Kemal (Torlak Kemal) (Manisa'da) isyan etmişlerdir. Kaynaklarda bu isyanların sadece Türkmen köylülerinin memnuniyetsizliğinden değil, Sipahi ve zengin derebeylerin desteğiyle de çıkarılıp desteklendiği anlaşılmaktadır.[305]

Bedreddin'i ve Bedreddiniliği (Torlakları-Börklücelileri) hem mistik anlamda hem de siyasi anlamda, içinde bulunulan dönemin hazırladığı ve yarattığı söylenebilir. İdris-i Bitlisi'de de belirtildiği üzere; Bayezid'in Ankara Savaşı yenilgisinden sonraki dönemin çatışmalarla, dinsel karmaşalarla ve devlet içindeki hakimiyetsizliklerle dolu olması belli başlı hareket noktalarıdır. İç çatışmalar, şehzadelerin birbirleriyle olan çatışmaları, beylerin merkezi otoritenin boşluklarından ve çaresizliklerinden yaralanarak köylü üzerinde uyguladıkları baskı, dinsel bir altyapı ile günden güne sağlamlaşan yeni bir siyasi-dini önermeyi oluşturması kaçınılmazdır. Bu ortamda dinsel alanda özellikle dervişlik felsefesindeki niteliklerin bazı toplulukların kendi çıkarları için kullandıkları da görülmektedir. İşte böylesi bir ortamda ortaya çıkan kurtarıcı ve onun düşünceleri, kaybedecek hiçbir şeyi olmayanları elbette umutlandıracaktır. Bu sırada tarihler 1407-1408'i göstermektedir.

[305] Filipoviç, A.g.y. s.377

Filipoviç, yukarıda zikrettiğimiz görüşleri benimsemenin yanında böylesi bir ortamın, insanların imanlarını da zayıflattığının altını çizmektedir. Buradan hareketle, bu yıllarda Müslümanlar arasında imanı zayıflayan birçok kişinin bunalıma girdiğini ve Bedreddin'in bir Bedreddini felsefe içinde bu kişileri toparlamayı başardığını söylemek yanlış olmayacaktır. Daha sonraki aşamada, memnun olmayan bu toplumsal sınıfların kendi toplumsal mücadelelerini bir mistik (gizemci) hareketine bağladıklarını görüyoruz.[306]

Öyleyse buradan şöyle bir sonuca ulaşabilmekteyiz; Bedreddinilik (Torlak ve Börklüceliler de dâhil olmak üzere); Pagan inançlarının Kalenderi alt yapısı üzerine oturtulmuş, İslam, Hristiyan, Yahudi inançlarının eşitlikçi düzlemde kabul gördüğü ve buradan hareketle siyasal önermeleri de dinsel öğreti gereği kabullenen ve kapsayan bir mistik- siyasi sentezi ifade etmektedir. Başka bir anlatımla; eşitlikçi bir dünya cenneti yaratmak için farklı ulusal, kültürel ve etnik kimliklerin dini-siyasi anlamda birleşmelerini öneren ve birbirinden farklı dinsel inançların toplamını, karışımını ve eşitliğini hedefleyen, Kalenderi (Hurufi-Batıni) temelli bir dinsel-siyasal olgudur.

Bitlisi, Bedreddinilerin "boş kafalı" insanlar olduklarını mevki ve zenginliğe gelebilmek için dinlerini bile satabileceklerini söylemektedir. Neşri ise, özellikle Rumeli'deki bu tayifeyi "evbaş" ve "eclaf" olarak nitelendirmektedir.[307]

Osmanlıdaki Sınıfların Çatışması ve Bedreddinlerin İsyanı

Osmanlıdaki toplumsal sınıfların, kendi görüş ve isteklerini, kendi çıkarlarına göre yönlendirdiklerini de görebilmekteyiz. Zengin ve fakir sınıf arasındaki uçurumlar içinde Bedreddiniliğin dervişlik faaliyetlerinin, sorunlara çare bulacak bir felsefe eşliğinde, şartlardan yararlanabilme olanaklarına sahip olarak geliştiğini söylemek hiç de yanlış olmayacaktır. Köylünün içinde bulunduğu zor sosyal durumlardan yararlanarak, ilk faaliyetlerin, ekonomik ve kültürel durumu düşük olan köylü içinde başlaması önemli bir ipucudur. Ancak olayların gelişimi, merkezi otoritenin zayıflığının artması, sosyal, kültürel, inançsal kararsızlıkların yaşam biçimlerine yansıması, doğal olarak, kaybedecek fazla bir şeyi olmayan bu

[306] Filipoviç, A.g.y. s.382
[307] Filipoviç, A.g.y. s. 386

tabakanın güçlenmeye başlaması ile dengeler alt üst olacaktır. Daha sonra ise güçlenen bu tabaka yanında, merkezi otorite içindeki konumları bozulan, gelir kaynakları azalan veya sekteye uğrayan, toplumun diğer tabakalarından, askeri sınıftan ve zengin beylerden vb. gruplardan da yandaşlar katacaktır.

Belirli toplumsal koşulların sonucunda ortaya çıkan Bedreddinilik-Torlaklık- Börklücelilik isyanının nihai hedefi, başlıca Osmanlı merkezi sistemine yöneliktir. Yani bu siyasal-dini eylemin asıl hedefi siyasidir. Bu gösterge yanıltmamalıdır. Başlangıçta halk beyninde, beylerin sistematize ettiği devlet teşkilatı tartışılmakta, bu yönetim biçimi eleştirilmektedir. Bu eleştiri de; entelektüel ve hukuksal düzlemde değil, halk beyninde ve "halkın karnının ne ölçüde doyup doymadığı" düzeyinde doğup gelişen, dini önermelerle birlikte gelen siyasal önermelerin bu sorunlara, çıkmazlara pratikte ne ölçüde cevap verilip verilmediği düzleminde bir tartışma ve eleştiridir.

Desteğini şehzade Musa'nın destek aldığı güçlerden alan Bedreddini-Torlak akımının gücü; Romanya'daki Mirçi'nin ilk önce Musa'ya sonra Bedreddin'e neden sadık kalıp onlara yardım ettiği ile açıklanabilir.

Şüphesiz, Bedreddin'in kendi dinsel akımını, Musa hareketinden çok önce, daha doğrusu Ankara Savaşı'ndan hemen sonra başlattığı bellidir. Kendi kişisel kültürü, enerjisi sayesinde, morali oldukça düşük olan tabakalara felsefesini yaymayı başarması, faaliyetlerinin en önemli ve etkililerini Şehzade Musa hareketi zamanında yapmış olması çok anlamlıdır.[308]

Bedreddinilik-Torlaklık-Börklücelilik, dinsel ve siyasal düzlemde bir süreci ifade etmektedir. Osmanlı toplumundaki ahlaki-dini ve siyasi oluşumların hepsi Bedreddini mistisizmine de yansıyarak bu felsefenin gelişmesini sağlamıştır. Bunun için, izlediği gelişme süreci içinde, Bedreddiniliği-Torlaklığı-Börklüceliliği, köylü ve diğer toplumsal sınıflar arsında sadece basit bir komünizm ve Hristiyan-Müslüman eşitliğinden oluşan bir akım olarak görmek de yanlış olacaktır. Bedreddiniliğe; oluşturduğu dini-siyasi faaliyetlerle bu toplumu etkileyen ve Musa hareketinde çok önemli yere sahip bir mistik- siyasal düşün akımı olarak bakmak gerekmektedir.

---

[308] Filipoviç, A.g.y. s.390

Ezilen tabaka önünde şehzade Musa her ne kadar otorite sahibi olan tek kişi olsa bile onun yanında bir Şeyh Bedreddin kişiliği ve toplumsal yapıya nüfuz etmiş bir düşünce akımı bulunmaktadır. Şehzade Musa'nın aşağılanmışların temsilcisi olarak bu sınıftaki insanlarla olan bağının sonuçları hemen görülmüştür.

Şehzade Musa ile ezilmiş sınıfın Rumeli'ye hâkimiyet konusundaki beraberlikleri, Onları birleştiren unsurlardan biri oluvermiştir. Böyle bir durum içinde Bedreddiniliğin ve Şeyh Bedreddin'in bu harekete sağladığı destek ve etki de tamamlayıcı bir unsur olmalıdır. Şüphesiz Şeyh Bedreddin'in Musa'nın en yakını ve onun kazaskeri olmakla, Musa'nın destek aldığı insanlar beyninde, daha büyük bir otoriteye sahip olmasını sağlamıştır. Yine şüphesizdir ki, Şehzade Musa'nın ordusunda da Bedreddiniler yer alarak bu harekette çok önemli roller üstlenmişlerdir.[309]

Bu insanların isyan esnasında, Rumeli'deki halkın morali hakkında Musa'ya sürekli bilgi verenlerin de oldukları bilinmektedir. Birçok delil, bu dervişlerin Rumeli ve Anadolu arasında mekik dokudukları ve Anadolu'daki ahali üzerinde büyük etkiler yaptıklarını göstermektedir. Çünkü daha sonra burada Börklüce Mustafa ve Hu Kemal tarafından yapılacak isyanların başarıya ulaşmaları, daha önce Bedreddiniler tarafında hazırlanmış bu alt yapıya bağlıdır. Şehzade Musa ile Sultan Mehmed'in arasındaki savaşlarda Mehmed'in, ordunun ilk saflarına Batı Anadolu'dan değil de İç Anadolu'dan gelenleri koyması da bu açıda ilginçtir.[310]

Bize göre, Süleyman rejimi, ahalinin memnuniyetsizliği, Rumeli'deki iç savaşlar, Musa'nın büyük beylere karşı tavırları, şüphesiz Rumeli dışında da derin etkisini göstermiştir. Filozof Konstantin'in eserinde; fakir ile zengin arasında sosyal karşıtlıklara ve Musa hareketinin asıl dayanağı olan halk tabakasının memnuniyetsizliğine rastlıyoruz. Filozof Konstantin, Sırp Despotu Stefan Lazareviç'i anlatırken onun da alt tabakaya karşı cömert davrandığını ve "Hiçler" kelimesiyle adlandırdığı fakirlerin sayısının çok olduğunu söylemektedir.[311]

---

[309] Filipoviç, A.g.y. s.392
[310] Filipoviç, A.g.y. s.393
[311] Filipoviç, A.g.y. s.441

Bizans Topraklarındaki Müslüman Ahali

Osmanlı eserleri kesin bir bilgi vermeseler bile yabancı kaynaklardan, Karadeniz kıyılarının, kuzeye, belki de Varna'ya kadar olan toprakların Bizans'a terk edildiğini anlıyoruz. Rumeli'deki kolonizasyon içinde çok sayıda Türkmen ve Anadolu ahalisi ile dolu olan bu bölgeler Bizans'a verilmiştir. Bizans'a verilen bu topraklarda Türkmen ve Anadolu ahalisi bir hayli çoktur. Bunun için bu toprakların kaybı aynı zamanda değişik sorunlar da getirecektir. Bizans'a verilen topraklardaki Müslümanların tamamının geri dönüp dönmediklerini bilmiyoruz. Bu sorunların yankıları Balkanlar'ın tamamına yansımakla beraber en çok Anadolu'dan Rumeli'ye getirilen bu ahalide hissedilmiştir. Müslüman ahalinin yaşadığı toprakların Bizans'a verilmesi ahalinin Süleyman'a ve zengin beylere karşı tavır almalarında önemli bir unsur olmuştur. Halkın bu memnuniyetsizliği Musa'nın en büyük desteğidir. Bize göre, Musa, beylere yaptığı darbelerle Rumeli'deki hâkimiyetini güçlendirdikten sonra büyük bir ihtimalle bu toprakları geri alma faaliyetlerini başlatmıştır. Dolayısıyla bu zengin beylerle bir olan Bizans'a karşı savaş açması demektir. Musa aynı zamanda önemli görevlere yeniden Türkleri getirmekle de eski bir Osmanlı geleneğini canlandıracaktır.[312]

Musa'nın büyük bir tehlike oluşturmasında şüphesiz ki Osmanlı Rumelisinde bulunan dervişlerin katkısı çok büyük olmuştur. Bunlar Musa hareketine çok büyük bir destek ve moral veren dini (mistik)-siyasi kimlikler ve kuruluşların temsilcisidirler.

Bu dervişlerin sadece Rumeli'de değil, Bosna'da da dinsel önermeleri kullanan ve aynı zamanda savaş etkeni olarak çok önemli bir faktör oldukları söylenebilir.

Börklüce Mustafa'nın Kimliği

Bedreddin kimliği yanında, Börklüce Mustafa kimliğine baktığımızda; O'nun da etkileyici bir üslûba sahip olduğunu, kendini âlim, imam ve Hristiyanları sever olarak gösterdiğini anlıyoruz.[313]

---

[312] Filipoviç, A.g.y. s.444

[313] Von Karl Eugen Wadekin, Der Aufstand des Bürklüdsche Mustafa-Ein Beitrag zur Geschichte der Klassenkampfe in Kleinasien im 15. Jahrh. Inauguraldissertationgenehmigt von der philologisch-historischen Abteilung der Philosophischen

Börklüce'nin papazların hatta Sakız Adası halkının bir kısmının sempatisini üzerine çekmeyi başardığını, bunun yanında, mal paylaşımı hakkındaki düşünceleri,[314] zenginliğe karşı olan tavrı ile Karaburun halkını da arkasına aldığını görüyoruz.

Tek etekliler, açık kel kafaları, ayakkabısız ve bir tek örtü ile geziyorlardı. Binlerce kafa sayılıyordu.[315] Bunun yanında halkın çoğunluğu ona yoldaşlık ediyor, onu destekliyorlardı.

Bedreddinîler-Torlaklar-Börklüceliler olgusunda, yukarıda zikretmeye çalıştığımız sonuçlar yanında daha duygusal yaklaşımlara da rastlıyoruz. Örneğin, Wadekin'in tesbitlerine göre; acımasız ve işkenceler sadece Börklüce veya Torlak Kemal yandaşlarına değil tüm halka karşı idi ve hiç kimseyi ayırt etmeden yapılıyordu. Bu mücadeleden sonra ülke parça parça sultanın adamlarına dağıtılmıştı.[316] Mustafa ve adamları idam edilirken[317] "Dede Sultan Eriş"[318] diye haykırarak ölmüşlerdi. İdamlardan kurtulan Mustafa taraftarları Mustafa'nın yeniden doğacağına inanmışlardır.[319]

Bayezid Paşa, Saruhan ve Aydın'ın her tarafında ele geçirdiği yöre insanını, kendi düşüncesine göre "Kışkırtıcı" gördüğü için öldürttü. Bu sırada Manisa yakınlarında bulunan Torlak Kemal yöne-

---

Fakultat der Universitat, Leipzig 1952, s.2;Wadekin, Tschubis'in Börklüce Mustafa'nın bir Hristiyan kızı ile evli olduğunu öne sürdüğünü, bunu neye dayandırdığını bilmediğini, ancak burada menkıbnamenin Bedreddin'in Sakız (Chios)'da kaldığı dönemi içeren anlatımlarla karıştırdığını belirtmektedir. (Wadekin, a.g.y. s.2)

[314] Wadekin, (a.g.y. s.2) burada bu kardeşçe ve hakça paylaşım düşüncesinin tüm halka mı yoksa kendi çevresini oluşturan börklücelilere mi inhisar edeceğinin açık olmadığını da kaydediyor. Bunun yanında kadın paylaşımı diye bir mefhumun onun düşünceleri arasında hiç olmadığını belirtmektedir.

[315] Giese, Başına 2 ya da 3 bin insan toplandığını söylemektedir (Friedrich Giese, Die altosmanischen anonymen Chroniken (Anonymus Giese), Teil I (Text und Variantenverzeichnis), Breslau 1992, s. 73; ayaklanmacılar 6 binlere ulaştılar demekte (Ducas, Historia Byzantina (Corpus Script. Histoire Byzantine.), Boon 1834, s. 113.); Şükrullah Müslümanların 4 binden fazla sufi öldürdükleri söyleniyor.(Şükrullah, Behçetü't-Tevarih, Nşr. N.Atsız, Osmanlı Tarihleri I, İst. 1949, s. 107)

[316] F. Babinger, "Schejch Bedr eddîn, der Sohn des Richters von Simav" In der İslam, XI,1921, s.51

[317] Ducas idamlar hakkında detaylı bilgiler vermektedir.(s. 114)

[318] "Dede Sultan Eriş" Ducas tarafından "Beyim, Babam çabuk gel" olarak tercüme edilmiştir. Babinger de aynı cümleyi kullanmıştır.(Babinger, A.g.m. s. 70)

[319] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Ducas, s. 114.

timindeki 2000 Torlak[320] dervişini de yok etmişti.[321] Bu arada Hu Kemal ve adamlarından birkaçı yakalanıp asılmışlardır.[322]

Bedreddini ve Babai İsyanlarının Ortak Yönleri

Daha sonra bu isyan hareketine katılan Türkmenlere Babailer denildiğini de görüyoruz. Bunların kıyımdan kurtulabilenlerinin, Orta, Batı ve Kuzeybatı Anadolu'nun çeşitli yerlerine gittiklerini, yalnız kırsal alanlarda değil kasabalara bile yerleştiklerini anlıyoruz. Örneğin, Göynük'te yedi mahalleden ikisinin Mahalle-i Babailer adını taşıdığı dikkat çekicidir. Bunun yanında önemli bir tesbit olarak İrene Beldiceanu aynı kasabada Şeyh Bedreddin isyanından arta kalanların da iskân edildiklerini, bu sebeple iki isyanın birbirine bağlanması gerektiğini vurguluyor.[323]

Buradan hareketle şu tesbitlerde bulunmak olasıdır.[324]

1- Babailer isyanı nasıl kendilerinden önceki siyasal amaçlı bir takım mesiyanik hareketlere benziyorsa, kendinden yaklaşık 175 yıl sonra oluşan Bedreddini isyanına ve özellikle de kendisinin eskiden geliştiği merkez olan Orta Anadolu'daki XVI. yüzyılda meydana gelen mesiyanik isyanlara da benzeyecektir.

2- Bedreddini isyanı diğerlerine oranla geniş kapsamlı, toplumsal yapıyı derinden etkileyen, dini-sosyal yankılar uyandırmıştır.

---

[320] F.Köprülü (Les Origines de l'Empire Ottoman, s. 122.)Torlakları Abdallara benzetiyor. Onları Babailiğin ilerlemiş bir bölümü olarak tanımlıyor. Ayrıca Torlakların Baba İshak döneminin (123-40) Anadolu'sunda çok önemli rolleri olduğunu daha sonraki aşamada Bektaşiler içinde asimile edildiklerini, Torlak Kemal dervişlerinin veya yandaşlarının Manisa ve Menemen çevresindeki göçebe ya da önceleri göçebe olarak yaşayan Türkmen ataları ile ilişkide bulunduklarını, böyle olmuş ise bu ayaklanmayı Baba İshak ayaklanması ile de karşılaştırmak ve ilişkilendirmek gerektiğini vurgulamaktadır.(A.g.y. s.18,30-34)

[321] Bu kişilerin gerçekten Börklüce Mustafa'nın yardımcıları olup olmadıkları hatta bu olaylarla ilgileri olup olmadığı hiç açıklığa kavuşmamıştır.

[322] Karl Krumbacher, Geschichte der Byzantinischen Literatur, Münih 1897,s. 305; F. Babinger, "Schejh Bedr ed-din, der Sohn des Richters von Simav", In Der Islam, C. XI,1921, s. 5.

[323] Iréne Beldiceanu- Steinherr, "Göynük, ville réfuge des communautés baba'is", Itinéraire d'Orient, Hommage a Claude Cahen, Res Orientales VI, Leuven 1994, s. 241-255; A.Y.Ocak, Babailer isyanı, İst.1996, s.136.

[324] Bedreddini isyanının Babai isyanı ile olan ilişkisi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. A.Y. Ocak, Babailer İsyanı, İst. 1996, s.154- 156 ve diğer sayfalar

3- Babailer isyanı sosyal bir takım rahatsızlıklardan doğup siyasi bir amaca yönelmiş, Bedreddini isyanı da büyük ölçüde 1402 Ankara Savaşı'ndan sonraki ara dönemde Osmanlı Devleti'nin maruz kaldığı siyasal, sosyal ve ekonomik buhranların bir ürünü olmuştur.

4- Babailer isyanı siyasal- sosyal bir hareket olmasına rağmen kendisinden sonra Babai hareketi denilen büyük bir dini-mistik hareket doğurmuşsa Bedreddini isyanı da aynı nitelikte bir ayaklanma olmuş ve kendinden sonra Bedreddinilik denilen dini hareketi doğurmuş ve bu kanalla Balkan Aleviliğini yaratmıştır.

5- Her iki isyan hareketi de mesiyanik bir ideoloji kullanmaktadır.

6- Her iki olayın hedefi siyasaldır. İktidarı ele geçirip bu yolla özlenen eşitlikçi düzenin hâkim olduğu dünya cennetini yaratmaktır.

7- Her iki isyanın propagandasında ve organizasyonunda birinci derece rol oynayanlar isyan liderlerinin halife ve müridlerinden oluşan büyük bir dervişler kadrosudur.

Torlakların, Bedreddinilerin ve Börklücelilerin bu sosyal hareketinde; sosyal, dinsel ve siyasal yönü birbirinden ayırmak imkânsızdır. Çünkü her üç olgu da birbirine kenetlendiği gibi biri diğerini etkilemekte, hatta biri diğerini belirlemektedir. Ayrıca bu heterodoks düşünceyi ve sosyal hareketin başarısını, çok sayıda Hristiyanın bulunduğu bölgelerin varlığı da etkilemiştir. Burada hemen şu tespiti de yapmak gereklidir. Wadekin'in tespitlerine göre bu başkaldıran savaşçı kimliklerin ülkeye el koyma gibi bir istekleri de yoktu[325] düşüncesi bilimsel temeller içermemektedir. Ancak bu yapılanma ve düşünce sistemleri diğer bir bakış açısıyla Hristiyanlığın da işine yaramıştır. Buradan hareketle Hristiyanlık, İslam ve heterodoks inançların bileşimi yeni düşünceleri, yeni dinsel ve sosyal önermeleri de beraberinde getirecektir.

Bu bakış açısıyla Wadekin şu sonuçlara ulaşmaktadır; Börklücelilerin ayaklanmaları ekonomik ve toplumsal zorunluluklar nedeniyle başlatılmıştır. Bu ayaklanmada burada yaşayan balıkçı ve çiftçilerin de büyük katkıları olmuştur. Ayrıca bu ayaklanma da XIV. ve XV. yüzyılda Türk denizciliğinin Ege'de gerilemesinin de büyük payı vardır düşüncesi doğru sonuçları içerebilir. Konumuzu

[325] Wadekin, A.g.y. s. 19.

teşkil eden isyan hareketleri ile Babai isyanı arsında temel felsefe olarak birçok benzeşen yönler bulunurken, yukarıda zikretmeye çalıştığımız düşünce sistemleri ve eylemlere bakarak, Wadekin'in savunduğu, "Börklücelilerin ayaklanmaları ile Bedreddinilerin ayaklanmalarının hiçbir bağı yoktur" gibi bir düşünce bilimsel kanıtlar içermemenin yanında isyanın ve düşünce alt yapılarının doğal seyri ve birçok anlamda benzerliği açısından da pek doğru görünmemektedir. Yine Wadekin bu ayaklanmaları, XV. yüzyılda halk tabakasının maruz kaldıkları baskı ve sömürülerin yarattığı dinsel ve toplumsal şişkinliğin iç savaşlar yoluyla dışa vurumu olarak görmektedir.[326]

Sonuç olarak, Bedreddiniler-Torlaklar-Börklüceliler içinde; akılcı hatta bir ölçüde maddeci bir görüş, düzenin bozukluğunu toplumsal rahatsızlıkları düzeltme amacıyla siyasal iktidara sahip ihtilalci, mistik, maddeci eğilimli bir düşünce, yaşanılan toplumu, siyasal yapıları, ekonomik, kültürel çevreyi maddeci bir yorumla, panteist bir çerçevede ele alan bir görüş, Tanrı kavramını dahi, bir teoloji mantığıyla değil bir felsefe mantığı ile kavrayan bir düşünce bütünü gözlemek mümkündür.

[326] Wadekin, A.g.y., s. 37.

TARİH, METİNLERARASILIK VE ALTIN ÇAĞ BAĞLAMINDA TOPLUMSAL BAŞKALDIRI VE ŞEYH BEDREDDİN HAREKETİ

BARIŞ ÇOBAN

GİRİŞ

Şeyh Bedreddin hareketini anlamak, günümüz toplumsal hareketlerinin anlamanın, topraklarımızdaki iktidar ve toplumsal muhalefet arasındaki mücadelenin tarihsel gelişim süreçlerini çözümleyebilmenin önemli duraklarından bir tanesidir. Tarihin yeniden okunması ve Şeyh Bedreddin'in muhalif bir tarihsel bakışla yorumlanması, metinlerarasılık bakımından, kendisiyle aynı dönemde gerçekleşen diğer benzer toplumsal hareketlerin incelenmesiyle olasıdır. Toplumların ortak düşleri olan "altın çağ"ı yeniden yaşama isteminin etkileri Şeyh Bedreddin hareketinde de görülmektedir. Ayrıca dinin ortaçağın ideolojisi olarak ele alınması, toplumsal hareketlerin ideolojilerinin bu bağlamda değerlendirilmesi Şeyh Bedreddin hareketinin ve hareketin manifestosu olarak görülebilecek olan Varidat'ın çözümlenebilmesinin anahtarını sunmaktadır.

Tarih, Başkaldırı ve Metinlerarasılık

Tarih bir aynadır, toplumlar kendilerini bu aynada görür ve bu aynada gördükleri eksikleri gidermek için yaşadıkları zamana müdahale etme olanağına sahip olur. Tarihin aynası toplumlara her zaman gerçekliği göstermez, tarihin aynasını kim hangi ayna parçalarını birleştirerek oluşturmuşsa onun sunduğu gerçekliği gösterir, bu durumda da iktidar aygıtını elinde tutanlar tarihin metnini de belirlerler. İktidarın "büyülü" aynası, genellikle toplumların nesnel gerçekliklerini, varoluş mücadelelerinin, özgürlük serüvenlerini yansıtmak, kendi metnine dâhil etmek istemez, bu nedenle de aynanın yeniden dökülmesi, yani tarihin yeniden yazılması gerekir.

Tarih insanın kendisini var etme sürecidir ve bu süreç insanlığın evriminin ve kendini kurma mücadelesinin ürünüdür. Tarih insanın doğadan kopmasının ve kendini onun içinde kendi türsel iradesine sahip bir güç olarak oluşturduğu, insanı insan yapan temel pratiklerden bir tanesidir. "'Yaşamlarını üretmeleri gerektiği için insanların tarihleri vardır' ...Marx'a göre insanlar doğaya karşı üstün gelmek için zamana ve eyleme gereksinme duyduklarından dolayı insanların tarihi vardır."[327] İnsanı insan yapan tarih yapma gücüdür, doğada yalnızca insanın tarihi vardır, yani "tarih, bilincin uyanışının neden olduğu doğadan kopuştur."[328] Doğadan kopma bu ilksel ve olumsal yabancılaşma insan olma sürecinin başlangıcıdır. İnsanların tarihi, doğaüstü güçlerin değil, insanların kendi ürünleridir, ancak insanlar tarihlerini yaparken yine de özgür değildir: "İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar. Ama bunu sırf kendi keyiflerine göre yapmazlar. Kendileri tarafından seçilen durumlarda değil de, tamamen geçmişten gelen, geçmişin belirlediği koşullar altında yaparlar bunu."[329] Bilinçli bir insan pratiği olarak tarih, insanlığın kendini özgürce var etme mücadelesinin macerasını anlatır. Tarih söylemsel bir "büyük anlatı" olarak canlı, akış içindeki bir arşivdir, metinlerarası bir devinimdir.

Tarih toplumun kendini var etme sürecidir ve bu anlamıyla da bir mücadele alanıdır. Toplumsal tarih içerisinde mücadeleleri belirleyen ise kolektif eylemde bulunan topluluklar ve kendilerini dayandırdıkları düşüncelerdir. Tarihselleşen tüm eylemler kolektiftir, ya da bir topluluğun çıkarlarını savunmak amacıyla yapılmıştır, yani belli bir düşüncenin peşinde yığınların, ya da bu yığınların öncülerinin kendilerini ve düşlerini ifade ettikleri eylemlerdir. Toplumsal hareketler, kendilerini tarihsel metinlerle geçmişten geleceğe taşırlar, bu tarihsel metinler tüm diğer tarihsel metinlerle ilintilendiği, iletişim kurduğu metinlerarası alanda anlam kazanır. Eyleme geçirilmemiş düşünceler, düşler tarihsel bir belirleyiciliğe sahip olamazlar, ancak bu metinler metinlerarasılık bağlamında, tarihi dönüştürme gücüne sahip bir eyleme veya bu eylemin metnine gönderme yapabilir veya o metin için düşünsel bir çıkış noktası,

---

[327] G.A. Cohen, *Karl Marx'ın Tarih Teorisi*. Top. Dön. Y. İstanbul. 1998. s. 38
[328] J. Burckhardt, *Reflections on History*. London. 1959.s.31.
[329] K. Marx, *Louis Boneparte'in Onsekizinci Brumaire'i*. Köz Y. İst. 1975, s.13).

dayanak oluşturabilirler, "tarih (tarih yazımı); metinler arası, dilsel bir kuruluştur."[330] Söylemsel pratikler kolektif eylemlerin birbirleriyle iletişim içersinde olduğu eylemlerarası alanla eklemlenir, metinlerarası yapı ile eylemlerarası yapı arasındaki karşılıklı-bağlantı tarihsel metin içerisinde bütünleşir ve kendisini daha farklı bir söylemsel bir pratik olarak üretir, ancak bu pratik üretim ilişkilerinden, ideolojiden soyunuk bir yapıya sahip değildir, tarihin söylemi egemen yapının söylemi tarafından belirlenir.

Tarih iktidar ilişkileri bağlamında anlaşılabilir. Toplumsal anlamda iktidar ilişkileri ve iktidar mücadelelerinin bir arşivi olarak tarih onu üreten, belirleyen sınıfların dilini konuşur. İktidara sahip olan sınıfların üretimi olan "resmi tarih" nesnel gerçeklik olarak sunulur. Toplumun geçmişini belirlemek onun şimdisini ve geleceğini belirlemektir. Resmi tarih, toplumsal tarihi egemen ideolojinin gözünden şimdide üretir ve her tarihsel pratikte yeniden-üretir ve bu üretim ve yeniden-üretim zaten kırılmış bir gerçekliği bir ya da birçok kez kırar. Tarih, iktidarın yazdığı bir metin olarak kurgusaldır, tarih egemen ideolojinin kurgusunu taşısa da, tüm yaralanmışlığına rağmen geçmişin gerçekliğinin izlerine taşır. Bir başka deyişle resmi tarih, toplumun iktidarın karşısında kendisini var etme mücadelesinin izlerini silemez, tarihte belirleyiciliğe sahip her toplumsal metin resmi tarih içerisinde bile kendisini var kılar. Tarihi yeniden-kurgulamak ideolojik bir pratiktir, bu nedenle tarihsel metnin hangi ideoloji tarafından kurgulandığı büyük önem taşır. Muhalif ideolojilerin kendilerini var etme sürecinde tarihsel metin içerisinde kendilerini dayandıracakları metinlerden ördükleri "resmi tarih"e karşıt bir tarihe gereksinimleri vardır. Muhaliflerin ürettikleri tarihsel metinler muhalif ideolojinin yeniden-üretilmesini sağlar, toplumsal bilincin iktidar tarafından belirlenmesinin karşısına kendi gerçekliğiyle çıkar ve bu süreci kırmaya çalışır. Muhaliflerin tarihi kurgulaması toplumun geçmişte ve şimdide kendi gerçek varoluş koşullarını göstermeyi amaçlar, bu anlamda tarihsel söylem alanında ideolojik bir mücadele verilir.

Tarih genel olarak kültürel üretim araçlarına sahip olan iktidar tarafından yazılır, bu bağlamda "tarihin geleneksel işlevi... İktidarın hukukunu dile getirmek ve görkemini yoğunlaştırmak oldu...

---

[330] K. Jenkins, *Tarihi Yeniden Düşünmek.* Dost Y. Ankara. 1997, s.19.

Tarih, ritüeller gibi, kutsallaştırma ayinleri gibi, cenaze törenleri gibi, ayinler gibi, söylence anlatıları gibi bir iktidar yaratıcısı, bir iktidar yoğunlaştırıcısıdır."[331] İktidar söylemini tüm toplumsal alanlara aktararak, toplumsal ilişkiler içerisinde sızar. İktidar toplumsal içersinde tarihi kendi kurgusuyla yapılandırır ve gücünü yanılsamalı olarak daha büyük gösterir ve toplumsalı eylemsiz kılar. İktidar alanındaki mücadelede toplumun yitirdikleri egemen iktidarın kazanımları olur. "Tarih iktidarın söylemidir, iktidarın boyun eğdirmek için kullandığı vecibelerin söylemidir; aynı zamanda görkemin söylemidir ki bu, iktidar bu yolla büyüler, korkutur, devinimsizleştirir. Kısaca bağlayan ve devinimsizleştiren iktidar, düzenin kurucusu ve teminatıdır ve tarih tam olarak, düzeni sağlayan bu iki işlevin güçlendirileceği ve daha etkili kılınacağı söylemdir."[332] İktidarın tarih söyleminin karşısına muhalif bir karşı-söylem üretmek yeni bir tarih üretmek zorunluluktur, ezilenlerin, tarihi yazılmayanların tarihini maddi tarihini yazmak ideolojik bir savaşımın ilksel öncüllerinden bir tanesidir. Karşı-tarihi "rolü yasaların yanılttığını, kralların kendilerini maskelediklerini, iktidarın olduğundan başka türlü göründüğünü ve tarihçilerin yalan söylediklerini göstermek olacaktır. Dolayısıyla bu sürekliliğin tarihi değil, deşifre etmenin, gizli olanın ortaya çıkarılmasının, aşırılan ya da hasıraltı edilen bir bilmenin yeniden sahiplenilmesinin bir tarihi olacaktır. Mühürlenmiş bir gerçeğin deşifre edilmesi olacaktır".[333] Karşı-tarih ya da başka bir deyişle muhalif tarih iktidarın körleştirici, tüm gerçekliği mistifiye eden aynasının-resmi tarihin-karşısına kendi maddi gerçekliği yansıtan aynasını çıkartarak, toplumsal bilinci kırmayı ve iktidarın unutturduklarını anımsatır, bir "unutma biçimi" olan resmi tarihin mitlerinin yerine "unutmama biçimi" olan karşı-tarihi ortaya koyar.

İktidarın dayattığı unutma biçimlerine karşı toplumlar kendi tarihlerini kültürel pratikleri kullanarak aktarırlar ve toplumun ortak bilinç yapısına kaydederler. Toplumlar için unutmak yok olmaktır, tüm toplumsal anlatılar toplumların varkalma yöntemlerini hem anlatır hem de bu yöntemlerden en önemlisidir. Belleksiz bir top-

[331] M. Foucault, *Toplumu Savunmak Gerek*. YKY. İstanbul. 2003, s. 78.
[332] Foucault, agy, s.80.
[333] Foucault, agy, s.84.

lum düşünülemez, bellek toplumsal varoluşun ön belirleyenidir. Tarih insanlığın belleğidir, belleğin nasıl biçimlendirildiği toplumların geleceğini belirler, çünkü -bu süreçte aynı zamanda toplumun bilinç yapısını da belirlediği için- geçmişi belirleyen geleceği de belirler. Toplumsal bellek iktidar ve muhalefet arasındaki mücadele alanlarından bir tanesidir ve toplumsalın belirlenmesi için hayati bir öneme sahiptir. Toplumların belleğinde kendi gerçek varoluş koşullarının anlaşılmasını engelleyen her şey topluma dışsal olan egemen iktidara hizmet ederken, topluma kendi gerçekliğini anlatan ve onu farklı bir yaşamın mümkün olduğunu gösteren muhalif düşünce ise düşünce topluma hizmet eder. Toplumun baskıcı iktidarlardan kurtuluşunu hedefleyen "...başkaldırmış düşünce belleksiz edemez."[334] Tarih bu nedenle isyancılar ve özellikle de yenilmiş isyancılar için özel bir önem taşır, kendi eylemlerinin unutulmasını engellemek ve toplumsalın belleğin de kalarak geleceğin isyanlarına kendi seslerini taşımak için kendi tarihlerini yazmaları zorunludur. Ezilenler kendi tarihlerini ancak böyle yaratabilir ve geleceğe müdahil olabilirler. Tarih, metinsel olarak, ideolojik mücadelenin sürdürüldüğü söylemsel bir alandır, bu nedenle ideoloji-ötesi olması olanaksızdır, tüm tarih metinleri ideolojiktir. "Hikâyeler eylemin kaçınılmaz sonuçları olsalar da, hikâyeyi algılayan ve "yapan" eyleyen değil, hikâye anlatıcısıdır."[335] Hikâye anlatıcıları ise egemen düşünceyi yeniden-üreten hizmetkârlardır ve anlattıkları tarihte taraflıdır ve egemen düşüncenin baskınlığıyla yaralanmıştır.

Tarihin iktidarın belirleyiciliğinde olması ve "hikâye anlatıcıları" nın egemen güçler olması Şeyh Bedreddin'in Türkiye tarihindeki öneminin üzerini örtmeye çalışmıştır. Muhalif düşüncenin bu tarihsel bilgiye ulaşmasıyla birlikte, tarihsel kurgu tersine çevrilmiştir. Nazım Hikmet'in "Şeyh Bedreddin Destanı"na dek iktidarın anlattığı bir hikâye olan bu isyanın tarihi, bu yapıtla birlikte muhalif kolektif bir eylem olarak ezilenlerin tarihinin bir parçası haline gelmiştir ve Şeyh Bedreddin ve onun mirası üzerindeki ideolojik mücadele halen devam etmektedir.

Tarihin ve toplumsal yapının yeniden yaratılması kolektif eylemlere bağlıdır. Kolektif eylem içerisinde bireyler kendi varoluşla-

---

[334] A. Camus, *Başkaldıran İnsan.* Can Y. İstanbul. 2000, s. 28.
[335] H. Arendt, *İnsanlık Durumu.* İletişim Y. İstanbul. 1994, s. 263.

rından kolektifin varoluşu için vazgeçerler ve kolektifin bir parçasına dönüşürler. Kolektif eylem iktidarın şiddeti karşısına kendi meşru şiddeti ile çıkar. Bu bağlam Osmanlı Devleti'nin karşısına çıkan Şeyh Bedreddin ve müritleri kolektif eyleme dayanan meşru bir başkaldırının mimarlarıdır. "Kolektif şiddetin beslediği güçlü kardeşlik duygularının pek çok iyi insanı, kolektif şiddetin 'yeni bir insan'la birlikte yeni bir cemaati doğurabileceği umuduna sürüklenmiştir[336], çünkü ancak kolektif eylem içersindeki dayanışma ve mücadele duygusu ile eski yapı parçalanabilir, "gerçek anlamda yeni bir şeyin başlayabilmesi için, eski çevrimin kalıntı ve yıkıntılarının tümüyle yok olması gerekir."[337]

Toplumsal bilincin varoluşundan söz edebilmek için bu bilincin hegemonyası altında olduğu iktidarın bilinci olmaktan çıkması, kendi bilinci ile iktidara karşı koyması gerekir. "Bilinç başkaldırıyla doğar."[338] Bu anlamda, toplumsal bilincin aranması gereken yer toplumsal başkaldırıların tarihidir ve bu tarih içerisinde Şeyh Bedreddin hareketi özel bir yere sahiptir. Eylem temel olarak var olanın karşısında olma ona karşı çıkma ve onun dönüşümü için mücadele etmeyi içerir; "eylemciliğin temelinde 'karşı çıkma' yatar, çünkü değişim talebi olmadıkça, kolektif eylem siyasal bir çehre kazanamaz."[339] Toplum eyleme geçtiğinde dönüşür ve yeni bir bilinç durumu söz konusu olur, eski bilinç yapıları parçalanmalar ya da kısa süreli açılmalar yaşar. Toplum toplumsalın özgürlüğünü hedefleyen düşünüşü edindiğinde eşitsizliğin aşılmasının gerekliliğini anlar, bunun sonucunda toplumsal eylem eşitliği hedefleyen, ona gönderme yapan bir içerik kazanabilir. Böyle bir süreçte "başkaldırının ille ve yalnızca ezilmişte doğmadığını, başka birinin ezilişini görmekten de doğabileceğini"[340] düşünebiliriz, bu düşünce dinsel, ulusal sınırları aşan enternasyonalist bir toplumsal düşüncenin doğmasına yol açar. Yani sadece ezilen sınıflar değil, ara sınıflarda böyle bir süreçte çelişik durumlarını ancak var olan durumu aşmayı amaçlayan kolektif eylemin değiştirebileceğini

---

[336] H. Arendt, *Şiddet Üzerine*. İletişim Y: İstanbul.1997, s.77.
[337] M. Eliade, *Mitlerin Özellikleri* Simavi. İstanbul, 1993.
[338] Camus, agy, s.22.
[339] T. Jordan, *Eylemci*. Kitap Y. İstanbul. 2002, s.11).
[340] Camus, agy, s.24.

görürler. Sınıfsal bölünme ve ittifaklar gerçekliğin ve çelişkilerin zorladığı bir devinim ve değişim durumu ortaya çıkarır. "Başkaldırı anlayışı ancak kurumsal eşitliğin büyük gerçek eşitsizlikleri örttüğü topluluklarda gerçeklik kazanabilir."[341] Örtülen eşitsizlik ancak söylem ve eylemin birleştiği var olan krizi aşmayı amaçlayan bir praksisle, bilinçli kolektif insani eylemle aşılabilir. Tarihsel olarak eylemin temel belirleyen olması insanın kendini gerçekten anlamlandırabilmesinin de eyleme dayanan, dönüşümsel pratiklerle olası olduğunu gösterir, "...bugünün tarihi, uzlaşmazlıkları ile insanın temel boyutlarından birinin de başkaldırı olduğunu söylemeye zorluyor bizi. Başkaldırı bizim tarihsel gerçeğimiz. Gerçekten kaçmadığımız sürece, değerlerimizi onda bulmak zorundayız."[342] Bu bağlamda, Şeyh Bedreddin de bu toprakların tarihsel gerçeğidir, kendini iktidara rağmen var etmeye çalışanların, başkaldıranların belleğidir.

Tarih, metinlerle örgülenen bir metin, büyük anlatı olarak görüldüğünde, tüm tarihin metinlerin birbiriyle konuşmasından, iletişim kurmasından oluştuğu ileri sürülebilir. Tarih metinlerarasılık olarak okunursa, tüm tarihsel söylem ve eylemlerin kendilerini geçmişten geleceğe "büyük anlatı" olarak tarihin içerisinde yerleştirdiği ve tarihsel metnin de böylelikle oluştuğu söylenebilir. Tarih bir mücadele alanı olarak görüldüğünde eylemin temel önemde olduğu görülür, ancak hiç bir insani eylem bilinçten bağımsız olarak yani dilsel olandan kopuk bir biçimde değerlendirilemez. Tüm anlamlı insan eylemleri önsel olarak bilinçte bir çıkış noktası yakalar ve öneylemsel olarak kendini bir öncüle bağlar. Yani tüm eylemler yapılmadan önce bir hedefe göre kurgulanır. Gerçeklikte belli bir kırılma ve değişim yaşasalar da özünde, bilinçli insan eylemliliği düşünsel bir kurgudan yola çıkar. Eylemin kurgusu eylemin ürünü tarafından yeniden-biçimlendirilir. Tüm eylemler kendilerinden sonra gelen eylemleri çağırır, içsel olarak onlara dair bir metin taşır. Geçmişin eylemleri bu bağlamda şimdinin ve geleceğin eylemlerinde yeniden-üretilirler. Geçmişin eylemlerini anlamak ve yorumlamak eylemsel evrimin tarihçesine bakmakla olasıdır.

---

[341] Camus, agy, s.27.
[342] Camus, agy, s.28.

Toplumsal eylemlerin anlaşılabilmesi tarihsel metinlerin haritasında iz sürerek mümkündür. Yani bir toplumsal düşün ve hareket her zaman için kendisinden gelmiş düşün ve eylemlerle olan ilişkisi içerisinde anlam kazanır. Metinlerarasılık olarak tarih anlayışına göre, tüm toplumsal söylemler daha önce üretilen söylemleri içinde barındırır, aynı şekilde tüm toplumsal eylemlerde kendisinden önceki eylemlerin izlerini, etkilerini taşır. Bu süreç tarihsel olanın gelişimi, toplumsal düşün ve eylemlerin evrimine gönderme yapar. Tüm toplumsal düşünler, eylemler, hareketler bu nedenle kendisinden önce ve sonra gelenlerle beraber değerlendirilmelidir: "Bolşevikler Ekim Devrimini, Eski Roma'daki Spartaküs'den Fransız Devrimi'ndeki Jakobenlere kadar, daha önceki bütün radikal halk ayaklanmalarının devamı ve başarımı olarak kavradılar."[343] Kolektif eylemlerin tarihsel paradigma da değişim yaratabilmeleri bakımından önemlidir, ekonomik ilişkilerin var olan koşullara uygun toplumsal ilişkileri üretemediği, bu kriz durumlarında iktidar ilişkilerinin toplum üzerindeki denetimi sağlayamadığı anlarda toplum iktidarın karşısına çıkar ve devretmiş olduğu iktidarı kısa süreli de olsa geri alır, bu anların, kırılma noktalarının haritası tarihin "düğüm nokta"larını gösterir. Sınıf mücadelesi olarak tarih, ezilenlerin mücadelelerinin birikimlerini anlatır, 1917 Bolşevik devrimini Bachuss kardeşlere, Spartaküs'e, Münzer'e, 1789 Fransız Devrimi'ne, 1848 Avrupa devrimlerine, Paris Komünü'ne gönderme yapmadan anlamlandırmak olası değildir.

Toplumsal kültürün içerisindeki metinler ve toplumsal kültürün dışında yer alan metinler farklı metinlerarasılık ilişkilerini ön varsayar. Bir toplumsal kültür içersindeki metinlerarasılık içmetinlerin, yani bir toplumsal kültürün içersinde üretilmiş metinler arasındaki iletişime, etkileşime gönderme yapar. Toplumsal kültürler arasındaki metinlerarasılık ise farklı kültürler, diller yani dışmetinler arasındaki iletişim ve etkileşime gönderme yapar. İçmetin ve dış-metin birbirine bağımlıdırlar ve birbirlerini gerektirirler. Ancak bağlamsal olarak ilişkileri zaman ve uzam tarafından belirlenir. Tüm kültürler zaman ve uzam bağımlı olduğu için me-

[343] S. Zizek, "Kimlik ve Kimlik Değişiklikleri: Bir İdeoloji Teorisi Olarak Hegel'in Öz Mantığı". *Siyasal Kimliklerin Oluşumu* (Der. E. Laclau). Sarmal. İstanbul. 1995, s.59.

metinlerarasılığın bağlam bağımlıdır yani zaman ve uzamdan ayrı düşünülemez. Metinlerin tarihsel bağlam içersinde anlaşılabilmeleri de zaman-uzam ilişkisi bağlamında olasıdır. Metinler zamansal bağlamda eş-zamanlı ya da art-zamanlı olarak ilişki içersinde olabilirler, zaman tarihsel olarak temel belirleyicidir. Tüm söylem ve eylemler arasındaki ilişki zamansallığın belirleyiciliğindedir. Ancak zaman toplumsaldan kopuk değildir onun diyalektik akışına gönderme yapan, anlamlandırılabilir bir sabitleme ve bölümleme pratiğidir. Anlamlandırmayı ise bu sabitleme ve bölümleme ile olası kılar. Tarihsel akış sabitlenir, yani metinselleştirilir ve bölümlenerek anlamlandırılır, insan kendi evrimini ve doğayı bu yakalama yerinden çıkararak farklı bir bağlamda yeniden dikme etkinliği ile anlaşılır kılar. Aynı şekilde uzamsal akış ve süreğenlikte sabitlenir ve bölümlendirilerek anlamlandırılır. Zaman ve uzam bu bakımdan anlamlandırma pratiğinin temel düğüm noktalarıdır. Metinlerin zamansal ve uzamsal sabitlenmişliği de bu bakımdan önem kazanır ve onların anlamlandırılmasında ele alınması gereken öğeler olarak ortaya çıkar. Zaman gibi uzamda ikili bir yapılanım içersinde ele alınabilir. İç-uzam ve dış-uzam bir toplumsal kültürün içersinde yaşadığı uzama gönderme yapar ve bu uzam dışında kalan tüm uzamlar dış-uzamdır ve metinlerarası bir ilişki ile anlamlandırma sürecinin parçası haline gelir. Toplumsalın kendi iç-metinleri arasındaki ilişki iç-metinlerarasılık, diğer toplumsal kültürler ile olan ilişkisi dış-metinlerarasılık olarak adlandırılabilir. Toplumsal kültüre içsel olan metinlerin zaman ve uzam ilişkileri ve dışsal olan metinlerin zaman ve uzam bağlamında yaşadıkları etkileşim ise bir üst kavram olan "metinlerarasılık" kavramına bağlanır. Tüm toplumsal hareketler bu bağlamda uzam ve zaman etkileri bakımından farklı açılardan değerlendirilerek tarihsel metin içersinde anlamlandırılabilir. Metinlerarasılık ilişkileri sonuç olarak çok farklı düzeylerde yeniden yorumlanarak anlamlandırılabilecek bir yapıdadır. Toplumsal hareketlerde metinlerarasılığın üstbelirlediği zaman-uzam bağlamında yani tarihsel bağlamda anlamlandırılarak metinselleştirilebilir.

Metinlerarasılık iki temel alan bağlamıyla anlaşılabilir; söylem ve eylem. Metinlerarasılık, söylemlerarasılık ve eylemlerarasılık olarak iki farklı alt-alana bölünerek tarihsel sürecin çözülmeni-

şinde kullanılabilir.[344] Eylemlerarasılık toplumsal hareketlerin, eylemlerin birbiriyle olan ilişkisini yansıtır. Eylemlerarasılık bağlamında toplumsalın varoluş koşullarını değiştirmeye yönelik tarihsel anlar kolektifin belleğine işlenir: "...dil kişisel ve tarihsel belleğin malzemesidir. Yıllar içinde kalıcı bir ben duygusuna sahip olmamı sağlamakla kalmaz, kendimi geleceği doğru konumlandırmam için tarihsel belleği kullanmama da yardım eder. Sömürgeci güçlerle savaşan köle ordusunu ve Toussaint L'Ouveture'ü, 1871 Paris Komüncülerini, 1917'nin St. Petersburg İşçi Vekilleri Sovyetini, 1937'de Filint'teki oturma grevcilerini, 1956'nın Macar isyancılarını, 1968'in Fransız öğrencilerini ve işçilerini anımsayabilirim."[345] Aynı şekilde bakıldığında modern Avrupa sınıf hareketlerinin başvurduğu temel metinler (eylemler) ortaçağdaki isyanların metinleridir, şiirinin başlangıç dizelerini bu metinlerden alır; "...Alman Köylü Savaşı, sahneye, yalnızca isyan halindeki köylüyü değil, ama onların ardından, ellerinde kızıl bayraklar, dudaklarında malların ortak sahipliği isteği olan modern proletaryanın ilk örneklerini çıkararak, bir kâhin gibi, gelecekteki sınıf savaşını işaret etmiştir."[346]

Şeyh Bedreddin hareketi de Türkiye sol hareketinin metinlerarasılığı bağlamında önemli bir noktadır: "Şeyh Bedreddin ve Müritleri, gerek sonraki Samaveni'ler veya Bedreddini'ler, gerekse Celaliler, ancak XIX. Asır sonlarının Türkiye'sinde başlatılabilecek Sosyalist Hareket'in hazırlayıcısı bir sosyal Hareket'in tarihi malzemesi içinde yer alabilecektir."[347] Bu topraklarda yaşanan isyanlar Babai isyanları ve bunun devamında yaşanan toplumsal hareketler Şeyh Bedreddin hareketi ile birlikte onları aşan bir metin içersinde yeniden-kurgulanmışlar. Şeyh Bedreddin sonrasında gelen hareketler bu hareketin izini taşır ve günümüzde bile birçok isyancı hareketin belleğinde Şeyh Bedreddin hareketi halen önemli bir yer tutmaktadır. Toplumsal bilinçte bastırılmış isyan geleneğinin gizliden gizliye yaşamsının bir örneği olan "bende halimce

---

[344] B. Çoban, *Kişilerarası İletişim Bağlamında Söylem ve Eylem Bağıntısı.* Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2004.
[345] D. McNally, "Dil, Tarih ve Sınıf Mücadelesi". *Marksizm ve Postmodern Gündem* (Der. E.M. Wood, J.B. Foster). Ütopya. İstanbul. 2001, s.59.
[346] K. Marx, F. Engels. *Din Üzerine.* Sol Y. Ankara. 1995, s.143.
[347] Z. F. Fındıkoğlu, *İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm.* İ.Ü. Yay. 1965, s.81.

Bedreddinim" sözü, toplumsal olarak başkaldıramayan bir toplumun bireysel anlamda iktidarın karşısında özne, özgür bireyler olma istemini anlatır. Bedreddin hareketi iktidarın karşısına ona karşı özne olarak kendisini konumlandırmıştır ve yenilmesine rağmen boyun eğmediği için bir özgürlük geleneği bırakmıştır, bu gelenek teba olan, kulluk anlayışına sahip bir toplumsal yapının kırılmasını sağlamıştır. Bunun sonucunda yüzyıllarca toplumsal bellekte silinmez bir iz bırakmayı başarmıştır. İsyanlar bu anlamda bireylerin ve toplumların özne olabilmelerinin sırrının yattığı aynalardır.

Eylemlerarasılık tarih içerisinde kendisini efendi-köle çatışması dolayımıyla gösterir. Köleyle efendinin, ezenle ezilenin olduğu yerde sınıfsal mücadele vardır ve tarihin metni bu mücadelenin metnidir. "Kölenin efendiye başkaldırdığı yerde, ilkeler göğünden uzakta, acımasız yeryüzünde, bir başkasının karşısına dikilmiş bir insan vardır... Kölelerin çıkardığı kargaşalıklar, kanlı ayaklanmalar, baldırı çıplakların savaşları, dağlıların başkaldırıları, bütün aşırılıklara, bütün aldatmacalara karşın, devrimci ruhun en arı biçimlerinde, örneğin 1905 yılının Rus yıldırıcılığında bulacağımız bir eşdeğerlilik ilkesini, yaşama karşı yaşam ilkesini öne sürer... İsa'dan yirmi, otuz yıl önce, ilkçağın sonunda, Spartacus'un başkaldırısı örnek bir başkaldırıdır."[348] Şeyh Bedreddin hareketi de, metinlerarasılık bağlamında, tüm dünyanın başkaldırı metinlerinden beslenir ve onları besler, köle-efendi diyalektiğini köleler yönüne eğmeyi amaçlayan bir çaba olarak ezilenlerin tarihinde yerini alır. Hiçbir eylem tarih içersinde, uzay boşluğundaki başıboş nesneler gibi dolanmaz, kendi ait olduğu gerçekliğin metniyle ilintilenir ve geleceğin metnine kendisinden bir şeyler taşır.

Tarihin metni her zaman boşluklara, eksikliklere sahiptir. Tarihsel metinlerin bu eksiklikleri "öteki" tarihsel metinlere bakılarak giderilir. Yani tarihsel metinlerin tamamlanışı metinlerarasılık bağlamında sağlanır. Bu bakımdan Şeyh Bedreddin metninin taşıdığı birçok boşlukta benzeri "öteki" metinlerden alınan öğelerle tamamlanır. Bu açıdan Münzer ve Bedreddin Hareketleri arasında kurulan benzerlikler ile eksik olan bağlantılar kurulur ve metin başka metinlere yapılan göndermeler bağlamında anlamlandırılır.

[348] Camus, agy, s.114.

Eşitlikçi toplumsal hareketlerin metinlerinin benzerlikleri bu pratiği kolaylaştırır, insan eylemleri tarihsel olarak her toplulukta birbirinden tamamen, ayrı benzeşmez olmadığı ve temel öğeleri paylaştığı için farklı coğrafya, kültür ve dillerde de olsa ortak insanlık ürünleri olarak kendisini tüm insanlığın ortak mirasına dahil eder.

Altın Çağ Düşü ve Halk Ayaklanmaları

Toplumsal tarih bağlamında iktidarla toplum arasında bitmeyen bir mücadele vardır. Bu süreç toplumsal kültürün temelini oluşturur ve toplumsal söylem ve eylem bu tarihsel gelişim sürecinin izlerini taşır. Ezilenlerin yaşamı sürekli olarak bir mücadele içerisinde geçer, "köylü dünyası onu bunaltana karşı mücadeleye ara vermemektedir: devlet, senyör, dış koşullar, asık suratlı konjonktürler, silahlı birlikler. Köylü özgürlüğünün var olma koşulu olan köy cemaatlerini tehdit eden, hatta en azından rahatsız edenlere karşı da mücadele edilmektedir. Ve bütün bunlar köylünün zihninde tek bir şey haline gelmektedir."[349] Mücadele köylüler için bir yaşam biçimi haline gelir ve düşünsel yapısı da buna uygun bir biçim alır. Toplumsal düşünüş toplumsal hareketlerin güçlü ya da güçsüz oldukları dönemlere göre daha savunmacı ya da daha saldırgan biçimler alır, toplumsal kültürün sözlü ya da yazılı metinleri bu gerçekliği yansıtmaktadır.

> Marx'ın belirttiği gibi 19. yüzyıl devrimleri şiirini geçmişten değil, gelecekten alır; feodal dönemin köylü isyanları ise tersine şiirini gelecekten değil geçmişten alır, bu geçmiş ise "altın çağ"dır. Bu hareketlerin düşünsel anlamda geleceğe geçmişe bakarak uzanmaya çalışmaları, bu çelişkili durum tarihsel olarak toplumsal hareketlerin yenilgisini zorunlu kılmış olsa da tarihsel olarak ezilenlerin mücadelesinin sürmesi toplumların kendilerini özgür kılma umutlarının tükenmemesini sağladığı için oldukça olumsal bir işleve de sahiptir.
>
> Köylü isyanlarının temelinde yatan düşler devletin olmadığı bir döneme gönderme yapar, çünkü "devletin olmadığı

[349] F. Braudel, *Maddi Uygarlık: Mübadele Oyunları*. İmge. Ankara. 2004, s.443.

yerde... Siyasi eşitsizlik yoktur."[350] Devlet topluma dışsal bir güç olarak onun belirleyendir ve tüm yaşam alanlarına müdahildir. "Devletin ilk görevi; kendine itaat ettirmek, belli bir toplumun görünüşteki şiddetini kendi lehine tekelleştirmek, bu toplumu tüm öfkelerinden boşaltmak, onların yerine, Max Weber'in 'meşru şiddet' dediği şeyi ikame etmek."[351] Devlet olumsuz anlamda elindeki tüm gücü kitleleri denetlemek, biçimlendirmek, itaat ettirmek vb. için kullanır. Devlet işleyiş ve kuruluş mantığından dolayı temel olarak çıkışı itibarıyla şiddete dayanır. İlerletici eylemi engelleyen bir şiddet aygıtı haline gelir. Sınıfsal olarak ele alındığında, egemen sınıfın diğer sınıfları tahakküm altına almak için kullandığı bir araçtır: "Gerçeklikte devlet, bir sınıfın bir başka sınıf tarafından bastırılmasına yarayan bir makineden başka bir şey değildir."[352] Tarihsel bakımdan ele alındığında ezilenler sürekli olarak devletin ezici baskısı altında yaşarlar, her isyanlarının sonucunda devletin şiddeti eşitsizliği yeniden-üretmek üzere üzerlerine kâbus gibi çöker; "altta kalan toplum kitlesi, kurulu düzen ağının içinde tutulmaktadır. Eğer bu toplum biraz fazla kıpırdarsa, halkaları sıkıştırılmakta ve güçlendirilmekte veya ağı tutmanın başka biçimleri icat edilmektedir. Devlet, toplumsal düzenin kilit taşı olan eşitsizliği kurtarmak üzere oradadır."[353] Devleti eşitsizliğe dayanan ve eşitsizlik üreten bir yapıdır. "Devletlerden çoğunun ilkeleri... Büyükleri ve küçükleri, zenginleri ve yoksulları, yasa karşısında eşitsiz kılmakla başlar."[354] Eşitsizliğin ürettiği çelişki toplumsal yapıdaki tüm sınıflar arasında da çelişkiler yaratır, temel çelişki genelde ekonomik üretim biçimi tarafından belirlenir. Ayrıca eşitsizliğin mülkiyet ilişkileri ile ilintili olduğu açıkça ortadadır, altın çağ düşü mülkiyetin ortak olduğu bir yaşamın

---

[350] M. Gauchet, "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri. İlkellerde Din ve Siyaset". *Devlet Kuramı* (Der. C.A. Bakal). Dost. Ankara. 2000, s.50.
[351] Braudel, agy, s.461.
[352] V.İ. Lenin, *Ekim Devrimi Dosyası: Sovyet Yönetiminin Örgütlenmesi.* Ekim Y. Ankara. 1990, s.31.
[353] Braudel, agy, s.442.
[354] K. Marx, *Kutsal Aile.* Sol Y. Ankara. 1994, s.83.

özlemidir. Locke'un belirttiği gibi "insanların devletler içinde bir araya gelmelerinin ve yönetimlere boyun eğmelerinin temel nitelikli ve en önemli amacı, mülkiyetin korunmasıdır", bu nedenle "devlet bir mal sahipleri devletidir."[355] Özel mülkiyet eşitsizliği sürekli olarak yeniden üreten bir içsel mantığa sahiptir, bu nedenle de ezilenler mülk sahibi olabilecekleri, tüm mülklerin herkesin ortak malı olacağı komünal düşlerin peşinden serüvenlere çıkma cesareti göstermişlerdir.

Devlet varoluş koşulları tarafından belirlenen öncüller tarafından belirlenen süreğen olarak değişim geçiren bir yapıdır. Tüm toplumsal alanlara sızmaya çalışan devlet esnek bir yapılanıma sahiptir, esnemediği zaman kırılır ve yeni bir biçim almak zorunda kalır. "Devlet, hayatının en önemli anlarından en önemsiz kıpırdayışlarına, en genel var olma biçimlerinden bireylerin özel yaşamlarına dek sivil toplumu bir ağ gibi içine alır, kontrol eder, düzenler, denetir ve sınıflandırır. En olağanüstü merkeziyetçilikle bu asalak yapı, her yerde birden var olma, her şeyi bilme, daha hızlı hareket edebilme yeteneğini elde etmiş ve bir esneklik kazanmıştı. Bu özellikler, gerçek sosyal yapının aciz karasızlığı ve kesin bir biçimden yoksun oluşu ile bütünleniyordu."[356] Toplumun iktidar karşısındaki acizliği örgütsüzlüğünden kaynaklanır, devletin örgütlenmesi ve elindeki şiddet aygıtları toplumun denetimini elinde tutmasını sağlar. Ancak kriz durumlarında bu denetim gevşer ya da kısa süreli olarak kalkar, bu da bazen devrimci durumların var olmasının koşulunu yaratır; "devletin her zayıflığının -ve bunun nedeni ne olursa olsun- kapıyı karışıklığa açtığı tartışma dışıdır. Bu durum tek başına, otorite gevşemesini oldukça iyi bir şekilde açıklamaktadır."[357] Ancak kriz de bir toplumsal devrimin başlayabilmesinin tek yeterli koşulu değildir, ayrıca toplumun kriz durumunda kendisini ifade edecek alternatif iktidar aygıtlarını, örgütlerini yaratması gereklidir. Bunun gerçekleştirilebilmesi için de temel olarak bir

---

[355] G. Mairet, "Padovalı Marsilius'dan Louis XIV'e Laik Devletin Doğuşu". *Devlet Kuramı* (Der. C.A. Bakal). Dost. Ankara.2000, s.241.
[356] K. Marx, *Louis Boneparte'in Onsekizinci Brumaire'ı.* Köz Y. İstanbul. 1975, s.59.
[357] Braudel, agy, s.451.

ideoloji gereklidir ve bu ideoloji oluşturacak önderlere, aydınlara gereksinim duyulur.

Tarihsel belirleyiciliğe sahip tüm eylemler toplumsaldır ve toplumun belirli bir dönemde iktidara karşı kendi var oluşunu ortaya koyduğu anlardır. İktidarın toplum üzerindeki baskı ile sağlanan hegemonyası ve toplumun bu baskıya gösterdiği tepki tarih boyunca süren bir iktidar mücadelesine gönderme yapar. Devletin şiddeti yoğun olarak kullanması karşılığında toplumsal karşı koyuşu, isyanı üretir. Devlet tüm olanakları ile toplumu sabitlemeye çalışır, ancak devletin yapısını ve etkinliklerini belirleyen ekonomik ilişkiler onu toplumsal yapının karşısına koyar. Bu nedenle de toplumun özgürleşme istemi ve çabaları şiddet kullanılarak düzeltilmeye çalışılır, iktidar ilişkileri feodal dönemde halk ile iktidar arasındaki şiddet içeren çatışma ile çözümlenir, şiddet bu süreçte politikanın en çıplak biçimidir. Bu bağlamda devletin en önemli düşmanı diğer devletlerden çok kendi toplumudur. "Gabriel Naudé'nin 1639'da yazdığı gibi: "Devlete en güçlü darbeler halk tarafından indirildiğinden, halkın gücünün doğasını özel olarak tanımalı ve bu gücü kendi çıkarlarımıza yönelterek kullanma becerisini ve güvenini bulmalıyız. Halkın gücünü en bütünsel ve en özel biçimde tanımlamış olanlar, bunun, serseri, yüzer-gezer, çılgın, bilinçsiz, dümensiz, ruhsuz ve yargılama yetisinden yoksun çok başlı bir hayvan olduğunu isabetle söylemişlerdir... Halk, konuşmacıların, vaizlerin, sahte peygamberlerin, sahtekârların, siyaset kurnazlarının, haylazların, başkaldıranların, uslanmazların boş inançlıların, hırslıların, kısaca herhangi yeni bir hedefi olanların en korkunç ve kanlı trajedileri sergiledikleri bir tiyatro kumpanyası haline gelir."[358] Bu tiyatroda oynan oyunlar karnavallara benzer, düşlemleri yitirilmiş bir cennete dairdir, yani yeni bir hedefe sahiptir ve iktidar bu cennetin önündeki engeldir. Bu nedenle de çatışma kaçınılmazdır. Ezilenlerin bu mücadelede kazanacakları bir altın çağ, yitirecekleri ise çok az şey vardır.

Tarihte izi olan ve varoluş koşullarını aşmayı amaçlayan eylemlerin çoğunluğu altın çağ düşlerinin peşinden koşanların ürünüdür. Altın çağ söylencesi Octavio Paz'a göre "tarihin bir döneminde, dünyanın bir yöresinde, insanlara özgürlük tanıyan ve ken-

[358] Y.M. Berce, *Modern Avrupa'da Ayaklanmalar ve Devrimler*. İmge. Ank. 2003, s.28.

dini gerçekleştirme olanağını veren toplum"dur.[359] Toplumlar içinde yaşadıkları dönemin insanlık dışı etkilerine karşı, yitirmiş oldukları insani taraflarını, masumluklarını, eşitliği, kardeşliği, yani "altın çağ"ı yeniden yaşama geçirmek için cesaretle toplumsal mücadelelerin içerisinde girerler. Bu anlamda tüm devrimci düşünüş ve eylemlerin söylencesinde ve buna bağlı olarak bilinçdışında "altın çağ" söyleninin etkisi vardır. Çünkü "her devrim [ölü] bir 'Altın Çağ'ı diriltmeye çabalar... Öncesize [önceki bir altın çağa] dönüş hemen her devrimci kuramın, ya öyle ya da böyle, bağlandığı varsayımlardan birisi olmuştur."[360] Şeyh Bedreddin hareketi de bu topraklarda aynı düşü kuranların gerçekleştirdiği tarihsel bir eylemdir.

Altın çağ düşü her toplumun ütopyasıdır ve tüm toplumların ortak bilinçdışında toplumun "çocuk" olduğu, herkesin eşit bir biçimde kardeşçe, mutlulukla yaşadığı, yani kirlenmediği, kimsenin kimseyi sömürmediği, aşağılamadığı bir dünyaya gönderme yapar. İlkel komünal dönemin bu düşsel dünyası toplumun kültürel üretimlerinde gizli veya açık olarak kendisini var eder. Toplum baskı altında kaldığı ve acı çektiği her dönemde kolektif bellekte sakladığı ütopyaları yeniden çağırır. Geleceğe dair gördüğü düş "altın çağ"ın izlerini taşır. "Her dönemin ardından gelecek dönemi imgelerde gördüğü rüyada, bu gelecek dönem tarih öncesinin -yani sınıfsız bir toplumun- öğeleriyle birarada görülür. Kolektif bilinçdışında depolanan bu toplumun deneyimleri, yeniyle etkileşime girerek, izlerini sürekli yapılardan gelip geçici modalara kadar bin türlü olası biçimde bırakan Ütopyaları doğurur."[361] Bu bağlamda, tüm ütopyaların kökeni aslında "altın çağ" düşünde bulunabilir ve ütopyalar toplumun kolektif belleğinin daha iyi bir yaşam isteminin yansımalarıdır.

Eskiye duyulan özlem aslında eşitlik ve özgürlüğün olduğu dünyaya duyulan bir özlemdir: "eski güzel günlere" dönmeyi amaçlayan tüm toplumsal hareketler toplumsal bilinçdışındaki mitlerin izini taşır; "Antikçağdaki Altın Çağ'a dönüş inanışı... Sınıfsız bir toplumun ortaya çıkacağı inancının Ortaçağdaki biçimidir, bu top-

[359] Paz, Octavio. *Yalnızlık Dolambacı*. Sabah Y. İstanbul. 1990, s.158.
[360] Paz, agy, s.157-8.
[361] Benjamin. Akt. A. Callinicos, *Tarih Yapmak*. Özne Y. İstanbul. 1998, s.274.

lumda devlet tamamen ortadan kalkacağından ne kral, ne prens, ne de senyör olacaktır."[362] İnsanlığın yitirdikleri mutlu bir dünyanın olduğunu düşünmek, şimdiki zamanın mutsuzluklarından kurtulmak isteyenlerin mitlerin metninde buldukları çıkış yoludur. Bunu bir ütopya olarak kurgularlar, Campenella'nın "Güneş Ülkesi", More'un "Ütopia"sı, Bacon'un "Yeni Atlantis"i bu kurgunun örneklerindendir ve yazınsal alan üzerinden yazıldıkları dönemde varolan iktidar ilişkilerinin eleştirisini amaçlarlar.

"Eski çağlar insanın hayal gücü için büyük, çoğu kez şaşırtıcı bir çekim kaynağıdır. İnsanlar ne zaman çevrelerinden hoşnutsuz kalsa -ki bu da sık sık olmaktadır- geçmişe dönerek dinmek bilmeyen bir altın çağ rüyasının doğruluğunu kanıtlayabilmeyi ümit etmektedirler. Belki de, tarafsız olmayan belleklerinin kesintisiz mutluluk çağı olarak sunduğu çocukluklarının hala etkisi altındadırlar."[363] Toplumlar ortak düşler görürler, bu ortak düşler geçmişin yitik cennetinin peşinde serüvenlere çıkmalarına neden olur. Toplumun bilinçdışında eski çağların eşitlikçi toplumlarına ilişkin düşler, toplumsal yapıyı denetim altında tutmaya çalışan iktidarın tüm çabalarına rağmen yaşamaya devam eder. Yazınsal bağlamda ilk roman olarak kabul edilen Cervantes'in Don Quijote'unda da aynı düşe gönderme yapılır. Sözlü kültürde yaşayan toplumsal bilinçdışının imgeleri, yazılı kültürün ürünlerine de taşınır. İçinde yaşadığı toplumun tüm kısıtlama ve baskılarına rağmen kendi doğrusunu yaşamaya çalışan ve düşlerinin peşinden koşan Don Quijote'da "altın çağ"ın özlemiyle serüvenlere çıkar:

> "Eskilerin altın çağ dedikleri çağ ne mutlu bir çağmış, ne mutlu yüzyıllarmış. İçinde bulunduğumuz demir çağda bu kadar değerli olan altın, o talihli çağda kolaylıkla bulunabildiği için değil: o çağda yaşayanlar senin ve benim kelimelerini bilmedikleri için. O kutsal çağda her şey ortaktı: günlük besinini elde etmek için, kimsenin, tatlı, olgun meyveleriyle kendisini davet eden sağlam meşelere elini uzatıp koparmaktan başka bir iş yapması gerekmezdi... O zamanlar, ruhun aşkla ilgili kavramları, tıpkı algılandıkları şekil-

[362] J. Le Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*. Dokuz Eylül Y. İzmir. 2002, s.150.
[363] S. Freud, *Dinin Kökenleri*. Öteki Y. Ankara. 1999, s.318.

de, basitçe, safça ifade edilir, daha şatafatlı olsun diye yapmacıklı, dolambaçlı laflar aranmazdı. Gerçeğe ve içtenliğe hile, yalan ve kötülük karışmazdı. Adalet kendi amaçlarını güder, şimdi olduğu gibi çıkar ve iltimas amacıyla bulandırılmaya, lekelenmeye, hırpalanmaya cesaret edilemezdi. Gelişigüzel yargı alışkanlığı, henüz yargıçların kafasına yerleşmemişti, çünkü o zamanlar yargılanmaya gerek yoktu, yargılanacak kişi yoktu."[364]

Don Quijote'un düşleri, özlemleri bireysel değildir, tarihsel bağlamda birçok toplum ve birey benzer düşler görmüştür ve yitirdikleri, ellerinden alınan "altın çağ"ı yeniden elde etmek, o çağı yeniden yaşamak için bir özlem duyarlar. Tarihsel olarak birçok toplumsal hareket benzer düşlerin peşinden koşmuştur. Toplumlar içinde yaşanılan dönemin baskısından kurtulmak için düşlerini toplumsal eylemleriyle gerçek kılmak için başkaldırmışlar ve isyancı bir gelenek yaratmışlardır:

"1675'te bazı isyancı Breton köylüleri, ordonnances nouvelles [yeni düzen] talep ettiler. 1525'deki Alman köylülerinin, tüm talepleri geleneksel değildi ve eski adetlere de dayanmıyordu. Bazıları, 'Tanrı herkesi özgür yarattığından' ya da İsa insanlığı günahtan kurtardığından, serfliğin kaldırılmasını istiyorlardı. Tirol'daki ayaklanmaya öncülük eden Michael Gaismair, 'tüm ülkede tam eşitlik' gibi bir görüşe sahipti. Stenka Razin, bütün insanların eşit olması gerektiğini düşünüyordu. Eğer bu geçmişe dönüşse bile, bildiğimiz geçmişe değil, ilkel altın çağa dönüştür."[365]

Tüm dinlerin insanların eşitliğine, özgürlüğüne, mutluluğuna dair vurgu, öteki dünyaya itelenirken, ertelenirken, toplumlar cenneti yeryüzünde yaşamak istiyorlardı, bunun içinde var olan durumun değişmesi, bir tersine dönme yaşanması gerekiyordu. Bu istem toplumsal hareketlerin ulaşmayı istedikleri hedef olduğu gibi onlara ideolojik bir içerikte kazandırıyordu.

---

[364] Cervantes. *Don Quijote.* YKY. İstanbul. 1997, s. 101-102.

[365] P. Burke, *Yeniçağ Başında Avrupa Halk Kültürü.* İmge. Ankara. 1996, s.199.

"Köylülük arasındaki basit tepki hareketleri çoğunlukla mevcut hiyerarşik düzenden daha adil ve eşitlikçi olan bir toplumsal düzen efsanesi merkezinde toplanır. Böyle hareketler ki zamanı, geçmişteki adil ve eşitlikçi altın çağın yeniden yaratılmasını arzulayabilecekleri gibi, geleceği de, yeryüzünde yeni bir düzen kurmayı, mevcut şartlardan tam ve devrimci bir değişmeyi de arzulayabilirler. Bu tür arzular onbirinci yüzyıldan sonra Avrupa'nın devrimci mehdici (chiliastic) hareketlerine, ondokuzuncu yüzyılda İspanyol anarşistlerinin ayaklanmasına, aynı yüzyılda Çin'deki Taiping isyanına ve benzerlerine hayat vermiştir."[366]

"Altın çağ" düşü mitsel bir yapıya sahiptir ve toplumların içinde yaşadıkları dönemdeki gerçek varoluş koşullarını dikkate alan ve bu gerçekliği çözümleyerek var olan durumu aşmayı ve gerçekliği toplumun, ezilenlerin açısından ele alarak dönüştürmeyi hedefleyen bir yapıya sahip olamamıştır. Ütopik sosyalistler "altın çağ" düşünü kendi dönemlerinin bazı belirleyenlerine göre yeniden ifade etseler de, evrensel anlamda tüm ezilenlerin düşünü ifade eden bir metne dönüştürememişledir. Modern dönemde bu "altın çağ"a, ütopyalara olan özlemi, tarihsel gerçekliklerle bağlantılandırarak yani ayaklarını yere basmasını sağlayarak yeniden-kurgulayan en önemli metin ise Marx ve Engels'in ortak çalışması olan "Manifesto"dur. Bu paradigmatik değişimin yaşandığı ana dek ütopik ve fantastik bir kurgu olarak sunulan, insanlığın bütünsel mutluluğu düşünü, toplumsal gerçekliğe dayanan geçmişe değil, geleceğe yönelik eyleme çağıran bir metinle yaşanılan çağın içine gerçek insanların yaşamsal pratiklerinin içerisinde sokmuşlardır. Ütopya gerçekleşmesi olanaksız düşlerin yazınsal anlatımı olarak geleceğe ertelenmiş istemlere dair bir eleştiri olmaktan öteye gidemez. Ancak dönemin ruhuna, daha doğrusu gerçekliğine uygun olan düşünsel yapılanım, gerçekliğin farklı bir bağlamda üreterek onu aşacak bir gücü yaratabilir.

Dinlerin kendilerini toplumsal imgelemin bir parçası kılmakta kullandıkları cennette ütopyanın gerçeklikten koparılması ve yaşam sonrası bir dünyaya, olmayan bir mekân ve zamana ertelen-

[366] E. Wolf, *Köylüler*. İmge. Ankara. 2000, s.170.

mesidir. Bu anlamda ütopya toplumsalın bir parçası kılınmamış, zamandan ve mekândan koparılmış, ertelenmiş -bu nedenle canlılığını gittikçe yitiren-, yalnızca bir kendinden geçme anında haz üreten bir içeriğe sahiptir. Bunun başlıca nedeni ise altyapısal gelişim süreci içerisinde ütopyaları gerçek kılacak sınıfsal öznenin halen ortaya çıkmamış olmasıdır. Marx ve Engels ile birlikte gökyüzünde ulaşılmaz bir yerde duran ütopya yeryüzüne iner, ezilen kitlelerin geleceğe dair ertelenmiş düşü değil, dünyayı değiştirmenin kuramsal argümanı haline gelir. Ütopya bir hayalet olmaktan çıkar ve işçi sınıfının gerçekleyeceği somut bir yapıya dönüşür. Bu anlamda işçi sınıfının mücadelesi sonucunda gerçekleştirilecek devrim, dünyanın dönüştürülmesi, üretim ilişkilerinin yeniden tanımlanması üretim araçlarının tüm insanların kılınarak sınıfsız bir topluma ulaşılması sonucunda şimdiye dek düş olan istem gerçeğe dönecektir. Eliade Marksist sınıfsız toplum kuramını Musevi-Hıristiyan geleneğinin "altın çağ" düşü ile bağlantılandırır, tarihsel açıdan ezenle ezilen arasındaki mücadele ve ezilenlerin daha iyi bir yaşam özlemleri bir süreklilik göstermektedir. Ezilenler farklı tarihsel dönemlerde farklılaşan ifade biçimleriyle, kültürel pratiklerle düşlerini ölümsüz kılmaktadır.

> "Marx'ın sınıfsız toplumu ve bunun sonucunda tarihsel basınçların yok olmasının en kesin önceli, Altın Çağ efsanesinde bulunmaktadır; bu efsane birçok geleneğe göre, tarihin başını ve sonunu karakterize etmektedir. Marx, koskoca Musevilik-Hristiyanlık Mesih ideolojisinin bu saygın efsanesini zenginleştirmiştir: bir yandan proletaryaya tanıdığı peygamberane rol ve kendini feda ederek insanlığı kurtarma işlevi; öte yandan da İsa ile Deccal arasında olan ve birincinin nihai zaferi ile sonuçlanan mahşeri çatışmaya kolaylıkla yaklaştırılabilecek olan, İyi ve Kötü arasındaki nihai mücadele."[367]

Dinsel alanın ideolojik bir yüklenime sahip olduğu gerçeği unutulmamalıdır, ezenle ezilen arasındaki mücadeleyi iyi ve kötü arasındaki çatışmaya indirgese de iktidar ilişkilerinden kaynaklanan temel çelişkiyi, bir azınlığın çoğunluğu baskıyla tahakküm

[367] M. Eliade, *Kutsal ve Dindışı*. Gece. Ankara. 1991, s.183.

altına almasını, ve bunun yaşanmadığı mutlu zamanların olduğu ve yeniden olabileceğini göstermesi açısından ideoloji olarak din olumsal bir işleve sahiptir ve muhalif düşüncelerin ifade edilmesine olanak taşıyan bir yapılanıma da sahiptir.

Marksizm ütopyaların göremediği -tarihsel bağlamda da görmesinin olanaklı olmadığı- temel belirleyenleri ve çelişkileri görerek, üstyapı kurumları üzerine yapılan spekülasyonları aşarak, altyapının üzerinde yoğunlaşır ve değişimin anahtarının nerede aranması gerektiğini "büyük bir anlatı" olarak sunar. Ütopik sosyalistlerin eleştirisiyle işe başlayan Marx ve Engels, ütopyacı sosyalistlerin göremediği ya da görmezden geldiği ekonomik alanı inceleyerek, toplumsal alanda yaşanan sorunların ilkel dönemlerine atalarımızın yaşadığına benzer bir yaşamı tekrar ederek aşılmasının olanaklı olmadığı belirttiler ve ütopyacı düşüncenin çıkmazlarını ortaya koydular. Üretim biçiminden kaynaklanan sınıfsal çatışmaların çözümünün geçmişe bakarak bulunmayacağını ortaya koyan Marksist yaklaşım isyan geleneklerini reddetmese de, çözümün geleceğe dair olduğunu ortaya koymuştur.

"Altın Çağ" düşüncesi toplumların kendilerini özgürleştirdikleri her pratiğe içseldir. Bu nedenle, toplumun ütopyası olarak "altın çağ" düşü kendisini sadece isyanlarda değil, isyanların olmadığı, olamadığı durumlarda bayramlarda ve karnavallarda yaşatır. Toplumsalın kendini ifade ettiği nadir alanlardan biri olan bayramlar ve karnavallar, toplumsalın bastırmış oldukları düşlerini yansıtır. İsyan da karnaval da bu bağlamda bastırılmış olanın geri dönüşüdür. İsyanlarda bayramlara ve karnavallara benzer, düşsel olan eyleme geçirilir. "İsyan hareketi başlangıcında az da olsa bayrama benzer bir görüntü sergileyebilir, çünkü isyan hareketinde bayram kutlamalarından izler bulunur ya da bayram kutlamalarına özgü çizgilerle buluşur."[368] İsyan bu bağlamda toplumsal için var olan durumun kesintiye uğradığı bir dönemdir, "...isyan çok özel bir devre arası, ütopyanın kaba bir biçimi"dir.[369] Tüm yaşam altüst olur ve düzen yeniden kurulana dek ezilenler kendilerinin efendilerdir. Toplumsal yapı yerinden çıkar ve toplumsal roller tersine döner. "Tıpkı bayramlarda olduğu gibi, isyan da kendini çanlarla

[368] Berce, agy, 2003, s.159.
[369] Bercé, agy, s.161.

ve davullarla gürültülü bir biçimde ilan ederdi... Tıpkı bayramda olduğu gibi, isyan da günlük yaşamın sıradanlığını kesintiye uğratır ve bir başka sisteme ani ve sert bir girişi beraberinde getirir. İsyan, alışılagelmiş toplumsal işlevin durduğu, kişilere özgü rollerin ve tavırların yeniden dağıtılıp değiştirildiği bir tür hayalî zaman düzenlerdi."[370]

Bedredtin Hareketi, Ankara Savaşı ardından yaşanan kriz sonrasındaki alt-üst oluşun içersinde kendisini iktidarın ve egemen dinsel iktidar aygıtlarının baskısından kurtararak öbür dünyaya ötelenmiş cennetin taklidini yaşatmaya çalışır. İsyanla yenilgi arasındaki zaman, cennetle cehennem arasındaki araf gibidir. İsyancılar cennete benzetmeyé çalıştıkları arafta kısa süreli bir özgürlük oyunu oynarlar, karnavalesk bir düş yaşarlar, ta ki iktidar bu oyuna son verene dek. Karnavalesk öğeler taşıyan tüm isyanlar sonrasında sanatın işlediği temalara dönüşür. Bedreddin üzerine olan birçok sanat yapıtı da tarihsel olarak bu topraklarda gerçekten yaşanmış az sayıda karnavalesk başkaldırıdan biri olan bu eylemi söylemsel olarak yeniden-üreterek, toplumsal özgürleşme düşünün tarihsel bir dayanağı olduğunu göstermeye çalışır.

Özgürleşme pratiği olarak isyanlar, başkaldırılar karnavalesk bir yapıya sahiptir. İktidarların yasakladığı tüm etkinlikler serbest kılınır ve toplumsal yaşam birçok kısıtlamayı aşar, kendisini daha özgürce ifade eder, tüm toplumsal kurgu değişir. Toplum kendini ifade etmek için hegemonik gücün etki alanı dışında yaşam alanları açma mücadelesi içersindedir. Bu mücadele karnavallar ile verilir. Karnaval bir yer değiştirme, altüst olma, yerinden çıkma durumunun yaşandığı sınırlı bir zamanda gerçekleşen toplumsal boşalma etkinliklerdir. Karnaval tüm sınırlamalara, hiyerarşik yapıya karşı bir tepkidir. Kahkaha yıkıcı bir işleve sahiptir karnavalda, iktidarı temsil eden her şey aşağılanır, sembolik olarak şiddetle cezalandırılır. Üst sınıf ve gruplar alt sınıfın kabalığı, ölçüsüzlüğü, dengesizliği, delirmişliği ile karşılaşır ve altüst olur. İktidarın yer değiştirmesi sonucunda gücü elinden alınan üst sınıfların zavallılığı vurgulanır. Yaratıcı yıkma ile toplumsal yaşamı yeniden anlamlandırır, bu süreç içersinde herkes etkin katılımcıdır, demokratik bir toplumsal eylemlilik söz konusudur.

---

[370] Bercé, agy, s.160.

Karnavalesk yaşam alışıldık seyrinden çıkmış bir yaşam olduğu için de, bir ölçüde "ters yüz edilmiş bir yaşam"dır, "dünyanın tersine çevrilmiş tarafı"dır."[371] Bu ters çevirme iktidarın yerinden çıkarak el değiştirmesidir, üzerinde iktidarın baskısını hissederek yaşayan toplum artık özgürdür, karnaval ütopik özgürlük düşünün toplumsalın bilincinde hala yaşadığını kanıtlamaktadır. İktidarın sınırlamalarının dışına atılmış adımlardan oluşan bir yola dönüşür karnaval, toplumsal kültürün özgürlükçü metnini yaratır. Karnavalda "...bütün içgüdüler dizginsiz bırakılır, her türlü doyuma izin verilir... Festival, izin verilen, daha doğrusu zorunlu olan bir aşırılıktır, bir yasağın kutsal ihlalidir. İnsanlar aldıkları bir emir sonucunda mutlu oldukları için aşırılık yapmaz; festivalin özü aşırılıktır; festival duygusunu yaratan şey, kural olarak yasak olan şeyleri yapma özgürlüğüdür."[372] Bastırılmış olanın geri dönüşü olarak adlandırılabilir bu durum, toplumsalın bilinçaltında baskılanan öğeler karnaval ile birlikte ortaya çıkar. Toplumsal boşalma aşırılıklarla olasıdır ve bu da tüm yasaların ihlalini beraberinde getirir. Bu ihlaller ritüelleşmiş davranışlardır ve kutsallık iddiası ile kendilerini meşrulaştırırlar. Toplumsalın bilincinin -daha doğrusu egemen ideolojinin- kabul edemeyeceği söylemsel ve eylemsel pratikler toplumsal bilinçaltı tarafından üstlenilir ve yerine getirilir. Toplumsal alanda yaşanan sıkışma ve gerginlikler ve kısa süreli boşalma anları ile aşılır. Bu süreç egemen iktidarın denetimi altında gerçekleşen bir doyum anıdır, içgüdüler tekrar hapsedilebilmek için bir süreliğine serbest bırakılır.

Köle-efendi diyalektiği karnavallarda tersine döner; Babil'de kutlanan şenlikler beş gün sürmekte "bu beş gün içinde efendiler ve köleler yer değiştirir, köleler emir verir, efendiler bu emirleri yerine getirirdi. Ölüme yargılı bir mahkûma kralın giysileri giydirilir, kralın tahtına oturtulur ve yemek, içmek, eğlenmek ve kralın cariyeleriyle yatmak gibi istediği emirleri vermesine izin verilirdi. Ama beşinci günün sonunda krallık giysileri üzerinden çıkarılır, kamçılanır ve haça gerilirdi."[373] Bu örnekte hiyerarşik yapılanma yerinden çıkma, altüst oluş görülür, bu durum efendi ve köle yapı-

[371] M. Bakhtin, *Karnavaldan Romana.* Ayrıntı. İstanbul. 2001, s. 238.
[372] Freud, agy. s. 206.
[373] J. G. Frazer, *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri I-II.* Payel. İst. 1991, s.222.

sının tanrısal bir kural olmadığını, değişmez bir yapı olarak kabul edilemeyeceğini gösterir. İktidarda olanlara toplumun şiddet gücü anımsatılır ve kolektif şiddet kullanma gücüne sahip olan toplumun kendi iradesini ödünç verdiği iktidardan bunu geri alacak güce sahip olduğu tiyatral bir eylemle gösterilir.

Karnaval toplumsal eleştiri pratiğidir, temel olarak yaşanan toplumsal anın eleştirisidir. Toplumun gündelik yaşında söylemsel olarak yaptığı muhalefetin eyleme dökülmesi ve iktidara karşı kendi eylemini kullanma gücünü hem iktidara hem de kendisine gösterdiği anlardır, bu bağlamda günümüzdeki toplumsal eylemlere, mitinglere benzeyen bir işlevi vardır. Toplumsal söylemin ve eylemin özgürleştiği anlar olarak karnavallar isyan eylemlerinin fitilini ateşleyebilir, "iktidardan uzak tutulanlardan bazıları, karnavalı, görüşlerinin duyulması ve istedikleri değişimlerin gerçekleşmesi için bir fırsat olarak görmüş"lerdir.[374] Bu eleştiri geleceğe dönük başka bir dünyanın, toplumsalın kendini daha eşit ve özgür yaşantılayabileceği bir dünyanın ortaya konduğu bir yaratma etkinliğidir. Süreğenliğin kırıldığı ve zamanın olumsal olarak yeniden kurgulandığı bir oyundur karnaval. "Bayram ritüeli bizzat zaman oyununu, yenide eskiyi yeniden şekillendirerek, hiçbir şeyin kendisini daimileştirmesine izin vermeyerek, aynı anda hem öldüren hem de doğuran zaman oyununu yansıtma eğilimi taşıyordu... Vurgulanan gelecektir; ütopik özellikler halkın kutlayıcı neşesinin ritüelleri ve imgelerinde daima mevcuttur."[375] Toplumsalın bilinç alanında geleceğe ait özgürlük düşü karnaval ile yeniden üretilir, karnaval olumsal bir yeniden üretimdir. Yaratıcı yıkma yaratıcı kurma ile tamamlanır. Kurulan dünya ise toplumsal eşitlik ve özgürlüğün var olduğu bir ütopyadır. Karnaval isyana benzediği gibi isyanlarda karnavallara benzer, tersine dönme gerçek anlamda yaşama geçirilir "1525'in isyancı köylüleri Heilbronn'daki Germen Birliği binasını ele geçirdiklerinde, şövalyeleri kendileriyle yer değiştirmeye zorlamışlardı. İsyancılar eğlenirken, şövalyeler masanın kenarında, şapkaları ellerinde dikilmeye zorlanmışlardı. Köylülerin biri 'bugün, Küçükbey, şövalye biziz' demişti. 1549'da Norfolk'ta, Ket'in isyanında bulunanlar, 'bundan önce soylular

[374] Burke, agy, s.230.
[375] Bakhtin, agy, s.102.

yönetti, artık biz yöneteceğiz' diye bir açıklama yaptılar".[376] Karnavalın simgesel olarak yaşantıladığı düş gerçekliğe tercüme edilir, yani yaşama geçirilir. Bu karnavaldaki geçici yerinden çıkmanın daimi olması için verilen mücadeleye gönderme yapar. Karnaval toplumsal yerinden çıkmanın simgesel olmaktan çıkıp gerçeklikte bir yerinden çıkmaya neden olduğunda isyanın başlatıcısı işlevi görmeye başlar: "İsyanlar ve ayaklanmalar çoğunlukla büyük festivaller sırasında patlak verdiler. Basel'de halk, 1376 Son Salı'sında meydana gelen ve *böse Fastnacht*, yani 'uğursuz Karnaval' olarak bilinen katliamı, Londralılar ise yabancılara karşı bir isyana dönüşen 'uğursuz bahar bayramı'nı uzun süre unutamadılar...1630'da Dijon'daki karnaval, şarap üreticilerinin başını çektiği bir isyana dönüştü. Büyük Katulunya isyanı, İspanyol festivallerinin en büyüklerinden *Corpus Christi* sırasında başladı.1766'da Hurma Pazarı günü Madrid'de de ciddi bir isyan baş gösterdi."[377]

Karnaval aynı zamanda mastürbatif bir yapıya sahiptir, toplum kendi iktidar olma istemini bu kısa süreli boşalmada tatmin eder ve gerçek özgürleştirici eylemden kaçar. Bu bağlamda karnaval isyanın provası olabileceği gibi onun yerine geçen "taklit bir isyan" olarak iktidarın yararına da işleyebilir.

Karnaval geleneği olmayan toplumlarda bastırılmış olanın ödünlenmesi farklı mekanizmalarla sağlanır ve bu mekanizmalar iktidarın elinde olduğunda toplumsal yapı bir "teba"ya dönüştürülmüş olur. Çünkü bu tür toplumlarda sadece "tanrı-kral" geleneğinin boşluğunu dolduran yönetici (padişah, şah, imparator vb) öznedir, onun dışındaki herkes ona ait, ona tabi nesnelerdir. Bu tür toplumlarda nesnelerin en küçük bir toplumsal kıpırdanmasına, toplumsal yapının yerinden çıkmasına izin verilmez. İktidarın uygulandığı nesneler olarak toplum, özne olanın ne demek olduğunu bilmeyen toplumun benliği, belleği aşınır. Bu nedenle özne olmanın yeniden hatırlanması pratikleri olan karnavallara bile sahip olamayan topluluklarda bastırılmış olanın geri dönmesi iktidar mücadelesi olarak gerçekleşmez, daha çok topluluk kendi içersinde kendisini yok etmeyi amaçladığı düşünülebilecek iç şiddet patlamaları yaşar, ya da düşüncesizce belki de "içgüdüsel" olarak sal-

[376] Burke, agy, s.215.
[377] Burke, agy, s.231.

dırdığı iktidar tarafından yeniden bastırılır. Toplumlar kendilerini var edebilmek için kolektif eylemlere gereksinim duyarlar, başkaldırı ve isyanlarda herhangi bir ideolojik yönelime sahip olmasalar bile bastırılmış olanın geri dönüşleri olarak okunabilir, bu bağlamda Osmanlı döneminde yaşanan tüm isyanlar bir bakıma izin verilmeyen karnavallar gibidir. Şeyh Bedreddin hareketi ise bu topraklarda toplumsal özgürleşmeyi amaçlayan bir ütopya olarak karnavalı gerçeğe dönüştürmeye çalışan bir yönelime sahip olduğu içinde tarihsel olarak kendisine bir yer edinebilen az sayıdaki toplumsal hareketten bir tanesidir.

Şeyh Bedreddin hareketine katılanlar da düşledikleri dünyanın öte dünyada değil bu dünyada gerçekleşmesini istiyorlardı, karnavalesk bir biçimde bile olsa hiç yaşanmamış insani bir düzeni, ezilenlerin eşitlikçi dünya mitini gerçek kılmak istiyorlardı. Bir başka deyişle gerçek bir "altın çağı", tüm toplumun eşitlik içersinde yaşadığı bir toplumsal düzen kurmayı amaçlıyordu. Bedreddin'in bu düşlerinin anlaşılabilmesi aralarında tarihsel anlamda birçok farklılık olmasına rağmen metinlerarasılık bağlamında başka metinlere, özellikle de Alman Köylü Hareketinin önderlerinden Thomas Münzer'in hareketine gönderme yapılarak daha iyi anlaşılabilir: "Münzer, iştirakçi fikirlerin uygulanması için savaşmış; mal ortaklığını, herkes için çalışma mecburiyetini ve her çeşit otoritenin kaldırılmasını istemişti... Bedreddin'in portresi, Münzer'in portresi ile karşılaştırılmalıdır. Bedreddin için herhangi bir mukayese şartsa, Münzer'le mukayese edilmelidir."[378]

Münzer ve Bedreddin ilkel komünal bir düzeni, yani "altın çağı" söylemselleştiriyor ve toplumsal eylemlerinin metni kılıyorlardı. "Bu mezhep sapkınlığı... İlkel Hristiyanlığın eşitlik koşullarının topluluk üyeleri arasında yeniden kurulmasını ve uygar toplum için kural olarak tanınmalarını da istiyordu. "İnsanların tanrı karşısındaki eşitliği"nden, uygar eşitliği ve hatta kısmen daha şimdiden, servet eşitliğini çıkartıyordu."[379] Bu bağlamda tüm dinsel öncüller eşitlik bağlamında yorumlanmıştır. "Bedreddin... Varidat'ta... ahiret, cennet, cehennem düşüncesine karşı çıkıp her şeyin bu dünyada olup bittiğini iddia etmiş. Dolayısıyla yaşanılan bu dünyanın iyi bir

[378] A. Cerrahoğlu, *Şeyh Bedreddin*. Çığ . İstanbul. 1966, s. 30.
[379] F. Engels, *Köylüler Savaşı*. Sol Y. Ankara. 1999, s.49.

düzen içinde olmasını, insanları mutlu ve toplumları huzurlu kılacak bir siyasi sistemi yerleştirmek istemiş olacaktı."[380] Mitolojik olandan alınan bu eşitlikçi sistem var olan yapının tam olarak aşılmasını içermiyordu, var olan sistem içersinde bir eşitlik hedefleniyordu. "Engels'in Thomas Münzer için söylediklerinin çoğunu Bedreddin hareketinde de gözlemleyebiliyoruz. Hele Dukas'ın Türkçe metninde bütünüyle yer almayan küçük bir ayrıntı bu benzerliği daha da pekiştiriyor. Börklüce Mustafa'nın yalnızca giyim, yiyecek, v.b. gibi malların değil; araba ve atların, yani o zamanın üretim araçlarının da ortaklaşa kullanılmasından yana olduğunu yazıyor Dukas (s.393)"[381] Ortak mülkiyet ve din, ırk farkı gözetmeyen eşitlikçi bir düzen kurmayı amaçlayan hareketin söylemi toplumsal bilinçdışındaki "altın çağ", "kayıp cennet"e gönderme yapıyordu ve ekonomik bunalım içersindeki toplumu bir hedefe ulaşmak için örgütlenmeye çağırıyordu, eylemi de bu nedenle kolektif ve enternasyonaldi.

> "O günlerde Ionia körfezinin ağzında bulunan dağın civarında ve Sakız adasının karşılarında Stilarion [Karaburun] adlı yerde 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, sende benim evime kendi evin gibi girip çıkarsın, kadınlar müstesnadır diyordu. Bu telkin ile bütün cahil halkı iğfal ederek, kendi tarafına çekiyordu. Hilekârlıkla, Hristiyanlarla da dostane münasebetler kurmağa çalışıyordu. Bu hususta başka bir teklinde daha bulunuyordu ve diyordu ki, "Türklerden herhangi bir kimse Hristiyanlar arasında takva ehli olmadığını söylerse kâfirdir". Bu tarikatın müritleri, bir Hristiyan tesadüf ettikleri vakit, buna karşı dost muamelesi yaptıkları gibi, kendi sine Allah'ın meleği gibi hürmet ediyorlardı."[382]

---

[380] B. Oğuz, *Türk Halk Düşüncesi ve Har. İdeolojik Kökeni.* Simurg. İst. 1997, s. 225.
[381] N. Gürsel, *Thomas Münzer, Şeyh Bedreddin ve Nazım Hikmet.* Top ve Bilim. 1977.
[382] Dukas, *Bizans Tarihi.* İstanbul Enstitüsü Yayınları. İstanbul. 1956, s.67-8.

Ortak mülkiyet düşüncesi eşitliğin hedeflenmesi bağlamında yeni bir ekonomik yapılanımı işaret eder. Toplumsal eşitlik temel olarak mülkiyet sorununda düğümlenir, mülkiyetin ortak olduğu bir toplumsal yapı tüm diğer alanlarda ki eşitliğinde sağlanmasının önünü açar. "Köylü savaşları denen şeyin o çağlarda bütün emekçi kitlelerin başkaldırması olduğunu söyleyebiliriz. Bunlara köylü savaşları denmesinin nedeni, bu savaşları yapan temel gücün köylü oluşundandır... Köylü savaşlarında reform istekleri ve komünist diyebileceğimiz düşünceler önemli bir rol oynamıştır."[383] Ortak mülkiyet fikri isyan hareketlerinin toplumsaldan yana olan temel yaklaşımının da temelidir ve birçok toplumsal eyleminde hedefini oluşturur. "İngiliz Devrimi yeni yeni çiçeklenirken, Diggers (Kazıcılar) ve onların en üretken sözcüleri olan Gerard Winstanley (1614-1676) özel mülkiyeti mahkum edecek kadar ileri gitmişlerdi. Bu grup, bir yandan Hristiyan eşitlikçiliğinden, diğer yandan doğuştan gelen özgürlük hakkının ve tanrısal seçimin, bir çağdan diğerine aktarıldığı İngiliz ulusal mitolojisinden esinleniyordu ve manifestosuna göre bireysel mülkiyet ilk günahın bir sonucuydu. Mülkiyetin ortadan kaldırılması insanlığın üçüncü ve son çağının kapıların açacaktı."[384] Toplumsal eşitsizliklerin ortadan kaldırılması mücadelesi mülkiyetin ortaklaştırılması ve eşitsizlik üreten tüm diğer kurumlarında yok edilmesini beraberinde getirir. "1525'de Thomas Münzer, Thuringia köylülerine ve madencilerine, benzer bir ütopyayı vaaz ediyordu. 1534 yılında Münster'de, Anabaptistler, 'her şeyin ortak olduğu, özel mülkiyetin olmadığı, kimsenin çalışmak zorunda olmadığı, yalnızca Tanrı'ya güveneceği' yeni bir düzeni ilan etmişlerdi."[385] Bu yaklaşım kuramsal öncüllerini tarihten ve mitolojinin, dinin eşitliği vurgulayan yanlarından alır ve toplumsalın altın çağ düşüncesindeki öğelerle birleştirir.

> "İlkel Hristiyanlığın chiliastique düşleri, bunun için elverişli bir hareket noktası sunuyordu. Ama aynı zamanda, sadece bugünü değil, hatta geleceği de aşan bu önceleme, ancak zorlu, fantastik bir niteliğe sahip olabilirdi ve ilk gerçekleştirme girişiminde, gene çağın koşulları tarafından be-

[383] M. Beer, *Sosyalizm ve Sosyal Mücadeleler Tarihi*. Can Y. İst. 1989, s.265.
[384] Bercé, 2003, s. 37.
[385] Burke, agy, s. 200.

lirlenen dar sınırlar içine düşecekti. Özel mülkiyete karşı saldırılar, mallarda ortaklık istemi, kaba bir iyilikseverlik örgütü biçiminde dağılıp gideceklerdi. Belirsiz Hristiyan eşitliği, olsa olsa, yasa karşısında uygar eşitliğe varabiliyordu; her türlü yetkenin ortadan kaldırılması, sonunda, halk tarafından seçilmiş cumhuriyetçi hükümetlerin kurulmasına yol açtı. Komünizmi imgeleme yetisinde öncelemek, gerçeklikte, modern burjuva koşulların bir öncelenmesi idi".[386]

Günümüz sol hareketleri de bu hareketlerin ortaya koyduğu benzer öncüllerle hareket etmekte ve halen bu metinlerle ilişki içersinde metinlerini üretmektedirler. Eylemlerarasılık ve söylemlerarasılık bağlamında ilişkiler kurulmaktadır, ancak günümüz hareketleri geleceğe yöneliktir ve metinsel olarak geleceğin metnine seslenirler. Ancak tarihin metni onların metninin köklü bir uzanıma sahip olduğunu göstermektedir, aynı zamanda toplumsal bilinçdışında halen izleri olan tüm toplumsal hareketler modern sol hareketlerin toplumsal yapı da yerleşmesini kolaylaştırmaktadır.

"Almanya'da, Thomas Münzer ve yandaşlarında rastlıyoruz. Daha önce Taboritlerde, ama sadece salt askeri düzeyde bir tedbir olarak, bir tür chiliastique mal ortaklığı vardı. Bu komünist çınlamalar, ancak Münzer'dedir ki, gerçek bir toplum bölüntüsünün özlemlerinin ifadesi durumuna gelirler. Ancak ondadır ki, bu komünist çınlamalar belirli bir açıklıkla formüle edilmişlerdir ve ondan sonra, bu çınlamaları, modern işçi hareketi ile kaynaşmalarına kadar, her büyük halk ayaklanmasında bir kez daha duyarız; tıpkı ortaçağda, özgür köylülerin, kendilerini gitgide ağları içine alan feodaliteye karşı yürüttükleri savaşımların, serfler ve angaryacıların, feodal egemenliği dipten doruğa yıkmak için yürüttükleri savaşımlar ile kaynaşması gibi."[387]

Engels'in üzerinde durduğu Münzer hareketi ile Şeyh Bedreddin hareketi arasındaki tüm tarihsel farklılıklara rağmen, bu iki hareket arasındaki benzerlikler, bu tür hareketlerin yapılanım ve işleyişinin

[386] Engels,1999, agy, s. 50.
[387] Engels, agy, s 51.

anlaşılmasını kolaylaştırır. Aynı şekilde, tüm benzer hareketlerde ortak sorun üzerine kuruludur; ezen ile ezilen arasındaki mücadele. Toplum imgeleminde varolan düzenin aşmanın düşünü kurar ve kendisini isyan hareketleri ile doğrudan ifade eder. Karnaval gibi toplumsal etkinlikler topluma efendinin olmadığı bir yaşamın, başka bir dünyanın mümkün olduğunu gösterir.

> "Halk imgeleminin... Tarihsel başarısı, var olan toplumsal düzeni olumsuzlamasıdır. Tabi gruplar, tabakalaşmış bir toplumun dışına hiç ayak basmamış olsalar bile, çok külfetli buldukları ayrımların olmadığını hayal edebilirler ya da ederler. 1381 İngiliz Köylü Ayaklanmasından gelen ünlü kısa şarkı, 'Âdem toprağı beller, Havva yün eğirir, peki centilmen kimdir', aristokratların ya da eşrafın olmadığı bir dünyayı hayal ediyordu. On beşinci yüzyılda Taboritler hem radikal bir eşitliğin hem de emek değer teorisini öngörüyorlardı: "Dini olsun dünyevi olsun tüm prensler, kontlar ve şövalyeler yalnızca sıradan halkın sahip olduğu kadarına sahip olmalıdırlar, o zaman herkes yeterli olana sahip olacaktır. Prenslerin ve derebeylerinin günlük ekmekleri için çalışacakları gün gelecek."[388]

Toplumsal kültür yarattığı kurgular, ütopyalar ile içinde yaşadığı durumun daha ötesinde bir durumu anlatmaya çalışır. Bu ütopyalar genellikle geleceğe değil geçmişe yöneliktir ve her şeyin ortak olduğu ve yönetenlerin olmadığı bir "altın çağ" ile ilgilidir. "Talihli bir geri dönüşün olacağı beklentisi, insanların uyum ver mutluluğu bildikleri ve belki de toplumsal yaşamın başlangıcı kadar eski bir tarihsel dönemin yaşanmış olduğunu varsayar. Çok eski bir döneme ait bu altın çağ inancı, her kuşağın kendine özgü ölçüsünde, her bireyin gençlik dönemine bağlı olarak kendiliğinden gelişen ve zamanın dışında kalan daha iyi bir yaşam duygusuyla doğrulanıyordu."[389] Altın çağı yeniden kurmak da toplumun mücadelesi ile olası idi, bu nedenle birçok isyanın kuramsal temelini altın çağ düşüncesi oluşturur. Dinsel göndermeleri de olan altın çağ dinsel bağlamda cennete yapılan göndermenin yerini alır,

---

[388] J.C. Scott, *Tahakküm ve Direniş Sanatları.* Ayrıntı. İstanbul. 1995, s.121-2.
[389] Bercé, 2003, agy, s. 41.

tüm toplumların bilinçdışında ve folklorunda kendini yaşatır. "Altın çağa, yitirilmiş cennete duyulan özlem, durumlarından hoşnut olmayanları değişikliklere itiraz etmeye itecekti, nefret ettikleri yenileme eylemine karşı mucizevi bir yenilenme olgusu talep edeceklerdi."[390] İktidarın yenileme eylemine toplum ütopya ile karşı çıkar, var olanın dışındaki bir düzenin ve bu düzeni kurmak için yenilenme eyleminin gerekliliğini duyar. Binyılcılık (milenarizm) bağlamında "geleceğe yönelik imancı eylem tarih için vazgeçilmez bir zemberek görevi görebilir", tarihsel değişim kuramını binyılcı kurgudan alır. "Milenarizm... bugün bilinçaltında gizlenmiş düşüncemizin büyülü eğiliminin bir ürünüdür... her devrim tarih için bir anlam düşlediği, kesin ve gerekli bir gelecek düşlediği andan itibaren, esas olarak milenaristtir."[391] Tarihsel süreci bir döngü olarak görmek bu bağlamda yeniden altın çağın geleceğini ve dinsel anlamda da tüm günahlardan arınılacak ve kefaretlerin ödendiği bir zamana gönderme yapar. "Yeryüzünde kurulan cennetin yeniden keşfi ve kurtla kuzunun yan yana suyundan içtikleri ırmak imgesi, o zaman kaçınılması olanaksız birer kamçı olur ve bunlar için tarihsel dönem ve tarihsel sahne sınırlaması koymaya gerek kalmaz."[392] Her tarihsel dönemde bu öncüllerle var olan eşitsizliği aşmak için toplumsal bir isyan örgütlenebilir, sınıfsal çelişkilerin yarattığı toplumsal yerinden çıkma ancak muhaliflerce ütopyalarla yeni bir dünya kurgusuna doğru çekilir ya da iktidar yasal şiddeti ile bu yerinden çıkmayı bastırır. "Geleneksel ütopyacı inançların çoğu aslında, tabi grupların yaşadığı sömürü ve statü düşüklüğünün var olan bir modelinin az çok sistematik bir olumsuzlaması olarak anlaşılabilir... Bu türden ütopyacı düşünceler, kısmen açıkça ilan edilmesi devrimcilik olarak görüleceği için genellikle kılık değiştirmiş ya da alegorik biçimlerde ortaya çıkmıştır. Modern çağdan önce, binyılcı inançların ve beklentilerin, büyük ölçekli isyanların arkasındaki bir dizi önemli harekete geçirici düşünceyi sağlamış olduğuna kuşku yok."[393] Toplum baskılanmış olan tüm düşlerini, istemlerini farklı bir şekilde ifade etmiştir, toplumsal

[390] Bercé, agy, s. 42.
[391] Bercé, agy, s. 39.
[392] Bercé, agy, s. 40.
[393] Scott, agy, s.122.

lerine sahip olmuştur, ilkel dönemdeki ile günümüzdeki dinsel imgelem arasında büyük bir fark vardır. İlkin doğaya ilişkin olan merak sonrasında karmaşıklaşan üretim ilişkileri, toplumsal ilişkiler, iktidar mücadeleleri vb. nedeniyle toplumun içsel işleyişine yönelir:

> "...her din, insanların günlük yaşayışını egemenlik altında bulunduran dış güçlerin, onların kafalarındaki düşlemsel yansımalarından, dünyasal güçlerin içinde dünya-üstü güçler biçimine büründükleri bir yansımadan başka bir şey değildir. Tarihin başlangıçlarında bu yansımaya uğrayan ve gelişmenin devamında çeşitli halklar arasında çok çeşitli ve çok değişik kişileştirmelere bürünen güçler, önce doğa güçleridir... sonra, doğal güçlerin yanısıra bir o denli yabancı ve başlangıçta bir o denli açıklanmaz bir biçimde insanların karşısına dikilen güçler olan toplumsal güçlerde işe karışır ve onları doğa güçlerinin doğal zorunluluk görünüşlerinin tıpkısı bir doğal zorunluluk görünüşü ile egemenlikleri altına alırlar. Başlangıçta içlerinde yalnızca doğanın gizemli güçlerinin yansıdıkları düşlemsel kişilikler, böylece toplumsal öznitelikler kazanır, tarihsel güçlerin simgeleri durumuna gelirler."[396]

Din insanı ve dünyayı anlamlandıran yeni bir metin kurar, bu metin maddi yaşamın gerektirdiklerini içerir ve siyasi, ekonomik alanların belirleyiciliğinde şekillenir ve toplumsal yaşam bağlamında onları yeniden üretir. Dünyayı anlamak din dolayımıyla mümkün hale gelir. "İnsan insanın dünyasıdır, devlettir, toplumdur. Bu devlet, bu toplum, tersine çevrilmiş dünya-bilinci olan dini yaratırlar, çünkü onların kendileri tersine çevrilmiş bir dünyadır. Din bu dünyanın genel teorisi, onun ansiklopedik özeti, halk düzeyine indirgenmiş mantığı, onun manevi point d'honneur'ü [onuruna dokunan şey], coşkunluğu, ahlaki bakımdan onaylanması, törensel bütünleyicisi, avunması ve haklılanmasının evrensel temelidir. Din, insani özün düşsel gerçekleşmesidir, çünkü insani öz gerçekliğe sahip değildir... Din tinsiz koşulların tini olduğu gibi, ezilmiş yaratığın

[396] Marx, Engels, agy, s. 139.

iniltisi, kalpsiz bir dünyanın ruhudur da."[397] Bu gerçeklik açısından bakıldığında dinsel iktidara sahip olan toplum üzerindeki iktidara da sahip olur. İktidara sahip olan düşünsel üretim araçlarına da sahip olduğu için, toplumsal bilincin belirleyen bir alan olarak dinsel alanda egemen iktidarların denetimi altındadır.

Dinin ideoloji olarak ele alınması, iktidarın dini bir ideolojik aygıt olarak kullanması gerçeğine gönderme yapar, bunun yanın iktidarla muhalefet arasındaki ideolojik mücadelenin dinsel alan üzerinden yürütüldüğünü gösterir. Dinin toplumsal bilinci belirleme sürecinde öne çıkması ve egemen iktidarların dini kendi dönemlerinin ideolojisi, hegemonik aygıtı olarak kullanmaları, muhalifler içinde kendilerini ifade edebilecekleri tek alanın din olmasını beraberinde getirmiştir; Din "gitgide egemen sınıfların tekellerinde olan bir mülkiyet oldu ki bu sınıflar, onu aşağı sınıfların dizginlerini elde tutmak için basit bir yönetim aracı olarak kullanıyorlardı. Değişik sınıfların her biri kendine uygun gelen dini kullanır."[398] Her sınıfın dini, yani ideolojik yaklaşımı farklıdır ve bu farklılık dinsel örgütlenme ve bölünmelerde kendisini gösterir. "Ortaçağda, ezilmiş köylülerin ve özellikle kent halkının ilk ayaklanmaları... Ortaçağdaki bütün yığın hareketleri gibi... Zorunlu olarak, dinsel bir maske taşıdılar."[399] Çünkü taşıyacakları bir ideolojik maskeye sahip olacak koşullar daha oluşmamıştı. Bu nedenle "...genel tarihsel hareketlerin dinsel bir damga taşıdıkların gözlemliyoruz... Bu dinsel damga, gerçekten evrensel önemde devrimler için, 13. ve 17. yüzyıllar arasında burjuvazinin özgürleşme savaşımının ilk evreleriyle sınırlıdır" bu durum "kesinlikle dinden ve tanrıbilimden başka ideoloji biçimlerini tanımayan ortaçağın daha önceki tüm tarihi ile açıklanır" (Marx, Engels,1995; 223). Burjuvazinin gelişmesi ve feodal yapıyı aşacak duruma gelmesi ile birlikte ideoloji dinsel olandan, dinsel maskeden soyunarak kendisini ifade edecek olanaklara sahip olmuştur.

Tüm toplumsal alana yayılmış olan dinsel yapının, toplumsal yaşamı, bilinci belirlemesi ve iktidara karşı kör bir itaati yaratmasının yanında iktidara karşı tüm toplumun eşitliğini ve dayanış-

---

[397] Marx, Engels, agy, s. 35.
[398] Marx, Engels, agy, s. 247.
[399] Marx, Engels, agy, s. 297.

direnme biçimleri kullanabileceği tüm öğeleri, özellikle dinsel inançları, amacına uydurarak kullanmıştır. Toplum kendisini iktidarın karşısında gizlice, bazen açıkça üretmeye, yeniden-üretmeye devam etmiştir, "devlete karşı toplum" bu şekilde, muhalif, özgürlükçü düşlemlerini koruyarak dinamik bir yapı olarak kalmıştır.

İdeoloji Olarak Din ve Direniş Odakları

İktidara karşı duran, kendi özgürlüğünü gizlice ya da isyanlarla açıkça yaşantılayan toplumun inançları iktidarın dinsel çizgisinin dışında olduğu için suçlanır, hatta cezalandırılır. Din toplumsal yaşamı belirleyen iktidarın hukukunu oluşturur, hem bu dünyada hem öte dünyadaki disiplin ve cezalandırma biçimlerini belirler ve toplumların bilinçlerine ve bilinçdışlarına etki eder ve onları biçimlendirir. Tarihsel olarak toplumlar dinsel gelenekler üzerinden sabitlenmeye çalışılır ve iktidar dinsel alanı kullanarak toplumsal bilinci belirler. Bu bağlamda din ortaçağın ideolojisidir. Din ve toplum arasındaki ilişki dönemin ideolojik mücadelesinin anlaşılması için zorunluluktur.

Din metinsel olarak kapalı bir yapıya sahiptir, kendisinden önceki metinsel yapıların etkisini taşısa da, kendisine ait söylemsel bir biçim geliştirir ve toplumsalın yeniden-üretiminde bunu etkin bir şekilde maddileştirir. Dini toplumsal kendisini sözel ve ritsel pratiklerde açıkça gösterir. Din çokanlamlılığı, dil oyunlarını ve bunların yaratığı ilksel kapanmayı yetersiz bulur ve daha "sıkı" bir kapanmayı gerçekleştirmek için yola çıkar. Tüm bu pratikler insanların ekonomik, politik etkinliklerinden bağımsız değildir, her tarihsel dönem kendisine uygun toplumsal yapıları ve pratikleri çağırır. Bu bağlamda din toplumsal pratik olarak somut koşulların bir getirisidir, bu tarihsel dönem -mitolojiyi üreten- antik dönemden farklı olan dünyayı anlama ve anlamlandırma pratiği ile kendini ifade etmiştir. Din, mitoloji içersinde hala süren dilsel devinim ve akışı kesintiye uğratma ve durdurma çabasıdır. Dil tüm bu kapanmalara rağmen kendisini bir devinim, akış olarak var etmeye devam eder, bu bağlamda tüm kapanmalar geçici ve yanılsamalıdır, dil bir şekilde kendini devinim içersinde yeniden üretmenin yolunu bulur. İnsani eylem ve söylemlerin izlerini taşıyan bu "metinler", tarihsel olan içersinden aldıkları bu çokanlamlı, muğlâk, akışkan dilsel yapıları kendi koydukları sınırlar içersinde kapatırlar. Bu

kapanma ile de dünyayı kendi açıklarına göre daha da anlaşılabilir kılarlar. Dilsel kapanma, yani dünyayı anlayabilmek ve anlamlandırabilmek için onun süreğen devinimin yavaşlatılması, durdurulmaya çalışılması, yaşamın diyalektiğinden kaçması birinci kapatma olarak adlandırılabilir. Hiçbir sözcüğün anlamı tam ve sürekli olarak tekilleştirilemez ve sabitlenemez. Yine de din olabildiğince kendi metinleri kapatılmış ve sabitlenmiş anlamalar üzerinden üretir, ancak tüm bunların bileşiminden oluşan bir söylem yine de dilin tüm "olumsuz" etkilerinden -çokanlamlılık, muğlâklık-korunamaz. Hatta bu dilsel oyunları kendi anlamını "kutsallaştırmak" için kullandığı durumlarda vardır. Dinsel metinlerin söylemi yaşadığı kapalılık nedeniyle süreç içersinde dilin, anlamın geçirdiği evrim, yani değişim ve dönüşümler nedeniyle metnin kapatıldığı söylemsel anlamları yeniden yakalamak artık olanaksızdır, bu bağlamda tüm dinler mitolojiler gibi ele alınmaya başlanabilir, din muğlâk ve çokanlamlı söylemle okunmaya ve anlamlandırılmaya başlanır.

Din toplumsala ilişkindir ve toplumsal birliğin oluşturulması amacına hizmet eder; "Din (religion) Latince religare [bağlamak, birleştirmek] sözünden gelir ve ilk anlamıyla *birlik* demektir."[394] Din toplumsalı düzenleyen bir girişimdir, tüm maddi yaşam alanlarına dair hukuksal bir metindir, yalnızca düşünsel yaşamı değil tüm toplumsal yaşamı belirler ve kurallandırır. Din gerçekliği metinleştirir, anlamlandırır, kurgular, bu anlamda "din dünyası, gerçek dünyanın yansımasından başka bir şey değildir."[395] Dinin tarihsel olarak toplumsal gerçekliğin çözümlenmesi çabası içerisinde önemli bir düğüm noktası olması bu gerçeklikten kaynaklanmaktadır. Din toplumu yansıtan bir aynadır, bir "camera obscura"dır, yani gerçekliği aktaran bir dolayımlayıcıdır ve bu süreç içersinde onu ters çevirir, bulanıklaştırır, gerçekliğini kırar ve yeniden kurgulayarak insanlara sunar. İnsanın varoluş süreci doğayı ve doğa içersinde kendisini anlamlandırması üzerine kuruludur ve din bu bakımdan insanın dış dünya ile imgeleminin en yetkin ürünlerinden bir tanesidir ve insanların düşünsel evrimiyle birlikte dinlerde evrim geçirmişler ve toplumlarla birlikte dönüşümler geçirmişlerdir. Her tarihsel dönem kendisine özgü anlamlandırma araçlarına ve biçim-

[394] Marx, Engels,1995, agy, s. 222.
[395] Marx, Engels, agy, s. 126.

masını savunan muhaliflerin kendilerini ifade edebilecekleri bir alan olması dinsel alanı sınıfsal mücadeleye açar. Bu bağlamda muhaliflerde dinsel olanı temel alarak topluma "başka bir dünyanın mümkün olduğunu" anlatabilirler. "Toplumu dönüştürme hedeflerini dinsel beklentileriyle bağlantılı olarak ifade eden bu insanların kültürünün bir parçası olan dinsel dili kullanma"ları kendi gerçekliklerini anlamaları için kullandıkları dolayımlayıcının yaşadıkları dönemin ideolojisi olan din olmasından ileri geliyordu, "söz konusu beklentiler onları, İncil'deki vaatlere uygun olarak, 'yeni cennetler ve dürüstlüğün geçerli olduğu yeni bir dünya' umuduna kapılmaya yöneltiyordu."[400] Bunun en son örneği Latin Amerika'da ortaya çıkan "Kurtuluş Teolojisi"dir. Din, bu teolojik yaklaşım ile iktidarın bir aygıtı olmaktan çıkmış ezilenlerin sesi olmayı amaçlamıştır, Latin Amerika'nın toplumsal hareketlerini ve devrimlerini bu anlayışa gönderme yapmak oldukça zordur. Bu süreçte Kolombiya'da Rahip Camilo Torres'in yaşamı en temel örneklerden bir tanesidir, ayrıca Nikaragua devriminde de kurtuluş teolojisini savunan rahiplerin belirleyici rolleri olmuştur.

Türkiye açısından, tarihsel olarak birçok eylem şimdinin metnin de belirleyenler olarak kendini hissettirmektedir. İktidar ve yönetilenler arasındaki çatışmalar bakımından zengin bir mirasa sahip olan bu topraklar temel olarak Selçuklu ve Osmanlı zamanlarında kitlesel köylü ayaklanmaları ile karşılaşmışlardır. Dönemsel olarak söz konusu ayaklanmalar ideolojik altyapılarını dinden almışlardır. Çünkü egemen iktidarda kendi ideolojik öncüllerini din üzerinden ifade etmektedir. Bunun yanında "yalnızca dinsel ya da ulusal davalarla özdeşleşen isyanlar uzun süre belleklerde yer edinebiliyordu. İsyanların çoğu, amaçları ve ortaya çıkma fırsatlarıyla öylesine sınırlıydı ki, bir kez bastırıldıktan sonra belleklerden de siliniyordu."[401] İktidarın dinsel yaklaşımı temel "ortodoks" inanç olarak kabul edilmekte ve bu inanç dışındakiler sapkın, "heterodoks", olarak tanımlanmaktadır. "Kimi kez toplumsal başkaldırıların maddi istekleri için gerek duyduğu temel ve idealin dinsel inanç tarafından sağlandığı iddia edilmiştir. Devrimci hareketlerin en üst biçiminin dinsel sapkınlık olduğuna inanıyorum.

[400] Fontana,1995, agy, s. 98.
[401] Bercé, 2003, agy, s. 171.

Hiç kuşku yoktur ki Ortaçağ sapkınlıkları az çok bilinçli bir biçimde yazgılarından hoşnut olmayanlarca benimsenmiştir."[402] İktidarın dinsel yaklaşımına göre :"dinin en sıradan görevi uyruğa itaati aşılamaktı, kötü bir kralın suiistimalleri karşısında sabretmekten ve dua etmekten başka bir yol önermemekti."[403] Böylelikle ortodoks dinsel pratikler ile toplumsal yapı itaatkâr kılınmakta ve iktidar kendini toplumdan koruyabilmektedir. "Erken modern Avrupa'da. Hâkim kültüre direniş büyük ölçüde dinsel heterodoksluk ve sapkınlık biçimini aldı."[404] İdeolojik çatışma bu bağlamda din üzerinden yürütülmektedir, çünkü zamanın üretim biçimi ve ilişkileri kendisini din dolayımıyla ifade edebilmektedir, "genelde eğitim görmüş tabakanın [dini] inançlarından farklı, alttan alta varlığını sürdüren, çoğu örnekte açıkça ona ters düşen bir inancın varlığı, köylü toplumların özelliklerinden birini oluşturur."[405] Dinsel alan sınıfların kendilerini ifade ettikleri alan olarak, ezilenlerin ideolojik mücadelesinin verildiği alandır ve tüm dünya da farklı biçimlerde ve farklı maskelerle ortaya çıkmıştır. "Eski Mezopotamya mitolojik inançlarıyla büyük bir benzerliği bulunan bu mehdici (mesiyanik) telakki ile daha sonra Ortadoğu'da, Anadolu sahası da dâhil, benzeri birçok dini-sosyal harekette değişmez bir öğe olarak daima karşılaşıldığını unutmamak icap eder. Ayrıca, ihtilalci zendeka hareketleri birer dini ideolojiyle ortaya çıkmalarına rağmen, hilafet merkezinin otoritesini ortadan kaldırmaya yöneliktirler. Demek ki, esas olarak iktidarı ele geçirmek gibi bir siyasal amaçla yola çıkmışlardır."[406] Selçuklu zamanındaki "Babai Ayaklanmalarında" muhalif köylü kitlelerinin heterodoks (batını) inançlarla yaşadıkları huzursuzlukları ifade etmesi ve var olan durumun aşılması için yapılan bir eylemdir. Bu ayaklanmalar değişik bölgelerde değişik önderler tarafından yürütülmüş ve belli ölçülerde başarı kazansa da sonuçta güçlü bir iktidar karşısında yenilmekten kurtulamamıştır ve toplumsalın bilinç yapısında ve sözlü tarihte, yaşamaya devam etmiştir.

---

[402] Le Goff, 2002, agy, s. 251.
[403] Bercé, 2003, agy, s. 54.
[404] Scott, 1995, agy, s. 174.
[405] B. Moore, *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri.* V Yayınları. Ankara. 1989, s.355.
[406] A.Y. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler.* Tarih Vakfı Yurt Y. İstanbul. 1999, s.25.

"Heterodoks babalardan Vefai tarikatına mensup Baba İlyas önderliğinde "mehdici" bir nitelik taşıyan Babai Ayaklanması (1240), bu babaların ve propagandalarda bulundukları kitlelerin güçlerini göstermek bakımından oldukça dikkat çekicidir. Ekonomik ve siyasal ortamın elverişli olmasının yanı sıra, kendisine yabancılaşmış bir yönetime (Anadolu Selçuklu Devleti'ne) nefret duygusundan da kaynaklanan bu hareket güçlükle bastırılabilmiş, ancak sonuçta merkezi yönetimin gücü de tükenmiştir. Bu tükenmişlik, 1243'te Moğollar'ın Anadolu'ya saldırmalarına olanak sağlamış ve Anadolu Moğol egemenliğine girmiştir. Şeyh Bedreddin hareketi de sosyal/dinsel ideolojisi bakımından, benzeri nitelikte bir hareket olmuş ve Babailer ayaklanması ile birçok ortak yanları taşımıştır."[407]

Babailerin isyan geleneği diğer toplumsal isyan hareketleri için de belirleyen olma özelliğini korumuştur, çünkü tüm eylemler kendilerinden sonraki eylemlere gönderme yaparlar. Babai isyanının metinlerarasılık bağlamında Şeyh Bedreddin isyanı ile benzerlikleri söz konusudur. İdeolojik ve örgütsel bağlamlarda büyük benzerlik gösteren bu iki hareket, toplumsal tarihinde temel belirleyeni olma özelliğine sahiptir.

"1-Her iki hareketin lideri de sufi'dir.

2-Her iki hareket de "mehdici" bir ideolojiyi kullanır.

3-Her iki hareket de dervişlerden oluşan bir kadro tarafından yönlendirilmiş, hareketi bu dervişler ve müritleri yaratmıştır.

4- Her iki hareketin de nihai hedefi siyasidir."[408] İki harekette egemen yapının kriz içinde olduğu dönemlerde ortaya çıkmışlardır, çünkü gerçekte muhalif hareketler için en elverişli dönemler kriz dönemleridir, "yeni bir devrim, ancak yeni bir bunalımın ardından olanaklıdır, ama biri ne kadar kesinse, öteki de o kadar kesindir."[409]

Toplumsal yapı egemenlerin aşamadığı krizi kendisi aşmak için ortaya çıkar. Çatışma bu noktada keskinleşir.

---

[407] A. Yaman, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin.* Ufuk Matbaacılık. İstanbul. 1998, s.14-15.

[408] A.Y. Ocak, *Babailer İsyanı*, Dergah Y. İstanbul. 1996.

[409] K. Marx, F. Engels. *Komünist Parti Manifestosu.* Sol Y. Ankara. 1998, s.141.

Ayaklanmalar sınıfsal çelişkinin bir ifadesi olarak siyasidirler ve siyaset pratikleri de günün koşulları tarafından belirlenir, günün koşulları dinsel bir siyaseti çağırmaktadır ve isyancıların beslendiği toplumsal kültürler aynı toprak üzerinde yaşadıkları tüm toplumlardan beslenmektedir. Bu bağlamda İslami bir dinsel alan üzerindeki mücadele içersinde heterodoks isyancılar diğer dinsel grupların eylem ve söylemlerinden de etkilenmektedirler. Hristiyan heterodoks geleneğin çıkış noktalarından biri olan Türkiye toprakları, bu nedenle tüm İslami heterodoks inançları da beslemiştir. Ayrıca, Yahudi inançları ve gelenekleri de kendi metinlerini sürece dâhil etmiştir. Hiçbir dinsel metin bu nedenle metinlerarası olmaktan kurtulamaz. Şeyh Bedreddin hareketi, diğer sistem karşıtı hareketler gibi, kendini var ettiği topraklar üzerindeki tüm muhalif söylem ve eylemlerden beslenir. Ancak sadece kendine özgü bir metne sahip değildir, kendi tarihsel döneminde dünya üzerinde gerçekleşen diğer eylemlerle de benzerlikler gösterir. Çağın siyaset aracı olarak din farklı biçimlerde aynı amaçla kullanılır.

Bedreddin kendinden önceki tüm dinlerin olumsal toplumsal yönlerini bir araya getiren ve tüm otoriter dinsel yapılar tarafından sapkın (zındık, mülhid vb.) olarak tanımlanan bir dinsel göstergeler üzerinden kendi çağının bağlamına uygun bir düşünyapı (ideoloji) geliştirmiştir. Bu düşünyapı ve hareket metinlerarasılık ve eylemlerarasılık bağlamında ele alınabilir. Çünkü tüm iktidar karşıtı dinsel-toplumsal hareketlerin beslendiği kaynaktan beslenir ve ayrıca bu metinlerin ve eylemlerin sürdürücüsü olarak işlev görür. "Şeyh Bedreddin'in zamanı, bütün olayların din kuralları ve inançlarla açıklanmasına çalışıldığı bir çağ idi... politik ve sosyal bütün kurumlar dini dogmaların kurallarına göre işletilmek isteniyor ve insan düşüncesi bu kalıplar içinde şekil bulmaya çalışıyordu. (Şeyh Bedreddin'in) bütün düşüncelerinin ve teorilerinin temelinde din kuraları ve dini düşünce yatıyordu."[410] Toplumsalın isyancı yönü dinsel-odaklı bir düşün yapı ile harekete geçirilir ve zaman ve uzama uygun bir şekillenimle, bağlam-bağımlı bir yapıya sahiptir. İsyanlar efendi-köle diyalektiği bağlamında kölelerin efendilerin dayattığı dinsel-düşün yapıdan farklı bir yapı ile yaşadıkları duruma karşı çıkmaları pratiğidir, sorunun çıkışı noktası ekonomiktir.

[410] Y.Ş. Anıl, *Osmanlı Döneminde İki Dava.* YKY. İstanbul. 1995, s. 59.

Toplum kendi yeniden-üretimini sağlayacak olanakların zorla elinden alınışına yine zorla karşı koyabileceğini görüp, buna cesaret edip örgütlendiğinde sınıfsal bir mücadeleye girmiş olur. Bu mücadelenin ideolojisi çağın temel ideolojisi olan din üzerinden şekillendirilir. Muhalif ideoloji iktidarın ortodoks dinine karşı, kendi sapkın dinsel anlayışını ortaya koyar.

Tarihsel olarak tüm muhalif yapılanımlar kendilerini tarihsel dönemin pratikleri ile ifade ederler ve dönemin düşün yapısal sistemi onların temel ifade aracıdır, bu bağlamda ortaçağın düşün yapısal ifade aracı olan din, iktidar ve muhalefetin ideolojik mücadele içersinde olduğu alandır. Toplumsal ayaklanmalarda dinsel bağlam üzerine kurulmuş bir kurama dayanır ve önderler din adamlarıdır ya da sonradan dinsel payeler edinir veya kurgusal olarak böyle payeler üretirler. Münzer, Şeyh Bedreddin gibi bir din adamıdır ya da günümüz anlamında bir aydındır, ancak sınıfsal bağlamda iktidarın din adamı olmayı reddeder ve ezilenlerin yanında yer alır, yani "organik aydın" olarak işlev görür. Geleneksel yaklaşımın karşısına çağa daha uygun ve halk kitleleri lehinde değişiklikler yapmaya çabalar. Bu bağlamda öncelikle Luther'in etkisi altındadır ancak daha sonra Luther'in sistem-içi yaklaşımın ve onun ezenlerin sınıfına eklenmesi durumunu aşar ve sınıfsal olarak kendisini ezilenlerin yanında konumlandırır.

> "Thomas Münzer, 1498 yılına doğru, Harz'da, Stolberg'de doğmuştu. Stolberg kontunun keyfi yönetimine kurban giden babası, asılarak ölmüş. Münzer, daha onbeşinde iken, okulda, Halle'de Magdebourg başpiskoposu ve Roma Kilisesine karşı gizli bir dernek kurdu. Çağın tanrıbilimindeki derin bilgisi, genç yaşta doktorluk aşaması ve Halle'deki bir kadınlar manastırında bir kilise papazlığı elde etmesini sağladı. Bu görevde kilise dogma ve ayinlerine karşı büyük bir küçümseme ile davranıyor, baş ayinden (messe), kudas töreninde ekmekle şarabın İsa peygamberin eti ile kanına dönüşmesi (transsubstantion) sözlerini tamamen çıkartıyor ve, Luther'in anlattığına göre, ayin sırasında dağıttığı ekmekleri kutsamadan yutuyordu. Her şeyden önce ortaçağ mistiklerini, özellikle de Kalabriyali Joachim'in, chiliastique yazılarını irdeliyordu. Bu yazarın haber verip betimlediği bin yıl-

lık krallık, yozlaşmış kilise ve bozulmuş dünyanın mahkûmiyeti zamanı, reform ve çağın genel kaynaşması ile birlikte, Münzer'e gelmiş gibi göründü."[411]

Şeyh Bedreddin de benzer şekilde yoğun bir dinsel bilgi birikimine sahiptir ve ortodoks bir inanç temelinde eğitilmiştir. Ancak yaptığı yolculuklar ve toplumsalla kurduğu iletişim onu Münzer'e benzer bir yaklaşımı benimseye götürmüştür. İki din adamı da benzer bir yaşam serüvenine sahiptir ve yaşam serüvenleri gelecekte önderlik edecekleri hareketlerin belli bazı öncüllerini de barındırmaktadır.

Toplumsal hareketlerin benzeşimleri ve bir toplumsal hareketin birden fazla ulusu, kültürü etkilemesi tarihsel ve coğrafi çakışma ve kesişimlerin etkisini taşır. Anadolu topraklarında iktidarlara karşı verilen düşünsel ve eylemsel mücadele dinsel farklılıklara rağmen temel olarak benzer muhalif düş ve düşüncelere dayanır. Anadolu coğrafyasında yaşayan halklardan miras kalan iktidar karşıtı ideolojiler, bu bölgeye yerleşen farklı kültür ve dinden halkları da etkilemiştir, Anadolu'da yaşayan farklı dinlerdeki insanlar Türklerin gelişiyle Müslümanlaşmışlardır, ancak halklar dinlerini değiştirse de temel olarak sınıfsal yapılarının getirdiği yaklaşımı yeni dinlerini de taşımışlardır. Bu anlamda tüm halkların paylaştığı öğeleri içeren ideolojiye sahip isyanlar belli bir dereceye kadar başarılı olabilmişlerdir. Şeyh Bedreddin hareketi söz konusu halkların kardeşliğe dayanan ve dinsel olanın ötesinde iktidar ilişkilerine dair eşitlikçi bir düşünüşe sahip olduğu için tarihsel olarak önemli bir yere sahiptir. "Şeyh Bedreddin'in gerek Anadolu'da, gerekse daha sonra Rumeli'nde, başta Kalenderiler olmak üzere ilişkide bulunduğu bütün çevrelerin, Bogomilist ve Katharist Hristiyanlık anlayışıyla oldukça kolay bağdaşabilecek, üstelik bu iki mezhep gibi güçlü bir mehdicilik inancına oturan Hurufilik'le sımsıkı bağlantılı olduğunu, Şeyh Bedreddin hareketinin ideolojisinin bu eksen etrafında oluştuğunu farz edebiliriz."[412] Batını düşünce muhalif ideolojinin dinsel olanın baskınlığı içerisinde kendisine bulduğu yaşam alanlarından bir tanesidir ve Hurufilik de ideolojinin açıkla-

[411] Engels,1999, agy, s. 56-57.
[412] Ocak,1999, agy, s.185.

yıcısı ve taşıyıcısı olan muhalefet biçimlerinden bir tanesidir. Tarihsel olarak her dönem kendi iktidar aygıtlarına biçimlerine sahip olduğu gibi, muhalefette buna karşılık gelen bir biçimde kendisini yapılandırmıştır. Bu bağlamda dinsel ayrımlara rağmen ezilenlerin ideolojik anlamda birleşmesi, hareketin ulusal sınırları aştığını ve tüm ezilen halklara seslenen bir yapıda olduğunu gösterir niteliktedir. "Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal'in isyanları dâhil olmak üzere Şeyh Bedreddin hareketinin geniş ölçüde mesiyanik (Yahudi mesiyanizmi, Hristiyan millenarizmi ve Müslüman mehdiciliği) temelde birleşen, Batı Anadolu (Ege Bölgesi) ve Balkanlar'da iç içe geçmiş üç dinin heterodoks kesimlerine mensup bir sosyal tabana dayandığı belirtilebilir."[413] Mesiyanizm sürekli olarak yenilgiler yaşamış ezilenlerin, -ezilenlerin tarihi aynı zamanda yenilgilerinin tarihidir- tarihsel olarak yenilgilerini ödünlemelerinin ve yeniden isyan edileceğine ve davalarının bitmemiş olduğuna ve bir gün kazanacaklarına, inandıklarının bir göstergesi olarak okunabilir. Ayrıca Börklüce Mustafa'nın birçok işkenceye uğramasına rağmen düşüncelerinden dönmemesi ve yoldaşlarının da aynı tavrı göstermesi, Spartaküs ve yoldaşları gibi kahramanca bir isyan ve feda geleneği bırakmaları, Börklüce'nin İsa gibi çarmıha gerilmesi dinsel ve mitsel olanın bitiştiği bir destan bırakır ardında. Yenilmiş isyan hareketinin geride kalanları Börklüce'nin öldüğüne inanmazlar Mesih İsa gibi geri döneceğine inanırlar: "Bir halk kahramanı olarak, hükümdarlara ilişkin öykülerin en bilinenleri, 'gerçekten ölmediğine' ilişkin öykülerdir. Kral, genellikle mağarada uyuyordur, bir gün, düşmanlarını yenmek, halkını eziyetten kurtarmak, adaleti sağlayıp, altın çağı getirmek için geri dönecektir."[414] "Geri dönüş" miti, Mesihlik vb.nin ideolojik işlevleri vardır, bu görüşlerle birlikte, geleceğin olası isyanları için açık bir kapı bırakılmış olur. Metinleraraslılık bağlamında geleceğin metnine müdahale edilir, notlar düşülür.

Münzer ve Bedreddin'in benzerlikleri dinsel yaklaşımlarında da kendini gösterir. Münzer dini özgürlükler bağlamında ele alıyordu, aynı şekilde Bedreddin de özgürlükler üzerinde durur ve dinin olumsal olmayan yanları olumsal olanlar ile değiştirir, her

[413] Ocak,1999, agy, s.185.
[414] Burke,1996, agy, s. 175.

ikisi de köklü dinsel bir reforma gönderme yapar. Ancak "Simavnalı Bedreddin(i)... bütün karmaşıklığı içinde incelemek ve anlamak için, mutlaka özgün tarihsel bağlamı içerisinde ele almak gerekir. Oynadığı siyasi rol, öğretisinden ve mistik etkisinden çok daha kolayca kestirilebilir."[415]

> "Tanrıbilimsel ve felsefi öğretisi, kısacası, sadece Katolikliğin değil, ama Hristiyanlığın da tüm temel noktalarına saldırıyordu. Münzer, Hristiyan biçimler altında, modern spekülatif görüşlerle olağanüstü bir benzerlik gösteren, ve hatta, zaman zaman, tanrıtanımazcılığa yaklaşan bir kamutanrıcılık [sayfa 65] (panthéisme) öğretiyordu. Kutsal Kitabı, biricik ve yanılmaz esin (révélation) olarak reddediyordu. Gerçek yaşayan esin, diyordu Münzer, her zaman ve bütün halklarda var olmuş bulunan ve bugün de varolan akıl-esindir. Akla karşı Kutsal Kitabı çıkarmak demek, özü sözle öldürmek demektir. Çünkü Kutsal Kitabın sözünü ettiği Kutsal-Ruh, bizim dışımızda yoktur. Kutsal-Ruh, aklın ta kendisidir. İman, aklın insanda ete kemiğe bürünmesinden başka bir şey değildir ve bu nedenle, Hristiyan olmayanlar (payenler) de iman sahibi olabilirler. Bu iman, canlı duruma gelmiş bu akıl sayesinde, insan tanrısallaşıp kutsallaşır. Bu nedenle, cennet öbür dünyada olan bir şey değildir, onu kendi yaşamımızda aramak gerekir ve iman sahiplerinin görevi de, bu cenneti, Tanrının bu krallığını, yeryüzünde kurmaktan başka bir şey değildir. Nasıl ki, öbür dünyada cennet yoksa tıpkı öyle, cehennem ve sürekli cehennem azabı da yoktur. Aynı biçimde, insanların kötü içgüdü ve kötü isteklerinden başka bir şeytan yoktur. İsa, öbür insanlar gibi bir insan, bir yalvaç ve bir öğretmendi ve havarilerle birlikte yediği son yemek de (la cène), ekmek ve şarabın, bu yemeğe mistik hiç bir şey katmaksızın yenilip içildikleri basit bir anma yemeği."[416]

Münzer'in görüşlerinin benzerleri, Şeyh Bedreddin tarafından Varidat adlı çalışmasında ifade edilmiştir. "Şeyh Bedreddin idam

---

[415] M Balivet, *Şeyh Bedreddin: Tasavvuf ve İsyan*. Tarih Vakfı Yurt Y. İst. 2000, s. 33.
[416] Engels, 1999, agy, s. 59.

edilmeden önce özel mülkiyeti kaldırmak, dinler arasında eşitliği savunmak suçlarıyla da itham edilmişti. Bedreddin ve propagandacılarının yaydığı bu diğer dinleri ve mensuplarını da kapsayıcı görüşleri, bu kitlelerin de Bedreddin hareketinin içerisinde yer almalarını sağlamıştır."[417] Tüm temel dinsel savların sorgulandığı bu çalışma, ölümünden sonra gizliden gizliye yayılmış ve heterodoks inançların beslendiği temel metinlerden bir tanesi olmuştur. Dinsel yapının gizemlileştirdiği, mistik kıldığı tüm dünyaya ilişkin sorunlar nesnel olarak ele alınmış ve mantık çerçevesinde sorgulanmıştır. Dinsel yapı çözümlenirken dinsel öznel mantık değil, nesnel bir mantık kullanılmıştır. Toplumun ancak dinsel olan dolayımıyla dünyaya baktığı bir yapı da dindışı bir bakış da zaten toplumsala bir şey ifade etmeyeceği için, dinsel olandan tam olarak kopulmamış onun yerine, dinsel olan insani olana yaklaştırılmıştır. Bu bağlamda da tasavvuf geleneğinin öncülleri kullanılmış ve din daha insancıl bir bağlamla yeniden yorumlanmıştır. Dinsel tüm görüşleri yapı bozuma uğratarak iktidarın bir aracı haline gelmiş olan kilisenin yapısını bozmaya ve din üzerinden yürütülen iktidarı ortadan kaldırmayı amaçlayan Münzer, dini toplumsalın eşitliğine yönelik bir kurgu olarak ortaya koyar, aynı şekilde Bedreddin'de dinsel olanı toplumsal olanın özgürlüğüne dair bir kurgu olarak yeniden-üretir.

> "Osmanlı devleti düzeninde halk kitleleri, devlete karşı ayaklanma konusunda tahrike hazır durumda bulunuyor, Bedreddin, ortaya koyduğu düşünceleriyle devletin yaşadığı sosyal çalkantıya deva olmaya çalışıyordu. Bir yandan, arazi ve malların müşterek mülkiyet ve kullanma hakkı (kadınlar hariç), duyulan düşmanlığı tatmin yolları aranırken öbür yandan da içki ve eğlenceye hoşgörü ve izin veren görüşleriyle işsiz ve bunalımlı bu bekâr insanlara bir nevi yeryüzü cenneti vaad ediyordu. Ölümden sonra dirilme yoktu, cennet de, cehennem de bu dünya da yaşanacaktı."[418]

Dinsel olanın yerinden çıkarılması ve farklı bir dinsel bağlamda seçili öğelerin dikilmesi yeni bir dinsel kurgunun yaratılmasıdır bu da çağın koşulları toplum zaman ve uzam göz önüne alınarak

[417] Yaman, 1998, agy.
[418] B. Oğuz, 1997, agy., s.227.

yapılır. Siyasi bir öğretiye dönüştürülen bu yeni dinsel kurgu halk hareketinin ideolojik arka planını oluşturur. Bu bağlamda din söylemsel bir siyasi pratik olarak eylemin belirleyeni işlevi görür. Şeyh Bedreddin'in Varidat'ı da bu özellikleri barındırır. "Varidat... Şeyh Bedreddin'in en çok tartışılan ve ayaklanmasının arkasındaki teorisini oluşturan bir bildiri niteliğindedir."[419] Her siyasal eylem bu nedenle bir kuramsal öncüle bağlıdır denilebilir. Önderler eylemin metnini kurduktan sonra siyasal bir eyleme girişirler. "Çağın halktan kimselerinin istemlerinin bir sentezi olmaktan çok, bu halktan kimseler arasında tohum halinde bulunan proleter öğelerin kurtuluş koşullarının dâhice bir öncelemesi olan bu program, Tanrı krallığının, yalvaçların bin yıllık krallığının, kilisenin kaynağına dönmesi ve sözde ilkel, ama gerçeklikte, yepyeni olan bu kilise ile çelişki durumunda bulunan tüm kurumların ortadan kaldırılması aracıyla, yeryüzünde hemen kurulmasını istiyordu."[420] Siyasal olarak ortaya konan dinsel istemler aslında egemen iktidara yönelmektedir. Söylemsel olan eşitliğe dayanan tanrı krallığı yeryüzünde kurulmak istenmektedir. Aynı istem Bedreddin tarafından da dile getirilmiştir. Bu istemler ayaklanmanın devrimci özünü oluşturmuştur. Öteki dünyaya ertelenen mutlu yaşam, yani cennet, yeryüzünde kurulmaya çalışılmıştır.

> "Münzer'e göre, Tanrı krallığı, orada artık hiç bir sınıf ayrılığı, hiç bir özel mülk, toplum üyelerine karşı çıkan hiç bir yabancı, özerkli devlet iktidarının bulunmadığı bir toplumdan başka bir şey değildi. Var olan tüm yetkeler, eğer devrime boyun eğmeyi ve ona katılmayı reddederlerse, ortadan kaldırılmalıydı; tüm çalışmalar ve tüm mallar ortaklaşa olmalı ve en tam bir eşitlik hüküm sürmeliydi. Bu programı gerçekleştirmek için sadece tüm Almanya'da değil, ama Hristiyanlık dünyasının tümünde bir dernek kurulmalıydı. Prensler ve soylular, bu derneğe katılmaya çağrılacaklardı, eğer katılmayı reddederlerse, dernek, ilk fırsatta, elde silah, ya onları devirecek ya da öldürecekti.

---

[419] Anıl, 1995, agy, s. 59.
[420] Engels,1999, agy, s. 59.

Münzer, bu derneği örgütlemek için, hemen işe koyuldu. Vaazları daha da zorunlu bir devrimci niteliğe büründü. Artık sadece rahiplere saldırmakla yetinmeyerek, prenslere, soyluluğa, ayrıcalıklılara karşı da aynı atılganlıkla gürlüyordu. Var olan baskıyı en ateşli renklerle betimliyor ve bunun karşısına, toplumsal ve cumhuriyetçi eşitliğin bin yıllık krallığı düşsel tablosunu çıkarıyordu. Aynı zamanda, birbiri ardından devrimci yergi yazıları yayımlıyor ve kendisi, derneği Allstedt ve yörelerinde örgütlerken, dört bir yana özel görevliler gönderiyordu."[421]

Toplumun düşünsel olarak ortaya koyduğu tüm düşlerinin, isteklerinin gerçekleştirilebilmesi örgüt ile olasıdır, örgütlenme toplumsal dayanışmaya bağlıdır; "dayanışmanın başkaldırıcı ve devrimci biçiminde, kurumsal düzenlemeler, sıkıntıları ve yakınmaları tüm köylü toplumuna yayacak ve onu üst beye düşman bir dayanışma grubu durumuna sokacak niteliktedir."[422] Örgüt olmadan eylem anlamlı olamaz, "partilerin kenara itilmesi demek, önceden tasarlanmış her türlü eylem "planı"nın kenara itilmesi demektir."[423] Örgütsüz eylem hiçbir zaman amacına ulaşamaz, tarihsel olarak yenilgiye mahkumdur ve egemen iktidarın kuşatmasında yok olur. Ancak bir örgüt "bellek" sahibi olabilir, çünkü "...başkaldırmış düşünce belleksiz edemez"[424] ve tüm eylemler başarısız olsa bile, toplumsal mücadele içersinde kendini her seferinde yeniden-üretir. Örgütlü eylemler hem kendilerini hem de etkilerini sürdürecek güce sahip olurlar. Bu nedenle Münzer'de Bedreddin'de gizli örgütlenmeler oluşturmuşlardır: "Münzer 'İncil'in Düşmanları' adlı bir gizli topluluğu örgütlüyor... Komünist düşüncelerini, sadece İncil'den, Kilise Büyüklerinin yazılarından ve mistiklerin öğretilerinden değil, Platon'un 'Devletinden de çıkarıyordu. 1524 yılında kendisine bağlı olanlara, yakında dünyanın kökten değişeceğini ve iktidarın halka geçeceğini söylüyordu."[425]

---

[421] Engels, agy, s. 60.
[422] Moore, 1989, agy, s. 370.
[423] A. Gramsci, *Felsefe ve Politika Sorunları.* Payel. İstanbul.1975, s. 240.
[424] Camus, 2000, agy, s. 28
[425] Beer,1989, agy, s. 319.

Örgüt sorunu toplumun bir amaç için bir araya gelmesi, dayanışması ve düşsel olanın eyleme dönüştürülmesi sorunlarını barındırır. Örgüt olmadan toplumsal istem, düş eyleme dönüştürülemez, tüm kolektif eylemler bir örgütlenmeye dayanır. Örgüt var olan koşulların değiştirilmesi için verilen mücadelenin gerçekleştirilmesi için zorunlu bir araçtır ve iktidara karşı bir konumlanıma sahiptir. Muhalefet sürecinde toplumun aşmayı istediği durumun devamını sağlamayı amaçlayan iktidar kurumları hedef alınır. İktidarın devamını sağlayan tüm unsurlar hedef olarak görülür. "Jan Hus ve yandaşlarının XV. Yüzyılda, Bohemya'da yaptıkları devrim... Bir başka bağlantı noktasıdır. Taborit adıyla anılan Çek milenaristleri, iktidarı ortadan kaldırarak acıyı da ortadan kaldıracaklarına inanıyorlardır; yani tüm kurumları feshederek, Kilise'yi ve devleti yok ederek Hristiyanlar arasında eşitliği sağlayacaklarına inanıyorlardı... 1434 yılında, Lipany Savaşı sırasında bozguna uğratılmışlardı, ancak buna rağmen varlıkları, kendilerine Bohem kardeşler ya da Birlik Kardeşleri diyen marjinal topluluklar olarak sürdürebilmişti; bu gruplar gizli bir yalıtılmışlık içinde uhrevi başarılardan uzak kalmışlardı."[426] İktidar tarafından isyancılar örgütsüz, sefil, çapulcular olarak tarihe geçirilseler de, onlar tarihsel olarak üstlendikleri sorunluluğu yerine getirmişler ve geleceğe muhalif bir miras bırakmışlardır. Fransa'da Flander isyanının "uzun sürmüş olması, bunun, sefil ve az sayıda bir kalabalığın işi olamayacağının yeterli delilidir. Bu, aslında, yasal ve mali yetkileri ellerinden almak için soylulara yöneltilmiş gerçek bir toplumsal devrim girişimidir... Köylüler odalık tarım vergisini ödemeyi reddettiler ve manastırların ellerindeki tahılı halka dağıtmasını istediler... Kendilerine güvenen köylüler, Krala karşı cesaretle ilerlediler ve Cassel dağı eteklerinde (23 Ağustos 1328) onunla savaşa tutuştular. Savaş kanlı olduğu kadar kısa sürdü. Şövalyeler kendilerine karşı çıkma cesareti gösteren ve örf ve adet hukukunun dışına düşmüş olan bu ayaktakımını acımasızca kılıçtan geçirdiler."[427] Eşitlik düşleriyle ayaklanan İngiliz köylü hareketi de diğer benzer hareketler gibi var olan düzenin değişimini hedef alarak kolektif bir eylemlilikle kendisini ifade etmiştir. 1381 İngiliz köylü ayaklanması eski sistemin

---

[426] Bercé, 2003, agy, s. 30-1.

[427] H. Pirenne, *Ortaçağ Avrupasının Ekonomik ve Sosyal Tarihi*. Alan. İst. 1983, s. 158.

arta kalanlarını "halkın yararına olarak söküp atma girişimiydi. Muhtemelen Lollard'ların mistisizmi de bunların kafalarında ayrıca, 'Adem'in kazdığı Havva'nın dokuduğu' dönemde var olmayan 'efendilere' karşı bir nefret uyanmasına yol açmış olabilir. Aynen elli yıl önce Flander'de olduğu gibi, isyancıların kafalarını belli belirsiz komünistçe emeller dolduruyor ve ayaklanmaya, toplumsal düzene karşı yöneltilmiş bir hareket görünümü veriyordu... İntikama susamışlığı ve ütopik umutlarıyla, doğruluk ve eşitlik üzerine kurulmuş ezeli hayali gönüllerinde besleyen köylülerle tutucu güçler arasındaki oransızlık çok büyüktü. Birkaç ay sonunda düzen yeniden kuruldu."[428] Tüm bu hareketlerin yenilgilerine rağmen tarihsel olarak bıraktıkları miras 1848 ve 1968 hareketlerinde vb. yaşamaya devam etmiştir. Örgütlenme geleneği yaratan ezilenler, iktidarın karşısında kendini ifade etmeyi tarih boyunca kurdukları örgütlerle sürdürmüşlerdir.

Açık veya gizli olarak örgütlenen kitleler ideolojik, bu bağlamda dinsel, olarak iktidarın karşısındaki bir konumda yeniden-üretilir ve yapısal dönüşümü gerçekleştirmeye çağrılırlar. "Şeyh Bedreddin ve müritleri; halkın arasına karışıyor, toprakların onu işleyen, ona alın terini karıştıranların olduğunu, insanların kardeşliğini öğütlüyorlardı. Şeyh Bedrettin bir ortaçağ köylü sosyalizmini ortaya koymuştu."[429] Bu amaçla hareket eden Börklüce "Mustafa, derviş toplulukları kurmakla yetinmiyor, onları silahlandırmaya çalışıyordu. Amacı sömürü ve baskıyı ortadan kaldırmaktı..."[430] Toplumsal yapı böyle bir propaganda için uygundu ve tarihsel bağlamda seçilen propagandacılar özellikle de Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal, hem halkın içine giriyor, hem de bilinç bakımından gelişkin ve toplumun önünde durabilecek nitelikleri taşıyorlardı. "Anadolu ve Rumeli'de, Şeyh Bedreddin ve propagandacı dervişlerinin faaliyetlerine ve dinsel eğilimlerine uygun kitleler bulunmaktaydı. O dönemde Anadolu'daki siyasal ve sosyo-ekonomik ortam da halkı, tahrike müsait kılıyordu. Senkretist inançların etkisi altında bulunan bu göçebe/yarı göçebe heterodoks kitleler, sözlü

---

[428] Pirenne, agy, s.159.

[429] Kıvılcımlı, Hikmet. *Tarihte Büyük Devrimciler*. Diyalektik Y. İstanbul. 1995, s. 10.

[430] E. Werner, *Büyük Bir Devletin Doğuşu: Halk Ayaklanmaları ve Askeri Feodalizm*. Alan İstanbul. 1988, s. 45.

geleneğe dayalı bir halk İslami oluşturmaktaydılar."[431] Sözlü geleneğin esnek yapısı ve mitolojik öğelerin eşitlikçi gönderimleri propagandanın başarılı olmasını beraberinde getirmektedir. Hareketler yenildikten sonra da gizli örgütlenmeler seneler boyu kendilerini yaşatacak gücü bulmaktadır. Şeyh Bedreddin'in müridleri de (Trakya bölgesinde) kendilerini gizli örgütlenimler ile günümüze kadar getirmeyi başarabilmiştir. Bu gerçeklikle ilgili olarak yapılan çalışmalar ve bu örgütlenmenin ürünleri tarihsel söylemin ve eylemin izlerinin toplumsal yapıdan kolaylıkla silinemeyeceğini de göstermektedir.

İsyanın Ekonomi-Politiği

Toplumsal yaşamı belirleyen yapıların giderek yaşamın akışına uygun değişimleri getirememesi, toplumsal yapıda yerinden çıkmalara, hareketliliklere neden olur ve bu süreçler kriz anları olarak görülebilir. Üretim sürecinde yaşanan değişimler tüm yaşam alanlarını etkiler, iktidar bu değişimlere uygun davranacak esnekliğe sahip değilse, çatışmalar kaçınılmaz hale gelir: "Onüçüncü yüzyıldan onyedinci yüzyıla kadar, dini sloganlar altında yürütülen bütün reformlar ve savaşımlar, teorik yönden, eski tanrıbilimci dünya anlayışını yeni ekonomik koşullara ve yeni sınıfın durumuna uygun hale getirmek için burjuvazinin ve kent halkının ve bunların müttefikleri olan isyancı köylülerin yinelenmiş girişimlerinden başka bir şey değildir."[432] İsyan toplumun kendisini yeni duruma uydurma biçimidir ve isyan aynı zamanda iktidarın yapısında da değişimlere neden olur.

Devletin toprakları üzerindeki denetim gücü, sahip olduğu zor gücüne bağlıdır, özellikle doğu da iktidar toplum üzerindeki hegemonyasını şiddet temeli üzerine kurar. Sadece şahın, padişahın vb. özne olduğu bu tür toplumlarda, iktidarın düğümlendiği bu tek özne dışında özne yoktur. Bu durumun anlaşılabilmesi mülkiyet ilişkilerine bakılarak çözümlenebilir, doğu toplumlarının çoğunda mülkiyetin tek sahibi aynı zamanda tek özne olan yöneticidir, bu bağlamda "toprak mülkiyetinin olmayışı, gerçekten de Doğunun" anlaşılması için anahtar önemdedir. Bu durum iktidarın yapısını ve

[431] Yaman, 1998, agy.
[432] Marx, Engels, 1995, agy, s. 251.

işleyişini belirler; "bir doğu hükümetinin hiçbir zaman üçten fazla dairesi olmadı: maliye (ülke içi yağma), savaş (ülke içi ve dışı yağma) ve bayındırlık (yeniden üretim için hazırlık)."[433] Devletin ilk kurbanları her zaman kendi halklarıdır. Yağmaya dayanan ekonomik yapı, acımasız bir zor aygıtına sahiptir. Toplum bu zor aygıtı ile denetim altında tutulur. Tüm toplum biricik özneye tabi olan nesnelerdir. "...Osmanlı Devletinde halk, hakları olan, özgürlükleri bulunan, talep etme hakkına sahip bilinçli bir topluluğun üyesi değil fakat yaşamak ve kendisine verilmiş bulunan bazı imkânlardan yararlanabilmek için devletin adaletine sığınmış bulunan bir teb'a durumundaydı."[434] Toplumsal yapının bu bastırılmış, yaralı yapısı toplumsal bilincin yapısını belirler, toplumların belleklerine kazanan bu izler onun tüm kültürel pratiklerini de üst belirler. Türk toplumu söz konusu bastırmanın sorunlarını ve yaralarını halen taşımaktadır. İsyan bu bastırılmışlığın giderilmesi ve toplumun kendini iyileştirebilmesinin tek olanağıdır. Toplum isyan sırasında kendisini yeniler ve yaralarını sarar, tarihteki tüm isyanlar iktidarın baskısına karşına toplumun özgürleşme istemiyle çıkmasıdır ve kendisini ifade edebildiği kısa ama tarihsel öneme sahip duraklardır.

> Kriz dönemlerinde devlet denetlediği toprakların büyük bir kısmını terk ederek iktidarın merkezlendiği yerde tüm gücünü toplamaya çalışır, böyle süreçlerde merkez dışında iktidar ortadan kalkar ve toplumsal grupların denetimine geçer. Toplum iktidar boşluğunu dolduracak pratikler üretir. "Siyasal ortamda sosyo-ekonomik yapı bizim açımızdan ayrı bir önem taşımaktadır. Şeyh Bedreddin hareketi ancak bu sosyo-ekonomik yapı anlaşılmak suretiyle ele alınabilir. O dönemin sosyo-ekonomik yapısından dolayı halk kitleleri idareye karşı tahrike müsait durumdaydı ve bu nedenle sık sık devlet karşıtı toplumsal hareketler meydana gelmekteydi."[435] konomik temel belirleyen olarak toplumsal eylemlerin biçimini ve stratejilerini de üst belirler. Ekonomik krizlerin yaşandığı dönemler toplumlar için hem sıkıntıyı hem de özgürlük olanakları barındıran dönemlerdir. Şeyh

[433] Marx, Engels, agy, s. 115.
[434] Anıl, 1995, agy, s. 45.
[435] Yaman, 1998, agy.

Bedreddin hareketi de Osmanlı Devletinin yaşadığı en büyük krizlerden biri olan Fetret döneminde ortaya çıkmıştır. "Ankara Savaşını izleyen Fetret Dönemi (1402-1413) sırasında, Anadolu ve Rumeli büyük bir ekonomik buhran içerisinde bulunmaktaydı. Bu ekonomik buhranın birbiriyle bağlantılı unsurlarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1-Yoğun İşsizlik, 2-Akınların durmasının yol açtığı ekonomik sıkıntı, 3-Nüfus baskısı."[436] Dış etmenlerden kaynaklanan etkiler tüm toplumsal yaşamı etkilemiştir. Timur'un işgali ve yağma hareketi ile beraber tüm toplumsal ilişkiler, üretim ilişkileri de yerinden çıkmış ve dağılmıştır. Bu sürecin yarattığı ekonomik etkilerde toplumsal mobilizasyona neden olmuştur. "Siyasi karışıklık sebebiyle düzeni bozulmuş olan Ege denizciliği ve başka iş sahaları yüzünden, bu çevrede türeyen Türkmen bekârlarının çokluğu ve bilhassa Anadolu'dan öte yakaya geçen Türklerin Rumeli'de meydana getirdikleri izdiham, buralarda bir iş darlığı ve dolayısıyla iktisadi hercümerç yarattığından, bunun neticesi olan içtimai buhran, her iki geçenin, bilhassa bekâr kitlelerine, mal yağması, istikbal vaadi ve hatta birçok içtimai ahlak kaidelerinden kurtulma yoluyla ruhi bunalımı atlatma yollarının gösterilmesi halinde, heyecanlı bir ayaklanmanın en müsait zeminini teşkil ediyordu."[437] İsyanın merkezi olarak seçilen Ege kıyılarının krizden yoğun olarak etkilenmesi ve Osmanlı'nın dışladığı Hristiyan, Musevi vb. halklar hareketin hızla büyümesine yardımcı olmuştur. "Mustafa, Türk-Grek yerleşimleri arasındaki yörelerde etkinlik gösteriyordu. Çeşme yarımadasında yaşayan yığınlarla Hristiyan onun potansiyel müttefikiydi. Çünkü bunlar Türk komşularıyla aynı ekonomik zorluklar içinde yaşıyorlardı. K. E. Waadekin, Osmanlı yayılmasının Avrupa'ya yönelmesinden sonra Çeşme yarımadasında acı dönemler yaşandığına işaret ediyor. Denizlerde hiçbir etkinlik olanağı kalmayan bölge, kıta limanları arasında işlevsiz ölü bir

[436] Yaman, 1998, agy, s.26.
[437] M Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi.* Barış Y. İstanbul. 1999, s. 276.

yöreye dönüşmüştür. Verimsiz topraklar yoksul bir tarımcılıktan ötesine elvermiyor, balıkçılar ise deniz ürünlerini alacak kimse bulamıyordu, çünkü İzmir bir zamanlarki önemini yitirmişti. Yeni toprak soyluları olan sipahilerin reayayı sömürmekten başka bir şey düşündükleri yoktu."[438] İktidarın zayıfladığı dönemse toplumun kendisini parçalayan ulusal, dinsel sınırları aşmasını tek bir ezilenler kitlesi olarak var olan duruma karşı başkaldırmasının kolaylaştığı anlara gönderme yapar. Bu dönemler tarihsel düğüm noktalarıdır ve tarihin metni bu düğümler ve bunların çözülmesini konu alır.

Osmanlı'nın merkezi yapısının dağılması ile birlikte küçük beylikler yeniden kendi bölgelerinde denetimi ele geçirmiş ve merkezi yapının etkilerini kaldırmak için uğraşmışlardır. Timur da Beyazıt'ın oğulları arasında toprakları bölüştürerek bir çatışma yaratmayı da başarmıştır. Bu süreç içersinde iktidar mücadelesi yaşanmıştır, Bedreddini de bu mücadele içersinde taraf olmuştur ve Musa Çelebi'nin iktidarında üst düzey sorumlulardan biri olarak görev yapmıştır ve iktidarın Mehmet Çelebi tarafından ele geçirilmesi ile beraber İznik'te zorunlu ikamete tabi tutulmuştur. İsyanın başlaması ile beraber bu denetimden kaçmış ve beyliklerin yardımı ve desteği ile Deliorman bölgesine geçmiştir. Ekonomik ve siyasi karışıklığı siyasi bir hedef doğrultusunda toplumsal bir harekete dönüştürmüştür. Börklüce Mustafa ile Torlak Kemal'in propaganda çalışmaları ile ekonomik ve siyasi sorunları çözme amacıyla yola çıkan bir "çok-halklı" ve "çok-kültürlü" eylem örgütü yaratılmıştır.

Sistemin yaşadığı yerinden çıkma toplumsalın da yerinden çıkmasını ve farklı bir bağlamda yeniden yerine oturtulması ve sisteme tabi kılınmasını gerektirir. Sistem hızla kendini yeniden düzenlemeyi ve toplumsala müdahale ederek tahakküm altına almayı amaçlar.

"Theda Skocpol devlet çöktüğü zaman, köylü nüfus üzerindeki denetimlerin de fiilen çöktüğünü ve isyan etmek için fırsatlar doğduğunu söylüyor. Burada köylülere muha-

[438] Werner, 1988, agy, s. 44-45.

lefet etme zamanının geldiği hissini veren, devletin denetim gücünü yitirmesi ve taşradan çekilmesidir. Eric Wolf'un 20. yüzyıl devrimleri hakkındaki klasikleşmiş çalışması da köylüleri, merkezi rejimin çökmesi ya da zayıflamasıyla ellerindeki fırsatları farklı algılamaya başlayan aktörler olarak işin içine katar. Bu farklı koşulları sınıflandırabilmek için, devletin kurulduğu ya da çözüldüğü dönemlerde tekrar tekrar gözlenebilen ve kolektif eylemler için fırsatlar doğuran devlet icraatlarını değerlendirmek gerekir. Örneğin, bu tür devlet icraatları, çıkarı zedelenen sınıflar arasında ittifak kurulması imkânlarını artırabilir ve bu tür bir sonuç, hem devletin çözüldüğü dönemlerde hem de güçlenme potansiyeli taşıdığı sıralarda ortaya çıkabilir."[439]

Toplumun yapısı hem itaat etme, hem de özgürleşme arasında sıkışıp kalmıştır, toplumsal kendi gücünü eline almaktan hem korkar hem de gizil olarak bu istemin büyüsüne kapılır. İktidar toplumsala içsel değildir onun dışındadır ve yaşamak için zorunlu bir yapılanım da değildir. Toplum kendini yeniden-üreten pratikleri kendi dışındaki güçlere gereksinim duymadan uygulayabilir.

"Toplumun yapısının muhalefet hareketlerinin oluşmasını ve örgütlenmesini kolaylaştıracak şekilde kurulmuş olduğu, bu hareketlere dayanışmayı, fikir ve stratejileri yaymasını kolaylaştıran iletişim kanalları ve kaynaklar sağladığı ölçüde isyan olasılığı artar. Hoşnutsuz bir grup, bir bütün oluşturacak şekilde örgütlenebilir, yeterli miktarda kaynak elde edilebilir ve bazı kilit meseleler üzerinden mücadele için harekete geçebilirse kolektif eylemde bulunabilir. Bu koşullardan bir ya da birkaçını yerine getirmeyen gruplar ya etkisiz kalırlar, ya da ellerindekini ikmal etmek için toplumdaki başka gruplarla ittifak kurmaya gerek duyarlar."[440]

Ayaklanmalar toplumsalın bilinçdışının özgürleştiği dönemlerdir, dönüşüm dönemleri olarak sözlü kültürün üretimi de artar ve kültür bir dönüşüm geçirir. Toplum kendini maddi olarak üretecek güce sahip olmanın yanında bu sürecin kendisini toplumsala ve

[439] K. Barkey, *Eşkıyalar ve Devlet.* Tarih Vakfı Yurt Y. İstanbul. 1999, s. 89.
[440] Barkey, agy, s. 90.

kendisine bakışını tahrif etmesini de aşacak güce sahiptir. Toplumsalın kurtuluşu kendi kolektif eyleminin ürünü olabilir. Bu süreçte de ittifaklar ile köylüler kendilerini daha güçlü kılabilir ve sınıf çatışmalarını kendi lehlerine yönlendirebilirler. Ancak toplumsal gelişmişlik düzeyi gerçek bir aşma eylemini çağırmaz. Ekonomik temelin belirlediği durum da üretim biçimi yönetici olacak sınıfı da üst belirler. "Köylüler, yeterli kaynakları olmadığı için, iddialarını ancak benzer iddialar taşıyan gruplarla ittifak kurarak güçlendirebilirler. Grupların ittifaka girmesi için de en azından bazı hoşnutsuzluklarının ortak olması, ayrıca bilgi alışverişi yapabilmeleri ve ittifakın nimetini anlayabilmeleri içinde düzenli bir iletişim içinde olmaları gerekir."[441] Ayaklanmalar köle ile efendi arasındaki iletişim pratikleri olarak da görülebilir. Kölelerin kendilerini ifade edebilmek için ayaklanmaktan yani şiddetten başka bir alanları yoktur. Köylülerin meşru şiddeti efendilerinin yasal şiddeti ile karşı karşıya gelir. Feodal dönemin toplum üzerindeki zora dayanan yapısı sürdürülmesine dinsel meşrulaştırıcı araçlar da yardım etmektedir. Böylelikle efendiler yeri de göğü de denetimleri altında tutmaktadırlar, isyancılar bu nedenle hem efendilere hem de onların dinsel destekleyicilerine karşı çıkmışlardır: "15. yüzyıl ortalarında Jack Cade ayaklanması denen olay İngiliz Kırsal kesiminde bir kez daha karışıklıklara yol açtı. Sussex bölgesinde köylüler ve zanaatkârlar karşılaştıkları kötü muamelelere, özellikle de derebeylerinin zorla para toplamasına karşı ayaklandılar. O dönemlerden kalan verilere göre amaçları 'hem dünyevi hem de ruhani alanın efendilerini yok etmekti."[442]

Devletin gücü isyanların gerçekleşme olasılığını ve isyan biçimlerini belirler. Devletin örgütlenmesi ve baskı aygıtlarının toplumsal yapı üzerinde sıkı bir denetim kurabilmesi daha da önemlisi ekonomik olarak yapının kendini yeniden-üretebilecek gücü denetlemesi ve yönlendirecek güce sahip olması gerekir. İsyanların engellenmesi için devletler kendilerini güçlü bir şekilde toplumsalın karşısında yapılandırırlar. "Devletin icraatlarının ve etkileşim yapılarının beş ayrı yönü köylü isyanlarının görülmeyişini açıklamaktadır:

---

[441] Barkey, agy, s. 91.

[442] J. Fontana, *Avrupa'nın Yeniden Yorumlanması*. Afa. İstanbul. 1995, s. 96.

1-Denetim yapıları ve denetim seçenekleri;
2-Görevlilerin ve potansiyel toplum liderlerinin dönüşümlü olarak görevlendirilmesi;
3-Üretimin, emeğin ve kırsal hayatın örgütlenişi;
4-Üretimin dışındaki alternatif örgütlenmeler;
5-Kırsal güven ve ticaret ağları."[443]

Bu bağlamda tüm devletler geçmişten geleceğe toplumsal üzerinde tahakküm kurma araçları olarak egemenlerin hizmetindeki mekanizmalardır. Ekonomik temel üzerinde baskı ile yürüyen feodal sistem kendi devamını ekonomiye dışsal olan siyasi güçten kaynaklanan bir zorla sağlar. Ekonomik üretim el koyma ve zorla çalıştırma uygulamalarına dayanır. Sistemin aşılması ise ancak yeni bir ekonomik üretim biçimi ile olanaklı olmuştur. Feodal yapının baskıya dayanan yapısı aynı zamanda ayaklanmaların engellenmesi için toplumsalın itaatin, "gönüllü kulluğun", üretilmesi üzerine kurulmuştur.

> "Osmanlı toplumunda, bir ya da -ittifak halindeki- birkaç grubun kolektif eylemde bulunmasını ciddi şekilde engelleyen yapısal denetim unsurları vardı. Çeşitli işlevler ve faaliyet ritimlerine göre, sınırlı bir süre için, denetin altında bir araya gelen grupların düzenlenişi, farklı toplumsal gruplar arasında ittifaklar kurulması imkânını son derece daraltıyordu. Toprakta özel mülkiyetin olmayışı, devletin toprakları tasarrufunda bulunduran elitlere dönüşümlü olarak mevki bahşetmesi, bu elitlerin pek çok bakımdan elini kolunu bağlıyordu. Dahası, toplumdaki çeşitli yakınlaşmaların üstünde kalarak tüm iktidarı kendi ellerinde tutmak isteyen devlet, farklı grupları gündelik işlerinde birbirinden çok az ayrı tutuyor ve denetim altında bulunduruyordu. Farklı sınıfların birbirine karıştığı ama gerçekten birleşmediği ölçüde, birbirine karışıp karşılıklı rekabet ve çatışma içine girdikleri ölçüde, sınıflararası ittifakları imkânsızlaşıyordu"[444]

Köylü isyanları birçok yetersizlikler ve eksiklikler taşımaktadırlar. Tarihsel olarak yeterli olgunluğa sahip olmayan bu hare-

[443] Barkey, 1999, agy, s. 91.
[444] Barkey, agy, s. 91.

ketler, feodalizmden kapitalizme geçiş döneminde toplumsal alanda yaşanan olumsuzluklara karşı ezilenlerin kendilerini ifade etmesi amacıyla gerçekleşmişlerdir. Tarihsel olarak dönüştürücü ve tarihin gidişatını belirleyici olamasalar da, muhalif toplumsal hareketlerin gelenekselleşmesini ve ezilenlerin sesinin geleceğe ulaştırılmasını sağlamışlardır. Ezilenler sınıfların ittifaklarının mümkün olamamasının karşısında egemen sınıflar arasında ezilenlere karşı güçlü ittifaklar oluşturulmaktaydı. Tüm olumsuzluklara ve baskılara rağmen ezilenler isyancı geleneği yeraltında yaşamaya devam etmekte ve kendi geleneğini üretmeyi başarmaktadır. Yenilgilere rağmen gelenek yaşamaya devam etmiştir ve devam etmektedir.

> [Köylülerin isyan tarihinin] "ilk okunuşu, asla yatışmayan bu kıpırtıların, hiçbir zaman zafer kazanmayı başaramadıkları izlenimi bırakmaktadır. "İsyan etmek 'havaya kükremektir". 1358'de Ile-de-France *Jacquerie*'si (köylü isyanı); 1381'de İngiliz işçilerinin ayaklanması; 1525'te *bauerkrieg*; 1548'de Guyenne köylülerinin tuz vergisine karşı isyanı; XVII. Yüzyılın başında Rusya'da şiddetli Bolotnikov ayaklanması; 1614'te Macaristan'da Dozsa isyanı; 1647'de Napoli krallığını sarsalayan muazzam köylü savaşı; bütün bu öfkeli hareketler, düzenli olarak başarısızlıkla sona ermektedirler. Zincirin halkalarını oluşturan küçük ayaklanmalar için de aynı durum söz konusudur. Sonuç olarak kurulu düzen, kırların muazzam önceliğinden ötürü, köylü isyanlarının toplumun ve ekonominin tüm yapısını yerle bir edebileceğinden ötürü, bunlara tahammül edemez. Köylüye karşı, devlet, soylular, burjuva mülk sahipleri, hatta Kilise ve tabii ki kentler, sürekli bir koalisyon kurmaktadırlar. Ama ateş külün altında, için için yanmaktadır"[445]

Köylü isyanları başarısızlığa uğramıştır, çünkü "ne dinsel gruplar ne de paralı askerler dönüştürücü bir güce sahip olmadıkları için devlet için gerçek bir tehdit haline"[446] gelememiştir. Tarih ezilenler için yenilgiler tarihi gibi görünür. "Ancak başarısızlık, göründüğü kadar kesin değildir. Köylünün her zaman sert bir şek-

[445] Braudel, 2004, agy, s. 443.
[446] Barkey, 1999, agy, s. 160

lide itaatkâr hale getirildiği doğrudur, ama bu ayaklanmalar sayesinde, bazı kereler ilerlemeler kaydedilmektedir", "Jacque'ler (köylü asiler) 1358'de Paris çevresinde köylü özgürlüğünü sağlamış değiller midir?" ve "1548'de Guyenne isyanının ezildiği doğrudur, ama tuz vergisi de kaldırılmıştır."[447] Bu ve benzeri küçük de olsa başarılar isyanların toplumsal alanda kazanımları olduğunu göstermektedir. Her yenilgi, tam olarak bir yenilgi değildir; tarihsel süreç köylü isyanlarının tam bir kazanım sağlaması için gerekli koşulları taşımasa da köylülerin iktidar karşısında özgürleşimleri için attıkları adımları engelleyememiştir. Küçük bir ilerleme için büyük adımlar atan, küçük kazanımlar için büyük bedeller ödeyen bu tür isyanlar, kolektif bilincin yeniden-üretilmesini sağlamışlar ve iktidara karşı toplumun kendi özerkliğini korumasının da araçları olmuşlardır.

Sonuç

Şeyh Bedreddin hareketi söylemi ve eylemi ile tarih içerisinde kendini var etmiştir ve toplumsalın bilinç yapılarında yaşamaya devam etmiştir. Düşleri, düşünceleri için mücadele vererek, yenilgilerine rağmen baş eğmeyerek, tarihsel olarak ezilenlerin metninde olumsal bir yer kazanmıştır. Lukacs'in belirttiği gibi her ayaklanmanın zafer kazanması gerekmez, diğer ayaklanmaların zaferlerini içinde taşıyan bir metin bırakması bile büyük bir önem taşır. Bedreddin hareketinin ikilemi ekonomik ve insani, yani ideolojik, olanın uyuşmazlığından kaynaklanır. Osmanlı'nın getirdiği ekonomik ilerleme insani yanın geri plana itilmesine neden olmuş ve otorite olmadan yaşayan kitleler, daha da çok köylüler devletin otoriter ve sömürücü bir güç olarak örgütlenmesi ve yaşadığı krizler nedeniyle toplumlar üzerindeki baskısını artırması nedeniyle isyancı bir durumu onaylar hale gelmişlerdir ve Bedreddin isyanı bu durumu iyi bir şekilde kullanmıştır, ancak tarihsel evrim bağlamında Osmanlı'nın ekonomik yapılanımı Bedreddin hareketinin siyasi öncüllerini aşacak bir durumdadır ve yine son kertede belirleyici olarak ayaklanmanın yenilgisine de bu gerçeklik neden olmuştur. "Altın çağ" düşü ile yola çıkan Bedreddin ve müritleri çağın ekonomik üretim biçimini aşmak yerine geriye bükmeye çalıştıkları için tarihsel olarak yenilmek zorunda kalmışlardır, an-

[447] Braudel, 2004, agy, s. 445.

cak hareketin ideolojik mirası yaşamaya devam etmiş ve insani bağlamda çağının ötesinde bir gönderime sahip olmuştur. Tarihsel zorunluluk bu tür hareketlerin yenilgisini dayatmış olsa da, bıraktıkları gelenek tüm dünyadaki toplumsal isyanlarda yaşamaya devam etmektedir. Topraklarımızda da toplumsal muhalefet Şeyh Bedreddin hareketinin ve benzeri isyanların bıraktığı düşün üzerine ekledikleriyle yolunu çizmeye çalışmaktadır.

ŞEYH BEDREDDİN HAREKETİNİN MANİFESTOSU OLARAK "VARİDAT"

BARIŞ ÇOBAN

Toplumsal hareketlerin altyapısını oluşturan düşünsel temelleri vardır, hareketin yönünü belirleyen bir ideolojiye sahip olmayan toplumsal hareketten söz edilemez. Toplumsal hareketler var olan koşullarla ilgili sıkıntılarını, acılarını, geleceğe yönelik daha iyi bir yaşam istemlerini bu ideoloji dolayımıyla ifade ederler. Toplumsal bir hareketin ardında farklı biçimlerde ve yetkinlikte örgülenmiş de olsa bir örgüt vardır. Bu örgüt toplumun istemlerini, düşlerini ortaklaştırarak bir araya gelmesini sağlar, topluma kendini ifade edeceği bir dil ve dünyayı dönüştürmek için ortak hareket etme gücü verir. Örgütler halk hareketine önderlik edebilecek yeteneğe erişmiş, düşünsel birikimi olan bir grubun öncülüğünde var olabilirler: "Toplumsal heyecan ve sıkıntı biçimindeki şeyi eylem halinde örgütleyebilmek için ideolojik bir çerçeve, bir dil, sloganlar, toplumun olağanda görülmeyen entelektüel işbirliği gerekir."[448] Toplum bu entelektüel işbirliği olmadan tarihsel belirleyicilikte olabilecek toplumsal eylemlere, hareketlere girişemez. Toplumsal hareketlerin düşünsel altyapısını oluşturan entelektüeller, manifestolarıyla öncelikle eşitsizlik üzerine kurulu olan dünyanın değişmesi gerektiğini ve nasıl değişeceğini anlatırlar ve bu anlatı toplumsal hareketin haritası olur, örgütlenmenin omurgasını oluşturur.

"Varidat... Şeyh Bedreddin'in en çok tartışılan ve ayaklanmasının arkasındaki teorisini oluşturan bir bildiri niteliğindedir."[449] Bu nedenle de Şeyh Bedreddin hareketini anlamak için temel başvuru kaynaklarından birisi olarak ele alınabilir. Varidat her ne kadar hareket öncesinde dağıtılmış bir bildiri ya da hareketin öncesinde yazılmış bir manifesto olmasa da sözlü kültür geleneğine sahip Anadolu halk hareketlerinin de düşünsel kaynaklarının izinin sürülebilmesi için önemli bir yazılı kaynaktır.

---

[448] F. Braudel, *Maddi Uygarlık: Mübadele Oyunları.* İmge. Ankara. 2004. S.451.
[449] Y. Ş. Anıl, *Osmanlı Döneminde İki Dava.* YKY. İstanbul. 1995. s.59

Varidat "ilhamlar, Tanrı'nın gönülle ilettiği bilgiler" anlamına gelmektedir, yani dinsel esinlenmeye, Tanrı kaynaklı düşünsel üretime gönderme yapmaktadır. Bedreddin'e ait olduğuna inanılan Varidat bir derleme, Şeyh Bedreddin tarafından söylenenlerin ölümünden sonra yazıya geçirildiği bir kitapçıktır. Osmanlı tarihinde iktidarın hedef aldığı ve yasakladığı gizlice okunan bir yapıt olarak varlığını günümüze kadar korumuştur. Ortodoks dinsel yaklaşımdan farklı bir bakış açısına sahiptir, tasavvuf geleneğini takip eder. Yapıt genel olarak kamutanrıcılık (panteizm) üzerine temellenmiştir. Tüm dünya Tanrı'nın bir yansıması, aynası olarak sunulmaktadır, tüm dünya tek bir kaynağa sahiptir ve tek bir varlıktır. Bu bağlamda Tanrı her şeyin içindedir, tüm maddi dünyaya içseldir. Farklı bir bakış açısı ile Tanrı her şeydir ve bu onu hiçbir şey haline getirmektedir, Tanrı her şeyse aslında atomize olmuştur. Bu bağlamda doğa Tanrı'sal bir yapılanım, doğanın kuralları da Tanrı'nın kanunları olarak görülebilir. Bunun sonucu olarak yapıt Tanrı'sal olanı farklı bir bağlamda anlamlandırır ve ortodoks dinsel anlamlandırma sisteminin dışına çıkar.

Varidat ayrıca temel olarak kutsal metinlerin şifresini çözmek, sadece seçilmiş, belirli insanların görebileceği, anlayabileceği sırları ortaya koymak amacındadır. Çünkü "gerçeklik çok gizlidir, açıklanamaz; ona giden yollar dar; yolcunun karşısına doymaz ateşler, engin çöller çıkar."[450] Bu nedenle de bilinmezci, mistik bir yaklaşıma sahiptir. Kabbalacılığın metnin içeriğinin harflerde, harflerin biçiminde, sayılarında aradığı gizler gibi Varidat'ta da Kuran'ın şifreli bir yapıt olduğu "açık anlamı dışında yedi gizli anlamı" olduğu söylenir ve bu şifrenin ancak belli kişilerce, evliyalarca, çözülebileceği söylenir. Gizli anlamların bulunması ve çözümlenmesi var olan geleneksel metnin dışında bir metnin varlığına, yani iktidarın karşısına alternatif bir iktidar fikriyle çıkar. Muhalif düşünsel üretim kendisini açık olarak ortaya koyamadığı için iktidar karşıtı her düşünce kendisini dolayımlamalarla gizleyerek var etmiştir, günümüzde bile baskı altındaki toplumlarda muhalifler düşüncelerini dolayımlamalarla, dil oyunlarıyla yani kendilerini gizleyerek ifade etmektedirler. Bu bağlamda Batınilik muhalif bir düşünsel üretim sürecidir ve iktidarın anlayışına karşı yine dinsel -

[450] Hallac-ı Mansur. *Tavasin.* Yaba. İstanbul. 2001. s.23.

ideolojik- alan üzerinden baskı altındakilerin kendilerini ifade etmek için kullandıkları alandır.

Toplumsal hareketlerin ideoloji olarak dini kullanmaları dinsel olanın yapısal belirlenimlerine de uyma zorunluluğunu beraberinde getirir. Dinsel alan toplumsal yapının yönlendirilmesi bağlamında genel olarak Tanrı'nın sesi olan yarı-tanrısal insanlara gereksinim duyar. Toplumsal yapıyı yönetenler dinsel olanın gücünü arkalarına alırlar ve bu kişiler kutsallaşır. Bu iktidar için doğru olduğu kadar muhalifler için de geçerlidir, yarı Tanrı ve kutsal kişilerin yönetici olarak kabul edildiği toplumsal hareketler örgütlülük ve eylemsel etkinlik bakımından tarihsel olarak daha başarılı olmuştur. Bir önder, üstün akıllı bir kişi "insanlığı kurtaracak olan üstün akıldır", bu Ortadoğu mitolojisinde Mehdilik ve Mesihlik kavramları ile yüklemlenir ve toplum var olan sistemin dışına çıkmanın ancak dinsel bir kırılma, yani sistemi değiştirebilecek dinsel mucize ile olası olduğunu düşünür. Muhalif düşünce içinde yaşadığı dönemin ve bölgenin belirleyiciliğinde olduğu için tarihsel olarak muhalif hareketleri anlamak bu gerçekliği gözden kaçırmamakla olasıdır. Düşünsel dolayımlamalar ve gerçekliğin sırrının bir kişinin elinde toplanmış olması, aslında totaliter bir yapının izlerini taşır. Ancak toplumsal muhalefetin ortaya çıkabilmesi için cemaat toplumlarında -özellikle Ortadoğu'da ve Asya'da- toplumun kendi iradesini teslim ettiği bir lidere gereksinimi vardır ve günümüzde halen sistem-karşıtı hareketler kendilerini bir lider ile ifade eder ve anlamlandırırlar. Bu nedenle de her hareketin dünyanın sırlarına sahip olan bir lidere gereksinimi vardır ve bu lider tüm kitle için düşünen ve yaşayan bir üstün varlığa dönüştürülür. Muhalifler de toplumsal kültürün bu öncüllerini kullanarak yönetimlere karşı isyan hareketlerini bu mitolojik inançlar üzerine temellendirerek yürütür. Şeyh Bedreddin hareketi bağlamında da hareketin başarısı dinsel alanın etkin kullanımı ve birçok dinsel cemaati kapsayan bir esnekliğe sahip olması ve liderlerin yarattıkları etki söz konusudur ve Şeyh Bedreddin ve Börklüce Mustafa yarı-tanrısal özellikler kazanmışlardır. Bu anlamda isyanların manifestosu olarak gözüken metinler de bu durumun yaratımı ve güçlendirilmesini amaçlar. Maddi dünya maddi olmayan dünyaya gönderme yapılarak değiştirilmeye çalışılır.

Anadolu'nun eski Hristiyan geleneği içerisinden doğan "sapkın, batını" mezhepler bölgeye göç eden diğer topluluklarla iletişim içerisinde kendini farklı dinsel ve etnik gruplarda devam ettirmiştir, ezilen tüm halklar dinsel alanı kullanarak kendi düşüncelerini ifade etmişlerdir ve bu ifade edişler geleneksel dinsel yaklaşımların yapısını bozan, toplumsal pratiğe dayanan bir yapılanıma sahiptir. Bu nedenle de toplumlar arasında kolaylıkla taraftar kazanmaktadır, kriz dönemlerinde de isyanlar bu batını kuramlar temel alınarak ortaya konmaktadır. Tüm dünyada dinin etkin olduğu dönemde benzer çatışma ve mücadeleler yaşanmıştır ve din eylemlerin kuramsal temelini oluşturmuştur, çünkü tarihsel döneme denk düşen ilişkiler din dolayımı ile açıklanmaktadır, yani mistifiye edilmiş bir düşünümü çağırmakta, gerektirmektedir. İktidarın mis- tifikasyonu olarak din toplumsal bağlamda muhalifler tarafından bir kez daha mistifiye edilmekte ve iktidarın karşıtı bir dolayımla yeniden yapılandırılmakta, yerinden çıkarılan birçok dinsel kavram yeni bir bağlamda yeniden dikilmektedir. Dinsel metinlerin çokanlamlılığı, esnekliği de bu yeniden-anlamlandırma pratiklerine olanak vermektedir. Bir kavramın çifte mistifikayonu, çifte dolay- ımlanması onun toplumsal bağlamda ifade ettiği eylemsel karşılığı ile anlaşılabilir hale gelmektedir.

> Şeyh Bedreddin hareketinin düşünsel temelleri üzerinde yapılacak çalışma için temel kaynak Varidat'dır. Varidat her ne kadar Bedreddin'in öldürülmesinden sonra onun sözlerini derleyen bir yapıt olsa da dönemin toplumsal hareketinin çözümlenmesi bağlamında temel alınması gereken bir içeriğe sahiptir. Varidat'ta "ne Dukas'ın Börklüce konusunda sözünü ettiği mal paylaşımı, ne Osmanlı vakanüvislerinin öne sürdüğü sultana karşı açık isyan ve mehdilik iddiası... Ne özel bir Hristiyan severlik, ne de dinler üstü bir anlayış söz konusu edilir. Olası seleflere ya da çağın düşünce akımlarına yapılan göndermeler de çok az..."[451] Olmasına rağmen, metnin alt metninin okunması, ya da "sapkın kod açımla" anlamlandırılması Bedreddin hareketinin anlaşılmasını sağlayacak ipuçlarını yine de vermektedir. Varidat

[451] M. Balivet, *Şeyh Bedreddin: Tasavvuf ve İsyan*. T. V. Yurt Y. İst. 2000.s.109.

Şeyh Bedreddin'in "resmi görüşe aykırı tek yapıtı olduğu için önem kazanmıştır. Öyle anlaşılıyor ki, halk ayaklanmasına yol açan düşüncelerinin bu yapıtta olduğu ve bu yapıtta yayıldığı kanısına varılmıştır. Fatih ve Kanuni zamanında düzenlenmiş raporlar ve daha sonraki yüzyıllarda bu yapıt hakkında yapılan izlemeler, yapıtın etkinliğine kanıttır."[452] Bedreddin'in eylemi dinsel temellenime sahip bir kuram üzerinden dünyayı anlamlandırır, ancak kullandığı öncüller bakımından "heterodoks" bir yaklaşıma sahiptir. Din onun bağlamında "ortodoks", yani yönetici grupların anladığı, anlamın dışında bir düşünsel imgeleme gönderme yapar: "Varidat'ı son derece iyi niyetle okuyan bir mü'minin onu tamamen tasvip ve kabul etmesi için imanından mutlaka fedakârlıkta bulunması lazım gelecektir. İslam dininde ise temel umdelerin cüz'ünden feragat, küll'ünden de feragat demektir."[453] Ortodoks anlamda din toplumun razı edilmesi ve başkaldırmayan yönetime biat eden bir yapının kurulması ve yeniden üretilmesi için kullanılır. Heterodoks anlamda ise din yönetici grupların karşısındaki muhalif grupların kendi eylem kuramlarını oluşturdukları bir anlamlandırma sistemidir. İktidarın anlamlandırma sistemi ile muhalefetin anlamlandırma sistemi dinsel alan üzerinden bir ideolojik mücadeleye girişir.

Bedreddin'in dinsel yaklaşımı tasavvuftan oldukça yoğun olarak beslenmiştir, bunun yanında onun kamutanrıcı (panteist) yaklaşımı Anadolu'nun heterodoks dinsel geleneklerinden de beslenir. Temel olarak da Hallac-ı Mansur'un görüşünün etkilerini taşır; "Simavnalı şeyh, en ünlü selefleri gibi ünlü Hallac'ın temsil ettiği, mücahade ve riyazat yönleri ağır basan... Coşkulu bir tasavvufla da bağlarını korur. Hallac hiç çekinmeden şöyle demişti: "Sufi, helal ile haram arasından haramı seçmelidir... Bedreddin'e verilen "Rum'un Hallac-ı Mansur'u" adını bu bağlamda ve biri Bağdat'ta, diğeri Serez'de işkenceyle öldürülen iki kişinin kat ettikleri yolla-

[452] Timuroğlu, Vecihi. *Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin ve Varidat*. Başak Y. Ankara. 1981. s.59.
[453] S. Cem, *İslam İlahiyatında Şeyh Bedreddin*. Üç Dal Neşriyat. İstanbul. 1966. s.18.
[453] Balivet, agy. s.113-4.

rın koşutluğunun ışığında değerlendirmek gerekir."[454] Mansur "Enel Hak", yani Ben Tanrıyım dediği için yakılarak öldürülmüştür. Bedreddin Mansur'a benzer bir yaklaşımı dile getirir. "Ağacın "Ben kendim tanrıyım" demesi, insan için bir uyarmadır. Bunu insan söylerse yadırganmamalı, hatta daha doğru görülmelidir. Evren, onun sureti olunca, "Ben oyum" [Ben Tanrıyım] diyen herkes doğru söylemiş olur."[455] Bu yaklaşım dinin toplumsal yaşamın içerisinde iktidar ilişkilerinden arındırılması, Tanrı'ya devredilmiş (ya da ödünç verilmiş) iktidarın geri alınmasını, daha doğrusu iktidarın dinsel iktidarla birleşerek (hükümdarların tanrı-krallığının) tüm toplumun üzerinde kurduğu iktidarın reddedilmesidir, gökyüzünün yeryüzüne indirilmesidir. Bu nedenle ortodoks dinsel yaklaşım tarafından kıyasıya eleştirilir: "Hallac Mansur'un Enel'Hakk tasavvufi mesleğine de batını mana verip tehlikeli bir bid'at (heterodoxie)e saparak insanın kendisinin Hak'dan, Hakk'ın da insanın kendisinden başka bir şey olmadığını bilmek gerektiğini söylemiş; Hakk'ın insan suretine girdiğini, o suret ve alet vasıtasıyla faaliyetini yapmakta bulunduğunu iddia etmiştir."[456] Bu sapma muhalifler için iktidar mücadelesinin başlangıç noktalarından bir tanesidir. Sapkın mezhepler iktidarı elinde tutanların kendi iktidarlarını toplumsal bağlamda yeniden üreten Ortodoks dinsel görüşlerine karşı toplumun muhalif yaklaşımını yansıtan dinsel görüşler ileri sürer. İktidarla ve onun ideolojisini yansıtan egemen dinsel düşünüşe karşıt olan heterodoks düşünceler toplum tarafından kabul gördüğü için iktidar tarafından yasaklanır ve toplumsal başkaldırıyı örgütleyecek ve iktidarın varlığını tehdit edecek bir güç haline gelmesinin engellenmesi için hem rıza hem de zor kullanılır. Sapkın olarak adlandırılan muhalif dinsel yaklaşım dünyayı ezilenlerin gözünden yeniden anlamlandırır ve bunu dinsel metinler dolayısıyla topluma yansıtır, iktidarın ve muhalefetin kullandığı aynı "büyük anlatı" - dinsel metin- farklı şekillerde anlamlandırılır, muhalifler metni toplumsal dönüşüm isteminin bir manifestosu olarak okurlar. Dinsel metnin çok katmanlı ve muğlâk ifadeleri çokanlamlılığa neden olur ve çokanlamlılık farklı yorumlamalara yol açar. Yorum maddi gerçekliğin dönüşümü açısından ele alındığında metin iktidarın

[454] C. Yener, *Varidat*. Elif Y. İstanbul. 1970. s.95.
[454] Cem, agy. s. 16

yaklaşımındaki ruhanilikten çıkarak ayaklarını yere basan, maddi gerçekliğe dair bir anlam yüklenmiş olur.

Varidat maddi dünyanın gerçekliğinden yola çıkan bir yaklaşıma sahiptir ve dinsel anlatı ve metinlerin bilinen anlamları dışında farklı anlamlara sahip olduğunu vurgular. Bu metinler düz anlamları bakımından ele alındığında gerçek anlamlarının görülmesini engeller, gerçek anlama yalanlama yüklenmiş olur. Dinsel metinlerin bu yapısı metinlerin tüm okuyanlar tarafından çözümlenemeyeceğini gerçek anlamın ancak tanrısal bir güçle donatılmış kişiler tarafından anlaşılabileceğini gösterir.

Şeyh Bedreddin tarafından dinsel kurgunun en önemli argümanları olan cennet ve cehennem dinsel düzanlamları inkâr edilir, Varidat'ta farklı bir anlama sahip oldukları belirtilir: "Varidat'a göre, içinde huriler ve köşkler bulunan bağlık, bahçelik bir cennet olmadığı gibi, içinde ateş yanan bir cehennem de yoktur."[457] Cennet ve cehennem kavramları sadece simgesel anlamlara sahiptir, insanların yaşam sürecindeki eylemlerinin toplumsal bakımdan insani olması, toplumun yararı için belli kurallar içerisinde düzenlemesi gerekir ve din bu anlamda gündelik yaşamın toplumsal denetimini sağlayan temel hukuk kurallarını sağlar bunun için yaptırımını hem bu dünyada hem de daha etkili olması için öte dünya da gerçekleştireceğini de bildirir. Gündelik yaşama dair temel hukuksal kuralların dinsel metinler aracılığıyla kutsal sözlere dönüşmesi ve ölüm sonrasındaki sonsuz yaşamda insanların nasıl bir yaşama sahip olacaklarını bu dünyada belirlendiği göstermesi anlamında yaptırımcı ve toplumsal bakımdan olumsal metinlerdir.

Dinsel metinlerin dolayımlamalı, göndermelere dayanan bir dili vardır ve metin birçok katmandan oluşur, bir ileti de birden fazla ileti gönderilir ve okuyanın düşünsel yetisine uygun olarak farklı şekillerde anlamlandırılır. Süslü dinsel metinler bir amaca sahiptir, çünkü "sen [yani normal insan] meyvelerle ve başka şeylerle aldatılan çocuğa benzersin. Çocuğa dersten ürkmesin diye, hoşuna gidecek şeylerle benzetmeler yapılır."[458] Dinsel metin dil oyunlarıyla dolu bir metindir ve bu metnin anlamı bu oyunların ve dilsel süslemelerin ardında yatar Batınilere göre:

---

[457] Yener, agy. s. 42.
[458] Yener, agy. s. 62.

"Cennet, ateş bunlarla ilgili sözlerin, cahillerin kafalarında yerleşmiş anlamlarından başka anlamları vardır,"[459] burada söyleneni anlamak için metne farklı bir mantıkla yaklaşmak gerekir çünkü "Peygamberler çocukların velilerine benzerler. Veliler çocukları, onların dileklerine, tabiatlarına uygun şeylerle iyiliğe, doğruluğa sevkettikleri gibi peygamberler de insanları, onların isteklerine uygun sözlerle doğru yola sevk ederler. Yalnız çocukların velileri yalan söyleyebilirler; peygamberlerse yalandan münezzehdir; şu halde sözlerinin ayrı anlamları vardır; rüyada görülen şeyler gibi yorumlanması gerekir."[460] Yani dinsel metnin sadece üst-metni değil, alt-metni okunmalıdır, tüm anlam bu düzeyde anlamlandırılabilir. Üst-metni temel alan bir okuma sadece dil oyunları ve dilsel süslemelerin labirentinde kaybolur. Bu bağlamda alt-metin tüm dinsel ortodoks düşünceleri reddeden bir içeriğe sahiptir. Varidat maddi olandan temellendiği için dinsel mucizeleri reddeder, bu bakımdan İsa her insan gibi ölmüştür ve bu nedenle de dirilemez, çünkü "bu vücut için süreklilik yoktur; yok olduktan sonra da parçaları, eski hallerine dönmek üzere birleşemezler."[461] Bunun yanında "ruhun, maddeden ayrı bir varlığı olmadığı, madde ortadan kalkınca ruhun ve başka soyut varlıkların yok olacağı ileri sürülür."[462] Madde ve ruhun birliği maddi olanın belirleyicilindedir ve maddi olan ortadan kalktığında tinsel olan da ortadan kalkar, yani tinsele öncel olan maddi oluştur. Hilmi Ziya Ülken'de bu sorun üzerinde durmuştur:

"Bedreddin gözünde madde ve ruh mutlak varlığın sıfatlarıdır. Aralarında muvazilik ve uygunluk vardır. Her ferde mahsus ayrı varlıkları olmayıp ancak insanda tecelli ve zuhur ederler. Bu suretle Bedreddin, İbni Sina ve Sühreverdi'de görülen münferid ruh (individuation) telakkisinden ayrılır. Ferdi ruh, vahdetin tecellisinden, adeta cilalanmış olan aynadaki aksinden başka bir şey değildir. Beden intihal edince o, geldiği yere döner. Bedreddin'in materyalist telakki edilmesine sebep olan budur."[463]

---

[459] Yener, agy. s. 73.
[460] A..Gölpınarlı, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin.* Eti. İstanbul. 1966. s. 34.
[461] Yener, agy. s. 62.
[462] Yener, agy. s. 43.
[463] N. Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddin.* Döler Reklam Y. İstanbul. 1977. s.128.

Dinsel metinlerde Tanrı kavramı çelişik bir yapılanıma sahiptir, çünkü Tanrı hem "dilediğini yapar, istediği gibi hükmünü yürütür", hem de "niteliğe aykırı olan bir şeyi isteyemez". Yani tanrısal irade doğal olanın, maddi dünyanın, gerçekliğinin sınırlarını aşamaz. Tanrı doğanın kuralları tarafından sınırlanır, yani Tanrı doğadır ve sınırları da doğanın sınırları ve kanunlarıdır. Tanrı bu anlayışla birlikte bilinmez olmaktan çıkarılmakta ve sınırsız güce sahip bir iktidara sahip olduğu reddedilmektedir. Bu Tanrı'nın ortodoks anlamda reddi ve maddi gerçekliğin öncelleşmesidir.

Varidat doğaya yaklaşımı gerçekliği yakalama çabası içerdiği için diğer dinsel metinlerden ayrılır, nesnel gerçeklikle din arasındaki çelişki bir kısa devre ile ortadan kaldırılır. Dinsel kavramlaştırmalar yüzeysel olarak görünenin altında yatan gizemli anlamı, daha doğrusu nesnel gerçekliği bulmak kaygısını taşır. Doğa dinsel mistifikasyonun mistifiye edilmesiyle yeniden yerine oturtulur, yani gerçeklik ters olanın ters çevrilmesi ile düzeltilir, -diyalektik olarak- olumsuzlamanın olumsuzlanması yöntemi ile gerçekliğe ulaşılır. "Esere göre cin, melek, şeytan denilen şeyle, gerçek varlıklar değildirler. Bunların hepsi yanlış anlaşılmaktan doğmuş bir takım saçma inançlardır. Melek, varlıkların kendinde bulunan kuvvetlerdir. Bütün tabiat olaylarını ve insanları bu kuvvetler yönetir. Maddede oluşan her değişme, maddenin kendinde bulunan niteliklerin ve kuvvetlerin sonucudur ve kendiliğindendir. Tanrı bile bu oluşun başka türlü gelişmesini sağlayamaz. Ruh da maddenin bileşimi gereğidir; bileşim bozulunca ruh da ortadan kalkar. Çünkü ruh madde dışında bir varlık değildir."[464]

Varidat düşlere yaklaşımı da maddi gerçekliği çıkış noktası olarak aldığı için kabaca da olsa Freud'un yöntemine benzer bir bakışa sahiptir. "Düşte görülen şeyler, görüldükleri gibi değildirler. Ama herkes, birçok düş gördüğü için, düşlerin görüldükleri gibi gerçekleşmediklerini anlamışlar ve onları yorumlamayı düşü-nürsek, ne demek istediklerini bulmuşlardır". Freud'un düşlerin yorumundaki maddi gerçekliği temel alan yaklaşımına benzer bir yorum aynı şekilde maddi olan temel alınarak Bedreddin tarafından geliştirilmiştir. "Belki de düşte görülen şey, görenin dışında yoktur ve düş, uykudaki hayallerdir... Adam, uyanıkken varlıkları hayalinde

[464] Yener, agy. s. 54.

nasıl canlandırıyorsa, uykuda da öyle canlandırır,"[465] yani düş insana yoktan gönderilen görsel imgeler, tanrısal olana yaklaşılan bir esinlenme, esrime değildir. Maddi dünyanın yansımalarıdır. "Bunun içindir ki, uyumakta olan bir kimse, düşünde, ancak bildiği, gördüğü, işittiği, uyanıkken tasarladığı ya da bunlarla ilgili şeyler görür. Eğer düş, ruhlarla, soyut varlıkların bağlantısı olsaydı, insanın, düşte gördüğü şeyler arasında, hiç görmediği ve hiç işitmediği ya da hiç tasarlamadığı güzelliklerin kendileri, ya da benzerleri bulunurdu. Oysa böyle bir şey olmaz; çünkü görünenler, hayal edilenlerdir."[466] Maddi olanın dışında bir gerçeklik yoktur, düşsel olan maddi olanın simgesel bir dolayımıdır.

İktidar ilişkileri bağlamında din ideolojik bir mücadele alanı olarak görüldüğünde Batıniliğin ideolojik gönderimleri vardır, temel dinsel öncüllerin maddi gerçeklik bağlamında gizli metinde yatan, gerçek dinsel öğeler ve öncüller olarak ortaya konması var olan toplumsal gerçekliğin aşılması ve farklı bir gerçekliğin olanaklılığını anlatır. Metin bu bağlamda sistem eleştirisidir; "insanlar birbirlerine tapıyorlar; ya da paralara, altınlara yiyeceklere, üne, sana. Bilmedikleri için de yüce Tanrı'ya taptıklarını sanıyorlar,"[467] "insanlar Müslümanlıktan önce somut bir puta taparlardı, çağımızda hayali bir puta tapıyorlar. Belki de bir gün Hak, kendini gösterir de Hak olarak ona taparlar."[468] Bu son istem aslında, dünyada kurulacak tanrısal bir düzene gönderme yapmaktadır, altın çağ özlemini dile getirmektedir. "Varidat'ta, bir gün yeryüzünde büyük bir değişiklik olacağı, bütün kötülüklerin, ikiliklerin ortadan kalkacağı ve Tanrı'nın rahman sıfatının gerçekleşeceği; böylece bütün pürüzlerin silineceği söyleniyor."[469] Tüm toplumsal çatışma ve çelişkilerin aşıldığı bir dönem özlemi ifade ediliyor. "Tasvir edilen bu dünyada, ortadan kaldırılacak önemli kötülüklerden biri, karşıtlıklar ikiliklerdir: Zengin-yoksul, Müslüman-Hristiyan-Musevi vb... ve bunlardan doğan çekişmeler."[470] Bu komünal düşünüş Dukas tarihinde Börklüce'nin toplumsal düşünüş ve uygulamasının temelleri

[465] Yener, agy. s. 72.
[466] Yener, agy. s. 74.
[467] Yener, agy. s. 65.
[468] Yener, agy. s. 77.
[469] Yener, agy. s. 52.
[470] Yener, agy. s. 52.

olarak ortaya konmuştur. Yani Varidat sadece kuramsal bir metin olarak kalmamış eyleme de geçirilmiştir, Bedreddin isyanı ortaya konan eşitlikçi sistemi kurma amacıyla yola koyulmuştur. Bu bağlamda iddia olarak görülen ve Bedreddin ile Börklüce arasındaki ilişkiyi reddeden yaklaşım ve görüşler Varidat temel alındığında daha açık bir biçimde yanıtlanabilmektedir. Varidat Börklüce'nin eyleminin söylemidir, kuramıdır.

Varidat diğer dinsel metinlerde olduğundan daha farklı bir şekilde toplumsal sorunları ele alır ve toplumsal yapının demokratikleştirilmesini amaçlayan öneriler getirir; "bir topluluğun başında bulunan imam, hatip vb... kimseler, Hak yolundan çıkmışsa, bu topluluk kötü olmuş demektir; kötülerden uzak durmak daha uygundur. Ancak önderlik etmek isteyenler, böyle bir topluluk içinde kalabilirler."[471] Toplumsalın karşısında yönetimin çıkarlarını savunanlar, yani toplumsalın dinsel bağlamındaki Hak'kın yolundan sapanlara karşı tavır alınmalı ve onlardan uzak durulmalıdır, böyle bir durumda ancak durumun bilincinde olan ve öncülük vasfına sahip kişiler toplumun iyiliği için çalışmak amacı ile bulunabilirler. Öncü bu bağlamda "ermiş", "gönülleri Hak'ka karşı yumuşatmak için halkla ilgilenir", yani toplumun çıkarlarını savunan bir düşünüşü bir ideolojiyi toplumsala yaymak için topluma yakınlaşır. Öncü, "dai" güncel terimlerle ajitasyon ve propaganda yapmak için toplumsalın içine giren bir örgütçü olarak görülebilir. İsmaili tarikatı ve birçok gizli örgütlenme aynı mantığı kullanır. Dönemin temel çelişkileri üzerinden topluma ajitasyon ve propaganda için öncüler gönderilir ve gizli bir örgüt yapısı oluşturulur, gezici propagandacılar farklı yerlerde yetiştirdikleri adamları bölgenin sorumlusu olarak bırakarak etkileyebilecekleri tüm toplum kesimlerine ulaşmaya çalışır. Temel amaç kolektif eylem için örgütlü bir kitlenin yaratılması ve düşünsel öncüllerle yapılandırılarak sistem karşısında savaşacak "fedai"ler yaratmaktır. Fedai örgüt liderine, tarikat şeyhine itaat -biat- etmeli ve kendini ona teslim etmelidir. Bu bağlamda "gerçek mutluluğa ermek isteyen kişi de, kendisine gösterilen yolda karşılaşacağı güçlüklere katlanmak zorundadır."[472] Örgüte giren her kişi yaşamını amacı için feda edebilecek bir bilin-

[471] Yener, agy. s. 67.
[472] Yener, agy. s. 72.

ce sahip olmalıdır. Fedailer önderlerin sözlerinden çıkmamalı onların her istediğini sorgulamadan yapmalıdır, çünkü önder onun için en iyisini düşünür ve onun görmediğini görür, "insanların doğru yolu bulmasını" önder sağlar. Önder kutsal olana yakındır, kutsal kişilerin vekilleri olarak görülmelidirler. Bedreddin de kendini bu bağlamda bir ermiş, şeyh olarak ortaya koyar. Dinsel dolayımda şeyhtir çünkü kerametleri vardır ve hatta Tanrı ile konuşmuştur, ölü bir hayvanı diriltmiştir. Bu iddialar Varidat'ın maddeci yaklaşımı ve ölülerin dirilmesi ile ilgili bölümle çelişir ancak toplumun dinsel olana yaklaşımı bağlamında önder olabilmek ve kutsallığını kanıtlamak ancak bu iddialarla olası hale gelmektedir. Yani toplumu bunlara inandırmak iyi bir amaca sahip olduğu için kabul edilebilir kılınmış olabilir. "Varidat'a göre ermiş tasavvufçu, kimsenin bilmediği ve düşünmediği şeyleri bilir. Gizli bilgisini uygulayabilir. Tasavvufçu olgunlaşınca ikiyüzlü olur; düşündüklerini açıkça söyleyemez. Söylerse, öldürürler."[473] Bedreddin'de kendi gerçek metnini gizler ve ancak sezdirerek yansıtır, dinsel olanın üst-metni altına saklar. Çünkü düşünceleri geleneksel dine ve törelere aykırıdır ve onları aşmaktadır. Toplum bu aşma ve değişiklik istemini doğrudan işittiğinde geleneksel olanı ve sistemin kendisinde konumlandırdığı ortodoks düşünüşleri korumak için yok etmeye çalışabilir. Bu nedenle toplumsalın doğrudan kabul etmeyeceği düşünceler dolayımlanarak ve gizlenerek onlara aktarılır.

Varidat bu bağlamda siyasi bir hareketin manifestosu olarak çok anlamlı bir yapıya sahiptir. Bedreddin eyleminin temel öncüllerini ortaya koyar ve onun söyleminin anlaşılması bakımından temel metindir. Söylemi varolanın dışında farklı bir düzene gönderme yapar ve dinsel alan üzerinden dolayımlanmış maddi gerçeklikte yaşanılabilecek bir cennetin, bir ütopyanın kurulması istemini içerir. Metnin tarihsel süreç boyunca iktidar tarafından bir tehdit olarak görülmesi ve iktidar karşıtı düşüncenin önemli bir öğesi olarak günümüze kadar gelmiş olması oldukça önemlidir. Dinsel alan üzerinden de olsa bu toprakların muhalif geleneğinin önemli bir öğesi olarak kabul edilmesi gereken bir metindir.

---

[473] Yener, agy. s. 87.

GENEL KAYNAKCA

Bedreddin Hareketi
Ernst Werner
Kaynakça için bakınız:
Werner, Ernst. *Büyük bir Devletin Doğuşu: Halk Ayaklanmaları ve Askeri Feodalizm.* Çeviren Y. Öner. Alan Yayınları.1985.

Kadı İsrailoğlu Simavnalı Şeyh Bedreddin
Hikmet Kıvılcımlı
Sosyalist Gazetesi Sayı: 1-2-3-4-5-6-7, 20 Ocak 1966 - 22 Aralık 1970

Thomas Münzer, Şeyh Bedreddin ve Nazım Hikmet Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin
Nedim Gürsel
Dukas: *Histoire de Constantinople*, VIII. Cilt, St. Genevieve Kitaplığı, Paris.
ENGELS, Frederich: La Guerre Des Paysans En Allemagne, Editions Sociales, 1974
GÖLPINARLI, Abdülbaki: *Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, Eti yay.
Gürsel, N: *Birikim, Temmuz* 1976, sayı 17.
Hikmet, Nâzım: Tüm *Eserleri, III. Cilt*; Cem yay. 1975.
Kur'an-I Kerim: Diyanet *İşleri Başkanlığı* yay. 1973.
Öztelli, Cahit: *Uyan Padişahım*, Milliyet yay. 1976.
Salcı, V. L: Türk Amacı, "*Trakya Türk Kabileleri*" No. 7, s. 311 - 315.
Yener, Cemil: Vâridât, Elif yay. 1970.

Büyük Bilgin, Hukukçu ve Devrimci Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Mahmud: Yaşamı, Görüşleri ve Savaşımı
İsmail Kaygusuz:
Barker, E. *Bizans Toplumsal Siyasal Düşünüşü.* İmge. Ankara. 1982.
Brehier, L. *La Civilisation Byzantine.* Paris, 1970
Ducellier, A. *Byzance et le Monde Orthodoxe.* Paris, 1986
Dukas. *Bizans Tarihi.* İstanbul Enstitüsü Yayınları. İstanbul. 1956.
Engels, F. *Köylüler Savaşı.* Sol Y. Ankara. 1999.
Gölpınarlı, A. *Hurufilik Metinleri Katalogu.* TTK. Ankara, 1989.
Gölpınarlı, Abdülbaki. *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin.* Eti. İstanbul 1966.
Hafız Halil Menakıbname-i Şeyh Bedreddin. Eti Y. İst. 1969.
Hikmet, N. *Şeyh Bedreddin Destanı.* Dost Y. Ankara. 1966.
Kavga. Sayı 14, Nisan 1992
Kaygusuz, Bezmi Nusret. *Şeyh Bedreddin Simaveni.* İhsan Gümüşayak Mat.
Kaygusuz, İ. *Görmediğim Tanrıya Tapmam, Alevilik-Kızılbaşlık ve Materyalizm.* Alev Y. İst. 1996
Kurdakul, Necdet. *Bütün Yönleriyle Bedreddin.* Döler Reklam Y. İst 1977.

Lewis, B. *The Jews of Islam.* Princeton University Press, 1987.
Ostrogorski, G. *Bizans Devleti Tarihi.* TTK. Ankara, 1981.
Taşköprülüzade. *Şakayık-i Numaniye,* İstanbul. 1853.
Uzunçarşılı, İ. Hakkı. *Osmanlı Tarihi,* I. Cilt, Ankara. 1994.
Yürükoğlu, R. *Okunacak En Büyük Kitap İnsandır.* Alev Y., İstanbul, 1994,
Zelyut, R. *Osmanlı'da Karşı Düşünce ve İdam Edilenler.* Yön Y. İst. 1995.

Osmanlı Yönetimine Karşı Siyasal-Dini Bir Tez :
Bedreddiniler, Börklüceliler, Torlaklar

Yağmur Say

Babinger, F. "Schejch Bedr eddîn, der Sohn des Richters von Simav". In der İslam, XI,1921.
Babinger, F. "Schejh Bedr ed-din, der Sohn des Richters von Simav", *In Der Islam.* C. XI,1921.
Balivet, M. "Deux partisants de la fusion religieuse des chrétienset des musulmans au XV e siécle: Le Turc Bedreddin de Samavna et le Grec Georges de Trébizondie", *Byzantina.* C.X, 1980.
Beldiceanu-Steinherr, Iréne. "Göynük, ville réfuge des communautés baba'is", *Itinéraire d'Orient, Hommage a Claude Cahen, Res Orientales VI.* Leuven 1994.
Carretto, Giacomo E. *Akdeniz'de Türkler.* Çev: D. Kundakçı-G. Kuray, TTK Yay. Ank.1992.
Ducas. *Historia Byzantina* (Corpus Script. Histoire Byzantine). Boon 1834.
Düzdağ, M.E. *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları.* Tercüman Y. İst. 1972.
Filipoviç, N. *Prınc, Musa: Sejh Bedreddin.* Sarajevo 1971.
Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu.* TTK Yay. Ank.1991.
Giese, F. *Die altosmanischen anonymen Chroniken (Anonymus Giese).* Teil I (Text und Variantenverzeichnis), Breslau 1992.
Gölpınarlı, A. *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin.* Eti. İst. 1966.
Halil b.İsmail, *Menakıb-ı Şeyh Bedreddin.* Nşr: A. Gölpınarlı-İsmet Sungurbey. Eti. İst. 1967.
Hoca Saadeddin. *Tacü't-Tevarih.* İst.1280, C.II.
İdris-i Bitlisi. *Heşt Bihişt,* Süleymaniye Kütüphanesi, No:2197, v. 255b.
İnalcık, H. *The Ottoman Empire: The Classical Age (1300-1600).* Phoenix Pres. Londra. 1971.
Kılıçbay, M.A. *Feodalite ve Klasik Dönem Osmanlı Üretim Tarzı.* Verso. Ank.
Krumbacher, K. *Geschichte der Byzantinischen Literatur.* Münih 1897.
Ocak, A.Y. *Babailer İsyanı.* Dergâh Y. İst.1996.
Ocak, A.Y. *Zındıklar ve Mülhidler.* Tarih Vakfı Yurt Y. İst. 1998.
Şükrullah, Behçetü't-Tevarih, Nşr. N. Atsız, *Osmanlı Tarihleri I.* İst. 1949.
Wadekin, Von Karl Eugen. *Der Aufstand des Bürklüdsche Mustafa-Ein Beitrag zur Geschichte der Klassenkampfe in Kleinasien im 15. Jahrh.* Inauguraldissertationgenehmigt von der philologisch-historischen Abteilung der Philosophischen Fakultat der Universitat, Leipzig 1952.

Werner, E. "Haresie, Klassenkampf und religiöse Toleranz im einer İslamischhristilichen Kontaktzione: Bedr ed-din und Börklüce Mustafa", *Zeitschrift für Geschichtwissenschaft.* C. XII, Berlin 1964.
Yaltkaya, Ş. *Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin.* Kitabevi. İst.1994.
Zachariadou. "Religious Dialoquebetween Byzantines and Turks during the Ottoman Expansion", *Religions- gesprache im Mittelalter,* Berlin 1994.

Tarih, Metinlerarasılık ve Altın Çağ Bağlamında Toplumsal Başkaldırı ve Şeyh Bedreddin Hareketi

Barış Çoban

Akdağ, Mustafa. *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi.* Barış Y. İstanbul.
Anıl, Y. Şahin. *Osmanlı Döneminde İki Dava.* YKY. İstanbul. 1995.
Arendt, H. *İnsanlık Durumu.* İletişim Y. İstanbul. 1994.
Arendt, H. *Şiddet Üzerine.* İletişim Y: İstanbul.1997.
Bakhtin, M. *Karnavaldan Romana.* Ayrıntı. İstanbul. 2001.
Balivet, Michel. *Şeyh Bedreddin: Tasavvuf ve İsyan.* Tarih Vakfı Yurt Y.
Barkey, Karen. *Eşkıyalar ve Devlet.* Tarih Vakfı Yurt Y. İstanbul. 1999.
Beer, Max. *Sosyalizm ve Sosyal Mücadeleler Tarihi.* Can Y. İstanbul. 1989.
Berce, Yves-Marie. *Modern Avrupa'da Ayaklanmalar ve Devrimler.* İmge.
Braudel, Femand. *Maddi Uygarlık: Mübadele Oyunları.* İmge. Ankara. 2004.
Burckhardt, Jacop. *Reflections on History.* London. 1959.
Burke, Peter. *Yeniçağ Başında Avrupa Halk Kültürü.* İmge. Ankara. 1996.
Callinicos, Alex. *Tarih Yapmak.* Özne Y. İstanbul. 1998.
Camus, Albert. *Başkaldıran İnsan.* Can Y. İstanbul. 2000.
Cerrahoğlu, A. *Şeyh Bedreddin.* Çığ Y. İstanbul. 1966.
Cervantes. *Don Quijote.* YKY. İstanbul. 1997.
Cohen, G.A. *Karl Marx'ın Tarih Teorisi.* Toplumsal Dönüşüm Y. İst 1998.
Çoban, Barış. *Kişilerarası İletişim Bağlamında Söylem ve Eylem Bağıntısı.* Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi. Sosyal Bilimler Ens.
Dukas. *Bizans Tarihi.* İstanbul Enstitüsü Yayınları. İstanbul. 1956.
Eliade, M. *Kutsal ve Dindışı.* Gece. Ankara. 1991.
Engels, F. *Köylüler Savaşı.* Sol Y. Ankara. 1999.
Fındıkoğlu, Z. F. *İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm.* İ.Ü. Yay. 1965.
Fontana, Josep. *Avrupa'nın Yeniden Yorumlanması.* Afa. İstanbul. 1995.
Foucault, Michel. *Toplumu Savunmak Gerek.* YKY. İstanbul. 2003.
Frazer, J. G. *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri I-II.* Payel. İstanbul. 1991.
Freud, S. *Dinin Kökenleri.* Öteki Y. Ankara. 1999.
Gauchet, M. "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri. İlkellerde Din ve Siyaset". *Devlet Kuramı* (Der. C.A. Bakal). Dost. Ankara. 2000.
Gölpınarlı, Abdülbaki. *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin.* Eti. İstanbul.
Gürsel, Nedim. *Thomas Münzer, Şeyh Bedreddin ve Nazım Hikmet.* Toplum ve Bilim. 1977.
Jenkins, K. *Tarihi Yeniden Düşünmek.* Dost Y. Ankara. 1997.
Jordan, Tim. *Eylemci.* Kitap Y. İstanbul. 2002.

Kaygusuz, Bezmi Nusret. *Şeyh Bedreddin Simaveni.* İhsan Gümüşayak Mat.
Kıvılcımlı, Hikmet. *Tarihte Büyük Devrimciler.* Diyalektik Y. İstanbul. 1995
Kurdakul, Necdet. *Bütün Yönleriyle Bedreddin.* Döler Reklam Y. İstanbul
Le Goff, Jacques. *Ortaçağ Batı Uygarlığı.* Dokuz Eylül Y. İzmir. 2002.
Lenin, V.İ. *Ekim Devrimi Dosyası: Sovyet Yönetiminin Örgütlenmesi.*
Mairet, G. "Padovalı Marsilius'dan Louis XIV'e Laik Devletin Doğuşu". *Devlet Kuramı* (Der. C.A. Bakal). Dost. Ankara.2000.
Marx, Karl. *Louis Boneparte'in Onsekizinci Brumaire'ı.* Köz Y. İstanbul. 1975
Marx, Karl. *Kutsal Aile.* Sol Y. Ankara. 1994.
Marx, K., F. Engels. *Din Üzerine.* Sol Y. Ankara. 1995.
Marx, K., F. Engels. *Komünist Parti Manifestosu.* Sol Y. Ankara. 1998.
McNally, D. "Dil,Tarih ve Sınıf Mücadelesi". *Marksizm ve Postmodern Gündem* (Der. E.M. Wood, J.B. Foster). Ütopya. İstanbul. 2001.
Moore, Barrington. *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri.* V Yayınları. Ankara. 1989
Ocak, Ahmet Yaşar. *Babailer İsyanı,* Dergah Y. İstanbul. 1996.
Ocak, A.Y. *Zındıklar ve Mülhidler.* Tarih Vakfı Yurt Y. İstanbul. 1999.
Oğuz, Burhan. *Türk Halk Düşüncesi ve Hareketlerinin İdeolojik Kökeni.* Simurg. İstanbul. 1997.
Paz, Octavio. *Yalnızlık Dolambacı.* Sabah Y. İstanbul. 1990.
Pirenne, Henri. *Ortaçağ Avrupasının Ekonomik ve Sosyal Tarihi.* Alan. İst
Scott, J.C. *Tahakküm ve Direniş Sanatları.* Ayrıntı. İstanbul. 1995.
Timuroğlu, Vecihi. *Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin ve Varidat.* Başak Y.
Wemer, Ernst. *Büyük Bir Devletin Doğuşu: Halk Ayaklanmaları ve Askeri Feodalizm.* Alan İstanbul. 1988.
Wolf, Eric. *Köylüler.* İmge. Ankara. 2000.
Yaman, Ali. *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin.* Ufuk Matbaacılık.
Yener, Cemil. *Varidat.* Elif Y. İstanbul. 1970.
Zizek, S. "Kimlik ve Kimlik Değişiklikleri: Bir İdeoloji Teorisi Olarak Hegel'in Öz Mantığı". *Siyasal Kimliklerin Oluşumu* (Der. E. Laclau). Sarmal.

Şeyh Bedreddin Hareketinin Manifestosu Olarak "Varidat"

Barış Çoban

Anıl, Y. Şahin. *Osmanlı Döneminde İki Dava.* YKY. İstanbul. 1995.
Balivet, Michel. *Şeyh Bedreddin: Tasavvuf ve İsyan.* Tarih Vakfı Yurt Y. İst.
Braudel, Fernand. *Maddi Uygarlık: Mübadele Oyunları.* İmge. Ankara. 2004.
Cem, Semahaddin. *İslam İlahiyatında Şeyh Bedreddin.* Üç Dal Neşriyat.
Gölpınarlı, Abdülbaki. *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin.* Eti. İstanbul.
Hallac-ı Mansur. *Tavasin.* Yaba. İstanbul. 2001.
Kurdakul, Necdet. *Bütün Yönleriyle Bedreddin.* Döler Reklâm Y. İstanbul.
Timuroğlu, Vecihi. *Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin ve Varidat.* Başak Y.
Yener, Cemil. *Varidat.* Elif Y. İstanbul. 1970.

TARİH - ÜTOPYA - İSYAN

ŞEYH BEDREDDİN

(YAŞAMI, FELSEFESİ, İSYANI)

Yazarlar: ERNST WERNER • HİKMET KIVILCIMLI • NEDİM GÜRSEL • ALİ YAMAN • İSMAİL KAYGUSUZ • YAĞMUR SAY • BARIŞ ÇOBAN Hazırlayan: BARIŞ ÇOBAN

Simavnalı Şeyh Bedreddin Mahmud Rumî (1359-1420) Yalnız Anadolu devrim tarihinin değil, bütün insanlık için sosyal devrim tarihinin en ilgi çekici büyük kahramanıdır. Şeyhin zamanına dek medeniyetler, dıştan gelme barbar akınlarının tarihsel devrimi ile yıkılırlardı. Şeyhin zamanındaki Aksak Timur akını o çeşit dıştan yıkıcı tarihsel devrimlerin en sonuncusuydu. Sosyal devrim imkânsız olduğu için muazzam bir medeniyetin yıkılışı antika destanlarda "tufan", dinlerde "kıyamet" adını alıyordu. Şeyh Bedrettin bu şuursuz medeniyet yıkılışları yerine, insanlığın biricik ve sürekli gelişimini sağlayacak şuurlu devrimi; başka deyimle, tarihsel devrim yerine sosyal devrimi geçiren en şuurlu ve en orijinal büyük devrimcidir. O bakımdan, sosyal devrimler çağı demek olan modern çağın ilk ve en önemli müjdecisidir.



ISBN: 978-975-6709-51-1

SU YAYINEVİ