

İki devrimin hikâyesi: Nâzım, Bedreddin ve 1416 ihtilali

Sungur Savran

*Sıcaktı.
Bulutlar doluydular.
Nerdeyse tatlı bir söz gibi ilk damla düşecekti yere.
Birden-
- bire
kayalardan dökülür
gökten yağar
yerden biter gibi,
bu toprağın verdiği en son eser gibi
Bedreddin yiğitleri şehzade ordusunun karşısına
çıktılar.
Dikişsiz ak libaslı
baş açık
yalnayak ve yalın kılıçtılar.*

İnsanın başını döndüren bir yanı var: Bu toprakların ilk komünist devriminin 600. yılını idrak ediyoruz bu yıl. 1416 yılı, Simavna Kadısı oğlu Şeyh Bedreddin

ve müridlerinin önderliğinde Osmanlı köylüsünün ve yörüşünün, Müslümanı, Rumu, Yahudisi ile hem Ege’de, hem Rumeli’nde padişah Çelebi Mehmed’e karşı ayaklandığı, toprağı ve üretim araçlarını ortaklaştırmak üzere mücadele ettiği, orduyu iki kez yenilgiye uğrattıktan sonra sonunda yenildiği yıldır!

Bugün 2016’da bu tarihi olayı bütün önemini anlayarak anıyorsak, bunu meslekten bir tarihçiye değil, bir şaire, Nâzım Hikmet’e borçluyuz. Bu yıl aynı zamanda Nâzım’ın “Simavne Kadısı oğlu Şeyh Bedreddin Destanı” başlıklı muhteşem şiirini yayınlamasının 80. yıldönümü. Ne mutlu bize ki, hem bu toprakların gördüğü o olağanüstü devrimi, hem de o devrimin, bu toprakların en büyük şairi tarafından yazılmış destanını, birini 600, birini de 80 yıl sonra bir arada kutlayabiliyoruz!

Şeyh Bedreddin’i ve onun önderlik ettiği devrimi tanımayan okuyucu, hele Kemalizmin önyargılarıyla yetişmiş birisi ise ilk andan şaşkınlığa düşebilir. Adam şeyh, ama komünist şair Nâzım Hikmet onun için destan yazıyor. Kimileri de şeyhin önderlik ettiği harekete “devrim” diyor. Hem de komünist devrim! Bazı okurlarımız bu yargının AKP’nin artık 13 yılı doldurmuş olan iktidar döneminin bir sonucu olduğu kuşkusuna bile kapılabilir. Bu yazıyı yazma hazırlığı içindeyken bir gün işe, belki arada biraz okuma fırsatını buluruz umuduyla başlığı “Şeyh Bedreddin ve Vâridât” olan bir kitapla gitmiştik. Kitabı çantadan çıkartmamızla bir meslektaşımızın kıkırdayarak “Sen neler okuyorsun öyle!” demesi bir oldu. Bu insan Gezi eyleminin ikirciksiz destekçisiydi. Yüksek düzeyde eğitilmiş biriydi. Ama bu topraklarda yaşanan ve bütün Osmanlı tarihinin en önemli olaylarından biri olan kalkışmanın merkezindeki adamın adını hiç duymamıştı. Kıkırdamasının nedeni de muhtemelen bizim de “hacı hoca takımı”nın, şeyhlerin falan peşine düşmüş olduğumuzu düşünmesiydi.

Bu olay Türkiye solcusu için tipiktir. Sadece sola uzaktan sempati duyan bu tip insanlar değil, örgütlü sosyalist hareket de dine ve İslam’a ilişkin her şeye alerjiktir. Tipik Türkiye solcusunun kafasında düz bir çizgi vardır. Çizginin bir ucu geçmişe ve gericiliğe işaret eder, öteki ucu günümüze, geleceğe ve ilericiliğe. Gericilik dindir, ilericilik laiklik. “Cumhuriyetin kazanımları” bizim geleceğimizin, devrimci Marksizmin “Ekim devriminin kazanımları” kavramından çalındır ama bambaşka bir siyasi yaklaşımı içerir. Biz Sovyet devleti dağılana kadar, tarihin gördüğü en büyük proleter devriminin (yani Ekim devriminin) kazanımlarının üzerine titrer, bürokrasinin yarattığı bütün tahribata rağmen bunları savunmak gerektiğinde ısrar ederdik. “Cumhuriyetin kazanımları” ekolü ise bir burjuva devriminin “kazanımları” üzerine titriyor. O arada bu titreme nöbetlerinin işçi sınıfının devrimci öncüsü olması gereken sosyalist hareketin belki de bir şeyler yitirmesine yol açıp açmadığını sormayı bile akıl edemiyor.

Bu, bugün böyle. 80 yıl önce, 1936 yılında çok daha vurgulu biçimde böyleydi. O dönemde Türkiye’de sosyalizmin resmi temsilcisi, Stalinistleşmiş Komintern’in himayesi altındaki Türkiye Komünist Partisi, Kemalizme bütü-

nüyle angaje olduğu için, cumhuriyetin laiklik kavrayışını kendine Kâbe haline getirmiş durumdaydı. Batı aydınlanması tek yanlı olarak yüceltilirdi. Doğu'nun tarihsel karanlığından kurtulmaktan daha önemli bir şey yoktu. Burjuva cumhuriyeti kurulalı on yılı pek az aşan bir süre olmuştu. Dolayısıyla, "cumhuriyetin kazanımları" olsa olsa bugünden daha da değerliydi. Nâzım'ın "Şeyh Bedreddin Destanı" ile yaptığı çıkış işte bu yüzden kendi başına büyük bir önem taşır. 1929-36 yılları arasında Muhalif TKP olarak anılan ayrı bir parti dahi kuran ve Türkiye komünist hareketi içinde bu yıllarda Komintern'le cephe cepheye karşı gelen bir hareketin önderi olan Nâzım, bu alanda da resmi Komintern çizgisinin karşısında duruyordu. İşte bu yüzden bu yazının başlığı "İki devrimin hikâyesi" diye başlıyor. 1416 bir devrim, bir ihtilaldir. Bunu aşağıda uzun uzun anlatacağız. Ama Nâzım'ın "Şeyh Bedreddin Destanı"nı yazması da Türkiye solunun politik kültürü içinde kendi başına bir devrimdir. Bu yazıda asıl ağırlığı Bedreddin devrimine vermekle birlikte Nâzım'ın devrimine de yer ayıracacağız.

Bu yönüyle elinizdeki yazı, daha önce Nâzım hakkında yazdığımız ve *Devrimci Marksizm*'in sayfalarında yayınlanmış olan bir başka yazının devamıdır.¹ O yazının konusu Nâzım'ın genellikle ihmal edilen bir yanı olan komünist militan olarak hayatı idi. Bu konunun incelenmesi, bize Nâzım'ın her gün yenden pişirilerek önümüze konulan Kemalizm sevdalısı imgesinin bütünüyle efsanelere dayandığını gösteriyordu. (Şu anda ikincil önem taşıyan, oysa o ilk yazının amaçları açısından birincil bir önem taşıyan bir başka tema Nâzım'ın Stalinizm ile ilişkisi idi. Yazı büyük şairin Stalinizme köklü biçimde eleştirel olarak yaklaştığını ortaya koyuyordu.) Bu yazı o yazının Nâzım'ın Kemalizm ile ilişkisine dair söylediklerini güçlendiriyor, destekliyor, tamamlıyor. Nâzım, birçok komünist aydında görülen Kemalizme kölece biat etme tavrından bütünüyle uzaktır. "Şeyh Bedreddin Destanı", başka şeylerin yanı sıra, bu bakımdan da devrimci bir önem taşıyor.

Bu yazı, dini biçimlerin kapitalizm öncesi bir toplumda siyasi ve ideolojik işlevleri üzerinde bu toprakların deneyiminden hareketle birtakım berraklıklar sağlamaya çalışacak. Ama daha baştan söyleyelim. Bedreddin deneyiminde devrimi yaratan fikirler değildir. Tersine devrime uygun fikirleri gerekli hâle getiren hayatın maddi koşulları ve sınıflar arasındaki çelişkilerdir. Bu, yazının ilerleyen bölümlerinde umuyoruz ki okuyucuyu da ikna edecek bir dakiklikle gösteriliyor. Ama daha baştan tarihsel maddeciliğin kurucularından Engels'in benzer bir konuyu (bir din adamı olan Thomas Münzer'in Almanya'nın tarihindeki yerini) ele aldığı *Almanya'da Köylü Savaşı* başlıklı çalışmasının İkinci Basımına Önsöz'ünde söylediklerini burada tekrarlamakta yarar var:

1 Bkz. "Tutsak Bolşevik: Nâzım Hikmet ve Stalinizm", *Devrimci Marksizm*, sayı 20, İlkbahar 2014, s. 36-89.

Bu kitap mücadelenin tarihsel seyrini ancak özet olarak sunmakla birlikte, köylü savaşlarının kökenini, savaşta ortaya çıkan çeşitli tarafların tutumunu, bu tarafların kendi pozisyonlarını kendi kafalarında netleştirme çabasının aracı olan siyasi ve dini teorileri açıklamayı üstleniyor. Nihayet, mücadelenin, hayatın tarihsel-toplumsal koşulları tarafından belirlenen sonucunu, o zamanın Almanyası'nın siyasi kuruluşunu ve buna karşı gelişen isyanı anlatıyor; siyasi ve dini teorilerin, o aşamada Almanya'da tarımın, sanayinin, kara ve su yollarının, ticaretin ve finansın, gelişme aşamasında var olan koşulların nedenleri değil, sonucu olduğunu da gösteriyor. Bu, tarihin maddeci tek anlayışı, benim değil Marx'ın eseridir ve onun 1848-49 yıllarındaki Fransız devrimi ve *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i* üzerindeki eserlerinde bulunabilir.²

1. Devrimin türküsü

*Bak ki, incirler iri zümrüt gibidir,
kütükler zor taşıyor kehribar salkımları.
Saz sepetlerde oynayan balıkları gör:
islak derileri pul pul, ıslıl ıslıdır
ve körpe kuzu eti gibi aktır
yumuşaktır etleri.
Dedim ki bak,
burda insan toprak gibi, güneş gibi, deniz gibi
bereketli.
Burda insan gibi verimli deniz, güneş ve toprak.*

“Şeyh Bedreddin Destanı” bir edebiyat eseri olarak son derecede deneyseldir. Birçok üslup ögesini bir arada kullanır: Nesir olarak yazılmış ve kısmen öykü anlatı kalıbına dökülmüş olsa da içerik bakımından makale söylemine yatkın bir girişten sonra, 14 adet numaralandırılmış şiir gelir; sonda yine nesir olarak yazılmış bir bölümün ardından, “Ahmedin Hikâyesi” başlığını taşıyan ve Şeyh Bedreddin'in toplumdaki etkisinin 20. yüzyılda bile devam ettiğini ortaya koyan gerçek bir kapanış bölümü içerir. Okuyucu tam “artık bitti” derken Nâzım bir de “Zeyl” (bir yapıtı tamamlayan ek) ilave eder. Bu Zeyl “Milli Gurur” kavramı üzerinedir ve neredeyse bir makale kadar düşünsel ağırlık taşır, şiir denecek hiçbir yanı yoktur. Eklemek gerekir ki, 14 adet numaralı şiirin üçü tamamen, biri de kısmen nesir olarak kaleme alınmıştır. Geri kalanlar ise manzum formdadır. Şiirin birçok yerinde, hatta manzum bir şiirin sonunda bile (nesir formunda yazılmış) dipnotları yer alır.

Kısacası, bütünüyle heterojen ve heterodoks bir şiir ile karşı karşıyayız. Bu şiir form bakımından az bir put kırmıyor. Nazım ile nesir, makale ile şiiri, günü-

² Friedrich Engels, “Preface to the Second Edition (1870)”, *Marx Engels Collected Works*, Londra: Lawrence and Wishart, cilt 10, 1978, s. 398-99.

müz ile geçmiş, gizemli olan ile materyalist bakış açısını birleştiriyor. Bunun da ötesinde, Nâzım bu şiirde hem klasik formları (gazel, halk şiiri vb.) kullanır, hem de bunları kendisinin 1920'li yılların başından beri neredeyse bir çığır açarak geliştirdiği, kafiye ve vezne meydan okuyan, dahası şiire mısraların kitap ya da dergi sayfası üzerindeki grafik dağılımı yoluyla da anlam ve ses katan üslubuyla yeniden yaratır. Yani bir yandan klasik ve geleneksel olan, öte yandan modern ve kişisel olan, bu şiirde bir araya gelmiştir.

Bu heterojen ve heterodoks form ve üslubun şiirin konusu ile ne denli örtüş-tüğünü anlatmak zordur. Aşağıda göreceğiz. Bedreddin devrimcidir, hatta komünisttir, ama aynı zamanda hayatının sonuna kadar şeyh olarak kalmıştır. Yaşayan bir çelişkidir sanki! İslam'ın da heterodoks kanadındandır elbette. İşte bu şahsiyet ve onun önderlik ettiği devrim etrafında örülmüş olan şiire bu heterojen ve heterodoks form onun için çok yakışır.

Sanatta yeni olanın, devrimci olanın aslında klasik olan konusunda sanatçıda bir ustalık yoksa eğreti duracağı iyi bilinen bir şeydir. Örnek olarak söyleyelim: Picasso, Rembrandt ya da Velázquez gibi resim yapmadığı için değil, o teknik ustalığı iyice sindirdikten sonra kendisi yeni bir üslup seçmek istediği için kübist resme geçmiştir. Zaman zaman bu klasik ustalığa Picasso'nun ileri yaşlarında bile, diyelim bir güvercin figürünün zarafetinde ya da bir kadın yüzünün klasik güzelliğinde tanık olmak mümkündür. Nâzım da "Şeyh Bedreddin Destanı"nda bu kadar heterodoks form denemekle birlikte yer yer insanın tüylerini ürperten bir lirik akışla anlatır öyküsünü. 1 numaralı açılış şiiri, Osmanlı düzenini bir redifli gazel ahenginde, ama yer yer gazel formundan bütünüyle koparak anlatan, ses tınısı çok güçlü ama görsel yanı da temaşasına doyum olmaz bir tablo kıvamında bir şaheserdir. Börklüce ayaklanmasının zafer günlerini anlattığı 4 numaralı şiir, insanın ve doğanın sömürü ilişkilerinden özgürleşince nasıl birlikte çiçek açabileceğini hatırlatan bir ihtilal methiyesidir. Bedreddin'in idamını anlatan 14 numaralı şiir ise yağmurun ve hüznün insanın kalbine bir bıçak gibi saplandığı bir ağırlıktadır.

Bu şiire özgü değildir, Nâzım'ın birçok şiir-romanında ve oyununda yaptığı bir şeydir, ama onun da sözünü etmek gerekir: Şair kendini de şiirin içine katar. Şiir başta şairin hapisanede uykusuz bir gecenin ilerlemiş saatlerinde bu konudaki düşüncelerini bize aktarmasıyla başlar; sonra, kısa süre içinde Börklüce Mustafa'nın bir müridinin şairi elinden tutup tarihe geri götürmesiyle Nâzım da baştan olayların içinde bir gözlemci, hatta bir katılımcı olarak yerini alır. Başka şiir-romanlarda, başka oyunlarda şairin oyuna dahil olması çok muzip anlar yaratır, ama burada bambaşka bir durum doğar. Her devrimci, hayatı boyunca bir gün kendini devrimci dalganın içinde bulacağını, belki de barikatlarda çarpışacağını hayal eder. Nâzım 34 yaşında kendine bu hayali gerçekleştirme iznini verir. Bedreddin'in yanında devrime katılır! Aşağıda anlatacağız, bir aşamada Şeyh Bedreddin padişah tarafından sürüldüğü İznik'ten devrime katılmak için kaçır.

İşte o kaçış sahnesini Nâzım şöyle anlatır:

Gece İznikten çıktık. Peşimizi atlılar kovalıyordu. Karanlık, onlarla aramızda duvar gibiydi. Ve bu duvarın arkasından nal seslerini duyuyorduk. Rehberim önden gidiyor, Bedreddinin atı benim al atımla Anastasınki arasındaydı. Biz üç anaydık. Bedreddin çocuğumuz. Ona bir kötülük edecekler diye içimiz titriyordu. Biz üç çocuktuk. Bedreddin babamız. Karanlığın duvarı ardındaki nal sesleri yaklaşır gibi oldukça Bedreddine sokuluyorduk.

Lirizmin doruğuna çıktığı şiirlerden büyülenmiş okuyucuyu, Nâzım bütün şiirin sonunda yer alan, belki de Brecht'i tanımadan Brecht'çi³ bir kapanış bölümleri dizisiyle yeryüzüne indirir. Sondaki "Tornacı Şefiğin Gömleği" ve "Ahmedin Hikâyesi" başlığını taşıyan mensur bölümler ve makale tarzındaki "Milli Gurur" başlıklı Zeyl daha önceki lirizmden tam bir uyanış sağlayan yabancılaştırma teknikleriyle bezeli parçalardır.

Bu destan, Nâzım'ın, bir bakıma Türk şiiri için özgün olan (muhtemelen Rus geleneğinden esinlenerek benimsediği) bir janrda yazdığı bir dizi şiirden biridir. Nâzım daha genç yaşından itibaren geleneksel anlamda şiirle yetinmemiş, belki şiir-roman olarak adlandırılabilir, bir öyküsü ve örgüsü, karakterleri ve çatışmaları olan uzun manzum eserler kaleme almıştır. Silsilenin ilk örnekleri hep başka ülkelerden seçilmiş ortamlarda ve karakterlerle kurulur. "Jokond ile Siyau" Fransa'da bir Çinli'yi anlatır. "Benerci Kendini Niçin Öldürdü?" Hindistan'da sömürge karşıtı mücadele ve sınıf mücadeleleri içinde bir dizi komünist önderin ilişkisini ve her birinin dramını. "Taranta Babu'ya Mektuplar" ise bizi Mussolini İtalya'sı ile o zamanki adı Habeşistan, şimdiki adı Etyopya olan Afrika ülkesi arasında, İtalya'daki devrimci Habeş erkeği ile Habeşistan'daki sevgilisi arasında taşır durur. Her üç uzun şiir de şiir-roman (ya da belki manzum roman) denebilecek bir yapıya sahiptir.

"Şeyh Bedreddin Destanı" ile birlikte Nâzım önemli bir dönüşüm geçirir. O güne kadar şiir-romanlarının konusu hep başka ülkelerin insanları, mücadeleleri, devrimcileri iken, ilk kez bir şiir-romanı bu toprakların insanlarına, mücadelesine, devrimcilerine döner. Hem de nasıl bir dönmek! Nâzım Osmanlı'nın tarihsel derinliğine dalar, kültürel biçimlerinden dini imgelerine kadar onun her şeyini şiirine taşır. Yaşadığı ülkenin koşullarını bütünüyle tanıyıp insanını bütünüyle kucaklamak için bilinçli bir çabadır gösterdiği. Bunun böyle olduğu şairin "Şeyh

3 Brecht aslında Nâzım'ın çağdaşıdır, ondan sadece dört yaş büyüktür. Ama Nazizmin iktidara geldiği 1933 öncesinde 30'lu yaşlarında artık kendisine büyük şöhret kazandıracak bir dizi oyununu yazmıştır bile. Metinde Nâzım'ın belki de Brecht'i tanımadığını söylerken, birincisi, o aşamada Marksist Brecht'in oyunlarının Türkiye'de derhal oynanmaya başlamış olması olasılığının düşük olmasına yaslanıyoruz (ama Muhsin Ertuğrul'dur bu, doğrusu belli olmaz!), hem de Nâzım'ın Almanca'yı değil Rusça ve Fransızca'yı iyi bildiğini göz önüne alıyoruz.

Bedreddin Destanı”ndan sonra yazacağı şiir-romanlar ile doğrulanır. Bir sonraki deney “Kuvayı Milliye” başlığını taşır. Nâzım bu topraklarda yüzyıllar önce yaşanan bir devrimden henüz yeni yaşanmış bir başka devrime, Türkiye’yi kapitalist çağa taşıyan burjuva devrimine dönmüştür yüzünü. Ama ona bu da yetmez. “Kuvayı Milliye”de kendini belirli bir dönemle ve belirli koşullarla sınırlamak zorundadır. Oysa o memleketinin insanını bir bütün olarak, sanki Mikelanj’ın Sistin Şapeli’nin tavanına yaptığı büyük fresk gibi ya da Meksika’nın devrimci ressamı Diego Rivera’nın ve arkadaşlarının Meksiko kentinin cumhurbaşkanlığı sarayından ortaokullara kadar sayısız binasına yaptığı duvar resimleri gibi, bütün zenginliği ve çeşitliliği içinde tasvir etmek istemektedir. Nâzım’ın herhangi bir çalışmasına “en büyük eseri” demek zordur ama belki “en Tolstoy’vari eseri” olan “Memleketimden İnsan Manzaraları”dır bu arayışın ürünü.

Ne olmuştur? 1929 ile 1932 arasında üç şiir-romanını da başka ülkelerin mücadeleleri ve kişileri etrafında kuran Nâzım, 1936’da bitirdiği (yani aslında daha önce başlamış olduğu) “Şeyh Bedreddin Destanı”ndan itibaren neden hep daha fazla Türkiye topraklarına odaklanmayı seçmiştir? Biz burada Marksizmin zor bir sorununun bir büyük şairdeki izini görüyoruz. Marksizm enternasyonalizmdir, hedefi dünya devrimidir, ama devrim önce ulusaldır. Marx ile Engels, *Komünist Manifesto*’da ünlü “İşçilerin vatanı yoktur” formülünü ileri sürdükten hemen sonra eklerler: “Proletarya her şeyden önce siyasal üstünlüğü ele geçirmek, ulusa önderlik eden sınıf durumuna gelmek, kendini **ulusun kendisi** kılmak zorunda olduğundan, sözcüğün burjuva anlamında değilse bile ulusaldır.”⁴ Aradaki bütün pasajı çıkartın, bütün sınırlamalardan, kayıtlamalardan soyutlayın, elinizde şu cümle kalır: “Proletarya (...) ulusaldır”! İşte bu yüzden Marksizmde her zaman bir gerilim vardır. Komünist devrimci enternasyonalist olacaktır, ama aynı zamanda yerli ya da “sözcüğün burjuva anlamında değilse bile ulusal” olmak zorundadır.

Nâzım’ın hayatında enternasyonalizm ile yerli olma kaygısı arasında hep bir saat rakkası hareketi gibi bir gelgit vardır. Lenin ve Trotskiy’in Moskova’sındaki enternasyonalist atmosferi soluduğu, Doğu Halkları Komünist Üniversitesi’nin ortamında enternasyonalizmi pratik olarak yaşadığı 20’li yaşlarında başka ulusların sorunlarıyla hemhal olmak ve okuyucusuna enternasyonalist bir duyarlılık katmak, anlaşılan Nâzım için erken aşamalarda ana kaygılardan biri olmuştur. Ama kendisi bir komünist partisinin önderi haline geldiğinde yerli olmanın, kendi toplumunun koşullarını, insanını, geleneğini tanımanın ne kadar önemli olduğunu daha iyi görmüş olmalıdır. Bu aşamadan sonra kendi topraklarının devrimine ve giderek sıradan insanına dönmüştür yüzünü. Sonra 1951’de Sovyetler Birliği’ne sürgüne gittiğinde Türkiye toprağıyla bağı kopunca ve uluslararası barış hare-

4 Karl Marx/Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, çev. Celâl Üster ve Nur Deriş, İstanbul: Can Yayınları, 5. Basım, 2010, s. 71.

keti toplantıları, edebiyat ziyaretleri, Asya Afrika Yazarlar Birliği Kongreleri gibi vesilelerle siyasi faaliyeti salt uluslararası alanla kısıtlandığında ilgi yeniden başka ülkelerin yaşamına dönmüştür. (Son yılların en güzel şiirlerinin Küba’da, Paris’te, Afrika’da geçiyor olması bunun açık ifadesidir.)

Bu, işin ihtiyaç yanı. Bir de olanak yanı var. Yani Nâzım’ın yerli olması, kendi topraklarının insanını, hem de sıradan insanını anlatmasının olanakları meselesi. Nâzım Polonyalı bir dede ile birtakım paşaların torunudur. Kendi ifadesiyle “yalı çocuğu”dur, İstanbul’un Boğaziçi’sinin yalılarının çocuğu. Halkı tanınması, önce Milli Mücadele sırasında Anadolu’ya çıkmasıyla başlamıştır. Ama bu kısacık bir parantezdir, çünkü Nâzım hızla Sovyetler Birliği’ne geçer. 1920’li yılların ortasından itibaren siyasi çalışmada bazı işçilerle yakınlaşması dolayısıyla bir ilerleme kaydetmiş olmalıdır. 1929’dan itibaren Muhalif TKP’nin önderi olunca, işçi bileşimi çok yüksek olan bu parti Nâzım’ın halkı daha yakından tanınmasına olanak tanımış olmalıdır. Ama bunlar komünist işçilerdir. Sosyalist siyasi çalışma yapan herkes, partili işçinin sıradan halktan bir miktar farklı olduğunu bilir. Nâzım’ın Türkiye toprağının halkını, bütün Anadolu’yu ve bütün meslekleri ile çok yakından tanınmasını sağlayan, cezaevleri deneyimi olmuştur. Belinde peş-tamal, ayağında takunya hamama giderken, havalandırmada cigara tütürürken, dokuma tezgâhı başında birlikte emek harcarken tanımıştır halkı. Bu bakımdan Nâzım’a ne kadar eza çektirmiş olmuş olursa olsun, Kemalist burjuvaziye borçlu hissetmeliyiz kendimizi! Türkiye’nin en büyük şairini Türkiye’nin emekçi insanıyla buluşturmuştur!

İşte “Şeyh Bedreddin Destanı” Nâzım’ın kendi topraklarını, bu toprakların siyasi mücadelelerini, bu toprakların halkını tanıma macerasında bir merhaledir. Öğrenmiş ve bize de öğretmiştir. Şimdi onun çıkır açan destanı sayesinde keşfet-tiğimiz Bedreddin’in kim olduğunu, önderlik ettiği devrimin ne tür bir karakter taşıdığını anlama çabasına dönelim yüzümüzü.

2. 1416 ihtilali

«— O âteş ki kalbimin içindedir
tutuşmuştur
günden güne artıyor.
Dövülmüş demir olsa dayanmaz buna
eriyecek yüreğim...»

Ben gayrı zuhur ve huruç edeceğim!
Toprak adamları toprağı fethe gideceğiz.
Ve kuvveti ilmi, sırrı tevhidi gerçekleendirip
biz milletlerin ve mezheplerin kanunlarını
iptâl edeceğiz...»

Metodolojik bir notla başlayalım. Biz meslekten tarihçi değiliz. Ne zaman tarihe derinlemesine geri dönmek zorunda kaldığımız bir tartışmaya girsek bunu vurgularız. Bu gerçek bizi daima bu konularda ileri sürdüğümüz düşünceler konusunda başka alanlarda (ekonomi, siyasi analiz, teori, felsefe) söylediklerimize göre daha temkinli hareket etmeye itmiştir. Bu sefer katmerli bir sorunla karşı karşıya olduğumuzu hemen kaydetmek gerekir: Bu yazıda incelediğimiz tarihsel olgu, çok büyük ölçüde İslami düşünce ve örgütlenme biçimlerini de içine almaktadır. Oysa bu alanda genel tarihsel bilgiye göre bile daha hazırlıksınız. Dolayısıyla, okuyucu bu yazıda ileri sürülen görüşlerin büyük ölçüde ikincil kaynaklara yaslandığını ve her aşamada koşullu olarak ileri sürüldüğünü unutmamalıdır.

Bedreddin üzerine literatürün neredeyse tamamı yaşanan toplumsal kalkışmayı bir “isyan” olarak niteler. Ender olarak “ayaklanma” terimini kullananlar olmuştur. İslami tını taşıyan bir terminoloji ile “huruç” sözcüğünü kullanan olmuştur ki bu da doğru anlıyorsak isyan veya ayaklanma anlamını taşır. Biz devrim anlamında “ihtilal” terimini kullanmayı seçiyoruz. Başka bağlamlarda, özellikle de Gezi ile başlayan halk isyanı vesilesiyle işaret etmiş olduğumuz gibi, “isyan” sözcüğü iktidar perspektifi olmayan/olamayacak halk hareketlerine verilmesi gereken bir addır. “İsyen” karşı tarafın iktidarını varsayar, o iktidarın yarattığı koşullara bir başkaldırmadır. “Ayaklanma” ise var olan iktidara meydan okuyan tarafın, karşı tarafı yenilgiye uğratarak iktidarı kendi eline geçirmek amacıyla uyguladığı çoğunlukla silahlı eylemler bütünüdür. İstisnai durumlar dışında devrimler bir ayaklanma aracılığıyla gerçekleştirilirler. Oysa “ihtilal” (bugün kullanılan karşılığıyla “devrim”) çok daha kapsamlı bir kavramdır.⁵ Siyasi sınırlar içinde bakıldığında, hareketin, mevcut iktidarı devirerek onun yerine kendi iktidarını kurması hedefini içerir. Ama ayaklanmadan daha geniştir: Ayaklanma işin sadece kavga yanını içerirken, ihtilal ayaklanmayı da bir boyut olarak kapsamakla birlikte ideolojiye, ittifaklara, yeni rejimin/devletin biçimine ve kurumlarına vb. ilişkin birçok boyutu içine alır. Daha da öteye gidildiğinde, şayet ihtilal (devrim) toplumsal (sosyal) bir değişimi hedefliyorsa, yani toplumda bir hâkim sınıfın yerine başka bir sınıfı/başka sınıfları başa getirecek ve üretim tarzına uzanan değişiklikler içerecekse, ayaklanma ihtilalin tarihinde basit bir merhale olarak kalır. İhtilalin (devrimin) tarihsel bakımdan **çığır açıcı** kapsayıcılığına hiçbir biçimde karşılık veremez.

Bizim kanaatimiz, 1416 yılında Batı Anadolu ve Rumeli’de yaşanan toplumsal sarsıntının her iki anlamda da, hem iktidarın devrilmesi, hem de farklı bir sınıfın hâkimiyetinde yeni bir toplum kurulması mücadelesi anlamında bir ihtilal olduğudur. Bu konuda kalem oynatmış yazarlar arasında kavrama verdi-

5 “İhtilal” sözcüğünü, Türkiye’de halk arasında birkaç kuşak boyunca yapıldığı gibi, askeri darbe anlamında kullanmadığımızı eklemeye bile gerek yok.

ğımız içeriği yadsıyabilecek kimse olduğunu sanmıyoruz. Mesele şudur: Tarih bilimi, sadece bu vakada değil, birçok durumda, devrime devrim demekten kaçınmıştır hep. Bunun örneklerini geçmişte hep verdik: Amerikan devrimi (1776) “Amerikan Bağımsızlık Savaşı” olarak anılmıştır; İspanya devrimi, salt bir “iç savaş” a indirgenmiştir; birçok devrim (Mısır, Irak vb.) “darbe” olarak sunulmuştur. Bize gelelim: Osmanlı’nın merkezi topraklarındaki ilk burjuva devrimi “İkinci Meşrutiyet” olarak anılmıştır, ikincisi ise “Milli Mücadele” ya da “Ulusal Kurtuluş Savaşı” olarak. Bu, tarihin esas gelişme mekanizmasının devrimler olduğunu vaz eden Marksizmden uzak durma çabasının bilinçli ya da bilinç dışı bir ifadesidir. Biz devrime devrim denmesinin önemine inanıyoruz.

Tabii, bu tarihi olay söz konusu olduğunda işin başka bir yanı da var. 1416’ya “ihtilal” adının verilmesi bu ihtilalin karakteri (burjuva?, sosyalist? vb.) konusunda soru işaretleri uyandıracaktır. 1416’nın klasik anlamıyla bunların hiçbiri olmadığı açık olduğuna göre ortaya “peki ama bu nasıl ihtilal?” gibi bir soru çıkabilir. Ama bir ihtilal alıştığımız kalıplara uymadığı için onun ihtilal olduğunu yadsıyorsa, nasıl olup da bildiğimiz kalıplara uymayan bir ihtilalin (yenilmiş olsa da) yaşandığını araştırmak çok daha öğretici olacak, genel olarak tarih ve bu toprakların tarihi konusunda bilgi haznemize çok daha fazla katkıda bulunacaktır.

Biz burada 1416’da yaşanan olayların kronolojik bir anlatımına girişmeyeceğiz. 1416 olaylarının anlatımını okuyucu bir dizi kaynaktan kolaylıkla izleyebilir.⁶ Olaylara yabancı okuru karanlıkta bırakmayacak asgari bir bilgi aktarmanın yanı sıra, esas yapacağımız, ihtilalin gelişmesinin ana hatlarını, içinde ortaya çıktığı koşulları, nedenlerini ve tarihte ne anlam ifade ettiğini anlamaya çalışmak olacak.

Üç ayaklanma, bir ihtilal

Her şeyden önce 1416 ihtilalinin, ikisi birbirine coğrafi olarak yakın olmakla birlikte hem ayrı örgütlenmiş, hem de sosyal bileşimi bir ölçüde farklı olduğu için ayrı ele alınması gereken, toplam üç ayaklanmanın bir bileşimi olduğunu vurgulamalıyız. Bunlardan ikisi Batı Anadolu’da, Ege bölgesinde, biri ise Rumeli’nde yaşanmıştır. Üç merkezdeki ayaklanmaların her birinin başında bir lider vardır. Tarihler kesin olarak bilinmese bile ayaklanmaların patlak verme sırasıyla gidersek, üç merkez ve liderleri şöyle sıralanabilir: Aydınli vilayetinde (bugünkü İzmir ve Aydın) Karaburun’da Börklüce Mustafa; Saruhan vilayetinde (bugünkü Manisa) Torlak Kemal; Rumeli’nde (bugün Bulgaristan sınırları içinde kalan) Zagora bölgesinde Deliorman ya da o zaman kullanılan bir başka adıyla Ağaçdenizi’nde Şeyh Bedreddin. Bu üç merkezde üç köyün hareketin esas karargâhını oluşturduğu da bilgiler arasındadır: Aydınli’nde Nizar; Saruhan’da

6 En yalın anlatım bütünüyle kronolojik bir sergileme benimseyen Michel Balivet’de bulunabilir: *Şeyh Bedreddin. Tasavvuf ve İsyan*, çev. Ela Güntekin, 2. Baskı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.

Sürme; Rumeli’nde Duğalar.⁷

En azından Karaburun ve Manisa ayaklanmalarının silahlı olduğu kesin olarak biliniyor. Karaburun’da Börklüce önderliğinde yaklaşık 6 ila 10 bin arasında savaşçı Osmanlı ordusunu ardı ardına iki kez ağır bozguna uğrattıktan sonra, Bayezid Paşa adında bir komutan ile (12 yaşındaki) Şehzade Murad yönetiminde bütün Anadolu vilayetlerinin ordularının toplu halde Karaburun’a sevk edilmesiyle ayaklanma bastırılır. Bayezid Paşa bundan sonra Manisa’da 3 bin dervişe önderlik eden Torlak Kemal’in üzerine gider ve o ayaklanmayı da ezer.⁸ Rumeli’ndeki ayaklanma daha geç bir tarihte, muhtemelen ilk iki ayaklanma ezildikten sonra gerçekleşir. Bunun nedeni, Bedreddin’in 1413’te başa geçen I. Mehmed (Çelebi veya Kirişçi Mehmed diye de bilinir) tarafından İznik’te zorunlu iskâna tâbi tutulmuş olmasıdır. Ayrıntılar bilinmiyor, ama bir yanda Bedreddin ile öte yanda Börklüce ve Torlak arasında, ayaklanmaların senkronizasyonu bakımından belli ki tam bir planlama yapılamamıştır. Bu yüzden, özgürlüğü kısmen kısıtlı olan Bedreddin ancak Börklüce’nin ayaklandığını öğrendikten sonra İznik’ten kaçarak önce Kastamonu’ya, sonra Eflâk’a geçmiş, sonunda ayaklanmasını başlatacağı Dobruca ve Deliorman bölgelerine ulaşmıştır.

Bedreddin’in ayaklanmasının silahlı olduğuna dair tam bir kayıt yok. Bu ayaklanma daha ziyade devrim kavramının en arı anlamında yaşandığında ortaya çıkacak bir toplumsal olay gibi tasvir edilir. Deliorman’dan hareket eden Bedreddin ilerledikçe her yerde köylülerden, Anadolu’dan bölgeye yerleştirilmiş olan Yörüklerden (yani göçebe Türkmenlerden), Osmanlı’nın Rumeli ve Balkanları fethinde rol almış gâzilerden oluşan büyük kitleler onu bir kurtarıcı olarak karşılar, büyük yürüyüşüne katılırlar. Ne var ki, Bedreddin’i destekleyenler arasında, halk arasından çıkmış askerler olan gâzilerin yanı sıra, onun 1411-1413 yıllarında Musa Çelebi’nin kazaskerliğini yaparken tımar dağıttığı, ama 1413’te Kirişçi Mehmed başa geldiğinde ellerinden tımarları alınan sipahiler, yani düpe-düz askeriye sınıfına mensup unsurlar da vardır. Bu da Bedreddin’in taraftarlarının bir bölümünün silahlı olması demektir; meslekten asker gâzi ve sipahilerin bir “huruç” eylemine bir şenliğe giden çocuklar gibi gitmesi beklenemez!

Rumeli ayaklanmasının silahlı olup olmadığının açık bir şekilde kayda geçmemesinin nedeni başkadır. Ege ayaklanmaları askeri olarak yenilmiştir. Oysa Rumeli ayaklanması arı anlamda siyasi bir yenilgi yaşamıştır. Ayaklanmanın yenilgisinin nedeni eski tımar sahiplerinin ve sipahilerin Kirişçi Mehmed’in yanına

⁷ Balivet, *Şeyh Bedreddin*, a.g.y., s. 66. Bu ayrıntı şundan önemlidir: Aşağıda ayrıntılı olarak tartışılacağı gibi 1416 ihtilali Bedreddin’i hareket tarafından ince ince planlanmış bir toplumsal patlamadır. Bu köylerin her biri bu planlamanın karargâhı rolünü görür.

⁸ Rakamlar için bkz. Ernst Werner, *Büyük Bir Devletin Doğuşu: Osmanlılar (1300-1481). Osmanlı Feodalizminin Oluşum Süreci*, çev. Orhan Esen-Yılmaz Öner, İstanbul: Yordam Kitap, 2014, s. 271 ve 271n; Ahmet Yaşar Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, 2. Baskı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999, s. 163-64.

geçmesi ve bunun sonucunda Bedreddin'in cephesinin bölünmesi, kendisinin de bir pusu ile yakalanarak Serez'e padişahın huzuruna götürülmesidir.

Ta Aydın'dan Bulgaristan'a kadar geniş bir coğrafyaya yayılan bir ihtilal kendi başına çok etkileyicidir. Ama anlaşılan ihtilalin etkisi ne mekân ne zaman bakımından bu ana kadar anlattıklarımızla sınırlıdır. Bazı kaynaklarda Aygıloğlu adında bir dördüncü önder yönetiminde bir Kazova ayaklanmasından da söz edilir.⁹ Ama yeni bilgiler sağlanana kadar bu konuda fazla bir şey söylemek mümkün değildir.

Daha önemlisi şudur: Bedreddin ayaklanması, öyle anlaşıyor ki, bir başka savaşla, kendisi Yıldırım Bayezid'in oğullarından olduğunu iddia eden ama başkalarınca bu iddiası sorgulanan, tarihe Şehzade Düzmece Mustafa olarak geçen birinin Kirişçi Mehmed'e karşı yine Rumeli'nde açtığı savaşla aynı anda gerçekleşmiştir. Ortada sağlam veri olmamasına rağmen çoğu tarihçi Düzmece Mustafa'nın çıkışının Bedreddin'in ayaklanmasıyla ilişki içinde olduğu kanısındadır.

Bir başka unsur Düzmece Mustafa ile müttefik olduğu düşünülen İzmiroğlu Cüneyd diye bilinen eski validir. Cüneyd Aydın'da valiymken görevden alınmıştır, Kirişçi Mehmed'in muhalifidir. 1416 devrimi yenildikten sonra Düzmece ve Cüneyd bir süre geri planda kalırlar. Ama 1421'de Kirişçi Mehmed ölünce, Düzmece Rumeli'nde, Cüneyd Ege'de Osmanlı'ya karşı yeniden ayaklanırlar. Her ikisi de Bedreddin ihtilaline katılan kitlelerin desteğinden geniş ölçüde yararlanır. Düzmece 1422'de öldürülür. Cüneyd ise aynı yıl Aydın'ı ele geçirir. Ama hâkimiyeti sadece üç yıl sürer. 1425'te yenilir ve idam edilir. Bir bakıma 1416 ihtilalinin artçı şoklarıdır bunlar. 1416 ihtilali ancak bir on sene sonra tam olarak kontrol altına alınmış gibi görünmektedir.

İhtilalin programı

*Hep bir ağızdan türkü söyleyip
hep beraber sülardan çekmek ağı,
demiri oya gibi işleyip hep beraber,
hep beraber sürebilmek toprağı,
ballı incirleri hep beraber yiyecek,
yârin yanağından gayrı her şeyde
her yerde
hep beraber!
diyecek...*

1416 ihtilalini ve Bedreddin'in daha önceki faaliyetlerini sadece onun torununun yazmış olduğu, dedesinin hayat öyküsünü anlatan *Menakıbnâme*'den ve

9 Bkz. örneğin Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, a.g.y., 164. "Kazova"nın neresi olduğu tartışmalıdır, ama bugünkü Kaz Dağları olması akla en yakın tahmin gibi görünüyor.

dönemin sınırlı sayıdaki tarihçisinin yapıtlarında anlattıklarından biliyoruz. Bu kaynaklardan *Menakıbnâme*, torunun dedesini Osmanlı nezdinde temize çıkarma çabası dolayısıyla Bedreddin'in devrimci olduğunu gizler. Osmanlı tarihçileri ise Bedreddin ve arkadaşlarını dinen yerden yere vurur, zındık ilan eder. Bir tek Bizans tarihçisi Dukas devrimin programı konusunda hakikati ortaya koyan bilgi aktarır. Dukas kendisi Ege bölgesinin insanı olduğu için olsa gerek, onun kusuru da sadece Börklüce ayaklanmasını ele alması olmuştur. Göreceğimiz gibi bu, Bedreddin'in kendisi konusunda birçok spekülasyona yol açmıştır. Dukas'ın Börklüce hakkında yazdıkları o kadar önemli bir tarihi belge oluşturuyor ki, burada uzun bir alıntı yapacağız (köşeli parantez içinde mümkün olduğu kadar az müdahale ederek yeni kuşakların anlayabilmesi için metni günümüz Türkçesi'ne yaklaştırmaya çalışıyoruz):

O zamanlarda İyonyen körfezi medhalinde kâin [girişinde] ve avâm lisânında [halk dilinde] “Stilaryon-Karaburun” tesmiye edilen [olarak anılan] dağlık bir memlekette âdi [sıradan] bir Türk köylüsü meydana çıktı. Stilaryon, Sakız adası karşısında kâindir. Mezkûr [sözü geçen] köylü, Türklere va'z ve nasâyihde [vaaz ve nasihat] bulunuyor ve kadınlar müstesnâ [hariç] olmak üzere erzak, melbûsat, mevâş ve arâzi [gıda maddeleri, giysiler, yük hayvanları ve toprak] gibi şeylerin kâffesinin [tamamının] umûmun mâl-i müstereki [halkın ortak malı] addedilmesini tavsiye ediyordu idi.

Diyordu ki: “Ben senin emlakine tasarruf edebildiğim gibi sen de benim emlakime aynı sûretle tasarruf edebilirsin”. Köylü, avâm-ı halkı bu nevi sözleriyle kendi tarafına celb ve cezb etdikten sonra hristiyanlar ile dostluk te'sisine [kurmaya] çalıştı. Köylünün ifâdesine göre hristiyanların Allah'a mu'tekid bulunduğunu inkâr eden [inandığını yadsıyan] her Türk, bizzat kendisi dinsiz idi. Köylünün bütün fikir arkadaşları tesâdüf ettikleri hristiyanlara dostâne muâmelelerde bulunuyorlar ve Cenâb-ı Hak tarafından gönderilmiş gibi hürmet ediyorlardı.¹⁰

Burada 1416 ihtilalinin programının iki ana maddesini buluyoruz: birincisi, ortak mülkiyet; ikincisi, dinler ve etnik gruplar arasında ittifaktan öte birleşme, bugünün diliyle enternasyonalizm. Bu kadar yalın! Burada bir tür **komünist devrim programı** söz konusudur. Özel mülkiyetin ilgası ile enternasyonalizmin bir araya gelmesinin anlamı budur. “Bir tür” dememizin nedeni, komünist devrimin başlıca savunucusu Marksizmin tarihe bakışında böyle bir programın ancak toplumsallaşmış üretici güçler temelinde özel mülkiyetten bütünüyle kopmuş bir sınıf olarak proletaryanın yönetiminde mümkün hâle geleceğini göz önüne alarak **tarihsel önkoşulları oluşmamış bir komünist devrimden** söz ediyor olmamızdır.

Bu çelişkili durumun tartışmasını aşağıda yapacağız. Şimdi 1416 ihtilalinin

10 Dukas. Aktaran Balivet, *Şeyh Bedreddin*, a.g.y., s. 75-76.

programının belirlenmesine ilişkin bir tarihyazımı komplikasyonunu aradan çıkartmamız gerekiyor. Yukarıda belirttik: Dukas sadece Börklüce ayaklanmasını ele alır, ihtilalin Rumeli ayağından hiç söz etmez. Böyle olunca, tarihçilerin bir bölümü Dukas'ın söylediklerinin sadece Börklüce için geçerli olması gerektiği, Bedreddin'in programının ise farklı olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Bunlar arasında bazıları, bu noktadan hareketle Nâzım'ın ve onu izleyerek Türkiye solunun Bedreddin yorumunu neredeyse gerçek dışı, hatta çocukça bir hayal ürünü gibi sunmuşlardır. Sanki Nâzım kendi dileklerine uygun bir kurmaca yaratmıştır. Bu konuda en açık sözlü olan Ahmet Yaşar Ocak'tır: "Türkiye solunun tarihi bakışı çerçevesinde Şeyh Bedreddin olayını bir 'tarihi bozma, tarihi sap-tırma (*déformation historique*)' konusu yapan ilk şahsiyet, şair Nâzım Hikmet olmuştur."¹¹

Peki, Bedreddin'in amaçlarının Börklüce'den farklı olarak özel mülkiyetin ilgasını içermediği sonucuna bu tarihçiler neden ve nasıl ulaşıyor? Burada en önemli rolü birbiriyle bağlı iki faktör oynar. Bir yandan, Bedreddin'in 1411-13 arası Osmanlı tahtına talip olan Musa Çelebi'nin kazaskeri olarak görev yapmış olması ve bu görev sırasında bol bol tımar dağıtmış olması, **ilke olarak özel mülkiyete karşı olmadığını bir kanıtı** olarak görülür. İkincisi, ihtilal sırasında Ege'deki ayaklanmalar ile Rumeli'ndeki ayaklanma arasında **toplumsal taban bakımından var olan farklılık**, tarihçilere göre Bedreddin'in ortak mülkiyet programını gütmesini olanaksız kılar. Börklüce esas olarak reayayı (köylüleri) ve kentlerin yoksullarını, Torlak ise esas olarak göçer Türkmenleri harekete geçirmiş olduğu halde, yani her ikisi de emekçi sınıflardan destek aldığı halde, Bedreddin reayanın ve göçerlerin yanı sıra askeri sınıftan unsurları ve Kirişçi Mehmed'in dışladığı eski tımar sahiplerini de harekete geçirmiştir. Bu toplumsal tabanla ortaklaşa mülkiyete ulaşamaz.

Bu iki faktör dışında başka kuşku doğurucu unsurlar da vardır. Biri şudur: Düzmece Mustafa ile bir ittifak varsa (bunun kesin bulguları olmadığını biliyoruz) Bedreddin yine Osmanlı ile işbirliği yapıyor demektir. Nihayet, belki de dile getirilmeyen bir varsayım vardır: Börklüce ve Torlak kendileri emekçi sınıfların içinden gelmektedir; Dukas'a göre Börklüce "adi" ya da belki daha doğru bir çeviriyle "cahil" bir köylüdür. Oysa Bedreddin neredeyse bir aristokrattır. Babası (bunu sorgulayanlar olmakla birlikte) hem gazidir, hem kadı. Dedesi tarafından ise Selçuklu sarayına mensup (vezir) bir aileden geldiği ileri sürülmektedir. Ayrıca çağının en önde gelen din âlimlerinden biridir. Böyle biri nasıl olur da kaba saba köylülerin ortaklaşa mülkiyet talebi ile aynı doğrultuda düşünebilir ya

11 *Zındıklar ve Mülhidler*, a.g.y., s. 174. Bir de bundan ayrı olarak Ege ayaklanmasının Rumeli'ne göre daha radikal olduğu yorumu vardır. Bu, Ernst Werner'in tezidir: *Osmanlılar*, a.g.y., s. 276-78. Yeni yayınlanan bir derleme Türkiye tarihinde, E. Atilla Aytekin de bu görüşe katılıyor: bkz. "Başlangıç Nağmesi", *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Siyasal Hayat*, Haz. Gökhan Atılğan/Cenk Saracoğlu/Ateş Uslu, İstanbul: Yordam Kitap, 2015, s. 24.

da davranabilir?

Bütün bunların sonucunda genellikle ulaşılan sonuç, Börklüce bir devrimci iken Bedreddin'in ya bir reformist ya ademi merkeziyetçi bir ıslahatçı ya da (en kötüsünden) kendisi padişah olmak isteyen biri olduğudur. Tabii bu durumda bizim "ihtilal" olarak nitelediğimiz olaylar zinciri, gerçekte basit bir isyan, hatta belki de bir taht kavgası haline gelir. Börklüce'nin programı ise "amacı aşan", önderin niyetinin ötesine taşan, tarihi bir kaza.

Bu deliller, literatürde bazen komikliğe varan sonuçlara ulaşılmamasına yol açmıştır. Bazı yazarlar o kadar ileri gitmişlerdir ki, Bedreddin'in İznik sürgününden kaçışını, kendisiyle ilişkisi bilinen Börklüce'nin ayaklanması dolayısıyla kendisinin de cezalandırılabileceği kaygısına bağlamışlar, Rumeli'nde bir ayaklanma örgütlemeye geçtiğini **bir olasılık olarak bile** düşünmekten kaçınmışlardır. Oysa gerçekte olan tam da bu olmuştur. O zaman müridinin ayaklanması dolayısıyla cezalandırılmaktan korkan bir şeyh, kendisi isyan etmiş oluyor! Gönülsüz bir devrimci! Gerçekte ise her şey, senkronizasyonda var olan planlama eksikliği dışında, Ege'de ihtilal başlar başlamaz Bedreddin'in Rumeli'ni örgütlemek üzere sürgünden kaçtığını yalın biçimde gösteriyor.

İleri sürülen görüşlerin savunulacak yanı olmadığını adım adım göreceğiz. Korkup kaçma teorisini bir kenara bırakacak olsak bile, Bedreddin ile Börklüce (ve Torlak) arasında bu tür bir farklılık iddiası hiçbir şekilde ikna edici değildir. Her şeyden önce Bedreddin beyindir. Bütün kaynaklar Börklüce'nin Bedreddin'in "halife"si olduğunu, yani tarikat dilinde Bedreddin'den sonra tarikatın şeyhinin Börklüce olacağını yazıyor. Halifenin müşidinin yolundan bütünüyle kopacağını düşünmek için hangi tarihsel veri var? Yani Bedreddin madem ortaklaşa mülkiyeti savunmuyordu, Börklüce'nin de savunmaması gerekirdi.

İkincisi, Bedreddin Musa Çelebi'nin kazaskerliğini yaptığında devrimci (ve ortaklaşmacı) olduğunu herkesin teslim ettiği Börklüce de onun kethüdalığını yapmıştır. Yani başyardımcısı olmuştur. Şayet Osmanlı tahtına talip bir şehzadenin (Musa Çelebi'nin) kazaskerliğini yapmak özel mülkiyetin ilgasına ilke olarak aykırı ise, Mustafa nasıl oluyor da devrimci kalıyor da Bedreddin kalamıyor?

Üçüncüsü, hiçbir devrim arı olmaz. Bedreddin'in ister eski tımarlı beylerle ve sipahilerle işbirliği, ister (gerçekse) Düzmece Mustafa ile ittifakı doğrudan doğruya taktik yaklaşımlar olabilir. Aşağıda göreceğimiz gibi, Bedreddin ve müridleri büyük bir olasılıkla yıllardır bu tür bir devrime hazırlanan bir gizli örgüt olarak çalışmışlardır. Dolayısıyla, bütünüyle siyasi bir yaklaşım içinde olan bu insanların ince taktikler gütmüş olmaları hiçbir biçimde amaçlarından vazgeçtikleri anlamına gelmez.

Ama bütün bunların ötesinde çok önemli başka bir nokta vardır. Dukas'ın Börklüce için yaptığı saptama, yani ortaklaşa mülkiyet savunusu, geç ortaçağ köylü isyanları ve ayaklanmaları için hiç de şaşırtıcı değildir. Bu son nokta, bizi meseleye daha geniş bir perspektiften bakmaya sevk ediyor. 1416 ihtilali

ve Bedreddin üzerine var olan tarihyazımının daha genel bazı sorunlarını aşmak için bir cenderenin kırılması gerekiyor. Bu cendere iki ayrı önyargıdan oluşuyor. Birinci önyargı, gerçekten işinin ehli tarihçiler dışında (örneğin Werner veya Balivet) 1416 ihtilalini benzeri olmayan, tarihte yalıtılmış olarak kalan bir olgu olarak kavramak. Oysa gerek Avrupa’da, gerekse Balkanlar ve Ortadoğu’da bu tür ayaklanmalar da, ortaklaşa mülkiyet programı da toplumsal hayatın sık sık rastlanan olgularından biridir. İkincisi, ilkinden de yaygın bir önyargıdır: ihtilali toplumsal koşulların, sınıflar arasındaki çelişkilerin sonucu olarak kavramak yerine Bedreddin’in düşüncesinin bir ürünü olarak anlamak. Sırasıyla ele alalım.

Bir tarihsel olgu olarak köylü isyanları

Ortaçağın toplumları en azından Avrasya’da, yani Batı Avrupa’dan Orta Asya’ya kadar uzanan coğrafyada, sınıflı toplumlardı. Bu toplumlarda üretim esas olarak tarım ağırlıklıydı. Elbette gerek tarımda kullanılan üretim gereçlerinin, gerekse bir dizi tüketim maddesinin üretilmesi için zanaat üretimi de söz konusuydu. Ama üretici nüfusun ezici çoğunluğu tarımla ve hayvancılıkla meşguldü. Bu köylülerin ürettiği artık ürünün bir bölümü, değişik toplumlarda değişik yöntemlerle (ürün-rant, emek hizmetleri, para-rant, vergi vb.) doğrudan üreticiden çekilip alınıyor, hâkim sınıflar bu artık ürünü kendi amaçları için kullanıyorlardı. Yani üretici köylü sömürülen bir sınıftı. Bütün sömürülen sınıflar gibi üzerinde baskı koyulaştıkça, kendi emeğiyle ürettiği ürünün içinden çekilip alınan artık ürün büyüdükçe, feodal toplumlarda talep edilen hizmetler, Bizans-Selçuklu-Osmanlı gibi daha merkezi olarak örgütlenmiş sistemlerde vergiler artırıldıkça hayat tahammül edilmez hale geliyor, köylülerde buna karşı mücadele eğilimleri de o oranda artıyordu. Koşullarını bulduğunda bu eğilimler yer yer ve zaman zaman şiddetli isyanlara dönüşüyordu.

Bunların bir bölümü bütünüyle yerel kalıyordu. Tek bir feodal malikânede, tek bir köyde, tek bir yörede köylülerle hâkim sınıf unsurları karşı karşıya geliyordu. Bazıları ise orman yangını gibi yayılıyor, koskoca bölgelere, bazen bir ülkenin yaygın coğrafi bölümlerine etki ediyordu. Bu isyanların patlak vermesi her zaman bazı somut koşulların gerçekleşmesine bağlıydı elbette: başka ülkelerle savaşın getirdiği yıkım, yabancı işgalinin baskıyı arttırması ve çekilmez hale getirmesi, bir iç savaşın ülkedeki iktidarı zayıflatması, dini kavgalar ve birçok başka somut koşul, derinde yatan isyan eğilimlerinin yüzeye çıkmasında katalizör rolü oynuyordu. Ama derinde yatan eğilim, yani sınıf mücadeleleri olmasa bu somut koşullar ya başka türlü sonuçlar verirdi, ya da hiç sonuç vermezdi. Kısacası, **köylü isyanları ortaçağda sınıf mücadelelerinin aldığı keskin bir biçimdi.**

Ortaçağın geç döneminde (diyelim 9. veya 10. yüzyıldan itibaren) yaşanan büyük köylü isyanları, tarihsel belgelerin daha çok gün ışığına çıkarılabildiği Batı Avrupa için inceden inceye araştırılmıştır. Belçika’da, Fransa’da, İspanya’nın Katalonya bölgesinde, İtalya’da, Britanya’da kimi kısa, kimi uzun sürmüş bir dizi

büyük köylü isyanı sağlam biçimde belgelenmiştir.¹² Bu tür isyanların çok önemli örneklerine, burjuvazinin ve ticaret kapitalizminin yükselmeye başladığı erken yeni çağda da sıkça rastlanmaktadır. 15. yüzyılda Çekoslovakya coğrafyasında ortaya çıkan ve alternatif olarak Husit ya da Taborit olarak bilinen köylü mücadeleleri veya Friedrich Engels'in bu yazının başında sözünü ettiğimiz çalışmasında ele aldığı Almanya köylü savaşı (1525) bu alanda önde gelen örneklerdir.

Aynı şekilde, İslam-Ortadoğu dünyasında da köylü isyanları yaygındır. Çeşitli yüzyıllarda çeşitli ülkelerde yaşanan isyanlar arasında bizim amaçlarımız açısından en önemlisi, 13. yüzyılda yaşanan Babaî isyanıdır (1236-39).¹³ Tarihi veriler çok berrak olmamakla birlikte Babaî isyanının geçici de olsa zafer kazandığı ve iktidarı ele aldığı da söylenmektedir. Bu durumda bu “isyan” a da “ihtilal” adını vermek daha doğru olacaktır. Ama daha derinlemesine araştırmalar yapılana kadar bu konudaki yargımızı askıya alabiliriz. 1416 ihtilali sonrasında da Osmanlı ülkesinde çeşitli isyanlar yaşanmıştır.

1416 ihtilalinin kendi coğrafi çerperinde bile bu yüzyıllarda benzeri isyan ve ayaklanmalar gerçekleşmiştir. 13. yüzyılda Selanik'te yaşanan Zelot ayaklanmasından 14. yüzyıldaki Girit ayaklanmalarına, belki de 1416 ihtilali ile organik bir ilişki içinde olduğu düşünülebilecek 1415 Girit isyan kalkışmasından¹⁴ 1424 Kıbrıs ayaklanmasına kadar birçok toplumsal mücadele Bedreddin hareketinin tarihte hiç de yalnız olmadığını gösteriyor.¹⁵

Bütün bu köylü isyanlarının incelenmesinin 1416 ihtilaline ve Bedreddin'in tarihi bir şahsiyet olarak bu ihtilaldeki rolüne ilişkin ciddi karşılaştırma olanakları ve ipuçları vereceğinden hiçbir kuşumuz yok. Genç kuşak Marksistlerin özellikle Osmanlı toplumunda ve İslam coğrafyasında bu tür isyan, ayaklanma ve devrimleri incelemesinin daha genel olarak tarih bilincimize çok şey katacağından eminiz. Ama bu konuda en ufak bir uzmanca araştırma yapmadan, kısıtlı bilgimizle dahi hemen bazı noktaları saptayarak belirli önyargıları kırarak ipuçları sağlayabiliriz.

Birincisi, büyük köylü isyanlarında hâkim sınıfların mülksüzleştirilmesi ve ortaklaşa mülkiyet talebi epeyce yaygındır. Mesela İtalya'da Assisili Francesco'nun kurduğu tarikat (Fransiskan tarikatı) sadece yoksulluğu yüceltmekle ve kilisenin zenginliğine düşmanlık yapmakla kalmıyor, bu tarikatın özellikle “Ruhani” (İngilizce “Sprituals”) olarak anılan kanadı **bütün mallarda ortaklık** öngörüyordu.¹⁶ Bütün köylü isyanlarında, istisnasız biçimde, servet düşmanlığı sınıf

12 Örneğin bkz. Rodney Hilton, *Bond Men Made Free. Medieval Peasant Movements and the English Rising of 1381*, Londra: Routledge, 2003, özellikle s. 95-133.

13 Ayrıntılı inceleme için bkz. Ernst Werner, *Osmanlılar*, a.g.y., s. 93-97.

14 Werner bunların “kalkışma” aşamasının ötesine geçtiği kanısında olmalıdır ki bunlardan “köylü isyanları” olarak söz eder: *Osmanlılar*, a.g.y., s. 281 ve 281n.

15 Balivet, Şeyh Bedreddin, a.g.y., sırasıyla: s. 68, 81, 69n.

16 Hilton, *Bond Men*, a.g.y., s. 103-105.

nefretinin baş saiki idi.¹⁷ Yukarıda sözünü ettiğimiz Selanik Zelot isyanı “sivil ve ruhban büyük toprak sahiplerinin mallarına el konmasına” dayanıyordu.¹⁸ Bizim açımızdan en önemlisi, Bedreddin ve müritleri için gelenek oluşturacak bir örnek olarak Babaîlerdir. Onların ajitasyonu da “ganimet ve zenginlikte ortaklık” şiarına dayanıyordu.¹⁹

İkincisi, köylü isyanlarında köylülerin ve zaman zaman kentlerin yoksullarının yanı sıra hâkim sınıf ailelerinden gelen birçok unsur da yer almıştır. İtalya’daki “Havariler” hareketinin lideri kendisi bir papazın oğlu olan Fra Dolcino’dur.²⁰ Fransa’da Tuchinat olarak bilinen ve 14. yüzyılda yirmi yıl kadar çete savaşlarıyla süren isyanda çete liderleri çoğunlukla soyludur.²¹ Benzer bir durum Çekoslovakya’da Taboritler/Husitler için de geçerlidir.²² Kilise hiyerarşisinin alt düzeylerinden ruhbanın köylülere katılmalarını saymasak, onları zaten halk sınıfları arasında düşünsük bile, Bedreddin türü üst sınıf katılımı hiç de yadırganacak bir durum değildir.

Üçüncüsü, köylü isyanları neredeyse yasa olarak hep dini heterodoksi biçimini almış, hâkim sınıfların kontrolünde olan dini otoritelerce sapkınlık ve dinden çıkma (“zendeka” ve “ilhad”, bu yola girenler için söylendiği gibi “zındık” ve “mülhid”) olarak suçlanmıştır.²³ 1416 ihtilali bu bakımdan da yalnız değildir.

İdeoloji, sınıf, örgüt

Aşağıda yeniden döneceğiz: Bedreddin çok özel bir kişiliktir. Osmanlı tarihinde de çok derin bir iz bırakmıştır. Ama 1416 ihtilali ile ilgili literatürün ikinci büyük sorunu, bütün olayın Bedreddin’in çevresinde ele alınması, ihtilalin (ya da yazar kendi meşrebince bu olayı nasıl niteliyorsa o tarihsel olayın) **Bedreddin’in düşüncelerinin bir ürünü** olarak açıklanmasıdır. Oysa yukarıdaki son derecede hızlı tarama bize göstermiştir ki, köylü isyanları ortaçağda neredeyse bir yasa düzenliliği içinde tekrarlanan olaylardır.

1416 ihtilalinin Bedreddin ve müridleri çevresinde ve onların düşüncelerinden hareketle incelenmesine son dönemde ciddi bir eleştiri gelmiştir. Saygın Salgırlı birkaç yıl önce yayınlanmış olan bir makalesinde gerçek dünyada olan bitenin, özellikle aşağıdan gelen isyan pratiğinin literatürde hep ihmal edildiği eleştirisi

17 A.g.y., s. 130-31.

18 Balivet, a.g.y., s. 68n.

19 Werner, *Osmanlılar*, a.g.y., s. 95.

20 Hilton, *Bond Men*, s. 106 vd.

21 A.g.y., s. 121.

22 A.g.y., s. 123.

23 Terimlerin açıklığa kavuşturulmasını, bunları kitabının başlığı yapan (*Zındıklar ve Mülhidler*, a.g.y.) Ocak’a borçluyuz. Hilton, doğal hukuk fikri gelişene kadar, yani bütün insanların özgür doğduğu bir ortak kanı olana kadar başka türlüünün olanaklı olmadığı kanısındadır. Bkz. *Bond Men*, a.g.y., s. 124.

temelinde, hem Batı Anadolu’da, hem de Rumeli’nde o dönemde sosyo-ekonomik alanda ortaya çıkan gelişmeleri incelemiş ve 1416 ihtilali için bir dizi somut veriyi ve toplumsal gruplar arası çelişkiyi öne sürmüştür.²⁴ Salgırlı’nın eleştirisi doğru yöndedir: 1416 ihtilali üzerine literatür, orantısız biçimde Bedreddin’in hayatı, pratiği ve tasavvuf konusundaki tek bilinen yapıtı olan *Vâridat* üzerinde odaklanmıştır. Bu alandaki kitapların başlığı bile ne dediğimizi anlamaya yetecektir. Çoğu incelemenin başlığında Bedreddin ve Vâridat kelimeleriyle oluşturulmuş farklı bileşimler vardır. Buna karşılık, Salgırlı’nın önemli bir tarih araştırması çabasıyla beslenen makalesinde yaptığı gibi, o dönemde ayaklanmaların patlak verdiği bölgelerde maddi yaşam alanında ortaya çıkan nesnel gelişmeler hiçbir zaman incelenmemiştir. Bu satırların yazarı bu bakımdan Salgırlı ile aynı doğrultuda düşünmektedir.

Ancak Salgırlı doğru yönde bir vurguyu bir dizi yanlışla iç içe sokuyor. Burada bir literatür taramasına kalkışmadığımıza göre Salgırlı’nın çalışmasını da sadece daha doğru bulduğumuz bakış açısını ortaya çıkarmaya yardım edeceği ölçüde eleştireceğiz. Salgırlı, **düşünce dünyası ile politik örgütlenmeyi tek bir faktör-müş gibi ele alıyor**. Maddi koşulların ve aşağıdan gelen mücadele eğilimlerinin önemini vurgularken, bir isyan, bir ayaklanma, bir devrim sürecinde örgütlenmenin ve önderliğin ne kadar önemli, bir bakıma belirleyici olduğunu kavrayamıyor. Bunun sonucunda, muhtemelen tarihin en planlı, en örgütlü köylü ayaklanmalarından birini Bedreddin, Börklüce ve Torlak’ın da sonradan, hatta neredeyse hasbelkader içinde yer aldığı kendiliğinden bir ayaklanmaya dönüştürüyor.

Bu bizi yeni bir konuya getiriyor: Bir düşünür olarak Bedreddin’in etkisi değil, birer örgütçü olarak Bedreddin ve müridlerinin ihtilaldeki rolü neydi?

Bir ihtilalci örgüt olarak tarikat

Nasıl 1917 Bolşevik devriminin tarihinin en azından 1900’den itibaren *İskra*’nın yayınlanmaya başlamasına, 1902’de *Ne Yapmalı?*’nin yayınlanmasına ve 1903’teki 2. Kongre’ye kadar geri götürülmesi gerekir, aynı şekilde 1416 ihtilalinin de anlaşılması için en azından 1403-1404’te Bedreddin’in Ege’ye yaptığı ziyarete, Börklüce ve Torlak’la ortaklık kurmalarına, Şeyh’in Sakız adasına giderek Enez’den Girit’e kadar uzanan bir mesafe boyunca Hristiyan dünyasında taraftarlar kazanmasına kadar geri gitmek gereklidir. Her şey, ama her şey, **Bedreddin ve müridlerinin o tarihten itibaren dikkatle, titizlikle ve büyük bir gizlilik içinde bir devrim hareketi hazırlamakta olduğunu düşündürüyor**. Birazdan Bedreddin’in düşünsel kaynaklarına döndüğümüz zaman aslında

24 Saygın Salgırlı, “The Rebellion of 1416: Recontextualizing an Ottoman Social Movement”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 55, 2012, s. 32-73. Salgırlı, başlığından da anlaşılacağı gibi, 1416 olayını anlatmak için “ihtilal” terimini değil, “ayaklanma” veya “isyan” terimlerini kullanmaktadır.

bu zamanın biraz daha geriye, şeyhin Azerbaycan ve Halep ziyaretlerine kadar geri çekilmesinin daha doğru olacağını göreceğiz. Ama o ziyaretler konusunda pek az şey bilinmekle birlikte, Ege ziyaretinden itibaren bilinenler yukarıdaki yargıya temel oluşturacak cinstendir.

Her şeyden önce bu ziyaretin tarihi önemlidir. 1402 Ankara savaşında alınan yenilgi Osmanlı devletini parçalamıştır. Tarihe “Fetret Devri” olarak geçen bu dönem, gerçekte hâkim sınıfların farklı kanatları arasında bir **iç savaş dönemi**dir. Tarihin hep sınıadığı ve kanıtladığı gerçek, bir devletin savaşta yaşadığı ağır bir yenilgiden sonra devrim olasılığının hızla yükselmesidir. Düzen karşıtı bir odak açısından ortada yıkılması gereken bir devlet vardır ve bu devletin hâkim sınıfları birbirinin gözünü oymakla meşguldür. İslam aleminde düşünsel faaliyetin o günkü ana merkezi Kahire’de ilim ve tasavvuf dünyasında çok parlak bir yere kavuşmuş olan Bedreddin’i Rûm’a (yani Anadolu ve Rumeli’ne) geri getiren muhtemelen budur. Daha önce babası hizmetkârını yollayarak kendisini memlekete geri çağırmıştır, ama Bedreddin reddetmiştir. Ama iç savaş başlar başlamaz dönmüştür.

Geldiği spesifik yer de önemlidir. Bedreddin ile Börklüce-Torlak ikilisi arasında ilişkiyi kim nasıl kurmuştur bilinmiyor, ama Ege’nin seçilmesinin çok önemli bir nedeni vardır. 1402 Ankara savaşından sonra Timur’un ordularının İzmir’e yaptığı sefer bütün Ege’yi perişan ederek patlamaya hazır fıçı haline getirmiştir. Osmanlı’ya bütün tarihi boyunca mesafeli bakmış olan Ege, Timurlu ordularının bu vahşetini bile durdurmaya gücü yetmeyen bir devletten bütün bütüne soğumuş olmalıdır. Devlet, her zaman ve her yerde, halkın işine yaradığı ölçüde meşruiyet kazanır. Ortaçağ’da bu meşruiyetin en önemli kaynağı devletin (ya da feodal senyörün) güvenliği sağlayabilmesiydi. Osmanlı bunu yapamayarak Egeli gözünde bir hiçe inmiş olmalıdır. Yani toplumsal koşullar bir patlamaya hazır olmalıdır.

Ege seyahati Bedreddin’e, kendisini 1416’nın iki ayaklanmasının iki önderiyle bir araya getirmesi, Ortodoks Hristiyan dünyasında köprü başları elde etmesi ve İzmiroğlu Cüneyd’in şahsında değerli bir müttefikle yakınlaşması gibi kazanımlar sağlamıştır. Bu aşamadan sonra her şey bize ihtilale uygun anı beklerken gizli ihtilal örgütünün bilinçli olarak hazırlanması gibi görünüyor.

Bu Ege seyahatinden ihtilalin patlak vermesine dek Bedreddin’in hayatında üç ana aşama vardır. İlki 1404 veya 1405’te Edirne’ye döndükten sonra “riyâzet” olarak anılan, dünya nimetlerinden el etek çekmeye dayanan, inziva türü bir hayata kapanma dönemi olarak bilinir. 1411’de Musa Çelebi’nin başa geçmesiyle birlikte aldığı kazaskerlik önerisiyle bu dönem kapanır, 1411-13 arası Bedreddin bir devlet adamı olur. 1413-16 arası ise bu devlet adamlığı dolayısıyla cezalandırılma dönemidir: Musa’yı devirerek Osmanlı devletini yeniden birleştirmiş olan I. Mehmed, Bedreddin’i İznik’e sürgün ederek kontrol altında tutmaya karar vermiştir.

Bedreddin’in inzivaya çekilmesine, ama daha sonra aniden “devlet adamı”

olmasına tarihçiler pek bir anlam verememiş, bunu tuhaf bir şey olarak kaydedip geçmişlerdir. Oysa bizce inziva tam anlamıyla takıyyedir, bir **savaş hilesi**dir. Bedreddin bu dönemde ihtilalin hazırlıklarını yapmakta, ama bunu devletten gizlemek için dünyadan el etek çekmiş gibi görünmeye çalışmaktadır. Spekülasyon mu? Evet, Bedreddin'in bu dönemi konusunda elde bulunan bilgiler bunu kanıtlamaya yetmiyor. Ama bu konuda bir miktar karine mevcut. En önemlisi, Bedreddin'in bu taktiği öğrenebileceği bir örnek var. Bütün ülkelerin ve çağların devrimcileri, kendilerinden önceki devrimcilerin deneyiminden öğrenirler. Bedreddin için en önemli deneyim Babaî isyanının (ihtilalinin?) deneyimidir. Babaîler 1236'da tenkile uğradıktan sonra Baba İshak görünüşte inzivaya çekilir. Ama kendisi kapanmışken müridlerini Türk boylarına ve öteki halklara yollar ve ajitasyon/propaganda faaliyeti yürütür. Devrime örgütsel hazırlık döneminin kılıfıdır sözde inziva!²⁵ Ayrıca, tarihçiler Bedreddin'in 1406-1407 yıllarında İzmirli'ni Ege'de bir daha ziyaret ettiğini belirtiyorlar. Bu ne inziva, bu ne ziyaret?

Tarihçiler ne Bedreddin'e mavi gökte çakan bir şimşek gibi görünen inzivayı yakıştırabilmişler, ne de inzivanın orta yerinde birdenbire Musa Çelebi'den gelen kazaskerlik teklifini kabul etmesini anlayabilmişlerdir. Tabii ki inzivayı gerçek olarak varsayarsanız açıklama zorlaşır. Ama eğer inziva takıyye ise, kazaskerlik de devrimcinin "legaliteyi istismarı"dır. Aynen modern çağda devrimcilerin, sonuçlarına yüksek bir değer biçmeseler de, parlamenter politikaya girmeleri gibi, bizce Bedreddin de kazaskerliğin kendisine getireceği gücü ihtilalci tarzda kullanmak üzere teklifi kabul etmiş olabilir. Spekülasyon mu? Buna ilişkin bir dizi belirti var. Elde var olan verilerden biliyoruz ki, bu dönemde bir güç tabanı oluşturma amacıyla kendilerine tımar dağıttığı çevreler gerçekten de günü geldiğinde ona destek olmuşlardır—ona ihanet edene kadar! (Bu noktaya birazdan döneceğiz.) Kazaskerliği bir de aile vakfı kurmak üzere kullanmıştır Bedreddin. Tarihçiler, torununun *Menakıbnâme*'de Bedreddin'i çok malı mülkü olduğu halde gayet alçakgönüllü yaşadığı için methettiğini yazıyor, ama buna bir anlam veremiyorlar. Bu bilgi ile aileye mülk vakfetmeyi bir araya getirdiğimizde şu soru sormaya değer hale geliyor: Bedreddin daha sonraki ihtilalci faaliyetleri için bir savaş kasası oluşturuyor olamaz mı?

Politikadan hiç anlamayan tarihçiler, dümdüz bir mantıkla Bedreddin'in devlet adamlığının onun devrimciliğine kuşku düşürdüğünü söylesinler, aslında tam tersine **Bedreddin'in kazaskerliği döneminde düzenle bütünleşmediğine, tersine Musa Çelebi'nin "sola kaydığı"na** dair tarihsel veriler vardır. İsmail Hami Danişmend'e kulak verelim:

²⁵ Werner, *Osmanlılar*, a.g.y., s. 95.

Şeyh Bedrüddin-Mahmud'un (...) umumî propaganda hareketi Musâ-Çelebi'den sonra başlamış olmakla beraber, bu fikirlerin büyük bir siyasî hareket şeklini almadan evvel de halk arasında intişara [yayılmaya] başlamış olabileceği ve hattâ Musâ-Çelebi'nin İstanbul ve Edirne civarlarındaki ilk mağlûbiyetlerinden sonra Süleyman-Çelebi'nin vaziyetini sarsmak için yapılan siyasî propagandada Müslümanlarla beraber Hıristiyanları da kazanmak için bu câzip fikirlerden istifade edilmiş olmak ihtimali de tahmin edilmektedir.²⁶

Danişmend, Musa Çelebi'nin Bedreddin'in dinler arası dayanışma fikrinden yararlandığını söylemekle yetinmiyor. Daha ileri gidiyor, işin sınıfsal boyutuna da giriyor ve Musa Çelebi'nin "Müslüman ve hıristiyan köylü kitlelerine dayanarak iş başına gelmiş" olduğunu, dahası "eski Osmanlı aristokrasisini temsil eden beylere karşı gösterdiği şiddetle onları kendisinden" soğuttuğunu ifade ediyor. İsim vermemekle birlikte Batılı tarihçilerin bazılarının bütün bunlarda Bedreddin'den kaynaklanan "bu inkılap fikirlerinin tesirlerini" sezdiklerini ilave ediyor. Batılı tarihçilere yerli kaynakları da ekliyor:

Bazı Osmanlı menbâlarında [kaynaklarında] Musâ-Çelebi'nin beylere fena muamele ettiği ve hattâ birçoklarını öldürüp yerlerine kendi adamlarını tayin ettikten başka mallarıyla mülklerini de zaptettiği için yüksek sınıfın kendisinden yüz çevirdiği hakkında bir takım rivayetler vardır.²⁷

Danişmend bu kaynaklara örnek olarak Cevri tarihini, Âşıkpaşa'yı, Lûtfi Paşa'yı veriyor. Osmanlı tarihçiliğinin önde gelen sağcı bir temsilcisi bunları yazarken günümüz yazarları "Bedreddin kazaskerlik yaptı, demek ki devrimci olamaz" diyebiliyorlar.

Kazaskerlik döneminin bir başka vechesi üzerinde de durulmaya değer. Bedreddin, sadece üç-beş yıl sonra özel mülkiyeti toptan reddedecek bir devrimciyi, Börklüce'yi iktidar pozisyonunun suç ortağı yapmıştır. Neden? Dukas Börklüce için "cahil bir köylü" derken haklı ise, Mustafa'nın kethüda konumunda Bedreddin'e faydası ne olur ki? Bedreddin bu güç pozisyonunu devrimci amaçları için kullanıyor olmasa, Börklüce'yi neden yanına başyardımcı, hayır, şayet gerçekten "cahil bir köylü" ise baş belası olarak alsın ki? Tarihçiler kendileri devrimin çemberinden geçmedilerse devrimcilerin hayatı konusunda soru sormayı bilmiyorlar kesinlikle!

Sonra sürgün dönemine geliyoruz (1413-16). Kirişçi Mehmed, büyük bir hata yapmış, Musa Çelebi'nin öteki üst düzey görevlilerini hapse atarken Bedreddin'i sadece sürgüne yollamıştır. Tabii ki Bedreddin muazzam bir şöhrete ve saygınlığa

26 İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1947, cilt 1, s. 162.

27 Aynı yerde.

sahip olduğu için böyle yapmak zorunda kalmıştır aslında. Ama bu, attığı adımın büyük bir hata olduğu gerçeğini ortadan kaldırmıyor. Mehmed bunun bedelini az kaldı tahtıyla ödüyordu!

Sürgün dönemi konusunda altı çizilmesi gereken son nokta, Bedreddin ile Börklüce'nin bu baskı döneminde bile görüşmüş olmalarıdır. Risk almak zorunda olmayan insan başına ceza getirmiş olan dönemde başyardımcısı olan kişi ile (kendini ihbar eder gibi, komplo yapar gibi) görüşür mü? Aynı soru Börklüce için de geçerlidir elbette.

Bedreddin ve müridlerinin yıllar boyunca gizli bir ihtilalci örgüt gibi örgütlenmiş olduğuna ilişkin ortada yeterince veri olmadığını düşünenlerin bazı sorulara cevap vermesi gerekiyor: Börklüce Mustafa 10 bin insanı nasıl örgütlemiştir? Bütünüyle kendiliğinden oluşmuş bir köylü topluluğu, gücünü bir yüzyılı aşkın süredir dünya âleme kanıtlamış olan, aradan 40 yıl geçmeden Konstantiniyye'yi (İstanbul'u) fethedecek olan Osmanlı ordusunu iki kez nasıl yenilgiye uğratmıştır? Torlak Kemal 3 bin dervişi birdenbire mi silahlandırarak ayaklandırmıştır? Bedreddin, üç yıl boyunca sürgünde kaldıktan sonra telaş içinde döndüğü Deliorman'dan Serez'e kadar uzanan koskoca bir coğrafi alanda kitleleri nasıl hızla yollara dökmüştür? İki yıl boyunca kazaskerlik yapmış bir devlet adamı reayanın ve Türkmen göçerlerin bu büyük sempatisini nasıl kazanabilmektedir?

Bu sorular Bedreddin ve müridlerinin isyan eden emekçi kitlelerin, en başta reayanın ve göçerlerin önderliğini nasıl ele geçirdiğine ilişkindir. Şimdi bir de ihtilalin enternasyonalist karakterine ilişkin sorulara gelelim. Börklüce'nin Anadolu toprağının reayasını Müslümanı ve Rumu ile birlikte ayağa kaldırdığı Dukas'ın tanıklığı ile sabittir. Börklüce bu devasa görevi nasıl başarmıştır? Elbette Bizans tarihçisi Dukas'ın yukarıdaki alıntıda anlattığı gibi dikkatli, sabırlı, ısrarlı bir propaganda ve ajitasyonla. Torlak Kemal'in kendisinin ve izleyenlerinin bir bölümünün Yahudi olduğu bir dizi kaynakta ortaya konulmuştur.²⁸ Bedreddin bu Yahudileri nasıl kendi yanına kazanmıştır? Bu sorunun cevabı aynı zamanda bir önceki sorunun daha da temelde yatan cevabı olmaktadır. Bütün tarihler kaydediyor ki, Bedreddin 1403-1404 yıllarında Ege bölgesini ziyareti sırasında Sakız adası Hristiyanları üzerinde, kuzeyde ta Enez'e kadar ve anlaşıldığı kadarıyla güneyde ta Girit'e kadar Hristiyanları kendi yanına kazanacak kadar ciddi ve sabırlı bir çalışma yapmıştır. Bunun sonucunda gerek adaların, gerekse Küçük Asya (Anadolu) ana karasının Rumları, Ermenileri vb. ihtilale katıldıysa bu Bedreddinî tarikatın bir gizli ihtilal örgütü gibi çalıştığından başka ne anlama gelir? Hristiyanlar herhalde birdenbire kendiliklerinden bütün dini önyargı duvarlarını aşmış bir Müslüman şeyhin hareketinde yerlerini almamışlardır! Torlak'a ilişkin sorunun cevabı da burada yatmaktadır: Bedreddin, Torlak ve onun dervişleri üzerinde de o dönemden itibaren çalışmış ve onları kendi inançlarına bağ-

²⁸ Örneğin Danişmend, *Kronoloji*, a.g.y., s. 180.

lamıştır. Sonra bu insanlar Bedreddin'e paralel olarak isyan etmişlerdir. Bunun gizli bir ihtilal örgütü gibi çalışmaktan başka ne anlamı olabilir? Aynı soruyu Rumeli ve Balkanların Rum ve Sırp köylüleri için de sorabiliriz. Alacağımız cevap ancak aynı olacaktır. Dolayısıyla, elimizdeki veriler sınırlıdır ama hepsi aynı yöne işaret etmektedir.

Bu yönü bir kez daha ve berrak biçimde ifade edelim: 1416 ihtilali, kendiliğinden unsurları ne kadar güçlü olursa olsun, aynı zamanda Bedreddinî hareketin Ege'den Deliorman'a kadar her dinden ve etnik gruptan köylüler ve Türkmen göçerler arasında yapmış olduğu gizli ihtilalci çalışmanın bir ürünüdür.

Tarihçiler, devrimlerin iç mantığını düşünmeden yazdıkça devrimleri anlayamayacaklardır. Elbette bu alanda yapılacak muazzam bir tarih araştırması ihtiyacı vardır. Ama bugün varsaymak zorundayız ki, Bedreddin ve müridleri kendiliğinden patlak veren bir köylü isyanına, sanki hasbelkader oradan geçmekte olan kişiler olarak katılmış değildirler. Şu ya da bu derecede isyanın örgütlenmesine katkıda bulunmuşlardır yıllar boyu yaptıkları çalışmayla. Yoksa onların nasıl olup da üç ayrı ayaklanmanın birden önderi haline geldiğini anlamak mümkün olmaz. Başka biçimde söyleyelim: Bizim hipotezimiz, evet, her yönüyle sınanmamıştır. Ama onun karşısına çıkarılabilecek bütün hipotezlerden daha yüksek bir olasılığı dile getirmektedir.

Kimileri "bir dini tarikat nasıl olur da gizli ihtilalci örgüt rolü oynar?" diye soracaktır. Gerçekten de ilk bakışta paradoks büyük gibi görünmektedir. Bu muammayı çözebilmek için, 13. yüzyıldan itibaren Anadolu'da ve onu takiben Rumeli'nde dini tarikatlerin nasıl biçimlenmiş olduğuna mümkün olduğunca özet biçimde değinmemiz gerekiyor.

3. Sınıf örgütleri olarak tarikatlar

Tarikatlere ve Bedreddinî hareketin bu alandaki yerine girerken derhal belirtelim: Bizim bu alandaki formasyonumuz son derecede sınırlıdır. Burada bütün yapmak istediğimiz, bu konudaki literatüre göz atar atmaz ortaya çıkan bazı gerçeklerin altını çizmek, 13. ila 15. yüzyıllar arasında İslam dünyasının genelinde ve Anadolu'nun özelinde Bedreddinî hareketin oluşumunda etkili olmuş olduğu son derecede açık olan bazı ana eğilimlere işaret etmek ve bu temellerde gelecekte daha genç Marksist araştırmacıların derinleşmesi için teşvik edici bir açılım gerçekleştirmektir. Yani biz derinlemesine bir araştırmanın bize sağladığı vukufa dayanarak konuşmuyoruz. Aşikâr olan birtakım olgulara Marksist yöntemle bakmayı deniyoruz. Marksist araştırmacıların bu alanda ve dini ton taşıyan hemen hemen bütün alanlarda bugüne kadar çok sınırlı çaba göstermiş olmasına karşı bir kalk borusu çalmak istiyoruz. Bu yazıda yazdığımız hemen hemen her şeyi koşullu biçimde söylediğimize, yeni araştırmaların ve bilgilerin ışığında gözden geçirmeye açık olduğumuza yazının başında işaret etmiştik. Bu ihtiyatı bu bölümde söylediklerimiz için özellikle vurguluyoruz.

Konuya girerken okuyucuyu uyarmamız gerekiyor. 1416 ihtilalinin Bedreddin'in kafasındaki fikirlerin ürünü olmadığını, maddi dünyadaki gelişmelerin ve en önemlisi sınıf çelişkilerinin sonucu olarak ortaya çıktığını vurguladıktan sonra, yine de devrimlerde öznel faktörün de çok önemli bir rol oynadığını, Bedreddinî hareketin de bir ihtilalci örgüt gibi çalıştığını belirterek bu ilk önermemizi bir ölçüde sınırlamıştık. Şimdi daha genel olarak tarikatler konusuna girdiğimizde, *Devrimci Marksizm* dergisi gibi bir yayının ortalama okuru hemen şöyle düşünecektir: “Artık devrimci özne olarak kabul edilebilecek örgüt konusunu da geride bırakıyoruz, fikirler, inançlar, ideoloji alanına dalıyoruz. Yani şimdi fikirlerin ihtilal üzerindeki etkisini inceliyoruz.” Çünkü sonuç olarak tarikatler dini inançların ürünüdür. Bu yüzden de ilk bakışta kafada salt fikirler alanına ilişkin odaklar olarak canlandırılabilir.

Oysa **hâlâ örgüt alanındayız**. Tarikatler, birazdan somut kanıtlarıyla göreceğimiz gibi, kapitalizm-öncesi çağda, yani bizim incelediğimiz dönemde, bir bakıma bugünün siyasi partilerine karşılık veren kuruluşlar olarak düşünülmelidir. Tam da bizi buraya getiren soruya, “bir tarikat nasıl olur da bir ihtilalci örgüt işlevi görebilir?” sorusuna sadık olarak şimdi bir örgüt olarak tarikat biçiminin doğasına bakıyoruz. Elbette, aynen modern siyasi partilerde olduğu gibi, fikirler, yani ideoloji bu tarikatlerin oluşumunda büyük rol oynar. Bu anlamda, tabii ki ekonomi ve dar anlamda devletin yönetimi olarak düşünüldüğünde politika alanlarına göre ideolojiyle daha iç içe bir alandayız. Ama aynen siyasi partilerin incelenmesi sadece fikirlerin incelenmesine indirgenemeyeceği, bunlar maddi dünyanın birer örgütü olarak da ele alınmak zorunda oldukları gibi, tarikatler de bir ayakları maddi dünyada, öteki ayağı ise fikirler, inançlar, yani ideoloji alanındadır kuruluşlardır.

Bizim burada ileri süreceğimiz görüş şudur: En azından bizim biraz önce tanımladığımız sınırlar içinde, yani geç ortaçağ İslam aleminde, özel olarak da 13.-15. yüzyıllar arası Osmanlı dünyasında, tarikatlerin oluşumu doğrudan doğruya maddi dünyadaki ihtiyaçlara, hem devletlerin, ama hem de sınıfların çıkarlarına bağlıdır. Bunu genel olarak sergileyecek kapsamda bir araştırma yapmış değiliz. Burada yapacağımız, tanımladığımız tarihsel-coğrafi eksenle tarikat oluşumlarının ana özellikleri (karakteristikleri) temelinde, Bedreddinî hareketin biçimlenmesinde bu maddi faktörlerin nasıl belirleyici olduğunu izah etmeye çalışmak olacak. Bunu çok sistematik ve kuşatıcı tarzda yapamayacağımız için okurun şimdiden aşağıdaki satırlara sabırlı yaklaşmasını diliyoruz. Alanın acemisiyiz. Amacımız, tekraren söyleyelim, daha genç, daha donanımlı Marksistleri, Osmanlı açısından olduğu gibi, günümüz Türkiye'si'ne ulaşan tarihsel gelişme açısından da çok önemli olan bu örgütlenmelerin sırlarını Marksist yöntemle çözebilmek amacıyla derinleşmeye teşvik etmek.

Ulema ve tarikat ehli, Zahiri ve Batıni yaklaşımlar

Solda az tanınan bu alana girerken önce tarikatlerin ve onların başındaki şeyhlerin İslami düşüncenin ve inancın gelişmesinde rol oynayan bir başka odakla ayrımını berrak biçimde ifade etmek gerekir. İslam'ın resmi din olarak işlev gördüğü toplumlarda gerek şeri hukukun uygulanması ve yorumu, gerekse örfi hukukun geliştirilmesi bakımından dinen yetkili konumlarda olan, bu yetkileri yerine getirebilmek için dinin Kur'anda ve Muhammed Peygamber'in sözlerinde (hadis) ve pratiğinde (sünnet) bulunacak esaslarını derinlemesine bir eğitimle esas olarak **medreselerde** öğrenen ulema, bir bakıma resmi dinin temsilcisi ve uygulayıcısıdır. Şeyhülislam, kazasker, kadı, müderris, fakih (İslam hukuku âlimi), bütün bu mevkiiler ulemanın tekelindedir. Ulema buradan da öteye, vezirliğe ve sadrazamlığa kadar giden bir siyasi hiyerarşide yükselmeye adaydır. Ulema, İslam toplumları içinde, özel olarak da Osmanlı'da, ikirciksiz biçimde hâkim sınıfların asli unsurlarından biridir.

Tarikat, medreseden bambaşka bir yapıdır. Ulema devlet için İslam'ı temsil ederken, medrese ulemanın formasyonunun ortamı iken, tarikat dinin toplum içinde yaşanmasıyla, birtakım toplumsal grupların Allah'a giden yolu (tarikatin tekili "tarik" zaten "yol" demektir) bulmak için kendi aralarında inanç dünyalarını (ve birazdan göreceğimiz gibi hayatlarının başka yanlarını) örgütlemek üzere oluşturdukları toplum kuruluşlarıdır. Bu kuruluşların ve onların mensuplarının sınıfsal aidiyeti ilk bakışta otomatik biçimde saptanabilecek bir genellik taşımaz. Tarikatlerin İslamı bazen resmi İslam'dan çok büyük farklılıklar gösterir. Birazdan göreceğimiz gibi, bazen resmi dinin neredeyse tam karşısında yer alır. Böylece, daha şimdiden İslami kuruluşların ve onların oluşturduğu inanç sistemlerinin bir bütün olarak ele alındığında dolayimsız bir özdeşliğe dayanmayan, kendi aralarında farklılıkları olan, birbirleriyle çelişebilecek parçalardan oluştuğunu, yani dolayimli bir birlik teşkil ettiğini görmüş oluyoruz.

Bu dolayımın yarattığı farklılığı daha da belirgin hale getiren bir başka ayrım dinin kavranışına Zahiri yaklaşım ile Batıni yaklaşım arasındaki farktır. Zahiri yaklaşım, inanç için Kur'an, hadis ve sünnetten başka kaynak tanımaz. Yani Kur'ana ve Muhammed Peygamber'in söz ve uygulamalarına yaslanır. Bu yaklaşımı benimseyenler ehl-i Sünnet olarak bilinir. Sünni İslam'ın temeli budur. Buna karşılık, kökeni "batın", yani "iç taraf" olan Batınilik Kur'anda söylenen ve Muhammed Peygamber tarafından pratikte ortaya konulan her şeyi **derin anlamı** açısından yorumlayarak yaklaşır inanç sistemine. Bu demektir ki, Kur'anda açık biçimde emredilen ya da tersine yasaklanan uygulamalardan bile, bunlar hakkında daha derin bir yorum yapılması yoluyla sapılabilir.

Bu ayrım, tarihte resmi İslam'a ya da devlet İslamı'na çok daha yakın olan birtakım koyu Sünni tarikatlerle Batıni tarikatler arasında çok önemli bir farklılık çıkarır ortaya. Nakşibendilik, Rıfailik, Kadirilik, Süleymancılık, Nureculuk gibi Sünni tarikatlerin İslami inançları Sünni ortodoksiye çok yakın durur. Buna

karşılık, Batını diye anılan tarikatler ile resmi İslam arasında dinin kavranışına, ibadete, yaşam tarzına, neyin caiz, neyin memnu olduğuna dair önemli açılımlar ortaya çıkar. Resmi Sünnilik nasıl ortodoks yaklaşıma sahipse, Batını tarikatler de tam tersine heterodoks bir İslam kavrayışına sahiptir.²⁹ Böylece, İslam denen bütünün içinde ikinci bir dolayım ortaya çıkmaktadır.

Bizi burada ilgilendiren Batını geleneğe yakın veya onun içinden gelen tarikatlerdir. Bunlara da sadece Bedreddinîliğin oluşumu bakımından önem taşıdıkları ölçüde değineceğiz.

Dinler arası bağdaştırmacılık

*Aydının Türk köylüleri,
Sakızlı Rum gemiciler,
Yahudi esnafları,
on bin mülhid yoldaşı Börklüce Mustafanın
düşman ormanına on bin balta gibi daldı.
Bayrakları al, yeşil,
kalkanları kakma, tolgası tunc
saflar
pâre pâre edildi (...)*

Batını denen tarikatler arasında herhalde sufilik (ya da tasavvuf) en önemli akımdır. Sufilik, yöntem olarak hukuki bir akılla Kur'an, hadis ve sünnetten çıkarılan sonuçları uygulamayı savunan resmiyetin Sünniliğinden farklı olarak bilgi kaynakları bakımından mistik bir din kavrayışına, felsefi olarak vahdet-i vücud ya da vahdet-i mevcud denen bütün canlı ve cansız alemin aslında Allah'ın bir tezahürü, kendini dışsal olarak ortaya koyması olduğu fikrine ve ibadet usulü bakımından da çoğunlukla Sünni anlayışta haram olarak görülen musiki, raks ve keyif verici maddelere (alkollü içkiler, esrar vb.) yaslanan bir din akımıdır. Yukarıda bu tür tarikatlerin heterodoks olduğunu söylerken ne kast ettiğimiz bu tasvirde kolayca anlaşılabilir. Bütün sufi akımların bütün bu özellikleri eşit derecede taşıdığını söylemiyoruz. Buradaki özelliklerden birinin, vahdet-i vücud felsefesinin Bedreddinî akım açısından çok önemli olduğunu aşağıda göreceğiz.

Sufi tarikatler arasında bazıları sadece dine yaklaşımları bakımından heterodoks olmakla kalmazlar. Aynı zamanda, İslam ile başka dinler arasında kurdukları ilişki bakımından bağdaştırmacı (sinkretist) özellikler taşırlar. Bunlar arasında "Batı İslamı" diye anılan Endülüs İslamı'nın (İspanya) çok önemli bir temsilcisi olan İbn Arabi bir ara Anadolu'ya da gelmiş ve buradaki sufi tarikatler üzerinde önemli bir etki yaratmıştır. İbn Arabi'nin Yahudi ve Hristiyanlar konusunda yaz-

29 Bunun ötesinde halkın, herhangi bir tarikatle bağı olmayan kesimleri içinde, kendini bütünüyle Sünni anlayışa bağlı sayanlarda bile, İslam öncesi toplumsal ve dinsel inanış ve pratiklerin izini taşıyan sayısız heterodoks inanç ve ibadet biçimine rastlanır.

dığı şu satırlar, en azından tek tanrılı (semavi) dinler arasında nasıl bir yakınlık kurduğunu gayet güzel gösteriyor:

Yahudinin ve Hristiyanın bütün inandıklarına ve hakikatin onların dinlerinde ve vahyedilmiş kitaplarında bulunan her parçasına, kendi vahyedilmiş kitabıma inan-
dığım gibi inanıyorum. İşin doğrusu benim kitabım onların kitaplarını ve benim
dinim onların dinini içeriyor. Dolayısıyla onların dini ve kitabı benim kitabımda
ve benim dinimde zımnen mevcuttur.³⁰

Bu alıntı, Eski Ahit, Yeni Ahit ve Kur'an arasındaki aşikâr tarihi ilişki dolayı-
sıyla çok çarpıcı bulunmayabilir. Yine de "Yahudinin ve Hristiyanın bütün inan-
dıklarına (...) kendi kitabıma inandığım gibi inanıyorum" önermesindeki kesin-
lik, mesela Hristiyanlıktaki "teslis" (Tanrı, İsa ve Ruhül Kudüs üçlüsü) doktrini
göz önüne alındığında gerçekten çok keskin bir pozisyonudur. Buna rağmen tek
tanrılı dinlerin kitaplarının ilişkisini birçok İslam âliminin teslim edeceğini göz
önüne alarak bir alıntı daha yapalım:

Bir zamanlar benim dinimden olmadığı için komşumu suçlardım. Ama şimdi kal-
bim bütün biçimlere açık: o artık ceylanlar için bir çayır, keşişler için bir manastır,
putlar için bir mabet, hacı için bir Kâbe, Tevrat levhaları ve Kur'an kitabıdır. Ben
aşk dinini vaz ediyorum ve hangi yöne yönelirse yönelsin bu din benim dinim ve
imanımdır.³¹

Anadolu'da özellikle 13. yüzyılda bir dizi sufi tarikatı İbn Arabî'nin etki-
si altında kalmış, ama bağdaştırmacılık özelliklerini daha da ileri götürmüştür.
Mevlana Celaleddin-i Rumi'ye atfedilen (ama ona ait olmadığı belirtilen) şu söz-
ler çarpıcıdır:

Gel, gel, ne olursan ol yine gel,
ister kafir, ister mecusi,
ister puta tapan ol yine gel,
bizim dergâhımız, ümitsizlik dergahı değildir,
yüz kere tövbeni bozmuş olsan da yine gel...

Yine aynı dönemin sufileri olan Hacı Bektaş veya Yunus Emre'nin yaklaşımı
da aynıdır. Yunus'un şu iki beyti göz kamaştırıcıdır:

Gökyüzünde İsa ile Tur dağında Musa ile
Elindeki asa ile çağırayım Mevlâm seni.
Derdi öküş Eyyub ile gözü yaşlı Yakub ile
Ol Muhammed Mahbub ile çağırayım mevlâm seni.³²

³⁰ Balivet, *Şeyh Bedreddin*, a.g.y., s. 7.

³¹ Aynı yerde.

³² Balivet, a.g.y., s. 28.

Bu kapsayıcılık, bu bağdaştırmacılık övülesi bir hümanizm olarak görülebilir. Ama temelleri İbn Arabî'nin, Mevlana'nın, Yunus'un yüce gönüllülüğü değildir, maddi koşullardır. Bu tür bir bağdaştırmacılığın ortaya çıktığı toplumsal ortamların maddi özellikleri bize düşünsel plandaki kapsayıcılığın anahtarını verir. İbn Arabî'nin yaşadığı Endülüs, "Batı İslamı"nın Hristiyanlık ve Yahudilik ile iç içe geçtiği, çok dinli, çok sayıda etnik grubun bir arada yaşadığı bir coğrafyadır. Orada kendisinden önce yerleşmiş bu iki din ve kültürün üzerinde bir siyasi hâkimiyet kurmak zorunda olan Batı İslamı, onları oldukları gibi kabul ederek, yeni hâkim dinin kendinden önceki iki dine yabancı olmadığını vaz ederek, toplum içinde kök salmaya çalışıyordu.

Hiç rastlantı değildir ki, 13. yüzyıl Anadolu'sunda da İslam kendini aynı durumda bulmuş ve İbn Arabî'nin bağdaştırmacı dini yaklaşımını benimsemiştir. Anadolu'ya 1071 Malazgirt muharebesindeki zaferden sonra dalga dalga gelen Oğuz boyları burada kendilerinden çok daha yoğun bir Rum ve Ermeni, Süryani ve Yahudi nüfus ile birlikte var olmak zorunda kalmıştır. 13. yüzyıl tasavvufunun İbn Arabî'nin etkisine girerek açıkça bağdaştırmacı bir tutum benimsemesi, bu **öteki dini ve etnik grupların** yeni Türk devletlerine (en başta Selçuklu ve beylikler, 13. yüzyıl sonrasında ise Osmanlı) **asimile edilmesi için en uygun ideolojiyi oluştuyordu.**

Bedreddinî akımın enternasyonalizminin kökeninde bu geleneğin bir yüzyıl sonra devam ediyor oluşu yatar. Bedreddin'in kişiliğinde bu enternasyonalizm doğal bir şeydir: Anası, eşi ve gelini, üçü de Hristiyandır! Üstelik eşi bir Habeş Hristiyanı!

Kanaatimizce **Mevlana'nın bağdaştırmacılığı asimilasyonu kolaylaştıran bir akımdır.** Mevlana'nın hayatı boyunca 18 bin "kâfir"i ihtida etmeye (İslam'a geçmeye) ikna ettiği söylenir. Buna karşılık **Bedreddin'in üç din arasında kurduğu ilişki** bundan farklı olarak **emekçi sınıfların kardeşliğini sağlamak üzere geliştirilen bir sentezdir.** Tarihçiler, Bedreddinîlerin şeyhlerini nasıl sürekli olarak İsa'nın suretinde göstermeye çalıştıklarını kaydederler. Osmanlı da Bedreddinî hareketin devrimci önderlerini Müslümanlıktan çok Hristiyanlığa bağlayacak sembolik bir jestle Börklüce'yi çarمیha germiştir. Ama öte yandan İslam'ın simgesi devenin sırtına oturtup teşhir etmeyi de ihmal etmemiştir. Deve sırtında çarمیha gerilme sanki tam tamına Bedreddinî hareketin kendisinin iki din arasında kurduğu senteze uygun bir cezadır. Tabii Bedreddin'in bir Mehdi olarak görülmesi de Hristiyanlıktaki Mesih beklentisiyle tam tamına denk düşer.

Böylece daha şimdiden tarikatlerin doktrinlerinin, fikirlerinin, inançlarının, kısacası ideolojilerinin, maddi dünyanın gerekli kıldığı ilişkilerin düşünceler dünyasında kendini ifade biçimi olduğunu bir ilk örnekte görmüş oluyoruz. Endülüs ve Anadolu İslam toplumunun kendileri karşısında çoğunluk olan³³ Hristiyan artı

33 Halil İnalcık, *Devlet-i 'Aliyye. Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I. Klasik Dönem*

Yahudi ahali karşısındaki ihtiyaçlarıdır ki 13.-15. yüzyıl arasındaki bağdaştırmacı tasavvuf akımını doğurmuştur.

Tarikatlerin sınıfsal temelde bölünmesi: saray tasavvufu ve halk tasavvufu

Etnik gruplar ve dinler arasındaki ilişkide bağnaz olmayan bir tutumu veya ibadette ve yaşam tarzında göreceli bir özgürlükçülüğü benimsemesi, tasavvufu kendiliğinden bütünüyle ilerici bir akım haline getirmez. Elbette katı Sünni doktrinin İslam'dan çıkan veya çıktığı varsayılan (zındık ve mühlid) herkesi tartışmasız biçimde hayat hakkından yoksun kılması ile karşılaştırıldığında, tasavvuf ehli bir bakıma bir aydınlanma tutumunu temsil etmektedir. Ama sufi akımların bazılarının yeri geldiğinde kendisinden daha özgürlükçü akımlara karşı zalimane bir tutum takınabildiğini birazdan göreceğiz.

Sufi tarikatleri açıkça hâkim sınıfların ihtiyaçlarına cevap verenler ile emekçi halkın çıkarlarını ifade edenler arasında ayrılmıştır. Mevlevilik, bizim okuyabildiğimiz bütün yazarların ortak kanaatine hâkim sınıfların eğilimlerini dile getirir, korur, kurumlaştırır. Mevleviliğin çeşitli konulardaki aşırılıkları toplumda daha muhafazakâr çevrelerin ve daha softa din ehlinin tepkisi ile karşılaştığında Selçuklu sarayı Mevlana ve tekkesini korumuştur.³⁴ Aynı zamanda, hâkim sınıfların mensupları Mevlevi tarikatini parasal bakımdan da, toplumsal korumacılık yoluyla da ciddi şekilde desteklemiştir. Peki, Mevlevilik veya benzeri tarikatler, devleti zaten elinde tutan, sarayla iç içe bir iktidar yapısından yararlanan, ulema ve şeriat yoluyla maddi çıkarlarını güvence altına alan üst sınıflar için ne anlam ifade ediyordu? Burada birkaç faktörü göz önüne almak gerekiyor.

Birincisi, Müslüman hâkim sınıflar bu tarikatlerin bağdaştırmacılığından yararlanarak gayrimüslim hâkim sınıf unsurlarıyla çok daha sağlam ilişkiler kurabiliyordu. Örnek olarak Osmanlı'yı alalım. Osmanlı, yeni topraklar elde ettiğinde savaş ganimeti elde etmekle ve kendi askeri güçleri arasında ganimeti paylaşmakla birlikte, fethedilmiş olan Hristiyan topraklarındaki hâkim sınıflarla ittifak içinde yürümek üzere bir strateji oluşturmuştu. Gayrimüslim feodal hâkim sınıflara tımar dağıtılıyor, böylece o topraklarda sınıf hâkimiyetinin zemini sağlam biçimde korunuyordu.³⁵ Yani hâkim sınıflar arasında dini ayrım çizgilerini aşan bir dayanışma söz konusuydu. Bağdaştırmacılık bu bakımdan sınıf dayanışmasının ideolojik payandası olarak iş görüyordu.

İkincisi, Müslüman hâkim sınıflar büyük kitlelere katı Sünni, şeriatı kuralcı tarzda uygulayan, hatta neredeyse çileci bir dini yaşam dayatırken kendileri heterodoks tarikatlerin ibadet biçimleri sayesinde dinin buyurduğu katı kural-

(1302-1606), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 201.

34 Werner, *Osmanlılar*, a.g.y., s. 88; Balivet, *Şeyh Bedreddin*, a.g.y., s. 9.

35 İnalçık, *Devlet-i 'Alîyye*, a.g.y., s. 29-30, 206, 218.

lara uymayan, hatta zevk ü sefa içinde yaşamak olarak anılabilecek bir hayat sürdürüyorlardı.³⁶ Birçok Sünni âlim ve tarikatın gözünde yasak olan musiki, Osmanlı'nın saray musikisi sayesinde saraylının ve hâkim sınıfların hayatına renk katıyor, ayrıca raksı da bir ibadet biçimi olarak meşrulaştırıyordu. Bundan da öte, tasavvufun “aşk” teması üzerine kurulu olması, bizim kanaatimize göre, dünyevi, cinsel duygusal bağı Allah sevgisinin arkasına gizleyerek evlilik dışı ilişkileri içeren bir cinsel hayatı, hatta çok muhafazakâr bir toplumda eşcinsel ilişkiyi, bundan da öte keyif verici maddelerin bu tarikatlerde caiz görülmesi “işret âlemleri”ni meşrulaştırıyordu. Bir bakıma, tarikatler sayesinde hâkim sınıflar yoksullara talkını verirken salkımı yiyen imama benziyordu.

Tabii, bu tür hoşgörüyü dayanan hayat tarzlarını olanaklı kılan tarikatler hâkim sınıfların bütün bileşenlerince desteklenmiyordu. Bu sınıfların çok daha katı, çok daha bağnaz bileşenleri, bir yandan resmi devlet İslamı'na, bir yandan da köşeli bir ibadet ve hayat tarzı anlayışına sahip Sünni tarikatlere yaslanarak kendi çıkarlarını hâkim kılmaya çalışıyorlardı.³⁷

Halka yaslanan tarikatler farklıydı. Bunlar da Sünni ortodoksi ile çelişir. Ama ortaya çıkan, lüks bir hayattan ziyade dinin katı kurallarına karşı daha anti-konformist bir yaşam tarzının savunusu, katı bir İslam anlayışının cevaz vermeyeceği davranışların mistik bir anlam yüklenerek savunulması (Melamiler)³⁸, çalışma ve emek süreçlerinin ahlaki temellerini oluşturmaya çalışma (Ahiler vb.), dünya nimetlerinden uzak durmanın Allah'a kavuşmanın bir yöntemi olarak seçilmesi gibi biçimler alır. Bu tür tarikatlerde, saray tarikatlerinin lüks yaşam tarzına tam karşıtlık ifade eden bir yoksulluk gösterisini genellikle dine bağlılığın bir işareti olarak kabul etmek yaygındır. Gölpınarlı şöyle diyor: “Görülüyor ki bu yol sûfilerin taçlarına, hırkalarına, iktidara satılıp vakıftan geçinmelerine, büyüklerden saygı görmelerine, halka büyük görünmelerine karşı, tasavvufun içinden patlayan bir reaksiyondur.”³⁹ Aralarında esrar kabağını tarikatın giysi üslubunun bir nişanesi haline getirecek kadar heterodoks olanlar ya da şarabı veya rakıyı hayat tarzı hâline getirenler eksik değildir, ama hiçbirisi lüks işret meclislerini hayat tarzının merkezine almaz.⁴⁰ Zaten buna ekonomik olanakları yetmez.

36 A.g.y., s. 86-89.

37 Bir başka ayrım da gözden kaçmamalı: Saray tarikatleri için iletişim dili Farsça idi, halk tarikatleri içinse Türkçe. Bkz. İnalçık, *Devlet-i 'Aliyye*, a.g.y., s. 24-25.

38 Melamiler (ya da Melametî gelenek) için bkz. Abdülbâki Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhep ve Tarikatler*, İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969, s. 246-52.

39 A.g.y., s. 250.

40 Gölpınarlı, a.g.y., esrar için s. 258 ve 260, şarap için 259, rakı için s. 277, genel olarak içki için s. 260.

Devrimci tarikatlar

*Karşısında diz çökmüşler
ve karşıdan
bir dağa bakar gibi bakıyorlar ona.
Bakıyor:
Başı tıraşlı
kalın kaşlı
ince uzun boylu Börklüce Mustafa.
Bakıyor:
kartal gagalı Torlak Kemâl..
Bakmaktan bıkip usanmayıp
bakmağa doymuyarak
İznik sürgünü Bedreddine bakıyorlar...*

Şu ana kadar tarikatlerin sınıf temelinde bölünmesini esas olarak sosyo-ekonomik ve kültürel oluşumlar olarak ele aldık. Oysa sınıfsal bölünmenin bir de tarikatlerin siyasi olarak farklı, hatta karşıt eğilimlere ayrışması boyutu vardır ki, bu bölünmenin en çarpıcı yanı olarak görülebilir.

Hâkim sınıf tarikatleri, en aydınlanmacı, en hoşgörüye dayalı türden olsalar da, son tahlilde bunların işlevi, var olan düzenin devamını sağlamaktır. Düzenin idamesi yolunda oynadıkları rol, devlet İslamı'ndan da, Sünni tarikatlerinden de farklı bir nitelik taşır, ama yine de bir sınıf hâkimiyeti rolüdür. Buna karşılık, İslam dünyasında erkenden devrimci denebilecek, sınıflı toplum düzenini gizli gizli sorgulayan, uygun anı bulduğunda isyan ve ayaklanmalar yoluyla bu düzene meydan okuyan tarikatler de vardır. Bedreddinîler konusundaki literatür bu bakımdan bir dizi akımı önemser: Karmatiler, Kalenderiler, Hurufiler,⁴¹ Bayramiler ve Bayramiyye Melamileri,⁴² farklı kaynaklarda devrimci veya düzen yıkıcı (İngilizce “subversive”) denebilecek özellikler taşıyan, bazıları bugünkü sınıf toplumunun ve sömürünün yerine kolektivist bir toplumsal düzeni savunan akımlara benzeyen örgütler olarak boy gösterir.⁴³ Biz İslam dünyasında ve Selçuklu ve Osmanlı Anadolu'su'nda bu tarikatlerin oynadığı rolün genç kuşak araştırmacılarca derinlemesine incelenmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bu tür incelemeler, bize kendi toplumumuzun geçmişte içinde mevcut olan eğilimler, özellikle de emekçi halkın saflarındaki özlemler konusunda paha biçilmez bilgiler sağlayacaktır.

Biz burada bu akımların sadece ikisi üzerinde duracağız. Bunlardan birincisi, yukarıda da sözünü ettiğimiz, Bedreddin'in öncesinde Anadolu toprakları

41 Hurufiler için bkz. Gölpınarlı, *Mezhepler ve Tarikatlar*, a.g.y., s. 143-159.

42 Bayramiyye Melamileri için a.g.y., s. 262-66.

43 İsmet Zeki Eyüboğlu başka tarikatler de sayar: Mazdekilik, Karamitacılık (bu Karmatilerle aynı tarikat olmalıdır), Babekilik, Aseyi, Reşabit. Bkz. *Şeyh Bedreddin Vâridât*, 5. Basım, İstanbul: Derin Yayınları, 2004, s. 154.

üzerindeki en büyük isyan, hatta ihtilal hareketini yöneten Babaîlerdir. Bu tarikatin şiarının “ganimet ve zenginlikte ortaklık” olduğunu yukarıda belirtmiştik. Babaîlerin tarihçesi Bedreddinî hareketin tarihinden bile daha karanlık noktalara doludur ama şu özet yanlış olmaz. Baba İlyas ve Baba İshak yoksul halkı Anadolu Selçuklu imparatorluğuna karşı ayaklandırır ama 1236 ve 1239’da ardı ardına iki büyük yenilgi alırlar. Bunlar emekçi halkın devrimci tarikatı olarak davranırken Mevlevi tarikatı de kendi sınıf karakterini ortaya koyar. Mevlana’nın oğlu ve halifesi Sultan Veled, Selçuklu’nun başkentinde Babaîlere karşı sarayla açık işbirliğine girer ve önderliğinin katlini telkin eder!⁴⁴

Bu devrimci tarikat yaşadığı ağır yenilgiden sonra büyük ölçüde evcilleşir. Bu, bizim anladığımıza göre, birçok halk tarikatinin başına gelen bir kaderdir. Babaîlerin Selçuklu katliamından canını kurtarabilen kadroları, yine 13. yüzyılda Hacı Bektaş’ın önderliğinde bağdaştırmacı bir yol tutmuş olan ama Mevleviliğe göre çok daha fazla bir halk tarikatı karakteri taşıyan Bektaşiliğe meylederler. Zamanla Bektaşiliğin Osmanlı düzeninin bir parçası haline gelmesine paralel olarak Babaîlik de devrimci karakterini yitirecektir. (Bektaşilik, zamanla o denli düzenle bütünleşecektir ki Yeniçeri Ocağı’nın resmi tarikatı olacaktır. Hacı Bektaş yeniçerilerin pîri olarak ilan edilir.⁴⁵ Bunun önemi ne kadar vurgulansa yeridir. 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı toplumsal düzeni içinde yeniçeriler en güçlü hâkim sınıf bileşenlerinden biri hâline gelecektir. Halka çok yakın bir tarikat sonunda, plebyen kökenli de olsa hâkim sınıfın bir parçası olan bir toplumsal katmanın öz kurumu haline gelmiş olmaktadır.)

Ancak Babaî hareketi Osmanlı dönemine bir başka miras daha bırakacaktır. Hareketin tarihsel misyonuna çok daha sadık kalan Baba Saltuk ya da Sarı Saltuk, gâziyan ile birlikte Dobruca’ya yerleşecektir.⁴⁶ İşte Bedreddin’in Deliorman ayaklanmasına temel olan ana odaklardan biri t

ümam da Sarı Saltuk’un kurduğu bu zaviyedir! Nasıl devrimci hareketler geçmişin mirasını birbirlerinden devralarak yeni biçimler içinde yeniden yükselir, devrimci tarikatlerde de aynı şey görülmektedir.

Bedreddin hareketi işte tam da bu anlamda bir devrimci tarikattir. Var olan düzene karşıdır, bu düzenle çok derin, hatta çözülemez çelişkileri olan reayaya (üretici köylülüğe) ve Osmanlı’nın iskân etmeye çalıştığı Türkmen göçerlere yaslanmaktadır. Yani sosyolojik anlamda da bir emekçi halk hareketidir. Bedreddin ve belki henüz tarihsel araştırmaların henüz ortaya çıkaramadığı birkaç başka tarihsel şahsiyet hariç, en önde gelen önderleri Börklüce (“cahil bir köylü”) ve Torlak bile halkın bağrından gelmektedir. Ve bu kadro ve izleyicileri ortaklaşa bir toprak mülkiyeti ile halklar ve dinler arasında kardeşlik vaaz etmektedir.

44 Werner, *Osmanlılar*, a.g.y., s. 94 ve 101.

45 Gölpınarlı, *Mezhepler ve Tarikatlar*, a.g.y., s. 272.

46 A.g.y., s. 97.

Bedreddin'in devrimciliğinin ideolojik ve felsefi temelleri

— İsa peygamberin ölüsü etiyle, kemiğiyle, sakalıyla dirilecekmış.
Bu yalandır. Bedreddinin ölüsü, kemiksiz, sakalsız, bıyıksız, gözün bakışı,
dilin sözü, göğsün soluğu gibi dirilecek. Bunu bilirim işte.
Biz Bedreddinin 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.

Okuyucu bu bölüme başladığımızda belki bir dini örgütlenme olarak tarikatın bu kadar keskin biçimde devrimci ve özel bir anlamda komünist bir program savunuyor olmasını yadırgadığı halde şimdi bunun mümkün olabileceğine daha çok ikna olmuş olabilir. Ama kafalarda hâlâ bir soru işareti duruyordur muhtemelen: Bu örgütlenme dini bir örgütlenme olduğuna göre, yani ideolojik olarak din burada son sözü söylediğine göre nasıl oluyor da böylesine devrimci bir program benimsenebiliyor? Şimdi bu soruya cevap arayacağız. Bir şeyin altını çizelim: işte şimdi gerçekten fikirler âlemine, dar anlamda ideolojinin alanına giriyoruz. Bunu tartışırken göreceğiz ki, **Bedreddin'in devrimciliğini belirleyen fikirleri değildir; tersine fikirlerini, felsefesini, ideolojisini belirleyen devrimciliğidir.**

Önce çok önemli bir şeyi hatırlatarak başlayalım: Bedreddin sufi, tarikat ehli ve devrimci olmadan önce kelimenin en dar anlamında bir âlimdi, bir fakihti, resmi devlet İslamı'nın bir yorumcusuydu. 40'a yakın kitap yazdığı belirtiliyor. Bunların önemli bir bölümü öyle anlaşılıyor ki hâlâ keşfedilmeyi bekliyor. Ama bunlardan devrimci metinler çıkmayacağı hemen hemen kesin, çünkü bunlar bütün uzman tarihçilerin hemfikir olduğu gibi fıkıh kitapları. Altını çizerek söyleyelim: Bedreddin, sadece Osmanlı ülkesinin değil, sadece kendi çağının değil, yüzyıllar boyunca İslam âleminin en büyük fıkıh âlimlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Bu tabii ki bizim kendi yargımız olamaz, değil de. Bakın Türk sağcılığının en bilgili tarihçilerinden İsmail Hami Danişmend, 60 yıldır tekrar tekrar basılan ve okunan *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi* başlıklı kitabında Bedreddin'i nasıl anlatıyor:

İlmi seviyesi ve büyük dehâsiyle yalnız Osmanlı Türklüğünün değil, on beşinci asırda tekmil İslâm âleminin en mühim ve mümtaz şahsiyetlerindendir. Bu ehemmiyeti hem tasavvuf, hem fıkıh, hem siyaset cephelerine şâmilidir [cephelerini kapsar]. Muhtelif eserleri vardır: En mühimleri Musa-Çelebi'nin Kadı-askerlik = Kazaskerlik makamına geçince bir nevi "Mecelle" veya "Medenî Kanun" mahiyetinde yazdığı (...) "Câmi-ül-fusûleyn" ismindeki fıkha ait eseridir.⁴⁷

47 Danişmend, *Kronoloji*, a.g.y., cilt 1, s. 162. *Câmi-ul-fusûleyn*, yazarı şeriata göre idam edildiği halde yüzyıllar boyunca bir fıkıh kaynağı olarak kullanılmıştır: bkz. İnalcık, *Devlet-i 'Alîyye*, a.g.y.,

Bugün üniversitede şöhret ve başarının akademisyenleri nasıl tutuculaştırdığını bilen herkes, Bedreddin'in nasıl olup da hayatının bir aşamasında bu devasa başarıyı elinin tersiyle ittiğini mutlaka kendine sormalıdır. Bedreddin, hayatının bir aşamasında Kur'an, hadis ve sünnetin izinden yürüyerek geliştirdiği fikirlerden radikal biçimde farklı bir felsefi çerçeveyi benimsemiş ve bunu yaymaya yönelmiştir. Bu yeni felsefe maalesef bize kendi kaleminden çıkmış, fikirlerini çok tutarlı biçimde anlatan bir kitap ya da risale halinde ulaşmamıştır. Ünlü *Vâridât*, çoğu yazar tarafından Bedreddin'in kitabı olarak tanıtılıyorsa da, bazı yazarlar, bunun Bedreddin'in ölümünden sonra onun fikirlerinin bir dizi insan tarafından mülakat biçimi altında aktarılmasının sonucunda oluşmuş bir kitap olduğunu ikna edici biçimde ortaya koymuştur. Ama bütün zaaflarına rağmen *Vâridât*'ın felsefi sonuçları bize din âlimi Bedreddin'den bambaşka bir düşünürü sunuyor. Yine İsmail Hâmi Danişmend'in kaleminden okuyalım:

Tasavvuftaki telâkkilerini gösteren en meşhur eseri de “Vâridât” ismindekidir. Felsefesinin esası “Panthéisme = Vahdet-i vücûd”a dayanır. Madde âleminin mahlûk olmayıp⁴⁸ ezeli ve ebedî olduğunu müdafaa eder. İslamiyetin “Haşr” ve “Âhiret” esaslarını reddettikten başka “Melek” ve “Şeytan” mefhumlarını da “İyilik” ve “Fenalık” kuvvetleri şeklinde anlatır. **Bu vaziyete göre şiddetli bir “Matérialiste = Maddeci” demektir.**⁴⁹

Bugün pek liberal birtakım aydınlar Nâzım Hikmet'in ve onu takiben Türkiye solunun Bedreddin konusunda ileri sürdüğü tezleri “fantezi” olarak sunsunlar. Son derecede sağcı bir tarihçi, gayet berrak ve sağlam bir felsefi akıl yürütme ile Bedreddin'in maddeci bir düşünür olduğunu ortaya koyuyor. Okurun söyleneni iyi izleyebilmesi için açarak söyleyelim: Bedreddin maddi dünyanın bütününün Allah'ın zuhuru, tezahürü, ortaya çıkışı olduğu fikrini temel aldıktan sonra dinin temelleri bakımından ölümcül bir sıçrama ile evren Allah'ın beliriş tarzı olduğuna göre onunla birlikte hep var olmuş olması gerektiğini, yani aynen Allah gibi ezeli ve ebedi olduğunu ileri sürer. Demek ki evren yaratılmamıştır. Hep olmuştur! Yani yaradılış fikri doğru değildir. Tektanrılı dinler açısından bunun ne kadar önemli bir temele darbe vurduğunu anlamak kolaydır.

Ama Bedreddin burada durmaz. “Haşr” ölümlerinin dirilip kalkmasıdır. Bilindiği

s. 229. Arap tarihçi İbn Arabşah, Bedreddin için “içtihat konusunda bir dâhi” demektedir. Aktaran: Balivet, Şeyh Bedreddin, s. 85.

48 Burada “mahlûk” kelimesinin anlamı o kadar önemli ki, basit bir köşeli parantez yerine bir dipnotu koymayı gerekli görüyoruz. “Mahlûk” kelimesi felsefi olarak eğitilmemiş kulağa yeryüzündeki canlıları hatırlatacaktır. Burada kelimenin kökü gizlenmiş olur, ki bu pasajda önemli olan bu köktür. “Mahlûk” “hâlk etmek” kökeninden gelir. Bu fiil “yaratmak” demektir. Öyleyse Danişmend'in metnindeki “mahlûk olmayıp” ifadesi, “yaratılmış olmayıp” demektir. Dolayısıyla, günlük dilde olduğu gibi sadece yeryüzündeki canlıları değil bütün evreni (kozmosu) kast etmektedir.

49 Danişmend, a.g.y., s. 162. Vurgu bizim.

gibi, Kıyamet Günü doğrudan doğruya bununla ilgilidir. Bedreddin Vâridât'ta açık açık halkın anladığı anlamda bir tür "ölülerin dirilmesi"nin olamayacağını belirtir. Bunun nedeni, aynen doğa bilimlerinde olduğu gibi ölü bedeninin dirilmesinin mümkün olmadığına inanmasıdır. "Âhiret", yani öteki dünya esasına da aynı nedenle karşıdır. Buradan çıkacak sonuç şudur: Ruh ile beden birbirine kopmaz biçimde bağlıdır. Ölümden sonra ruhun bedenden ayrı bir yaşamı olamaz. O zaman Kur'an'daki melekler ve şeytan, cennet ve cehennem gibi bedenden bağımsız bir hayatı ima eden kavramlar? Bunlar da bu dünyada iyilik ve kötülüğe verilmiş adlar ve karşılıklardır.

Öyleyse bu dünyadan başka bir şey yoktur! Bu, en arı anlamda maddeciliktir!

Gördüğümüz şudur: İslami ilimlerin büyük dehâsı, çağının en büyük âlimlerinden biri, Kur'anın zahiri yorumuna dayanarak büyük ilim kitapları ve risaleleri yazmış biri, hayatının daha sonraki bir aşamasında bütün bunların bir bakıma alegoriler veya metaforlar olduğunu ifade ediyor. Kendi yazdığı her şey bir bakıma yanıltır. Şimdi buradan ne sonuç çıkarmalıyız? Bedreddin fikirlerinin peşinde mi devrimci olmuştur yoksa devrimci olduğu için bütün eski fikirlerini fırlatıp atmış mıdır? Cevap sanırım berraktır. Bedreddin'in maddeciliğe ulaşması'nın temeli devrimciliğidir. Bunun sergilenmesini de Danişmend'den dinleyelim:

Cemiyeti alâkadar eden fikirleri de bütün mevzuata mugâyirdir: Şeyh Bedrüd-din-Mahmud bu cephesi itibariyle çok şiddetli bir kommünisttir [kelime orijinal kaynaktan böyle]; arazi ve emvâlin taksimini [toprak ve malların bölüşülmesini], müslümanlık, hristiyanlık ve yahudilik arasındaki farkların kaldırılmasını, ve bunlar arasında müsâvât [eşitlik] olmasını ister ve İslam dininde "Muharremât" ismi verilen memnuyetlerin [yasaklamaların] "istihlal"ini, yâni helâl sayılmasını tervic eder [öngörür]. Yalnız kadın meselesinde iştirâki tecviz edip etmediği [ortaklığı caiz görüp görmediği] pek belli değildir; hatta müridlerine izafe edilen "Mum söndürme" âdetinin kendisiyle alâkadar olup olmadığı da şüpheli kalmış bir meseledir.⁵⁰

Danişmend'in Bedreddin'in kozmos felsefesini gayet soğukkanlı biçimde tartıştıktan hemen sonra gelen bu pasajda komünizm söz konusu olduğu için birkaç kez entelektüel doğrultusunu şaşırması dikkat çekicidir. Örneğin Bedreddin'in toplumsal fikirlerini bir tarihçi gibi değil bir savcı gibi "mevzuata mugâyir" bulması. Örneğin Bedreddin'in toprakta ve bütün mallarda ortak mülkiyet demiş olduğu açıkken bunu toprağın ve bütün malların "taksimi", yani bölüşülmesi olarak algılaması. Örneğin Dukas'ta bu konu son derecede açıkken, "kadınlar hariç" denmiş iken, Bedreddin'in "kadın meselesinde iştiraki" uygun bulup bulmadığının bilinmediğini söylemesi. Komünizm söz konusu olunca burjuvazinin her soydan ve her kuşaktan aydını feleğini şaşırtıyor!

⁵⁰ Danişmend, *Kronoloji*, a.g.y., 162.

Danışmend'in bu şaşkınlıkları bir yana, ulaştığı sonuç açıktır: Bedreddin hem “şiddetli bir materyalist” hem de “çok şiddetli bir komünist”tir! Öyleyse, demek ki tarikatler âleminde var olan **devrimci tarikatler son tahlilde dini kurumlar değildir**. İdeolojik formülasyonları hep dini terimlerle ifade edilmiştir. Kur'anın belirli bir yorumu onlar için temeldir. Ama en azından Bedreddinî akım için dini kisve altında maddeci ve komünist bir devrim örgütü teşhisini koyabiliriz.

Dolayımli bir birlik olarak dinden yola çıktık. Bu dolayımli birliğin sınıf mücadelesi tarafından belirlenmiş iç çelişkilerini izleyerek tarikatın dini bir örgüt olmaktan çıktığı bir duruma ulaştık. Engels'in diyalektiğin üç yasası olarak formüle ettiği ilkelerden ikincisi gerçekleşmiş olmakta, incelenen şey kendi karşısına dönüşmektedir. Tarih diyalektiğin paradokslarıyla doludur.

4. Zamanından önce gelmiş bir komünizmin maddi kaynakları ne olabilir?

Demek ki Bedreddin ve hareketi komünisttir. Kaynaklarımız bize bunu söylüyor. O zaman başta söylediğimizi tekrarlayalım: Evet, komünizm toplumsallaşmış bir üretici güçler bütünü ve özel mülkiyetten hiçbir çıkarı olmayan bir mezar kazıcılar topluluğunu, yani proletaryayı gerektirir. O zaman “komünizmin zamanı gelmedi, demek bu komünizm olamaz” mı diyeceğiz, yoksa komünizmin henüz tarihi olarak güncelleşmemiş olduğu halde ortaya çıkmış olduğunu söyleyip bunun temellerini ve anlamını mı araştıracağız. Yukarıda söyledik, tekrarlayalım: Ortaya çıkan böyle bir olguyu yadsımak yerine zor olanı yapıp onu anlamaya çalışmak gerekir.

Her şeyden önce şunu belirtmek gerekiyor. Ortaklaşa mülkiyet yakın bir geçmişe kadar insanlığın bütünüyle terk ettiği bir fikir ve amaç olmaktan çıkmamıştı henüz. Bugün 21. yüzyılın finans kapital, rekabet ve bencillik düzeninin hücrelerinden bakıldığında, herkesin birbirinin gözünü oyduğu bir dünya çoğu insana olağan görünebilir, ama çok yakın bir geçmişe kadar durum farklıydı. İnsanlık, Homo Sapiens'in ortaya çıkışından günümüze kadar toplam 200 bin yıllık tarihinin çok büyük bir bölümünü, topluluğun bütün üretim araçlarına ortak olarak tasarruf ettiği bir komünal düzen altında (“ilkel komünizm”) geçirmişti. Sadece son 10 bin yıllık zaman diliminde, yani insanlığın tarihöncesinin ve tarihinin sadece yüzde 5'i uzunluğunda bir süredir, artık ürünün toplumun bir bölümü tarafından doğrudan üreticilerden çekilip alınmasının koşulu olarak özel mülkiyetin adım adım geliştiği bir düzen mevcut yeryüzünde.⁵¹ Bunun da toptan ve birdenbire olduğunu sanmamak lazım. Tam tersine, özel mülkiyet ve sınıf toplumu tarih

51 Bu konuda klasik çalışma elbette Engels'in *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* başlıklı çalışmasıdır. Daha güncel çalışmalar için bkz. Chris Harman, *Halkların Dünya Tarihi*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: Yordam Kitap, 2009 ve Neil Faulkner, *Marksist Dünya Tarihi*, çev. Tuncel Öncel, İstanbul: Yordam Kitap, 2012.

sahnesine çıktıktan sonra birçok coğrafi bölgede **ortak mülkiyet çeşitli alanlarda direnmeye devam etti**. “İkel” denen kabileler bugün bile “keşfediliyor.” Ortaklıkları bir ölçüde devam ettiren aşiret yapıları birçok toplumda varlığını sürdürüyor. Özel mülkiyeti tanımayan sınıflı toplumlar (Marx’ın “Asyagil üretim tarzı” misali) birçok toplumda daha birkaç yüzyıl öncesine kadar hâkim üretim tarzı idi. Eşitlikçi mezhepler kapitalist toplumların orta yerinde varlığını hâlâ devam ettirme mücadelesi veriyor. İşçi kooperatifleri, orijinal biçimiyle kibutzlar, komünler ortak mülkiyetin direniş biçimleri. Tarımda kolektif mülkiyetin kalıntıları geçen yüzyıla kadar yaşadı ve bu biçimlerin geleceğin sosyalizmi için belirleyici olup olmayacağı bile tartışıldı.

Kısacası, insanlık özel mülkiyetin ve sınıflı toplumun tarih sahnesine çıkışından 10 bin yıl sonra bile hâlâ kolektif, ortaklaşa, komünal mülkiyet biçimlerini sürdürüyor. Bunların ortadan kalkmasına tepki gösteriyor. Tek tanrılı dinlerin kutsal kitapları ortak mülkiyet altındaki toprakların gaspına ve tefecilerin üretici köylülüğü iligine kadar sömürmesine karşı öfkeli bir tepki ile doludur. Önemli bir iktisadi düşünce tarihçisinin, Eric Roll’un “peygamberlerin isyanı” olarak andığı bu tepki, geçmişe umarsız bir özlem bile olsa, insanlığın özel mülkiyete bir türlü alışamadığını ve ortaklaşa mülkiyet bilincinin yaşamaya devam etmekte olduğunu göstermek bakımından çok önemlidir.

İşte bu bağlamda, köylülerin doğrudan üretici olarak en yaygın toplum kesimi olduğu tarım toplumlarında ortaya çıkan köylü isyanlarının ortaklaşa mülkiyeti programına yazması şaşırtıcı olmaktan çıkıyor. Her toplum kendi toplumsal gelenekleri, yaygın uygulamaları ve üretim ilişkileri temelinde incelenmeli, ortak yanlar varsa bunlar da ortaya konulmalıdır. Biz burada elbette Osmanlı toplumu üzerinde duracağız. Şimdi argümanımızın en önemli yanına geliyoruz. Osmanlı’nın ilk çağında, diyelim kabaca ilk yüz yılında, kolektif mülkiyet fikrine hayat verecek, bu fikri cazip kılacak bir dizi üretim ilişkisi mevcuttu.

En eğreti etkiyi yapacak faktörlerden en esaslısına doğru gidelim. Birinci sırada esnaf ve zanaatkârın çalışma düzenine damgasını vuran “Ahilik” ve “fütüvvet” kurumları var. Bunlar bizim buradaki amaçlarımız açısından birincil önem taşıyor. O yüzden şöyle tanımlayalım: Ahilik esnaf veya zanaatkârın çalışmasının, belirli işkollarında rekabeti kontrol altına alacak, disiplini emeğin ve yaşamının kolektifliği temeline yerleştirecek ve kaliteyi denetleyecek biçimde örgütlenmesinin biçimidir. Bir bakıma, Avrupa’da da ortaçağda zanaat dallarının örgütlenmesinin temelini oluşturan lonca sisteminin benzeridir. Hatta daha ileri giderek diyebiliriz ki, ahilik bazı durumlarda devlet yönetimine ilişkin yerel bir otorite haline geldiği için bir hâkim sınıf kurumu karakterini bile kazanır.⁵² Öyle olduğu ölçüde, bu yazının konusunu oluşturan meselenin bakış açısından bizi

52 İnalçık’a (*Devlet-i ‘Aliyye*, a.g.y., s. 38) göre, belirli bir kentte otorite boşluğu anında ahi vali gibi davranır. Aynı noktaya Gölpınarlı da işaret eder: *Mezhepler ve Tarikatlar*, a.g.y., s. 254.

ilgilendirmez. Bu bağlamda bizi ilgilendiren fütüvvetin getirmek istediği kolektif ahlaki disiplin ve ortak yaşam tarzıdır. Halil İnalıcık'tan dinleyelim:

Ahî kendi sanatında çalışanları, evlenmemiş gençleri ve bekâr yaşamı seçmiş olanları bir araya toplayıp onların önderi olmayı kabul eden kimsedir. Buna **fütüvvet** de denir. Ahî bir zaviye bina eder, onu halı, kandiller ve başka gerekli eşya ile döşer. Zâviyede onunla beraber olanlar, gündüz çalışırlar ve ikindi namazından sonra ortaklaşa kazançlarını getirirler, bu para ile zâviyede yenecek meyve ve başka yiyecekler alınır. (...) yiyecekleri beraber yerler ve yemekten sonra ilahi ve raks ile sema yaparlar. Ertesi gün işlerine gider ve ikindiden sonra ortaklaşa kazandıkları parayı getirir ahîye teslim ederler.⁵³

Görüldüğü gibi üretim sonucunda elde edilen gelir ortaklaşa kullanılmaktadır. Yani bölüşüm bakımından ciddi bir kolektivizm söz konusudur.⁵⁴ Kent ve kasabalarda ortaya çıkan bu kurum İnalıcık'a göre kırlarda da etki yapmıştır. “Köylerde gençler, geceleri yârân veya konuk odasında toplanıp bu fütüvvet kurallarını öğrenirler. Bu yârân, misafir odaları eski zâviyeleri anımsatır.”⁵⁵

Ama ahîliğin ve fütüvvetin kolektivist etkisi, sonuç olarak, bir sınıf toplumunun hiyerarşik kurumlarından birinde, usta-kalfa-çırak arasındaki hâkimiyet ilişkileri ile çerçevelenmiş bir biçimde ortaya çıkar. Üstelik toplumun bütünü'nün katı hiyerarşi kalıpları içinde sadece bir kolektivist tohumdur. Yoksa bu tür kurumları bir komünizm vahası gibi düşünmek ve idealize etmek doğru olmaz. Söylenen, sadece bazı sınıf kurumlarının içinde belirli ortaklaşmacılıkların, “iş-tirak” biçimlerinin varlığını sürdürmekte olduğudur. Toplumsal hayatta var olan bu kolektivizm, bir tohum olarak ortak mülkiyetin işaret taşlarından birini oluşturabilir. Söylenen sadece ve sadece budur.

Ahîlik son tahlilde bir “orta sınıf” kurumudur. Osmanlı'nın hâkim sınıfları olan dirlik sahipleri, tımarlılar, askeri sınıf yani en başta sipahiler, ulema, kalemiye ve elbette üretim sermayesi öncesi bütün sermaye biçimleri (tüccar, tefeci, sarraf) dışında, hem emek harcayan hem de kendi mülkiyetinde olan üretim araçlarına tasarruf eden, kapitalist toplumun küçük burjuvazisine denk düşen esnaf ve zanaatkar takımının bir kurumu. Buna karşılık şimdi sözünü edeceğimiz kurum çok daha emekçi bir karakter taşımak bakımından ahîlikten ayrılır. Dolayısıyla, Bedreddinî komünizme çok daha ciddi ölçekte bir toplumsal zemin yaratmış olarak düşünülebilir. Bunlar **halk tarikatlerinin kurduğu kolektif mülkiyete dayalı üretim temelli zâviyelerdir**. Sözü İnalıcık'a bırakalım yine:

⁵³ İnalıcık, a.g.y., s. 37. Vurgu aslında.

⁵⁴ Ahîliğin komünal karakterini Werner de vurgular, *Osmanlılar*, a.g.y., s. 101-103. Nâzım çok daha sonra yazacağı romanı *Yaşamak Güzel Şey Be Kardeşim*'de bir karakterine Ahiler'in “bir çeşit esnaf, köylü cumhuriyeti” kurduğunu, “bir çeşit Bolşeviklik” olduğunu söyler. Aktaran: Nedim Gürsel, *Dünya Şairi Nâzım Hikmet*, İstanbul: Can Yayınları, 2001, s. 224.

⁵⁵ *Devlet-i 'Aliyye*, a.g.y., s. 40.

İlk döneme ait tahrîr defterlerinde dağda kırdaki boş toprakları şenletip zâviye kuran, sonra bunu vakıf olarak sultanlara onaylatan Kalenderî Babaî dervişlere ait birçok kayıtlar bulmaktayız. (...) Ö. L. Barkan, bunları yerleşim yerleri yaratan “kolonizatör dervişler” saymaktadır. (...) Toprağı işlemede, hasat ve harcamada zâviye mensupları her şeyi ortaklaşa (iştirâk üzere) yaparlar, **komünal bir hayat** yaşarlar. Herkes çalışmak zorundadır (Bayramiyye’de bu nokta özellikle belirtilir.) Fütüvvet, yani centilmenlik ve kardeşlik disiplini içinde ortaklaşa çalışma, yolcu ve fakirlere hizmet, dinî bir hayır işi sayılmaktadır ve bu nedenle vakfa bağlanmaktadır. Zâviye etrafında zamanla nüfus yerleşmekte, köyler meydana çıkmaktadır. Anadolu ve Rumeli toponimisi [yer isimleri bilimi], **pek çok köyün** menşesinde [kökeninde] bu biçimde derviş zâviyeleriyle ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır.⁵⁶

Burada söylenenlerin önemini ne kadar vurgulasak yeridir. Birincisi, burada komün türü üretim, bölüşüm ve yaşam, elle tutulur bir varoluş biçimidir. **Bedreddin komünizmi bir bakıma bu komünlerin bütün toplumu kapsayacak biçimde genişletilmesi olarak düşünülebilir.**

İkincisi, bu komünlerin üretici güçleri ileri taşıyan yanları berraktır. Kalenderî, Babaî, Bayramiyye dervişleri, atıl yatmakta olan toprağı üretime açmaktadır, o pek güzel Osmanlı terimiyle “şenlendirmekte”dir. Ayrıca, fütüvvet disiplini içinde çalışarak tekil köylü ailesinin yalıtılmış emeğinden çok daha kolektif bir emek süreci temelinde emeğin verimliliğini arttırdıklarını, bir bakıma 20. yüzyılın sosyalist inşa süreçlerinde her ülkede ortaya çıkan kolektif çiftlikler, kolhozlar (Sovyetler Birliği) ya da komünler (Çin) gibi, küçük aile işletmesi karşısında emek üretkenliği bakımından üstün bir biçim ve üretim ilişkisi yarattıkları da düşünülebilir. (Bu konularda gelecekte yapılacak araştırmalar büyük değer taşır.) Zamanından önce gündeme gelen komünizmin maddi temeli tarımsal emeğin bu biçimde toplumsallaşmasında yatıyor denebilir.

Üçüncüsü, burada eski dostumuz halk tarikatını iş başında görüyoruz. Yukarıda, bir din örgütü olarak tarikatlerin sınıf temelini vurgulamıştık. Şimdi bunun sadece sosyo-kültürel bir olgu olmadığını, ekonomik bir temele yaslandığını ve yeni ilişkiler biçiminde ifade bulduğunu görüyoruz. Mevlevilerin bu tür üretim zâviyeleri kurması hayal bile edilemez. Onların tuzu kurudur. Hâkim sınıflarla ilişkileri onların tekke ve zâviyelerini zaten bütünüyle başka bir anlamda “şenlendirmiştir”!

Dördüncüsü, bu biçim hiç de kıyıda köşede kalmış, ileri bir çağa esin kaynağı olabilecek, ama içinde ortaya çıktığı topluma yabancı bir laboratuvar deneyi gibi bir şey değildir. İncalcık, hem Anadolu’da hem Rumeli’nde “pek çok köyün” kökeninin bu tür komünlerde yattığını belirtiyor. Bir bakıma Osmanlı’da reyanın üretim biriminin bir köylü ailesi olarak oluşumunun, hiç olmazsa kısmen, kolekt-

⁵⁶ A.g.y., s. 24. Vurgular bizim.

tif mülkiyet ve üretimin çözülmesi sonucunda ortaya çıktığını anlamış oluyoruz. Böylesine yaygın bir olgunun Bedreddin'in, Börklüce'nin, Torlak'ın düş gücünde kıvılcımlar çaktırması, propaganda ve ajitasyonuna köylü kitleleri karşısında ikna edici bir güç kazandırmış olması kolayca anlaşılabilir bir olgu haline geliyor.

Zamanından önce gelmiş komünizmin maddi temelini bulmuş durumdayız. Geriye bir tek göçebe Türkmenler meselesinin anlaşılması kalıyor.

Osmanlı tarihinde bir mesele olarak göçerler

Anadolu'nun 1071'den itibaren Orta Asya ve Kafkasya'dan akın akın göç aldığını, Oğuz boylarının Moğollar'ın Batı'ya doğru genişlemesinin baskısı altında Küçük Asya'ya ve daha sonra Rumeli'ne aktığını yukarıda hatırlatmıştık. Gelenler arasında âliminden tüccarına, şairinden esnafına her sınıftan insan vardı. Ama önemli, belki de en önemli nüfus grubu, göçebe bir hayat tarzı sürmekte olan Türkmen aşiretleri idi. Bu göçerlerin antik Yunan'dan Bizans'a, Selçuklu'dan Osmanlı'ya özellikle Batı Anadolu'da uzun bir tarihi olan yerleşik düzene uyum sağlaması, Osmanlı toplumunun ve devletinin birkaç yüzyıl boyunca en temel meselelerinden biri olmuştur.

Bu konuya girerken hemen belirtelim ki söz söylemeye en az hazır olduğumuz bir alandan bahsediyoruz. Göçebe toplulukların üretim tarzı bizim inceleme fırsatını bulamadığımız bir konudur. Ama öte yandan Bedreddin hareketinin toplumsal tabanı bakımından Türkmen göçerlerin çok önemli bir rol oynadığı biliniyor. Ege ayaklanmalarında savaşın büyük ölçüde dağlık yörelerde (Karaburun ve belki de Kazdağı) verilmesi, muhtemeldir ki bununla ilgilidir. Kemal'in önderi olduğu Torlak'ların esas gücünü göçerlerden devşirdiği oldukça yaygın kabul gören bir gerçektir. Gözümüzü en beklenmedik coğrafyaya, Bedreddin önderliğindeki ayaklanmanın yaşandığı Rumeli'ne çevirdiğimizde dahi, ihtilalin tabanında reayanın yanı sıra, daha önceki dönemde oraya yerleştirilmiş olan Türkmen aşiretlerinin de önemli olduğunu görüyoruz. Öyleyse, bilgi dağarcığımızın bütün sınırlarına rağmen, bu meseleye tarihsel maddeciliğin Osmanlı ortamına uygulanmasında bir sorun karakteriyle, sadece bununla sınırlı olarak kısaca değinelim.

Göçer aşiretlerin sadece 1416 ihtilalinde değil daha genel olarak Osmanlı'da birçok halk isyanında ana dinamiklerden biri, bazen tek dinamik olduğu bilinen bir gerçek. Bu durum karşısında yalınkat ve indirgemeci bir Marksizmin tepkisi şu olmuştur: Göçebe üretim tarzı, tarihsel olarak yerleşik üretim tarzlarından, somut olarak Osmanlı'nın Bizans ve Selçuklu mirası zemininde kurmakta olduğu yerleşik tarıma dayalı imparatorluk düzeninden (isteyen feodal desin, isteyen merkezi feodalizm, isteyen Asyagil üretim tarzı, buradaki amaçlarımız açısından bu tartışmanın hiçbir önemi yok) daha geri bir tarihsel aşamaya denk düşer. Dolayısıyla, göçebe-yerleşik çelişmesine yaslanan halk isyanları, ayaklanmalar ve ihtilaller Marksizm açısından savunulamaz. Marksistlerin bu çelişki karşısında yeri, tarihsel olarak daha ileri bir toplum düzenini temsil eden Osmanlı'nın ya-

nıdır.

Bu Marksizm değil Kautsky’ciliktir. Tarihin hep tek bir düz çizgi üzerinde doğrusal bir gelişme göstermesini bekleyen, üstüne üstlük her çelişkinin diyalettiğin en önemli yasalarından birine göre farklı bütünler içinde başka başka anlamlar taşıyacağını unutan, farklı bütünler içinde aynı çelişkinin somut olarak ele alındığında başka bir sonuca işaret edebileceği gerçeğini ihmal eden bir yaklaşımdır. Şunu tartışmıyoruz: İnsanlığın göçebelikle gidebileceği yok tıkalıdır, çünkü yerleşikliğin üretime getireceği emek üretkenliği artışından yoksun kalacaktır.⁵⁷ Dolayısıyla, tartışılan farklıdır. Berrak olarak tanımlarsak iki sorudur tartışılan. Birincisi, feodalizm ya da kapitalizm, daha genel olarak sınıf hâkimiyetinin gittikçe daha vurgulu olarak ortaya çıktığı toplumlar, daha “ilkel”, daha kolektif, “ilkel komünal toplum” diye anılan toplumsal formasyondan daha çok iz ve kalıntı taşıyan üretim ve yaşam tarzlarıyla karşı karşıya gelip onları ezip çözmeye giriştiğinde Marksistlerin tutumu ne olmalıdır? İkincisi, belirli somut bağlamlarda eski, “ilkel”, aşılmış olduğu düşünülebilecek üretim tarzları ilerici, ilerletici, devrimci bir rol oynayabilir mi? Bizim her iki soruya cevabımız da yukarıda Marksizm kılığında savunulan Kautsky’ci karikatürden farklıdır.

İlk meselede bizim tavrımız Rosa Luxemburg’un tavrıdır. Sermayenin başka üretim ve yaşam tarzlarına sahip halklara karşı giriştiği saldırılarda ezilen halkın yanında yer almak. Luxemburg, *Sermaye Birikimi* başlığını taşıyan ve yaklaşık yüz yıl önce kaleme alınmış olan çalışmasında, her ne kadar emek değer teorisi açısından yanlış bir temele yaslanırsa da, sermayenin nasıl emperyalizmi geliştirmek zorunda olduğunu, bu nedenle dünyanın dört bir yanında daha “geri” halkları ezdiğini, kırdığını, bazen yok ettiğini anlatır.⁵⁸ O da bu sürecin insanlık tarihinde daha yüksek bir emek verimliliği ve daha ileri toplumsal ilişkilere (sosyalizm) giden yolda bir merhale olduğunu bilir. Üstelik ulusların kendi kaderini tayin hakkını bile Lenin kadar berrak biçimde savunmaktan uzak duran bir sosyalisttir. Ama İkinci Enternasyonal’in revizyonist ve oportünist kanadına (en başta ünlü Bernstein’a) karşı emperyalist burjuvazinin değil ezilen halkların yanında yer alır. Emperyalistler şu ya da bu Asya, Afrika ya da Latin Amerika halkını ezerek daha ileri bir üretim tarzının temellerini attı diye sevinç çılgınlıkları atmaz! Osmanlı’nın zalim padişahlarının ve paşalarının nice Dadaloğlu’na karşı açtığı savaflara alkış tutmak, Marksizmden ziyade saray dalkavukluğu mesleğine ve meşrebine uyar! Marksistlerin yeri ezilen, emekçi halkın yanındadır.

Ama bundan daha önemli olan ikinci soruya verilecek cevaptır. Çünkü devrim

57 Öte yandan, kapitalizmin 21. yüzyıl başında geliştirmiş olduğu yeni teknolojilerin başka türden bir göçebeliliği (işgücü akışkanlığı da diyebiliriz buna) gündeme getirdiğini, bu yeni teknolojiler bağlamında yukarıda tarım toplumları için sözü edilen emek üretkenliği tahdidinin ortadan kalkmakta olduğunu da gözden uzak tutmamalıyız.

58 Bkz. Özgür Öztürk, “Rosa Luxemburg, *Sermaye Birikimi* ve emperyalizm”, *Devrimci Marksizm*, sayı 20, İlkbahar 2014.

durumlarında, halk isyanlarında, ayaklanmalarda toplumdaki her bir çelişkinin **bütünün içinde nasıl bir yer tuttuğu** dakik biçimde analiz edilmeden neyin ilerici, neyin gerici olduğunu saptamak mümkün değildir. Özgül olarak 1416 ihtilalinde göçerlerin konumu ancak Marksist diyalektiğin bütünü ve somutu bir kenara bırakmayan yöntemiyle saptanabilir. **Belirli toplumsal yol ağızlarında, tarihsel olarak geri bir biçim ilerici işlevler üstlenebilir.** Bunu uzun uzadıya teorik argümanlarla anlatmaktansa Marx'ın 1870'li yıllardan itibaren Rusya'ya ilişkin yeni bir yaklaşım geliştirmesine referansla izah edelim. Marx Rus kırında hâlâ varlığını sürdüren tarih kadar eski kolektif biçimlerin, proletaryanın önünü çektiği bir devrim gerçekleştiği takdirde sosyalizmin inşasını kolaylaştırabileceğini, yani tarihte son derecede ilerici bir rol oynayabileceğini ileri sürüyordu.⁵⁹ Biz Türkmen göçerlerin 15. yüzyılda Bedreddinî devrimin sınıf ittifaklarının oluşumu esnasında tam da böyle bir konumu olduğu kanaatindeyiz. Sadece göçerler kendilerini yerleşik hayata zorlamakta olan Osmanlı sultanlarına karşı siyasi bakımdan önemli bir müttefik olduğu için değil. Bu, kendi başına çok önemli bir şeydir. Ama işin bir de ekonomik boyutu var. Her ne kadar bu göçebe toplumu aşiret bağlarının kısıtları ile iç içe yaşamaktaysa da, tarımsal üretimin hâkim olduğu bir çağda en önemli üretim aracı olan toprağın özel mülkiyete geçirilmesine karşı duran üretim ve hayat tarzlarıyla göçerlerin kolektivist Bedreddin devrimine önemli bir katkı yapacağını düşünüyoruz. Bu, özellikle proletaryanın mevcut olmadığı bir toplumsal bağlamda daha da büyük önem taşıyor. Köylü kolektivizminin göçerlerin toprakta özel mülkiyete karşı tutumuyla birleşmesi ihtilalin toplumsal yönü bakımından önemli bir ek gücü temsil eder.

Öyleyse, yukarıda fütüvvet kurumunda ve çok daha önemlisi kolektif üretimin örgütlendiği derviş zâviyelerinde Bedreddin'in erken gelmiş komünizminin ana kaynağını bulmuştuk. Göçer ortaklaşmacılığında ikincil önemde olsa da önemli bir başka kaynak daha keşfetmiş oluyoruz. Kısacası, 1416 devrimi ilk bakışta sanılacağı gibi maddi temelden bütün bütüne yoksun değildir.

Bedreddin komünizminin tarihsel sınırları

Ortaya bir maddi temel koyduk; özellikle derviş komünlerinde emeğin toplumsallaşmasının bir biçimlenmesini bulduk. Ama hâlâ 1416 devriminin “maddi temelden bütün bütüne yoksun olmadığı” türünden sınırlayıcı formüller kullanıyoruz. Neden?

Bunun biri ekonomik, öteki politik iki temel nedeni var. Önce ekonomik temele ilişkin bir şeyler söyleyelim. Doğrudur, derviş komünleri küçük köylü ailesine göre emek üretkenliğini yükseltme potansiyelini açık biçimde taşımaktadır. Ama bunu yapmasının önünde henüz çok önemli bir tarihsel engel vardır. Derviş

⁵⁹ Marx'ın bu konudaki görüşlerinin kısa bir özeti şu kitabımızda bulunabilir: *Kod Adı Küreselleşme*. 21. Yüzyılda Emperyalizm, 2. Basım, İstanbul: Yordam Kitap, 2011, s. 270-71, 270n, 271n.

komünü emek üretkenliğini, Marx'ın kapitalist emek sürecinde emek üretkenliğinin artışını incelerken kullandığı üçlü sınıflandırmayı izleyecek olursak, emeğin örgütlenmesinin ancak elbirliği (kooperasyon) ve manifaktür aşamalarına kadar taşıyabilir. Önce işgücünü aile biriminin çok ötesinde bir ölçekte bir araya getirerek bunların elbirliği sürecinde üretimi daha disiplinli kılar; büyük kol gücü gerektirdiği için aile biriminde gerçekleştiremeyecek birtakım işlerin yapılmasını mümkün kılar, bu sayede tarımın altyapısını geliştirmiş olur vb.vb. Bundan sonra manifaktür aşamasına analogi yoluyla en önemli faktör olarak işbölümü gelişebilir. Köylü ailelerinde hem tarımla, hem bir zanaat dalıyla uğraşmak yaygın bir şeydir. Öte yandan, kumaş dokuma ve giysi dikmeden evlerin inşasına kadar birçok iş, tarım alanında ise tahıl ekimi, bahçecilik, hayvan besiciliği gibi çeşitli işlevler hep aynı insanlar tarafından yapılır. Oysa daha büyük bir işgücü kolektifi bütün bu alanlarda işbölümünü geliştirerek uzmanlık bilgisi temelinde her bir dalda emek üretkenliğini arttırma potansiyeline sahiptir.

Ne var ki, elbirliği ve manifaktür aşamalarında ortaya çıkan üretkenlik kazançlarının belirli sınırları vardır. Kapitalist üretimin tarihte oynadığı en önemli rol makineli üretimin gelişmesi ve bunun emek üretkenliğine devasa bir itilim vermiş olmasıdır. İşte bu, 15. yüzyıl Osmanlı toplumunun bütünüyle ufku dışında kalır. Başka biçimde söyleyelim: Sosyalist inşa deneyimlerinde kolektif tarımın, yani kooperatiflerin, kolhozların, komünlerin başarısının en önemli koşulu traktördür. İşte Bedreddin çağında bu yoktur. Dolayısıyla da derviş komünlerinin aile birimleri karşısındaki üstünlüğü ancak görelidir. Ve başka türden engellerle karşılaştığı ölçüde ayakta kalması son derecede zor hale gelir.

Şimdi işin politik yanına geleyim. Biliyoruz ki Marksizmin öngörülerine göre komünizme geçişte devlet biçimi proletarya diktatörlüğü olarak biçimlenecektir. Burada diktatörlük kavramının günlük dildeki “istibdad”, “despotluk” vb. anlamları değil, proletaryanın burjuvazi karşısındaki hâkimiyetini anlattığını hatırlatmak bazı okurlarımız açısından yararsız olmayacaktır. Bedreddin tipi komünizm açısından bu devlet biçiminin iki unsuru da kaçınılmaz olarak eksik kalacaktır. İlk terim (proletarya) açısından ne demek istediğimiz çok daha aşikârdır: 15. yüzyıl Osmanlı toplumunda sözünü etmeye degecek bir toplumsal güç olarak proletarya mevcut değildir. Oysa bir hâkim sınıf olarak proletarya, komünizmin, yani üretim araçlarının bütün toplumun ortak tasarrufuna verilmesinin çok önemli bir önkoşuludur. Çünkü proletarya tarihteki doğrudan üretici sınıflar arasında **doğası gereği** üretim araçlarında özel mülkiyetle hiçbir ilişkisi olmayan, Osmanlı'da kullanılan terimi kullanırsak özel mülkiyetten **mücerred** ilk sınıftır.⁶⁰ Tek tek proleterler üretim araçları üzerinde özel mülkiyet özlemi ve arayışı içinde ola-

60 Bu ilginç terim burada kullanıyorsak bunun nedeni Osmanlı'nın bu teriminin asıl anlamının “soyutlanmış” olmasıdır. Osmanlıca “soyut” kelimesi tam tamına “mücerred”dir, “somut” ise “müshahhas”.

bilirler. Bir sınıf olarak proletarya, varlık koşulları gereği, o araçlardan yoksun insanlar topluluğudur.

İkinci koşul ise daha dar anlamda politiktir. İster proletaryanın, ister öteki tâbi ve sömürülen sınıfların mülk sahibi sınıflar karşısında bir “diktatörlük” yani bir hâkimiyet kurabilmesi, donmuş bir hiyerarşinin dışında oluşan bir devlet biçimini gerekli kılar. Monarşi, yani bizim örneğimizde padişahlık, emekçilerin hâkimiyeti için uygun bir biçim değildir çünkü sınıf hiyerarşisinin geri gelmesine son derecede uygun kapılar açar. Daha açık söyleyelim: Cumhuriyet fikri komünizmin bir önkoşuludur. Oysa ortaçağın dünyasında cumhuriyet fikri gelişemez ve hâkim konuma yükselemezdi. Bunun nedeni cumhuriyetin egemenliğin kaynağını halka, avama, sıradan insanlara bağlamasıdır.⁶¹ Oysa üzerinde konuşmakta olduğumuz çağda egemenliğin kaynağı hâlâ ilahidir. Müslüman toplumlarında bu özellikle doğrudur, bütün iktidarın kaynağı Allah’tır. Bedreddin gizli bir maddeci ve gizli bir komünist olabilir. Ama bildiğimiz kadarıyla gizli bir cumhuriyetçi değildir. Olamazdı da. Çünkü burada kendi tabanının inançlarıyla, imanı, kozmosu kavrayış tarzıyla cepheden çatışma içine girmek zorunda kalırdı.

Bedreddin’in maddeciliğinin ve komünizminin bir takıyye içinde sunulması, dini bir kisveye bürünmesi basit bir savaş hilesi değildir. Köylü toplumlarında, özellikle ortaçağ toplumlarında siyasetin de toplumsal yaşamın da dini bir kavramsal çerçeveden dile gelmesi neredeyse kaçınılmazdır. Rodney Hilton Batı Avrupa’da köylü isyanlarını incelediği kitabında bunu, neden öyle olduğunu açıklamaksızın, bir kaçınılmazlık olarak formüle eder: İtalya’daki “Havariler” hareketinin önderi Fra Dolcino’dan söz ederken şöyle der: “O, o dönemde mümkün olan tek biçim altında (yani dinsel bir kisve altında) devrimci idi.”⁶² Daha sonra başka bir hareketi (Katalonya’daki “remensas” hareketini) incelerken bu hareketin tarihçisi J.V.Vives’e referansla bunun değişmesinin koşulunun doğal hukukun gelişmesi olduğunu, yani bütün insanların özgür doğduğu fikri olduğunu belirtir.⁶³

Kaçınılmaz ya da değil, ortaçağda en azından Avrasya’da, yani Batı Avrupa’dan Orta Asya’ya kadar uzanan büyük coğrafi bölgede, bildiğimiz kadarıyla, bütün toplumsal başkaldırı ve devrim hareketleri dini bir kisve altında ortaya çıkmıştır. Bedreddin hareketi de bu bakımdan bir istisna değildir. Bu da siyasi olarak bu hareketlerin önemli bir sınırla karşı karşıya kalması demektir. Osmanlı özelinde ise Bedreddin ve müridlerinin dini kisveyi fırlatıp atması, derhal boyunlarının vurdurulması riskini koşturmak anlamına gelecektir!

Tam da bu yüzden, Bedreddin’in kendisini Selçuklu’nun mirasçısı olarak gösterme temelinde tahta talip olmasını yadırgamay yadırgıyoruz. 15. yüzyılda

61 Burjuva cumhuriyetlerinde bunun ne kadar uygulama alanı bulduğu sorusu ayrı bir sorudur.

62 Hilton, *Bond Men*, a.g.y., s. 109.

63 A.g.y., s. 124.

bir devrimcinin reayayı iktidara yükseltmek için yapabileceği en iyi şey emekçi dostu birini padişah yapmaktır. Bir alternatif vardır: Bedreddin hareket manevrası olsun diye kendisi tahta çıkmak yerine Osmanlı şehzadelerinden birini padişah yapabilirdi. Onu göstermelik bir figür olarak kullanıp kendisi sadrazam konumuna yükselir ve radikal programını uygulamaya koyabilirdi. İşte belki de Bedreddin'in Düzmece Mustafa ile ittifak yapmış olmasının sırrı burada yatıyor. Düzmece Mustafa bir bakıma bugünün İskandinav monarkları gibi törensel padişahlık yaparken, Bedreddin de radikal sosyo-ekonomik programını uygulamaya koyacaktı bir ihtimalle.

Bedreddin'in siyasi iktidarı ele geçirmesi olanaksız değildi. Ama köylü sosyalizminin çok radikal programını uygulamaya giriştikten sonra başta kalmak, yani sosyalizmi kurmak, işte bu olanaksızdı.⁶⁴

Öyleyse, Bedreddin'i komünizm hakkında tarihi yargımızı şöyle bağlayabiliriz. Bu hareketin ve ihtilalin ortaya çıkması sınıf mücadelelerinin bir ürünüdür ve maddi temelini Osmanlı toplumunun kendi somut ekonomik gelişmelerinde bulur. Ne var ki bu komünizmin başarılı bir şekilde inşası için yeterli koşullar henüz oluşmamıştır. Başka bir şekilde söylersek, Bedreddin'i hareketin tarihi çelişkisi şöyle özetlenebilir: Tarih bu hareketi (ve elbette benzerlerini) ileriye fırlatacak çelişkiyi hazırlamıştır, ama o çelişkinin çözümünün koşulları henüz mevcut değildir.

Çözümün koşulları bugün mevcuttur ve Anadolu ve Rumeli halklarının o büyük özlemi bugün işçi sınıfının gücü sayesinde artık gerçekleşebilir hale gelmiştir.

5. 1416 ihtilali ve biz

Peki, 1416 ihtilalini bugün anmak, kutlamak ve incelemek ne anlama geliyor? Bu konuda çok berrak olmalıyız. Çünkü bu tür tarihi örneklerin incelenmesi komünistler için asla “biraz da tarih öğrenelim” anlamında değildir. Amaç, toplumun dinamiklerini anlamak ve gelecek için dersler çıkarmaktır.

1416 ihtilalinin bize öğrettiği en basit şey, aslında zaten bilmemiz gereken bir şeydir: Osmanlı toplumu açıkça sınıflara bölünmüş, sınıf çelişkilerinin sürüklediği, sınıf mücadelelerinin damgaladığı bir toplumdu. Bunu zaman zaman solda etki yaratan iki farklı görüşe karşıt olarak vurguluyoruz. Biri Kemal Tahir türü bir “Devlet Ana” yaklaşımıdır. Osmanlı devletinin halkını koruyan müşfik bir yanı olduğunu ileri süren bir yaklaşım. Öteki ise tarihçilerin ısrarla ileri sürdüğü Osmanlı'nın kendine özgü (*sui generis*) bir toplum olduğu ve Batı'da feodal ve daha sonra kapitalist toplumlarda olduğu gibi sınıf çelişkilerinin etkisi altında

64 Bu paragrafta ortaya konulan akıl yürütme, “Bedreddin tahtı elde etmek mi istiyordu yoksa sömürü karşıtı bir düzen kurmak mı?” sorusunun anlamsız olduğunu ortaya koyuyor. Oysa literatürde bu tür sorulara sık sık rastlanır. Bkz. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, a.g.y., s. 161-62.

paramparça bir toplum olmadığı yolunda Ömer Lütfi Barkan'dan Halil İnalcık'a kadar uzanan anlayıştır. Her ikisi de yanlıştır. Osmanlı, altı yüzyıllık hayatıyla insanlık tarihinin en önemli devletlerinden biri olarak sınıf mücadelelerinin mantığına göre yaşamış ve gelişmiş olan bir toplumdur.

Bir başka basit ders, dini öğreti ve örgütlenmelerin her zaman ve her yerde aynı anlamı taşımadığı, ayrıca tek bir toplumda ve tek bir zaman diliminde de çok farklı türden dini öğreti ve örgütlenmelerin olabileceğidir. Daha somut bir derse geçsek, **kapitalizm öncesi toplumlarda**, en azından Avrasya coğrafyasında toplumsal muhalefet hareketleri, isyanlar, devrimler bile dini kisve altında ortaya çıkar. Dinin ana damarı “halkın afyonu”dur elbette. Ama unutmamak gerekir ki Marx aynı metinde şunu da söylüyor: “Dini ıstırap, aynı anda hem gerçek bir ıstırapın ifadesidir, hem de gerçek ıstırapa karşı bir isyan.”⁶⁵ İşte bu isyan bazen, koşullar uygun olduğunda toplumsal ve siyasi bir isyan biçimini alabilir.

1416 ihtilali bir başka önyargıyı daha yerle bir eder. Buna göre İslam'ın hâkim olduğu toplumlarda “bir lokma, bir hırka” telakkisi ve kadercilik halkın toplumsal sorunları çözmek üzere harekete geçmesinin önünde engeldir. Müslüman toplumlarda isyan, devrim falan beklememek gerekir. Oysa 1416 ihtilali dünya tarihinde az görülür bir ihtilaldir. Geç ortaçağda bir komünist ihtilal olarak dünya tarihinde özel bir yeri vardır. Başka ülkelerde, özellikle de tekdüze bir eğitimin etkisi altında sanki devrimlerin esas vatani imiş gibi düşünülen Hristiyan ağırlıklı ülkelerde aynı çağlarda büyük köylü isyanları görülmüştür, ama 1416 yukarıda izah edilen nedenlerle bir köylü isyanının ötesine gider, bir ihtilal karakteri taşır.

Zaten İslam'ın hâkim olduğu toplumlarda isyan ve devrim olmadığı iddiası, kelime mazur görülsün, tam bir palavradır. 20. yüzyılın tarihine bakmak yeter. Müslüman nüfusun ağırlıkta olduğu ülkelerden İran (1906) ve Osmanlı (1908 ve tekrar 1923) yüzyılı burjuva devrimleriyle açmıştır. Orta Asya'nın ve Kafkasya'nın Müslüman halkları, sosyo-ekonomik yapılarının geriliği göz önüne alındığında, büyük Sovyet devriminin bir parçası haline gelmekte epeyce hızlı davranmışlardır. Ekim devriminin ertesinde Müslüman halklarda güçlü bir devrimci rüzgâr esmiş, 1920 Bakû Doğu Halkları Kurultayı'nda Müslüman ülkelerden gelen heyetler epeyce ağırlık taşımıştır. İkinci Dünya Savaşı sonrasında emperyalizm ve sömürgecilik karşıtı mücadelede İslam'ın hâkim olduğu ülkeler neredeyse başı çekmiştir. Nâsir Mısır'ından ve Baas Irak ve Suriyesi'nden modern tarihin en kahramanca anti-kolonyalist mücadelelerinden biri olan Cezayir savaşına kadar Arap ülkeleri devamlı emperyalizme kafa tutmuştur. Endonezya, bütün dünyada zaten sosyalist devrim yaşamış ülkeler dışındaki en büyük komünist partisini yaratmıştır. Komünizm Arap dünyasının çeşitli ülkelerinde, İran'da ve 1960-80 arası Türkiye'si'nde güçlü bir akım olmuştur. Güney Yemen bir aşı-

65 Karl Marx, “Introduction”, “A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right”, *Marx Engels Collected Works*, Londra: Lawrence and Wishart, 1975, cilt 3, s. 3.

mada kendine komünist diyen bir rejime geçmiştir. Filistin'in (azınlığı Hristiyan, çoğunluğu Müslüman) halkının tarihin gördüğü en gaddar sömürgecilik örneklerinden biri olan Siyonist İsrail'e karşı mücadelesi silahlı biçimler almış, iki intifada doğurmuştur. 20. yüzyılın son büyük devrimi (sonu kötü bitmekle birlikte) bir Müslüman ülkesinde (İran) yaşanmış, Sovyetler Birliği ve diğerlerinin çöküşünün damgasını vurduğu yüzyıl dönümünde pek ender devrimci dalga yaşanırken Kürt halkı hep ayakta olmuş, sonunda Rojava'yı yaratmıştır. 21. yüzyılın ilk büyük devrimleri de Arap dünyasında ortaya çıkmıştır (Tunus ve Mısır). Bu envanterin tamam olduğundan emin değiliz, ama bu kadarının bile "İslam ülkelerinde mücadele, isyan, devrim olmaz" diyenlerin gerçek dünyaya değil kendi Kemalist önyargılarına ilişkin bir açıklama yaptıklarını gösterdiği ortaya çıkmaktadır.

1416 ihtilalinin 600. yıldönümünün 1915'in 100. yıldönümünün hemen ertesinde gelmiş olması büyük bir talihtir. 1416, halkın dine çok daha fazla sarılması-nın neredeyse kaçınılmaz olduğu bir tarihsel aşamada, bu toprakların Müslüman halkının içinden Anadolu ve Rumeli'nin, hatta Ege adalarının, Rum, Ermeni, Süryani Hristiyan halkıyla ve Yahudi halkıyla kaderini birleştiren bir hareket çıkarabildiğini gösterir. Bir bakıma, Bedreddin devrimi Anadolu'da ve Balkanlar'da etnik ve dini grupların karşılıklı ilişkisinde bir yol ayrımı olmuştur. Uç bir şekilde ifade edelim: Bedreddin ihtilali kazansaydı (bu mümkündü) ve iktidarda uzun süre kalabilseydi (bu mümkün değildi), 20. yüzyıl başında Ermeniler soykırıma uğramayabilirdi, sonunda Yugoslavya savaşlarında Boşnaklarla Sırpalar arasında o denli kanlı bir hesaplaşma yaşanmayabilirdi! Bu uç ve inandırıcı olmayan örneklerle anlatmaya çalıştığımız, Bedreddin komünizminin sadece sınıf ilişkileri açısından değil, dinler ve etnik gruplar arasındaki ilişkiler bakımından da Yavuz Sultan Selim'in, "Kızıl Sultan" II. Abdülhamid'in ve burjuva devrimcisi Jön Türklerin temsil ettiğiinden farklı bir uygarlığın taşıyıcısı olduğudur.

Türkler böyle bir uygarlığın tohum halinde bile olsa o kadar erken bir aşamada bu topraklarda yeşermesinden gurur duymalıdır. Nâzım'ın destanının sonunda yer alan "Milli Gurur" başlığını taşıyan Zeyl, tam da bunu söylemek için yazılmıştır ve Lenin'in "Büyük Rusların Milli Gururu Üzerine" başlıklı 1914 tarihli bir yazısına referansla bu fikri savunmakta, aynı zamanda ulusal baskıya cep-heden karşı çıkmaktadır. Nâzım haklıdır. Nasıl (yalnızca en öne çıkan iki örneğe değinecek olursak) 1915'te veya 1937-38'de Türklerin utançtan yerin dibine gireceği uygulamalar yaşandıysa, 1416'da da Türklerin gurur duyacağı bir tarihi olay yaşanmıştır.

Bunun altı önemle çizilmeli. Türkiye'de bir tür solcu Türk olmaktan neredeyse utanıyor! Türk milliyetçilerinin küt kafalarıyla besledikleri başka milletlerin Türklerden aşağı olduğu inancı nasıl yanlışsa, Türklüğün de utanılacak bir ulusal aidiyet olduğu aynı derecede yanlıştır. Türklüğü aşağılamakla enternasyonalizm arasında hiçbir ilişki yoktur! Türklüğü aşağılamak en azından 20. yüzyılda Avrupa merkezli ya da daha genel olarak Batı merkezli bir ideolojik körlüğün

ürünüdür. Mesele Türk olmak falan değildir, hâkim sınıfların çıkarlarının toplum-
lara zaman zaman alçakça fiiller işletmesidir.

Bu noktalar bizi **bugün, 2016 Türkiye'sinde** 1416 ihtilalinin ve Bedreddin'in en önemli yanına getiriyor. Bugün iktidarda olan ve toplumu daha da sıkılaştırılmış bir cendere içine almayı hedefleyen İslamcı hareket karşısında solun büyük zaafı vardır. İslam'ı derinlemesine incelememiş olmak, kendi halkının dinle ilişkisini iyi tanımamak, dine karşı hep yalınkat bir “irtica” tutumu içinde olmak, birçok toplumsal huzursuzluğun dini kisve altında ortaya çıkabileceğini hesaplayamamak... Bu liste uzar gider. Ama bu tür zaafıların en önemlisi, solun kendi köklerini bu toprakların kendi tarihi içine yerleştirememesidir. İslamcılar bütün topluma bir uygarlık türü öneriyor. Bu uygarlığın kökleri bir yandan Mekke ve Medine'ye, bir yandan da Osmanlı sarayına dayanıyor. Solun buna verdiği cevap ise aydınlanmanın öncülerinin düşüncesi, Batı dünyasında yaşanmış devrimler, Rus, Çin ve Küba devrimleri, yine Batı dünyasının düşünürleri ve felsefesidir. Solun ufkunda ne İslam düşüncesinden en ufak kırıntı, ne bu toprakların tarihi deneyiminden övünülecek örnek olaylar, kurumlar, insanlar vardır. Bu eleştiriden kendimizi muaf tutuyoruz sanılmasın. Tersine bugün bu meseleyi bu kadar vurguluyorsak, yerleşmeyi bu kadar acil bir ihtiyaç olarak öne çıkarıyorsak, bunun nedeni Türkiye'nin devrimci Marksist hareketinin de bir ölçüde (kesinlikle bütünüyle değil) aynı çarpık gelişme ile malul olmasıdır.

1416 ihtilali ve onun tartışılmasının önümüzde açacağı ufkun içine sığacak bir dizi başka örnek, bizim İslamcı hareketin (ve de faşist hareketin) karşısına tam da bu toprakların deneyiminden süzülüp gelen örneklerle çıkmamızı mümkün kılıyor. **Bugün, tam da AKP etrafında kenetlenmiş bir koskoca hareket Osmanlı'yı yüceltirken, Bedreddin bize Osmanlı'ya alternatif ve ondan üstün bir uygarlığı öneriyor.** Bu yoldan yürümeliyiz!

Bütün bunlara karşılık, 1416 ihtilalini kutlamak, bugün tarihin benzer biçimlerde gelişeceği konusunda bir beklenti içine girmek anlamına gelmiyor. Devrimci hareketlerin dini kisve altında gelişmesi, esas olarak kapitalizm-öncesi çağa özgü bir toplumsal olgudur. Bugün işçi sınıfının dini duyguları ne denli güçlü olursa olsun, işçiler hakları için, mevzileri için, gelecekleri için yüzlerini sendikalara ve partilere dönüyorlar. Kendini dini temellerde tanımlayan hareketler bazen ilerici bir rol oynasalar da belirleyici bir önem kazanmıyorlar. Modern sınıf mücadelesi kural olarak laik biçimleri gerektiriyor. Daha da ötede, iktidarın kaynağını ilahi olarak değil dünyevi olarak gören insan ve hareketlere ihtiyaç duyuyor.

Tarikatlere gelince, bunlar sermayenin tarihi yükselişinin etkisi altında çok büyük ölçüde kapitalist işletmelere dönüşmüş durumdadır. Bakın eski Diyanet İşleri Başkanı Ali Bardakoğlu bu konuda ne diyor:

Günümüzde tarikatlar ve cemaatler, topluma maneviyat ve güzel ahlak vermek yerine, dünya nimetlerinden alabildiğince pay alma yarışına girmiş durumda. Bugün

Türkiye’de dini cemaatler ve tarikatlar, dünyevi ve seküler oluşumlardır. Her biri ekonomik sektördür. Boğazlarına kadar dünyevileşme girdabında Allah diyerek döneduruyorlar. Dinden kazandıklarını dünyaya yatırmaktadırlar.⁶⁶

Dolayısıyla, en azından Sünni cephede, tarikatlerin halk tarikatı olarak, hele hele devrimci tarikat olarak iş görmeleri mantıksal bir olanaksızlık haline gelmiş durumda. Biz, sol liberaller, postmodernler, “yetmez ama evet”çiler gibi, İslamcı burjuvazide bir hikmet, bir demokratlık, “çevre”nin “merkez”e isyanından çıkacak bir “yeni Türkiye” bekleyenlerden değiliz.⁶⁷ Biz sadece hâkim sınıflara ve sınıf toplumuna karşı emekçi halkın içinden gelen her türlü homurtuya kulaklarımızı açarız. Bugün o homurtu artık dini kanallardan değil, fabrikalardan, madenlerden, tersanelerden geliyor. Bugün devrimin bayrağı artık tarikatlerde değildir, proletaryanın devrimci partisi tarafından devralınmıştır.

6. Nâzım’ın devrimi

Bu yazı “İki devrimin hikâyesi” başlığını taşıdığına göre, Nâzım’ın 1936 yılında bu şiiri yayınlayarak Türkiye solunun kültürel-ideolojik hayatında yarattığı devrimin bugün için ne anlama geldiğini belirterek bitirelim.

Bir kere, Nâzım bu şiiriyle Türkiye toplumuna tarihin farklı biçimde okunması gerektiğini hatırlatıyor. Padişahlar, sadrazamlar, başka ülkelere yapılan akınlar ve savaşlar üzerinde odaklaşan tarihe karşıt olarak sıradan insanların, emekçilerin, reyanın, göçerlerin de tarihi etkilediği bir okuma önermiş oluyor. Sınıfları tarihin kavranmasının merkezine getirip koyuyor.

Nâzım kendi çağının (ve o bunu bilemezdi ama bugünün de!) sol aydınlarından farklı olarak dini kisve altında yürüyen bir hareketi işçi sınıfı ve emekçiler açısından bir kurtuluşun aktörü olarak görüyor ve gösteriyor. Sadece aydınlanmanın, Batı uygarlığının (muasır medeniyet!) ve laikliğin kutsandığı bir aydınlar ortamında dine proleter sınıf bakışının burjuva laikliğinden çok farklı olabileceğini gösteriyor.

Bu, Nâzım’ın Kemalizmin solda, komünist hareket üzerindeki hâkimiyetine karşı açtığı siyasi savaşın kültür-ideoloji alanında bulduğu ifade aslında. Nâzım’ın Komintern’in gözdesi Muvafık TKP’de en başta Kemalist burjuvaziye verilen desteği eleştirdiğini bir önceki Nâzım yazımızda ortaya koymuştuk. Nâzım burjuva laikliğinden bağımsız ve kısmen ona ters düşen bu çıkışıyla Türkiye’nin ideoloji haritasında kendisine bambaşka, özgün bir yer açıyor.

66 Bkz. “İlahiyatçıdan Dinin Endüstrileştirilmesine Eleştiri”, <http://gercekgazetesi.net/karsi-man-set/ilahiyatcidan-dinin-endustrilesmesine-elestiri>.

67 İslamcı hareketi ve AKP’yi nasıl değerlendirdiğimizi merak eden okuyucuya çok sayıda yazımız arasında en derli toplu olarak şu kaynağı önerebiliriz: Sungur Savran, “İslamcılık, AKP, Burjuvazinin İç Savaşı”, Neşecan Balkan/Erol Balkan/Ahmet Öncü (der.), *Neoliberalizm, İslamcı Sermayenin Yükselişi ve AKP*, İstanbul: Yordam Kitap, 2013 içinde, s. 53-142.

Nâzım, Yahya Kemal ve Mehmet Akif gibi geleneksel aydınların İslami geleneği ve Osmanlı kültürünü yücelten tutumlarına karşı, yine bu toprakların geleneği içinden bir alternatif sunuyor. Ama bu alternatif Osmanlı'nın amansız bir düşmanıdır. Dolayısıyla, Bedreddin örneği Nâzım için şiirde de siyasi pratikte de artık bağımsız bir alternatiftir.

Nâzım'ın "cumhuriyetin kazanımları" tayfasından çok farklı olan kültürel doğrultusu, başka örnekler üzerinden de dikkatle izlenmelidir. Solun bu açıdan bir "Nâzım devrimi" aşısına ihtiyacı vardır.

Sonuç

Ben baba tarafından Muğlalıyım. Nüfusa da orada kayıtlıyım. Kaydımız Muğla Merkez'de, şimdi artık yeni adıyla Muğla Menteşe'de. Mahallemiz ise eskiden Şeh idi. Ne olduğunu bilmezdik bile. Zamanla Şeyh oldu. Şimdi nüfusumda Şeyh Bedrettin Mahallesi yazıyor!

Muğla, Aydın'ın güneyinde bir il. Tarihler Bedreddin'in müridlerini anlatırken Muğla'dan hiç söz etmiyor. Ama Muğla'nın merkezinde eski mahallelerden biri, Bedreddin'in asılmasından tam 600 yıl sonra hâlâ onun adını taşıyor. Muğla'dan Moldova'nın (Osmanlı'daki adıyla Boğdan'ın) Gagavuzlarına, Bulgaristan'a, Makedonya'ya veya doğuda Antakya'nın Yayladağ'ına⁶⁸ kadar dev bir coğrafyada Bedreddin'in etkisi hâlâ şu ya da bu biçim altında hissediliyor. Sadece isimlerin kalıntısı halinde değil. Hâlâ müridleri dahi olduğu sık sık söyleniyor.

Bu devasa etkiyi iyi tartmak lazım. İki ayrı kıtada (Küçük Asya'da ve Balkanlar'da) altı yüzyıl boyunca yaşamış bir efsane. Halk bu kadar çok etkilendi, bu kadar çok sevditse, bizim de onunla ilgili ne varsa daha iyi öğrenmemiz ve anlamamız lazım. Bu toplumdaki mutlaka yeni Bedreddin'ler, Börklüce'ler, Torlak'lar çıkacak. Dini kisve altında devrim yapmayacaklar, ama dinin içinden gelerek devrim yapacaklar. Onları iyi anlamamız, onlarla iyi ilişkiler kurabilmemiz, onlarla birlikte tarih yapabilmemiz için onları tanımamız gerekiyor.

1416'nın devriminden farklı olarak 21. yüzyılın devrimine bir şeyh ve müridleri ve tarikatı önderlik etmeyecek. Modern Bedreddinî hareket, işçi sınıfının öncü partisinden başkası olamaz. Ama bu partinin bir ayağı Çin'de ve Maçin'de iken, bir ayağı da sapasağlam bu topraklara basmak zorunda olacak. İşçi sınıfının öncü partisi, Trotskiy'in Lenin için söylediği gibi,⁶⁹ **Türk tarihinin en ileri eğilimlerinin bir ifadesi olarak biçimlenmiş olmak zorunda.**

Öyleyse bu yazıyı daha genç kuşaktan aydınlara bir çağrıyla bitirelim. Nâzım'ın şiirinin en sonunda yaptığı çağrıyı tekrarlamaktan daha iyisini yapamayız:

68 Balivet, *Şeyh Bedreddin*, a.g.y., s. 66.

69 Bkz. Lev (Davidoviç) Trotskiy, "50. Yaş Gününde Lenin", *Devrimci Marksizm*, sayı 21-22, Kış 2015, s. 125-128.

[Bize] Bedreddin hareketini bütün azametiyle tetkik eden kalın ilim kitapları,
Karaburun ve Deliorman yiğitlerini, etleri, kemikleri, kafaları ve yürekleriyle
oldukları gibi diriltecek romanlar,
Ne ah edin dostlar, ne ağlayın!
Dünü bugüne
bugünü yarına bağlayın!

diyen şiirler, boyaları kahraman tablolar lâzım.