

NEDİM GÜRSEL
(Paris)

ŞEYH BEDREDDİN DESTANI ÜZERİNE

Şeyh Bedreddin Destanı üzerine yaptığım bu incelemeyi, Nâzım Hikmet'in şiirinde gelenek sorununu ele alan, çağdaş bir şairin ulusal kaynaklardan ne ölçüde ve hangi yöntemlerle yararlanabileceğini araştıran oldukça geniş boyutlu bir çalışmanın tarihimize değerli bölümlerinden biri olarak tasarlamıştım. Amacım, Nâzım Hikmet'in büyük çapta ilk kez bu yapıtıyla gerçekleştirdiği çağdaş kültür bileşiminin devrimci öğelerini saptamak, bu öğelerin ışığında destanın tarihsel içeriğiyle sınıfsal konumu arasındaki ilişkiye dikkati çekmekti. Ne var ki, destanın kaynaklandığı toplumsal ve ideolojik bağlam beni metin-ötesi bazı araştırmalara yöneltti. Örneğin, Nâzım'ın tarihe bakışındaki sınıfsal tavır değerlendirebilmek için Osmanlı toplumsal kuruluşunu, giderek Şeyh Bedreddin ayaklanmasının felsefi-ideolojik amaçlarını belirlemem, yapıtı bu verilerden yola çıkarak çözümlemem gerekti. Öte yandan, herşeyden önce özgül bir dil, sözcüklerden kurulmuş bir yapı olduğundan, şiirsel metinle Nâzım'ın yararlandığı tarihsel söylem¹ (XV. yüzyıldan bu yana Osmanlı tarihçilerinin Bedreddin hareketi üstüne yazdıkları) arasında yoğunlaşan dil sorununu irdelemeye çalıştım. Bunun için de, sözkonusu tarih belgeleriyle destan metnini karşılaştırarak, o çağın toplumsal ve ideolojik özelliklerini yansıtan söylemin Nâzım Hikmet tarafından nasıl çağdaş ve devrimci bir söyleme dönüştürüldüğünü gösterdim. Kimi zaman metnin özgül yapısını (şiirsel öğeleri), kimi zaman da tarihsel bağlamı (Bedreddin hareketinin toplumsal ve ideolojik temelini) ön plana çıkardım. Yapıtın kendisiyle, gönderdiği tarihsel gerçeklik ve ortaya koyduğu genel sorunsal arasında bir denge kurmaya

¹ Söylem (discours) termini dilbilimsel anlamda, yani bir metindeki yapısal, sözsözsel ya da sözdizimsel dil birimlerinin oluşturduğu biçimsel düzey olarak kullanıyorum. Her çağın toplumsal ve kültürel özelliklerine göre belirlenen söylem, çeşitli dilsel öğelerin dizimiyle gerçekleşir.

Ayrıca, bir edebiyat metninde kullanılan bu dilsel öğeler (sözcük seçimi, v. b) başka metinlerde, örneğin bir hükümet programında kullanılanlardan farklıdır. Buna dayanarak her dil parçasının ayrı bir söylemi olduğunu öne sürebiliriz.

çalıştım böylece. *Şeyh Bedreddin Destanı* hem bir şiir yapıtı, hem de Nâzım Hikmet'in tarihe bakışında somutlaşan bir sınıf savaşımı, daha doğrusu bu savaşımın yansıdığı ideolojik bir alan olarak ele aldım.

Yukarda kısaca özetlemeye çalıştığım bütün bu özellikler, Nâzım Hikmet'in şiirinde gelenek sorununu temel alan ayrıntılı araştırmamın bir bölümü olarak tasarladığım »Şeyh Bedreddin Destanı üzerine« yi genişletmeme yol açtı. Giderek, asıl araştırmaya bağlı kalmakla birlikte kendi içinde bütünlük kurabilen özerk bir metin, Nâzım'ın yapıtının ötesine geçerek Bedreddin ayaklanmasının toplumsal ve ideolojik niteliklerini de kucaklayan bir inceleme çıktı ortaya. Bu nedenle, incelememi ayrı bir kitap biçiminde yayımlamayı daha uygun buldum. Sizlere işte bu kitabımdan derlediğim, Osmanlı tarihiyle destan metni arasındaki ilişkileri ele alan bazı bölümler okumak istiyorum. Bu bölümlerden ilki Nâzım Hikmet'in tarih anlayışıyla ilgili.

* *
*

Tarihsel'in² şiirleştirilmesinden ne anladığımı açıklamadan önce, *Şeyh Bedreddin Destanı*'nın bir özelliğine dikkati çekmek istiyorum. Tarih, belli bir bütünsellik içinde ilk kez *Bedreddin Destanı*'yla girmiştir Nâzım Hikmet'in şiirine. Gerçi Nâzım, yazdığı şiirlerin bir çoğunda tarihten sözeder ama, somutluğu olmayan ansiklôpedik bir tarihtir bu. Kendi değil göstergesi önemlidir. Yani şair tarih sözcüğüne, ya da bu sözcüğü çağrıştıran olaylara gönderme yapmakla yetinir; tarihi başlı başına bir boyut olarak katmaz şiirine. *Bedreddin Destanı*'ndaysa, XV. yüzyıl Anadolu'sunu sergilerken o dönemi kendi dinamiğiyle, yani gelişme halindeki ekonomik, toplumsal ve insansal ilişkilerin bütünü içinde kavramaya çalışır. Tarih bir sözcükten ibaret değildir artık, Marx'ın *Onsekiz Brümer*'de tanımladığı gibi insanların bizzat kendilerinin yaptığı bir süreçtir. Ama gelişigüzel ve özgürce seçilmeyen, önceden belirlenmiş durumlarda yaptıkları bir süreç. Bu süreci hem insanlardan bağımsız, onların dışında oluşan yasalar, hem de insanların eylemleri yönlendirir. Nâzım bu iki ana etkeni, yani toplumun gelişme yasalarıyla insanın tarihte oynadığı rolü, diyalektik bir bütünlük içinde ele alır. Ama ona göre öznesi olmayan bir süreç değildir tarih. Hatta »Onlar« diye adlandırdığı »asıl macerayı« yapan kitlelerin yaratışı da değildir. Gerçi

»Ve kahreden
yaratan ki Onlar'dır
Şarkılarımda yalnız Onlar'ın maceraları vardır«

diye yazar ama (»O ve Aksakallılar« *Tüm Eserleri* IV. Cilt s. 26) *Kurtuluş Savaşı Destanı*'nda »Onlar« tikelde somutlaşan halktan kişilere dönüşür.

² *Tarihsel* termini alışılmış anlamda, yani sıfat olarak değil isim olarak kullanıyorum. Tarihe değgin gerçekler ' itü-

nünü nitelemekten çok, bu bütünü adlandırmak amacıyla.

Kitleler genel bir soyutlama değildir artık; »Onlar« Antep köylüklerinde ırgat Karayılan'dır; Arhaveli İsmail, Manastırlı Hamdi Efendi, Şoför Ahmet'tir. Ve »hiç yaşamamış gibi ölen« kadınlarımızdır. Tarihi yapan halktır kısacası. İşte *Bedreddin Destanı* bu açıdan önemli bence. Çünkü Nâzım ilk kez bu yapıtında »Onlar« ı bir dönemin bütünselliği içinde ele alıp, tarihin öznesi olarak betimliyor. Bu tavır özellikle destanın dokuzuncu şiirinde çok belirgin. Ama Nâzım, Engels'in ünlü paralel-kenar örneğinde açıkladığı gibi, toplumu belli bir yönde geliştiren güçlerin ortak bileşkesinin etkisini de unutmuyor hiçbir zaman. Ve ön plâna çıkan duygusallığına karşın, Bedreddin ayaklanmasının yenilgisini Marxçı bir şair bilinciyile yorumlayıp »tarihsel, sosyal, ekonomik şartların *zarurî* (Altını ben çizdim, N.G.) neticesine« gerekli ağırlığı verebiliyor. Diyeceğim, *Şeyh Bedreddin Destanı* özünde *Jakond*, *Benerci*, ve *Taranta Babu* üçlüsünden çok, *Kurtuluş Savaşı Destanı*'yla *Memleketimden İnsan Manzaraları*'na yakındır. Hatta şairin en önemli yapıtı *Manzaralar*'a bir giriştir aslında. Bu »çağdaş epope« nin, XV. yüzyıl Anadoluındaki insan manzaralarını günümüze getiren bir kolu olarak da tanımlanabilir. Yapılarındaki ayrılık bir yana, *Bedreddin Destanı*'yla *İnsan Manzaraları*, Nâzım'ın tarih anlayışı ve gerçeğe bakışı açısından aynı özlemi dile getirirler: »İstiyorum ki bu insan mahşerinin konkre ifadesi okuyucuya ana hattında muayyen bir devirdeki, muhtelif sınıflara mensup Türkiye insanları vasıtasıyla Türkiye'nin muayyen bir tarihî devredekî sosyal durumunu anlatsın. Tabii, donmuş bir halde değil diyalektik seyri ve akışıyla.« (*Kemal Tahir'e Mektuplar*, Bilgi yay. s. 139). Ne var ki ilk yapıt, ikincisinin taslağıdır bir bakıma. Sözkonusu »insan mahşeri« bütün karmaşıklığı ve çeşitliliğiyle *Bedreddin Destanı*'na girmediği gibi, şair »muhtelif sınıflara mensup« insanlar üzerinde de yeterince durmaz. Eksiklikler, boşluklar göze çarpar. Buna karşılık »Türkiye'nin muayyen bir tarihî devredekî sosyal durumu« nun, Türkiye sözcüğüne geniş bir anlam vermek koşuluyla, ilk kez *Bedreddin Destanı*'nda ele alındığını görürüz. *Kurtuluş Savaşı Destanı*'ysa, tarihsel bir çatışmayı vurguladığından, halkın ve onun önderlerinin kahramanlığına ağırlık verdiğinden, *Şeyh Bedreddin Destanı*'nı *İnsan Manzaraları*'na bağlayan bir köprü gibidir. Bu köprü, birinden devraldığı halkın yarıda kalan kurtuluş özlemini ötekine ulaştırır. *Bedreddin Destanı*'nın Nâzım Hikmet şiiri içindeki konumunu saptarken bu köprüyü eksen olarak almak, hem *İnsan Manzaraları*'nın oluşumu, hem de Nâzım'ın gelişme çizgisi yönünden daha tutarlı bir davranış olacaktır sanırım.

Bedreddin Destanı'nın ikinci önemli özelliği ise bu konuda yazılmış ilk sanat yapıtı oluşudur. Tarihimizi sınıfsal açıdan değerlendirme gereğini duyan ilk şairimizdir Nâzım. Egemen ideolojinin kendi sınıf çıkarları doğrultusunda yorumladığı ya da unutturmaya çalıştığı halk ayaklanmalarını Marxçı açıdan ele almış, halkımızın çağlar boyu süregelen devrimci savaşımına hak ettiği ilgiyi göstermiştir. *Bedreddin Destanı* gibi,

her bakımdan öncü sayılabilecek bir yapıtın 1936 yılında yazılmış olması gereğinden şaşırtıcıdır. Edebiyatımızda ilk kez Nâzım'la başlayan bu anlayışı günümüzde başka sanatçılar da sürdürüyor. Kemal Tahir'in roman alanındaki girişimini bir yana bırakırsak, sınıfsal açıdan yorumlanan *tarihsel*'in şiirde ön plâna çıkıp güncelle at başı gitmesi en somut kanıtıdır bunun. Nâzım'ın Bedreddin olayına gösterdiği ilgi, son yıllarda Osmanlı toplumu üstüne yapılan bilimsel araştırmaların da etkisiyle, sanatçılarımızı uyarmıştır. Orhan Asena'nın *Şeyh Bedreddin* adlı oyununu ve XV. yüzyıl Anadolu'sunu betimler bir freskin en renkli, en güzel dil mozaiklerini oluşturan Hilmi Yavuz'un *Bedreddin İçin Şiirler*'ini, Nâzım'ın başlattığı bir geleneğin günümüzdeki seçkin örnekleri arasında sayabiliriz.

Az önce, tarihimizi sınıfsal açıdan değerlendirme gereğini duyan ilk şairimizin Nâzım Hikmet olduğunu söyledim. Ondan öncekilerde böyle bir kaygıya raslanmaz pek. Gerçi Nâzım'ın ilk şiirlerini yayımladığı yıllarda, Mehmet Âkif ve Yahya Kemal gibi, yapıtları *tarihsel*'in dışında düşünülemez iki önemli şair oldukça etkindirler. Ne var ki, Mehmet Âkif islâm kültüründen kaynaklanan ülkücü bir sağ ideolojinin ışığında yorumlar tarihi³. Yahya Kemal'de ise, tarihe bakış bir uygarlık sorunu biçiminde ortaya çıkar. Görkemli bir geçmişin özlemini, Osmanlı İmparatorluğunun kültür değerlerine duyduğu hayranlığı dile getirir şair. Tarih, Yahya Kemal'in şiirinde iyice dondurulmuş, çatışmalardan, kendi öz deviniminden soyutlanmıştır. Bir caminin uyumlu mimarisinde, ya da yeniçeriliğe, akıncılığa yapılan çağdışı bir övgüde bulur karşılığını. Oysa Nâzım Hikmet, Marxçılığı henüz yeterince özümleyemediği gençlik yıllarında bile, sınıf savaşımını tarihin itici gücü olarak şiirine koymayı başarmıştır. Belki biraz acele etmiş, tarihsel maddeciliğin bu temel ilkesini şiire aktarırken oldukça şematik bir yöntem izlemiştir. Ama yine de, Türk şiirinde çok önemli bir dönemeci vurgular bu yeni bakış açısı.

* *
*

Nâzım Hikmet'in Bedreddin üstüne ayrıntılı bir araştırma yapmış olduğunu sanmıyorum. Destanın sonunda kaynaklarının yetersizliğini kendisi de belirtiyor zaten. Ama sözkonusu kaynakların dışında, Bedreddin'in gerçekleştirmek istediği toplum düzeni hakkında bilgi edinebileceğimiz başka bir belge de yok. Birkaç ayrıntı ya da varsayımı bir yana bırakırsak, biz de, Nâzım'ın Dukas, İbni Arapşah, Aşıkpaşazâde, Neşri, İdris-i Bitlisi tarihlerinden yola çıkarak saptadığı gözlemlerle yetinmek zorundayız. Aydın yöresinde Bedreddin'in görüşlerini yayan Borklüce Mustafa için Bizanslı tarihçi Dukas şunları yazıyor:

³ Bu yorum, Batı emperyalizmine karşı islâma dönmeği öneren, yıkımın eşliğindeki Osmanlı İmparatorluğunun ancak bu

yolla kurtarılabileceğini savunan *Safahat*'in Balkan ve Birinci Dünya savaşlarıyla ilgili »Asım« adlı bölümde açıkça görülür.

»O zamanlarda İyonyen körfezi medhalinde kâin ve avâm lisanında 'Stilaryon – Karaburun' tesmiye edilen dağlık bir memlekette âdi bir Türk köylüsü meydana çıktı. Stilaryon, Sakız adası karşısında kâindir. Mezkûr köylü, Türklere va'z ve nasâyihde bulunuyor ve kadınlar müstesnâ olmak üzere erzak, melbûsat, mevâşi ve arâzî gibi şeylerin kâffesinin umûmun mâl-i müştereki addedilmesini tavsiye ediyor idi. Diyordu ki: 'Ben senin emlâkine tasarruf edebildiğim gibi sen de benim emlâkime aynı sûretle tasarruf edebilirsin.' Köylü, avâm-ı halkı bu nevi sözleriyle kendi tarafına celb ve cezb ettikten sonra hristiyanlar ile dostluk te'sisine çalıştı. Köylünün ifadesine göre hristiyanların Allaha mu'tekid bulunduğunu inkâr eden her Türk, bizzat kendisi dinsiz idi. Köylünün bütün fikir arkadaşları tesadüf ettikleri hristiyanlara dostâne muâmelelerde bulunuyorlar ve Cenâb-ı Hak tarafından gönderilmiş gibi hürmet ediyorlardı. Her gün Sakız adası hükûmeti ile reis-ı rûhânilere adamlar göndererek akaaid-i hristiyâniyye ile i'tilaf itmeyen kimselerin sûret-i kat'iyyede nâil-i fevz ve necât olamayacağı hakkındaki düşüncesini onlara bildiriyor idi (. . .)« (Dukas tarihinin Babinger çevirisinden alıntı. *Sınavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin*, A. Gölpınarlı, Eti Yayınları s. 11).

Nesri Tarihi' nde ise Börklüce Mustafa' nın halkı »ibâhat mezhebi« ne çağırıldığı yazılı. (Kitâb-ı Cihan-nümâ, II Cilt, s. 543—547, Gölpınarlı' dan alıntı, A.g.y. s. 16). İdrîs-i Bitlîsî *Heşt-Behîşt* adlı kitabında, Bedreddin'in dinsel görüşlerini akıl almaz bir softalıkla yerden yere vurarak bu »ibâhat mezhebi« nin ne olduğunu şöyle açıklıyor: »(. . .) Sınavnaoğlu Kaadı Bedreddin Mahmûd'un (. . .) zuhûr eylediğini (. . .) ve bazı câhil sâdedil ve birçok dâl ve mudil kimselere mülhidâne sözler ilka ve müfsidâne ibâhalar işrâb ile fitne fesâd ehlinin merci'i olduğunu ve *avâmdan ve hayvan gibi nüfûs-ı habîse erhâbından birçoklarına lezzât-ı hayvâniyye ve müstehiyât-ı nefsâniyyelerine ruhsat virdiğini* (Altını ben çizdim, N. G.) ve hurûc itmiş olan Mustafa ve Kemal Torlağın kendi halîfeleri ve dâileri olub halka hidâyet için bunları göndermiş olduğunu söylediğini ve işâret-i gaybiyye ile mülk-i âlemde kendi mürîd ve mu'tekitleriyle zuhûr edeceğini *ve memâlikî ehl-i irâdeti arasında taksîm eyleyeceğim ifade ettiğini* (Altını ben çizdim, N. G.) ve kuvvet-i ilm ve sırr-ı tevhîdin tahkikiyle ehl-i taklîdin kavânin-i millet ve mezhebini ibtâl ve vüs'at-i meşrebimizle ba'zı muherramâtı istihlâl ideceğiz dediğini iştdi ki nefst-perest insanları aldatan bu kelimât ile yanına birçok kimseleri cem'itmiş idi.

Ve mülâhede-i bâtinîyye neşvesi üzerine kendi mürîdlerine sâz u şerâba izin virdi ve az zaman zarfında ol taraflarda mezkûr Mevlâna Bedreddin fevkalâde bir şöret ve şevkete nâil oldu ve bu *dinî ve mülkî* (Altını ben çizdim, N. G.) olan fitnesi Rumili'de şüyû buldu.

Fitne-i mülk-ü dîn be-hem engîht
Fitne-cû her taraf be-hem âmîht limüellîfihi

‘Din ve mülk fitnesi yekdiğerine karıştı. Fitnecû her tarafı birbirine karıştırdı.’ (A.g.y. s. 22).«

Görüldüğü gibi Bedreddin’in batınilığı, ortodoks islâmlığın kural-larını çiğnemenin dışında politik bir nitelik de taşıyor. İdris-i Bitlîsi Bedreddin’in »memâliki ehl-i irâdeti arasında taksîm eyleyeceğini«, »din ve mülk fitnesini yekdiğerine karıştırdığını« yazarken, onun batınilı-ğinden çok, gerçekleştirmek istediği toplumsal düzene karşı çıkıyor. Söz-konusu düzen eşitlik ve mal ortaklığı üzerine kurulacak, Bey paşa zorba-lığına, dolayısıyla da bu zorbalığın başlıca dayanağı ortodoks islâmlığın yasalarına son verilecektir çünkü: »ehl-i taklidin kavânin-i millet ve mezhebini ibtâl ideceğiz«.

Bedreddin olayını yazarken, o dönem tarihçilerinin egemen ideolo-jinin etkisinde kaldıkları, ayaklanmayı kendi sınıf çıkarları açısından yorumladıkları bir gerçek. Tarihsel belgeleri değerlendirirken Nâzım’ın bu sınıfsal yorumu nasıl eleştirdiğini ilerde örnekleriyle ortaya koyacağım. Daha sonraları çağ değişip, liberal burjuva görüşler Osmanlı İmparator-luğunda da etkin olmaya başlayınca, tarihçilerin Bedreddin’e bakışı yeni boyutlar kazanmıştır. Örneğin 31 Mart olayından sonra Rodos’a sürülen Murat Bey (Ahrâr Fırkasının-Liberal partinin ünlü gazetesi *Mizan*’ın sahibi) *Tarih-i Eb-ül Faruk*’da Bedreddin ayaklanmasını zorbalığa karşı laik-liberal bir burjuva hareketi olarak yorumlamakla birlikte, Şeyhin görüşlerini daha nesnel bir biçimde aktarmaya çabalyor:

»Allah dünyayı yaratmış, insanlara bahşetmiştir. Servet ve mahsulât-ı arzıye cümlelerin müşterek hakkıdır . . . İnsanlar müsavidir. Birinin servet cem ve idharile diğerlerinin ekmeğe bile muhtaç kalmaları maksud-u ilâhiye münafidir. Yalnız nikâhli kadınlardan başka dünyada herşey müşterek olmalı. (. .) Fikir ve vicdan bir aheng-i tabiat mahsulüdür. Cebrin tesirinden masundur. Bunun için islâm, hıristiyan, musevî, mecusî hep Allah kuludur, birdir, kardeşdir. (. .) Hükûmet ise zulüm ve tegallüp mahsulüdür. Onun tecavüzlerini hoş görmek, maksud-u Hâlika münafi emirlerine itat etmek caiz değildir. Heyet-i İdare Zaman-ı Saadetde olduğu gibi millet tarafından intihab olunmalı. Saray, saltanat, muharebe, asker hep zulümdür. Tekkeler, dervişler, ulemâ, onlar da zulüm ve tegallüp eserleridir. Herkes hürriyet-i tamme üzere fikir ve meslek-i zatide bulun-malı. Komşusunun meslek ve mezhebine hörmət etmeli. (. .)« (*Şeyh Bedreddin*, A. Cerrahoğlu, Çiğ yay. s. 26).

Ne var ki Murat Bey de, ideolojisini savunduğu sınıf adına Bedred-din’e Fransız devriminin ünlü sloganını söyletmekten kendini alamıyor: »(. .) Allah insanları hür olmak, kardeş olmak, birbirini kucaklamak, sevmek üzere yaratmıştır. Birbirini kesmek, doğramak, mala ve ırza ve cana tecavüz etmek, canavar olmak üzere yaratmamıştır. Yaşasın müsavat, yaşasın uhuvvet, var olsun hürriyet!« (A. g. y. s. 28—29).

Bedreddin’i suçlayan, hareketin bastırılmasını haklı çıkarmak için dinsel gerekçeler öne süren, ya da bir Anadolu Sufisinde demokrat

burjuva düşüncelerin, hoşgörü ve liberalizmin tohumlarını arayan yukardaki kaynaklara dayanarak da olsa, Bedreddin'in görüşlerini şöyle özetleyebiliriz sanıyorum: mülkiyeti ortadan kaldırmak; mal ve mülkü, tüm zenginlikleri halkın ortak malı saymak. İnsanlar ve dinler arasında mutlak eşitliği savunmak. Kuşkusuz çağının ilersinde olan bu görüşler Bedreddin'in felsefi yapıtı *Vâridât*'dan çok, bugün elimizde bulunmayan başka kitaplardan kaynaklanıyor olabilir.⁴

Ne yazık ki Bedreddin'in kurmak istediği düzeni kendi görüşlerinden değil de, başkalarının, özellikle de o çağda yaşamış kişilerin eleştirilerinden, suçlamalarından öğrenmek zorundayız. Ama yine de, Anadolu tasavvuf düşüncesindeki tümtanrı (panthéiste) eğilimlerin ve maddeciliğe kayan bir tasavvuf anlayışının en aşırı örneği sayabileceğimiz *Vâridât*'dan bazı ipuçları çıkarmak mümkün. Örneğin Bedreddin'in *Vahdet-i Vü-cud* yorumu, kimi zaman doğaötesel özelliklerden sıyrılarak, bir gün yeryüzünde kurulması kaçınılmaz olan çelişkisiz düzenle özdeşleşiyor.⁵

İbn-i Arabî ve kötülük üstüne öne sürülen görüşlerde de aynı toplumsal içeriğin bulunduğu söylenebilir. Cemil Yener bu konuda şunları yazıyor: »(. . .) Şeyh Bedreddin'in kurmak istediği düzen,ndinsel bir nitelikte olamaz. Çünkü o, dinler arasında bir avrım yapmıyor. Kendisinin de söylediği gibi, düşüncelerini gizlediği için, kurmayı düşündüğü düzenin nitelikleri ve sınırları kesinlikle aydınlanamaz. *Vâridât*'da, bir gün yeryüzünde büyük bir değişiklik olacağı, bütün kötülüklerin ortadan kalkacağı ve Tanrı'nın rahman sıfatının gerçekleşeceği, böylece bütün pürüzlerin silineceği söyleniyor. (. . .) *Vâridât*'da tasvir edilen pürüssüz dünya, tasavvufdaki 'varlıkların Tanrı' da birleşmesi'ni andırır ama, anlatımından, başka şeyler söylemek istediği seziliyor.

Tasvir edilen bu dünyada, ortadan kaldırılacak önemli kötülüklerden biri, karşıtlıklar, ikiliklerdir: Zengin-yoksul, müslüman-hıristiyan-musevi v. b. . . ve bunlardan doğan çekişmeler.« (*Vâridât*, Önsöz, Cemil Yener, Elif yay. s. 51 – 52).

⁴ Bedreddin'in yazdığı kitapların sayısının kırk sekizi bulduğunu belirten *Manâkıb* bunlardan yalnız yedisinin adını veriyor. Ötekilerin çoğu yitmiş ya da yakılmış olmalı. Sözkonusu yedi yapıtdan bugün ancak dördü elimizde bulunuyor: *Câmi-ül Fusûleyn*, *Letâif-ül Isârât*, *Teshîl*, *Vâridât*. Özellikle *Câmi-ül Fusûleyn*'in üstünde duran islâm bilginleri bu yapıtdın çağını aşan özgün bir içeriği olduğu görüşünde birleşiyorlar. (Bu konuda ayrıntılı bilgi için Bkz. *Sayh Badr Al-din Mahmûd et Ses Wâridât*, Bilâl Dindar, yayımlanmamış doktora tezi, Sorbonne Üniversitesi 1975 – I. H. Danişmend, *İzahlı Osmanlı Kronolojisi* I. Cilt s. 162).

⁵ Bir gün yeryüzünde böyle bir düzen kurulacağı özlemi, kuşkusuz Mehdi inancından kaynaklanıyor. Ne var ki Bedreddin *Vâridât*'ta kıyametle birlikte Mehdiyi de »avâmın hayalleri« olarak niteler. Bu konuya »Nâzım Hikmet'in Kıyamet Sureleri« adlı incelememde ayrıntılarıyla değinmiştim. (Bkz. *Birikim* Temmuz 1976 s. 23). Burada şu açıklamayı da ekleyeyim: metindeki avâm sözcüğü gerçekten haberi olmayan kişileri belirtmektedir. Küçültücü bir anlam taşıdığını sanmıyorum. Mutasavvıflara göre avâm, bilgiden uzak olanlara verilen addır çünkü.

Bedreddin'in görüşleri hem mal eşitliğine hem de dinler arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaya yöneldiğinden, »kurtarılmış bölge« diye adlandırdığım Aydın yöresini betimlerken bu iki temel ilkedен yola çıkıyor Nâzım. İnsanların kardeşçe yaşamasına yol açan, onları yalnızca üretim ve tüketimde değil, Tanrı katında da eşit kılan bir düzen kurulduğunu göstermek amacıyla şu örneği veriyor:

»Arkamızda hünkârın ve hünkâr beylerinin timar ve zeametli topraklarını bırakıp Börklüce'nin diyarına girdiğimizde bizi ilk karşılayan üç delikanlı oldu. Üçü de yanımdaki rehberim gibi yekpare ak libaslıydılar. Birisinin kıvrık, abanoz gibi siyah bir sakalı ve aynı renkte ihtiraslı gözleri, kemerli büyük bir burnu vardı. Vaktiyle Musa'nın dinindenmiş. Şimdi Börklüce yiğitlerinden.

İkincisinin çenesi kıvrık ve burnu dümdüzdü. Sakızlı Rum bir gemiciymiş. O da Börklüce müritlerinden.

Üçüncüsü orta boylu, geniş omuzlu. Şimdi düşünüyorum da, onu, yolparacılar koğuşunda yatan ve o yayla türküsünü söyleyen Hüseyin'e benzetiyorum. Yalnız Hüseyin Erzurumlu ydu. Bu Aydınlıymış.« (A. g. y. s. 172 – 173).

Engizisyon çağında sınırsız bir hoşgörüden kaynaklanan, Anadolu'nun toplumsal ve etnik yapısıyla kolayca bütünleşebilecek bir görüştür bu. Mustafa Akdağ, Şeyh Bedreddin ayaklanmasına müslüman halkla birlikte yahudi ve hıristiyanların da katıldığını gösteren bir belgeye raslanmadığını söylüyor. (*Türkiye'nin İktisadi ve İçtimaî Tarihi*, I. Cilt, Cem yay. s. 343). Oysa o dönemin tarihçilerinin, özellikle de Dukas'ın bu konuda yazdıkları yeterince açık. Öte yandan Bedreddin'in dinler arasında ayrım gözetmediğini, Kadıasklerliği sırasında birçok hıristiyan bilginiyle iyi ilişkiler kurduğunu, hatta Dimetoka tekfurunun kızı olan annesi Melek hanımın müslümanlığı sonradan kabul ettiğini biliyoruz. Zaten İ. H. Uzunçarşılı da Bedreddin taraftarları arasında başka din ve mezheplerden kişilere raslandığını belirtiyor. (*Osmanlı Tarihi*, I. Cilt, s. 363. Tarih Kurumu Yay.). Nâzım Hikmet destanda yahudi, hıristiyan ve müslüman halkın eski dinlerini bırakarak tek bir bayrak altında birleştiklerini yazıyor. Bu bayrak, çıkar ve alın yazıları ortak olan emekçilerin enternasyonalizm bayrağıdır. Ne var ki enternasyonal bilinç gelişmemiştir o çağda. Hatta ulusların değil, ümmetlerin varlığı sözkonusudur. Bu nedenle Nâzım ayrı ümmetlerden olan, ama egemen sınıflara, devletin zorbalığına karşı birlikte başkaldıran Anadolu halkını Börklüce Mustafa'nın »mülhid yoldaşları« diye tanımlıyor:

»Aydının Türk köylüleri,
Sakızlı rum gemiciler,
Yahudi esnafları,
on bin mülhid yoldaşı Börklüce Mustafa'nın
düşman ormanına on bin balta gibi daldı.
..... (A. g. y. s. 183)

* *
*

Nâzım'ın tarihsel kaynaklardan nasıl yararlandığını, o dönemin tarihçileri tarafından yazılmış metinleri hangi ölçütlerle değerlendirdiğini yeri geldikçe ortaya koyduğumu sanıyorum. Ama bilinçli okur için geçerli bu söylediğim; tarihe sınıf savaşımı açısından bakmayan, kendilerini ideolojiler-üstü bir konuma yerleştirme çabasında olanlar için değil. XV. yüzyıl Anadoluşunda yaptığı düşsel gezi sırasında, Bedreddin olayına yer veren üç Osmanlı tarihçisiyle birlikte İlähiyat Fakültesi tarihi kelâm müderrisi Mehemed Şerefeddin efendiye raslayan Nâzım, bu karşılaşmayı şöyle anlatıyor:

»(. . .) İzmir'de çok oyalanmadık. Şehirde çıkıp Aydın yolunu tutmuştuk ki, bir bağ içinde, bir ceviz ağacı altında, bir kuyuya serinlesin diye karpuz salmış dinlenen ve sohbet eden dört çelebiye rasladık. Her birinin üstünde başka çeşit libas vardı. Üçü kavukluydu, birisi fesli. Selâm aldık. Kavuklulardan birisi Neşri imiş. Dedi ki:

— Halkı ibahet mezhebine davet eden Börklüce'nin üzerine Sultan Mehemed Bayezid paşayı gönderir.

Kavuklulardan ikincisi Şükrüllah bin Şihabiddin imiş. Dedi ki:

— Bu sofinin başına birçok kimseler toplandı. Ve bunların dahi şer'i Muhammediye muhalif nice işleri âşikâr oldu.

Kavuklulardan üçüncüsü Aşıkpaşazâde imiş. Dedi ki:

— Sual: Ahir Börklüce paralanırsa imanla mı gidecek, imansız mı?

— Cevap: Allah bilir anın çünkü biz anın mevti halini bilmezüz.

Fesli olan çelebi İlähiyat Fakültesi tarihi kelâm müderrisiydi. Yüzümüze baktı. Gözlerini kırpıştırarak kurnaz kurnaz gülümsedi. Bir şey demedi. (. . .)« (A. g. y. s. 179).

Bu sözlerin tümü, sözkonusu üç tarihçinin yapıtlarından olduğu gibi alınmış, üslûp özellikleri bile değiştirilmemiştir. (Bkz. A.G.Y. s. 16 (Neşri), s. 17 (Şükrüllah bin Şehâbettin), s. 14 (Âşık paşazâde). Nâzım onlarla tartışmaya girmeden yoluna devam eder. Bedreddin ayaklanmasını betimlerken, XV. yüzyılın toplumsal ve ekonomik koşullarını değerlendirecek getirecektir kendi yorumunu. Böylece Osmanlı tarihçilerinin ideolojik söylemini (discours) bir bakıma metin dışı bırakır. Bu yüzden de yapının bağdaşıklığı büyük ölçüde bozulur. Yukarıdaki alıntıların destanın içeriğiyle bütünleşerek organik bir yapı kurduklarını öne süremeyiz, sanıyorum. Bir başka yerde, kayıkçının ağzından Karl Marx'a yapılan şu gönderme için de aynı şeyi söylemek mümkün:

»(. . .) Deniz dalgalıydı. Kayıkçıya baktım. Bir Almanca kitabın iç kapağından koparıp koğuşta baş ucuma astığım resme benziyor. Kalın bıyığı abanoz gibi siyah, sakalı geniş ve bembeyaz. Ömrümde böyle açık, böyle konuşan bir alın görmemişimdir.

Boğazın orta yerine gelmiştik, deniz durmamacasına akıyor, kurşun boyalı havanın içinde sular köpürerek kayığımızın altından kayıyordu ki, koğuştaki resme benziyen kayıkımız:

— Serbest insan ve esir, patriçi ve pleb, derebeyi ve toprak kölesi, usta ve çırak, bir kelime ile ezenler ve ezilenler, nihayet bulmaz bir zıddiyette birbirine karşı göğüs gererek bazen el altından, bazen açıktan açığa fasılasız bir mücadeleyi devam ettirdiler, dedi«. (A. g. y. s. 192).

Şair, hangi sınıfsal tavrı yansıtırsa yansitsin metin dışı bir söylem- den yararlanmaya, bu söylemi kendi yaratısının ürünü dizelerle özdeşle- meye kalkıştığı zaman inandırıcı olamıyor. Neşri, Şükrullah bin Şeha- bettin, Aşıkpaşazâde ve Marx'ın sözleri yapıta dışarıdan eklenmiş izlenimini uyandırıyor çünkü. Oysa kimi yerde, yine metin dışı sayabile- ceğimiz aynı tarihsel söylem şiirin organik yapısıyla o denli bütünleşiyor ki, nerede tarihsel belgenin, nerede şairin konuştuğu belli bile olmuyor. Bu özümlemenin, şairin metin dışı bir söylemi destanın şiirsel yapısı içinde başarıyla eritişinin en belirgin örneklerini aşağıya alıyorum:

»(. . .) Şeyh burada itmam etmiş olduğu *Teshil* mukaddemesinde ' . . . Kalbimin içindeki ateş tutuşuyor. Ve günden güne artıyor, o surette ki kalbim demir de olsa selâbetine rağmen eriyecek' demektedir.« (Mehem- med Şerefeddin Efendi'den Nâzım'ın alıntısı, *Şeyh Bedreddin Destanı*, A.g.y.s. 156).

»(. . .) Bedreddin'in kendi mürid ve mu'tekidleriyle zuhûr edeceğini ve memâliki ehl-i irâdeti arasında taksim eyleyeceğini ifade ettiğini ve kuvvet-i ilm ve sırr-ı tevhîdin tahkikiyle ehl-i taklîdin kavânin-i millet ve mezhebini iptâl ve vüs'at-i meşrebimizle ba'zı muharremâtı istihlâl ideceğiz dediğini işitti ki (. . .)« (İdris-i Bitlisi, A.g.y. s. 22).

İlki çağdaş (1924), ikincisi XV. yüzyılda yazılmış bu iki metni destanında şöyle kullanıyor Nâzım :

»İznik gölünde akşam oldu.
Bedreddin eğildi suya
avuçlayıp doğruldu.

Ve sular
parmaklarından dökülüp
tekrar göle dönerken
dedi kendi kendine:

'— 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
iptal edeceğiz . . .«

(A.g.y. s. 167)

Bir başka örnek de, yine İdris-î Bitlîsî'nin aşağıdaki satırlarından yola çıkılarak yazılmış dizelerde yeralıyor:

»(. . .) Derhâl Rûmiyye-i sugrâ ve Amasya padişâhı olan Şehzâde Sultan Murad'ın ismini hükmi-humâyun sâdir oldu ki Anadolu askerlerini cem'ile mühlid Mustafa'nın def'ine kıyâm eyleye ve mükemmel asker ve techizât ile Aydın ilinde anın başına ine. (. . .)« (A.g.y. s. 21).

»Hükmü humâyun sâdir olmuştu ki şehzâde Muradın ismine Aydın eline varıp
Bedreddin halifesi Mustafanın başına ine.«

(A.g.y s. 181)

Nâzım, XV. yüzyıl metinlerinin hemen tümünde rasladığımız »Mevlâna Hayder derler, Mülk-ü Acemden yeni gelmiş bir dânişmend var idi« ve »Mübalâğa cenk oldu« gibi deyişleriye hiç deyiştirmeden aktarıyor şiirine. Buna karşın, sözkonusu alıntılar destanın organik yapısıyla bütünleşebiliyor. Çünkü şair, destan kahramanlarının bakış açılarına yerleştiriyor tarihsel söylemi. Hatta çoğu kez bu bakış açılarıyla kendi söylemini özdeşliyor. Hem kahramanların ağzından, hem üçüncü tekil kişi kullandığı bölümlerde anlatıcının ağzından kendi konuşuyor. Daha doğrusu, öznesi yeterince belirmeyen bir dil, değişik kişi zamirleriyle bir çeşit XV. yüzyıl söylemi üretiyor. İşte Nâzım, destanı baştan sona kaplayan bu dış-söylemi kendinin kılıyor bir bakıma. Böylece metin dışı konumundan kurtuluyor belge; şiirin kendi gerçekliğine, yani özgül bir dile dönüşüyor. Diyeceğim, Nâzım'ın metniyle XV. yüzyıl metinlerini birleştiren söylemi *Bedreddin Destanı* olarak algılayabiliyoruz.

Somut örnekleriyle betimlemeye çalıştığım bu ara-metinsellik (intertextualité) sorununun *Bedreddin Destanı*'nda hiç kuşkusuz özel bir yeri var. Yukarıdaki metin karşılaştırması, Nâzım Hikmet'in tarihsel kaynaklara yalnızca içerik açısından değil, somut bir dil olarak da baktığını kanıtıyor. Nâzım *tarihsel*'i şiirleştirirken, sınıf çözümlemesinin yanı sıra bir dil nesnesi de koyuyor ortaya. Yani *tarihsel*'in dayandığı verileri (belgeleri) Marxçı yaklaşımla ele alırken, sözkonusu verilerin yazıldığı XV. yüzyıl Türkçesini de *Bedreddin Destanı*'nın diline dönüştürüyor. Selâhattin Hilâv'ın yazısı bu görüşümü doğrular nitelikte. Hilâv, Nâzım'ın dili konusunda şunları söylüyor: »Nâzım Hikmet dili sadece bir anlatma aracı olarak kullanmaz. Ulusal dilin çeşitli ürünleri, onun gözünde, şiirin kurulmasına yararlı olan nesnelere. Başkalarının deyişlerine ve kelimelerine birer nesneye yaklaşır gibi yaklaşarak onları kendi söyleyişinin içinde hem eski taddlarından ve çağrışımlarından yoksun kılmadan hem de daha yüksek bir düzeye ulaştırarak, yani *aşarak* kullanır. Bu tutum, Nâzım'a, gelenekle verimli bir biçimde bağ kurması imkânını sağlamıştır. (. . .)

Nâzım Hikmet, Bedreddin Destanı'nda, ondört ve onbeşinci yüzyılın bozulmamış düzyazı Türkçesinden ve konuşma dilinden yararlanıyor. Bedreddin'in ve müridlerinin hikâyesini, şiirlerinde 1932 yılına kadar görmeğe alıştığımız dille değil, değişik bir söyleyişle anlatıyor. Bu onun, yeni bir aşamaya geçişinin belgelerinden biri olduğu gibi dili sadece bir anlatım aracı olarak değil *nesne* olarak da kullanımının en açık örneğidir. (. . .)« (Türkiye Defteri, Haziran 1974 s. 49–51).

Nâzım'ın bu yaklaşımının, Hilâv'ın deyişiyle »gelenekle verimli bir biçimde bağ kurması imkânını« sağlayan bu nesne dilin yalnızca *tarihsel*'in değil, genel olarak Andolu halk kültürünün şiirleştirilmesinde önemli bir işlevi var. Şair XV. yüzyıl metinlerine uyguladığı yöntemi halk edebiyatındaki söyleyiş özelliklerine de uyguluyor. Böylece, çoğu kez hiç değiştirmeden, onları da katıyor kendi şiirine. Örneğin aşağıdaki dizelerin *Dedem Korkut* söyleminin kalıplarıyla yeniden üretildiğini öne sürmek yanlış olmaz sanırım :

»Karanlık ıslanırken perde perde
belirdim onların olduğu yerde
sözü ben aldım, dedim:
– Ayasluğ şehrinin kapısı nerde?
göster geçeyim!

Kalesi var mı?

Söyle yıkayım.

Baç alırlar mı?

De ki vermeyim!« (A.g.y s. 187)

İşte halk deyişlerini, türkü ya da masallarda rasladığımız geleneksel söylemi çağrıştıran birkaç örnek daha :

»Sözü O aldı, dedi:
– Ayasluğ şehrinin kapısı dardır
Girip çıkılmaz.

Kalesi vardır,
kolay yıkılmaz.

Var git al atlı yiğit
var git işine!

..... « (A.g.y s. 187)

»Varalım,
dedik.

Görelim
dedik.

Yapışıp
sabannın
sapına

şol kardeş toprağını biz de bir yol
sürelim dedik.
Düşük dağlara dağlara,
aşık dağları dağları . . .« (A.g.y s.)

Nâzım, tarihsel metinlerdeki söylemi *Bedreddin Destanı*'nın özgül diline dönüştürürken hangi yöntemi uyguluyorsa, yukarıdaki alıntılarda da, halk edebiyâtının geleneksel söylemini o yöntemle ele alıyor. Yani her iki durumda da dilin nesne olarak kullanılması söz konusu. Oysa Nâzım'ın, sözcükleri birer nesne gibi algılamadığını, dili salt kendisi için değil bir araç olarak da kullandığını, böylece *Bedreddin Destanı*'nda, özellikle de *İnsan Manzaraları*'nda düzyazının, yani araç-dilin sınırına yaklaştığını öne sürmüştüm. Bu yazdıklarımla daha önceden vardığım sonuç arasında bir çelişki olduğunu sanmıyorum. Çünkü birbiriyle bütünleşen, biri diğerini engellemeyen bu iki özellik de var Nâzım'da. Onu hem büyük bir şair, bir dil ustası; hem de çağının tanığı bir devrimci yapan da bu zaten: karşıtların birliği. Nâzım, akış halindeki gerçekliği tüm karmaşıklığıyla kavrayıp sözcüklerin bilinciyle, yani herşeyden önce bir şair olarak yeniden üretmeyi başarmıştır. Bu nedenle, hem Türkiye'nin hem de Türkçenin en büyük şairleri arasında saymalıyız onu.

Ö z e t

ŞEYH BEDREDDİN DESTANI ÜZERİNE

Nedim Gürsel Türkiye'de yayımlanan *Şeyh Bedreddin Destanı Üzerine* adlı kitabından bir bölümü sempozyuma bildiri olarak sundu. Yazar bildirisinde Nâzım Hikmet'in *Şeyh Bedreddin Destanı* adlı yapıtıyla, Aşık paşazâde, Neşri, İdris-i Bitlisi gibi Osmanlı tarihçilerinin Bedreddin ayaklanması üzerine söylediklerini karşılaştırdı. Nâzım Hikmet'in geniş çapta ilk kez bu yapıtıyla gerçekleştirdiği çağdaş kültür bileşiminin devrimci öğelerini Osmanlı tarihi çerçevesinde ele aldı. Nâzım Hikmet'in tarihe bakışındaki Marksist yöntemin altını çizerek, şairin, bir halk ayaklanmasını nasıl şiirleştirdiğini de örnekleriyle gösterdi. Kimi zaman metnin özgül yapısını (şiirsel öğeleri) kimi zaman da tarihsel bağlamı (Bedreddin hareketinin toplumsal ve ideolojik temelini) ön plâna çıkardı. Nâzım Hikmet'in destanıyla, gönderdiği tarihsel gerçeklik ve ortaya koyduğu genel sorunsal arasında bir denge kurmaya çalıştı böylece. *Şeyh Bedreddin Destanı*'nı hem bir şiir yapıtı, hem de Nâzım Hikmet'in tarihe bakışında somutlaşan bir sınıf savaşımı, daha doğrusu bu savaşımın yansıdığı ideolojik bir alan olarak ele aldı.

Nâzım Hikmet'in dil düzeyinde Osmanlı tarihçilerinin üslûbundan yararlandığını, ama Bedreddin ayaklanmasını onlardan çok daha başka bir biçimde, devrimci açıdan yorumladığını ortaya koyan Nedim Gürsel, *Şeyh Bedreddin Destanı*'nın hem tarihsel hem de şiirsel bakımdan orijinal ve önemli bir yapıt olduğu sonucuna vardı.

R e z i m e

O PRIČI O ŠEJHU BEDREDDINU

Nedim Gürsel je, kao svoj referat na Simpoziju, podnio jedan dio knjige »O *Priči o šejhu Bedreddinu*«, koja je izdata u Turskoj. Autor u referatu stavlja, jedne nasuprot drugih, Nazima Hikmeta sa djelom »Priča o šejhu Bedreddinu« i ono što su o Bedreddinovoj pobuni rekli osmanski historičari kao Aşik-pašazade, Nešri, Idris-i Bitlisi. Nazim Hikmet je prvi put u širokim razmjerama uzeo u okviru osmanske historije revolucionarne elemente savremenog kulturnog sjedinjenja, koje se realizovalo ovim djelom. Podvlačeći marksistički metod u svom pogledu na historiju, N. Hikmet je pokazao svojim primjerom kako se opjevava jedna pobuna naroda. Neko u prvi plan ističe osobenost građe teksta (književne elemente), neko historijsku vezu (opšte i historijske temelje Bedreddinovog pokreta), dok se Nazim Hikmet trudio da u svojoj priči stvori ravnotežu između historijske stvarnosti i opštih problema koje postavlja. Autor »Priču o šejhu Bedreddinu« uzima i kao pjesničko djelo, i kao jednu vrstu borbe, koja se konkretizuje u shvatanju historije N. Hikmeta, tačnije kao ideološko polje na kojem se ova borba odsijava.

Nazim Hikmet se, u jezičkom pogledu, koristio stilom osmanskih historičara, ali je Bedreddinov ustanak komentirao u drugačijem obliku, iz revolucionarnog ugla. N. Gürsel smatra da je »Priča o šejhu Bedreddinu« originalno i važno djelo i u historijskom i u književnom smislu.