DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

'VELÂYET'TEN 'SİYÂSET'E

ŞEYH BEDREDDİN

AHMED GÜNER SAYAR



Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

‘Velâyet’ten ‘Siyâset’e
ŞEYH BEDREDDİN

Ahmed Güner Sayar

ÖTÜKEN

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

YAYIN NU: 1343
KÜLTÜR SERİSİ: 781

T.C.
KÜLTÜR ve TURİZM BAKANLIĞI
SERTİFİKA NUMARASI
16267

ISBN 978-605-155-726-7

Kitabın bütün yayın hakları Ötüken Neşriyat A.Ş.'ye aittir.
Yayınevinden yazılı izin alınmadan, kaynağın açıkça belirtildiği
akademik çalışmalar ve tanıtım faaliyetleri haricinde,
kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz;
hiçbir matbu ve dijital ortamda kopya edilemez,
çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

ÖTÜKEN NEŞRİYAT A.Ş.®
İstiklâl Cad. Ankara Han 65/3 • 34433 Beyoğlu-İstanbul
Tel: (0212) 251 03 50 • (0212) 293 88 71 - Faks: (0212) 251 00 12
İnternet: www.otuken.com.tr
E-posta: otuken@otuken.com.tr

Editör: Göktürk Ömer Çakır
Kapak Tasarımı: Zafer Yılmaz
Dizgi-Tertip: Ötüken
Kapak Baskısı: Yeditepe Ofset
Baskı: Mega Basım Yayın San. ve Tic. A.Ş.
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No: 3/1 Baha İş Merkezi **A Blok Kat:2**
34310 Haramidere İstanbul • Tel: 0212 412 17 00
Sertifika No: 12026
İstanbul - 2018

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ahmed Güner Sayar; 6.11.1946'da İstanbul'da dünyaya geldi. İlk ve orta tahsilini burada tamamladı. 1968'de İ.Ü. İktisat Fakültesi'nden mezuniyetini takiben İngiltere'de Birmingham Üniversitesi İktisat Bölümü'nde yüksek lisans çalışması yaptı. İ.Ü. İktisat Fakültesi'nde 1976'da asistan, 1980'de doçent oldu. 1982'de İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi'ne geçti. 1988'de profesörlüğe yükseldi. Halen Beykent Üniversitesi İktisat Bölüm Başkanlığını yürüten Profesör Sayar, Işık Üniversitesi ve Harp Akademileri'nde de görev almıştır. Profesör Sayar'ın esas ilgi alanı "İktisat Teorisi" ile tarihi birleştiren çalışmalardır. Bilhassa 1986 yılında yayınlanan "Osmanlı iktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması" bu sahadaki en önemli yayınlardan biri olma hususiyetini muhafaza etmektedir. Hocalarına olan minnet borcunu ödemeye çalıştığı ilk eser olan *A. Süheyl Ünver: Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri, 1898-1986*, (İstanbul 1994) başlıklı çalışmasını *Bir İktisatçının Entelektüel Portresi: Sabri F. Ülgener* izledi (İstanbul 1998). Bu çizgideki eserlerini *Filozof-İktisatçı Terence W. Hutchison* kitabıyla devam ettirdi. *Tarih ve Toplum, Toplum ve Bilim, Türkiye Günlüğü, Toplum ve Ekonomi, Dergâh, Türk Yurdu* gibi dergilerde makaleleri yayımlanmıştır. Eserleri: *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması* (5. Basım, İstanbul 2013), *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Portre Denemeleri* (3. Basım, İstanbul 2014), *Osmanlıdan 21. Yüzyıla Ekonomik, Kültürel ve Devlet Felsefesine Ait Değişmeler* (3. Basım, İstanbul 2008), *Hasan Ali Yücel* (2. Basım, İstanbul 2007), *A. Süheyl Ünver* (3. Basım, İstanbul 2011), *İktisat Metodolojisi ve Düşünce Tarihi Yazıları* (2. Basım, İstanbul 2011), *Abdülbâki Gölpınarlı* (2. Basım, 2014), *Sahhaf Râif Yelkenci* (İstanbul 2016).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İÇİNDEKİLER

Önsöz 13

I- Bir İlgiye Açılan Pencere: Çalışmayı Takdim 29
II - Şeyh Bedreddin'e Dâir Literatürün Önlenemez Yükselişi 43
III- Efsaneden Somut Gerçeğe ya da Târih İçinde Şeyh Bedreddin 63
IV- Düzenlemeyi Esas Alan Bir 'Norm' Kurgulanışının Yapı Taşları 67
V- Şeyh Bedreddin: Mutasavvıf 106
VI- Şeyh Bedreddin: Fakih 180
VII- Şeyh Bedreddin'in İktisadî Görüşleri 208
VIII- Şeyh Bedreddin'in Siyâsî Görüşleri 234
IX- Aksiyon Öncesi Zihnî Hareketlilik:
Tasavvufla Fıkhın Birlikteliğinde Bir 'Norm' Arayışı 270
X- Şeyh Bedreddin: Kadıasker 276
XI- İznik'te Gözhapsinde 298
XII- Börklüce Mustafa 316
XIII- İznik'ten Kastamonu'ya: Kaçıştan İsyâna Açılan Yol 334
XIV- Deliorman'da Ateşlenen İsyân: "Hurûc-ı Ales-'Sultan" 342
XV- Yargılanma ve Örf ile Verilen Fetvâ: Ölüm 404
XVI- Değerlendirmelerin Aydınlığında Tashihe Açık Bir Sonuç 442

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ek-I Yusuf Bahri Nefesli'nin İstinsah Ettiği *Vâridât*'ın Giriş Sahifesi 467
Ek-II Yusuf Bahri Nefesli'nin İstinsah Ettiği *Vâridât*'ın İlk Sahifesi 468
Ek-III Yusuf Bahri Nefesli'nin İstinsah Ettiği *Vâridât*'ın Son Sahifes 469
Ek-IV Şeyh Bedreddin'in İznik Günlerini Yansıtan Bir Minyatürü 470
Ek-V Şeyh Bedreddin'in Serez'deki Türbesi [1416 - 1924] 471
Ek-VI Şeyh Bedreddin'in İstanbul, Divanyolu'nda, Sultan Mahmud Türbesi Hazîresinde Yer Alan Merkadinin 1966'daki görünümü 472
Ek-VII Şeyh Bedreddin'in İstanbul, Divanyolu'nda, Sultan Mahmud Türbesi Hazîresinde Yer Alan Merkadinin 1993 yılında Düzenlenmiş Hâli 473
Ek-VIII Şeyh Bedreddin'in İstanbul, Divanyolu'nda, Sultan Mahmud Türbesi Hazîresinde Yer Alan Merkadinin Mart 2018'deki Durumu 474
Ek-IX Mahmud Şahin Hattıyla: "Ya Hazret-i Şeyh Bedreddin" Levhası 475
Ek-X Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin (İstanbul, 1340) Kitabının Yazarı Mehmed Şerefeddin Yaltkaya (1879 - 1946) 476
Ek-XI *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Manâkıbı*'nın Çevrimyazısını Hazırlayan Abdülbaki Gölpınarlı'nın Bu Eserini A.G. Sayar'a İthaf Ettiği Sayfa. 477
EK-XII Niyazi Mısrî Hazretlerinin Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ına İlişkin Gazeli ... 478
Ek-XIII Cahit Tanyol'un ***Kuruluş ve Fetih Destanı***'nda Şeyh Bedreddin'le İlgili Şiirler: 479

Kaynakça 480
Dizin 492

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Şehâdetinin 600. yılında
Şeyh Bedreddin'e
(3.X.1358 – 18.XII.1416)
tâzimle, tekrimle takdim olunur

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

KISALTMALAR

AB	AnaBritannica
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi
AÜSBE	Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
BEIP	The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy
DEFM	Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmûası
DİD	er İslam
DİM	Darülfünun İlâhîyat Mecmûası
DM	Devrimci Marksizm
Dt	Doktora Tezi
ED	Eğitişim Dergisi
EI	Eyncyclopeadia Islam
EBD	Eleştirel Bakış Dergisi
EÜSBE	Erciyas Üniversitedi Sosyal Bilimler Enstitüsü
FSD	Felsefe Semineri Dergisi
GDAAD	Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi
GS	Güzel Sanatlar
HKS	Hürriyet Kültür Sanat
HÜEFD	Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi
İA	İslâm Ansiklopedisi
İstA	İstanbul Ansiklopedisi
İD	İktisat Dergisi
İHAD	İslâm Hukûku Araştırmaları Dergisi
İM	İslâm Mecmûası
İMe	İnsan Mecmûası
İTED	İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi
İÜHFM	İstanbul Üniversitesi Hukûk Fakültesi Mecmûası
JESHO	Journal of the Economic and Social History of the Orient
JIR	Journal of Islamic Research
MM	Mihrab Mecmûası
MSD	Milliyet Sanat Dergisi
MiM	Millî Mecmua
MÜHFHA	Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları
MÜSBE	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
MKY	Merkez Yürütme Kurulu
NEÜİFD	Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
OA	Osmanlı Araştırmaları
OAn	Osmanlı Ansiklopedisi
OMÜİFD	Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi
OTAM	Osmanlı Târih Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi
SBAD	Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi
SÜSBE	Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
TA	Türk Amacı
TAn	Türk Ansiklopedisi
TaD	Târih Dünyası
TaS	Târihden Sesler
TALİD	Türkiye Araştırmaları Litaratür Dergisi
TB	Toplum ve Bilim
TBa	Toplumsal Barış

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

TBA	**Türklük Bilimi Araştırmaları**
TD	**Türk Düşüncesi**
TDe.	**Türkiye Defteri**
TDVİA	**Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**
TFA	**Türk Folklor Araştırmaları**
TG	**Türkiye Günlüğü**
TH	**Tarih Hazînesi**
TİP	**Türkiye İşçi Partisi**
TK	**Târih Konuşuyor**
TKİD	**Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi**
TM	**Türkiyat** Mecmûası
TO	Târih Okulu
TS	Türk Solu
TaS	Tarihten Sesler
TT	Târih ve Toplum
TTEM	Türk Târih Encümeni Mecmûası
TTOKB	Türkiye Turing ve Otomobil Belleteni
TTTA	**Türk Tıp Târihî Arkivi**
TY	**Türk Yurdu**
YLT	**Yüksek Lisans Tezi**
age.	**adı geçen eser**
a.yaz	**aynı yazar**
Bk.	**Bakınız**
c.	**cilt**
çev. – not	**Çeviren - notlandıran**
der.	**derleyen**
dn.	**dip-not**
H.	**Hicrî**
haz.	**hazırlayan**
Krş.	**karşılaştırınız**
M.	**Milâdî**
öl.	**ölümü**
t.	**takrîben**
ty.	**târih yok**
vd.	ve devamı
v. diğ.	ve diğerleri
vf.	vefatı
yage.	yukarıda adı geçen eser
yay.	yayınlayan
yy.	yer yok
yön.	Yöneten
zik.	Zikreden

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ÖNSÖZ

Şeyh Bedreddin gerçeği, daha üniversite yıllarımdan itibaren, fakirhânede dedemin miras bıraktığı kitaplar arasında çıkan, rik'a hattı ile kendisinin istinsah ettiği Arapça *Vâridât*'ıyla beni teslim almıştı. Dedem Yusuf Bahri Nefesli (1882 – 1959), İstanbul Darulfünûnu'nda hukûk tahsil etmiş bir Osmanlı münevveriydi. Kayıtsız kalamayacağım bu ilginin başlangıç yeri, evdeki bu yazma eser oldu. Akan zamanda, Şeyh Bedreddin'e dâir topladığım malzeme, kitaplığımda, mütevazı bir yer işgal ediyordu. Onunla kurduğum gönül bağının, giderek akılla gönül birlikteliğine dönüşmesinin serüvenini, okuyucu, bu çalışmamızın ilk bölümü olan 'Bir İlgiye Açılan Pencere'de ayrıntılı olarak bulacaktır. Ancak, dile getirmek istediğim gerçek şudur: Dede–torun bağlantısının kurulmasında, aile-içi eğitimin önemi yanında, mâzî kayıtlarının, hâtıraların tanıklığında, bu çalışma ile hiç olmadı bir damar içinde yol alarak, geniş bir resme ulaşabilme imkânına kavuştum. Sosyal târihimizde, geriye doğru sararak, dedemin Şeyh Bedreddin'e mülâkî olduğunu, miras bıraktığı kitap ve evrak-ı metrûkesiyle, beni de kültür iklimimizin ana kucağına bıraktığını gördüm. Dedemin, kitaplarını bana bırakması, bunu da, vasiyetle hukûkî bir belgeye taşımış olması, benim için düşündürücü oldu. Şeyh Bedreddin üzerine derinliğine kazımalarım ilerledikçe, bu konuya eğilmemin bir emir olduğunu akletmeye başladım. Dedem, Fâtih Türbedârı Ahmed Amiş Efendi'ye müntesib idi.[1] Kitapları arasında çıkan, Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ı ile Sofyalı Bâli Efendi'nin Arapça ***Fusûs*** şerhi [***Şerh-u Fususi'l Hikem*** (Dersaâdet, 1309)] mensubu olduğu tarîkat silkinin İbni Arabî ile olan bağlantısını tescil ediyordu. Öte yandan, dedemin mutasavvıflığı ne kadar kişiye özelse, bunun yanı başında bir hukûk adamı olması, izlediği yolda, Şeyh Bedreddin'le bir başka türlü buluştuğunu gördüm. İntikâl eden hukûka dâir kitapları arasında yer alan ve Zembilli Ali Efendi'nin fetvâlarını içeren, ***Fetâvâ-yı Ali Efendi*** adlı yazma eserin yerine

[1] Bu intisabın meraklı hikâyesini Ahmed Süheyl Ünver, Abdülbâki Gölpınarlı ve Fethi Gemuhluoğlu'ndan dinledim. Bu hususta bk. A.G. Sayar, ***Abdülbâki Gölpınarlı***, (İstanbul, 2013), sf. 26-27.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Şeyh'in fıkha dâir yazma bir eseri çıkmış olsaydı, sevincime payan olmayacaktı.[2] Artık görüyordum ki, kendilerinden feyz aldığım hocalarım, Süheyl Ünver ve Sabri Ülgener gibi, dedemi de unutulmaya terk edemezdim! Çalışmalarım, hamlıktan kurtulup olgunlaşmaya başladıkça, gene gördüm ki, Şeyh Bedreddin de hakîkî çizgilerine kavuşmalıydı. Onun da yalan-yanlış bilinmesine ve bu şekilde unutulmasına gönlüm elbette razı gelemezdi.[3]

Bu meyanda, Şeyh Bedreddin'in torunu Hâfız Halil bin İsmail Efendi'nin, rahmetli Abdülbâki Gölpınarlı'nın çevrimyazıya dönüştürdüğü *Manâkıbı* da üzerimde derin bir etki bıraktı. Fakat gördüm ki, Hâfız Halil Efendi'nin bu eseri olmasaydı, Şeyh Bedreddin gerçeğinde, bugün dahi şikâyet ettiğimiz ideolojik ve mezhepsel kırılmalar ile tasavvuf karşıtlığı dur durak bilmez, hakîkat peşinde emekleyenlerin de öğrenme ve bilme dünyasını karanlıklar içinde bırakabilirdi. Dolayısıyla, ortada çözüm bekleyen, mistik eğilimlerle de çözüme kavuşturulamayacak bir mesele vardı. Aklın rehberliğinde kalem oynatmış birçok yazar, Şeyh'in ortak mülkiyeti savunduğu iddiasını ileri sürmüşlerdi. Gel gör ki, ne *Vâridât*'ta, ne de Bedreddin'in fıkhî eserlerinde, iştirâk-i emvâle dâir en ufak bir imâ olmadığı gibi, düşüncelerini isyâna bağlayacak kesin bir işaret de bulunmamaktaydı. Eğer bir kimse mutasavvıfsa, hele velâyet sahibi 'sahibü'z zaman' ise ve gene o kimse sıkı bir İslâm fakihi ise, isyâna kalkışması ile, mutasavvıflığı da, fakihliği de tartışmaya açıktır. Fakat yapılması gereken, onun mutasavvıflığının mutlaka fakihliğine, fakihliğinin kadıaskerliğine ve kadıaskerliğinin de İznik'te geçen gözaltı günlerine ve nihâyet, tartışmaya açık kalkışmasıyla eklemleştirilmesiydi. Bunlar yapılmadan ve olayların vücût bulduğu Fetret Devri'nin özel şartları dikkate alınmadan, Şeyh Bedreddin'i sadece bir mutasavvıf olarak görmek ne kadar yanlı ise, onu sadece bir ihtilâlci olarak değerlendirmek ve ona

---

[2] Rahmete vesîle olması dileğiyle, dedemin elyazısıyla istinsah ettiği kanunnâmeler yanında, ondan kalan hukûk kitapları arasında yer alan, iki kitabın künyelerini vermek isterim: Atıf [Kuyucaklızâde], *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye ve Şerh-i Kitabü'l Büyû*, (Dersaâdet, 1318) ve *Emval-i Gayr-ı Menkul Kanunları*, (Dersaadet, 1331).

[3] Profesör Cemal Kafadar da aynı düşüncededir. Mükemmel bir Rûmî çalışmasının bitiş satırlarında yer almış şu hasbî ve dokunaklı arzuyu dile getirişini buraya almadan edemedim: *"Oublier Foucault* kitabının yazarı Baudrillat'ın öğüdüne uyarak, 'Foucault'yu unutabilirim, ama bu bağlamda, diyar-ı Rum'un bir çocuğu olup Mısır'da aldığı eğitim sayesinde son derece yetkin bir âlîm ve sûfî olan, ütopik bir vizyon etrafında envai çeşit Rumîden oluşan büyük sayıda takipçi edinen ve sonunda 1416'da Osmanlı devleti tarafından idam edilen Şeyh Bedreddin'i unutabilir miyim?" [*Kendine Ait Bir Roma*, (İstanbul, 2017), sf. 139].

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Marxist bir pencereden bakmak da, o kadar hatâlıydı. Maalesef, hedef Şeyh Bedreddin'in isyânı olunca, o hedefe ulaşıncaya değin yapılan akademik yolculukta, sadece isyâna götürebilecek, dolaylı ve dolaysız en ufak ayrıntı kıymete biniyor. Ancak bu yolculuk, onu anlamada tek başına araştırıcının yol haritası olmamalıdır. Bu yolla, Şeyh Bedreddin hakîkati kuşatılmayabilir. Nitekim bu meyanda, T.C. Kültür Bakanlığı tarafından, önce *Vâridât*'ın, daha sonra, 2012 yılında, fıkha dâir eserlerinin tercümelerinin peş peşe yayınlanması ile ezberler bozuluyordu.

Şeyh Bedreddin konusunda, ayağımı sağlam bir zemine basmanın zaruretini, mutasavvıflığından hareketle, onun fakihliğinin, kadıaskerliği ile birlikte siyâsete yuvarlanmasının, nihâyet isyâna bulaşmasının ardındaki sis bulutlarını çözmeğe ve yargılanmasındaki dik duruşunun ardındaki gerçeği idrak etmeğe sürükleniyordum. Bilinen bir gerçeğin kuşatılması, Şeyh Bedreddin'in başkaldırmasına açılan yolun aydınlatılmasını gerektiriyordu. Bu durum, bir adım ötede, çok sayıda bilinmeyenle de uğraşmayı araştırıcının önüne koymaktaydı. Mutasavvıflığı ile fakihliğine temel olan İslâmiyet'e ödünsüz bağlılığı, ***Kur'ân-ı Mübîn*** hâfızlığı ve müfessirliği, kerâmet sahibi bir velî oluşu, mürşidi Seyyid Hüseyin Ahlâtî'nin ona akıbetinin ne olacağını çok önceden tebliğ etmesi, fakihliği ve kadıaskerliği, İznik'te gözhapsinde geçen sıkıntılı günlerin muhasebesi, İznik'ten Kastamonu'ya kaçışı ve Eflâk – Deliorman hattında okun yaydan çıkışı... Bütün bu aynntılar, her birinin içerisinde, düğüm üzerine düğümlerin atıldığı, birbirine eklemlenmiş yumakçıklar olarak çözüm bekliyordu. Bilhassa, kadıaskerliği sırasındaki icraatı, önceden kurguladığı bir 'norm'a dayanıyordu ki, bu 'norm'un içeriği 1416 yazında Eflâk'e gidişi ve Mircea – İsfendiyâr Bey – Şâhrûh ittifâkı ile bu ittifâka sonradan katılan Şehzâde Mustafa Çelebi ile Cüneyd Bey'in Şeyh Bedreddin'i nerelere sürüklediği de, mutlaka sağlıklı bir çözüme kavuşturulmalıydı.

Bu çalışma ile, birçok yazar gibi, ben de, spekülatif çıkarsamalar tuzağına düşmekten kendimi alamadım. Şu kadar ki, 'varsayım'ı esas alarak, Bedreddin'in karanlıkta kalan yüz çizgilerine, aksiyon bağlamında bir 'norm' kurulmasının önemine işaret etmeliyim ki, bu girişim, şahsî düşünce ve kanaatlerimle kurguladığım normun yardımıyla, Şeyh Bedreddin'in aksiyon adamlığına bir ışık salma gayreti olarak görülebilir. Bu tehlikeli spekülatif gidişin aksiyoma dönüşünü önlemenin, ancak eleştirel akla duyulan ihtiyaçtan geçtiğini açıkyüreklilikle bildirmek isterim. Şeyh Bedreddin ummanına hangi sahilden girilirse girilsin, atılan zorlu kulaçlarla, iddialı bir yüzücü-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

nün dahi takatinin bir yerde kesileceği muhakkaktır. Demek oluyor ki, bir bilineni aydınlığa kavuşturmak için çıkılan yolda, hemen karşılaşılan çok sayıdaki yol ayırımları, bizâtihî ara yolların her birinde, havada çarpışan tesbitlerin çelişkili varlığı, işi zora koşuyordu. Bilhassa, tasavvufta eriştiği merhale, çözümü zor, fakat çözülmesi gerekli bir yumaktı. Onun mutasavvıflığının üzerindeki sis bulutunu kaldırmak, benim için bereketli bir alan oldu. Bu bağlam içerisinde, çözüm bekleyen temel sorunun, sübjektif ve zâta mahsus bir mesele olan inanmanın, gerekli ve yeterli şartının inanan açısından, metafiziğin rasyonelleşmesi olduğunu kaydetmeliyim. Dolayısıyla, beni Şeyh Bedreddin konusu üzerinde düşünmeye ve çalışmaya iten ilk sebep, evde rahmetli dedemden kalan yazma *Vâridât*'ın sırrını çözmek oldu. Böylelikle, yazma bir eserin evimizdeki varlığı, bir Osmanlı evladı dede ile onun bir Cumhûriyet evladı torununu rühen bağlamakla kalmadı. Dedemin mensubu bulunduğu tarîkat silkinin ve o silk içerisinde, müfrit vahdet-i vücûd yorumunda çarpışan fikrî duruşların bir ucunda Şeyh Bedreddin'in de bulunduğunu görmeme imkân sağladı. Herkesin bir Şeyh Bedreddin'i olduğundan şüphe etmiyorum.[4] Benim Bedreddinim ise, 'sokak'ta değil, beni

[4] Herkesin bir Şeyh Bedreddin'i olduğundan muradım, araştırıcıların şu veya bu istikamete, metafiziğe ve / veya akla çekilmesi gerçeğidir ki, ilk olarak bu kişiye özel bir yuvarlanış ise, ikincisinin de mutlaka ultraamprisizmin ikrâmı olan belge ve bilgilerle donatılması gerekiyor. Her iki damarın varlığını teslim alan subjektivizm, farklı Bedreddin algılarının birlikte yaşamalarına imkân vermiştir. Bunun da en güzel ifâdesi, halk rûhiyatında bulduğu şekliyle şudur:

"Ben de hâlimce Bedreddinem"

'Hâl'lerdeki farklılıklar, kemiyet itibariyle, bir zenginlik yaratmış, farklı Bedreddinlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu cümleden olarak, meselâ, III. Devre Melâmilerinin pîri Seyyid Muhammed Nûrü'l Arabî, *Vâridât* şerhini tamamlaması üzerine; "sultanü'l muhakkikîn" olarak değerlendirdiği "Sultan Bedreddin'in rûhaniyetine teveccüh ettim" diyecektir [zik. S. Ateş, 'Şeyh Bedreddin Simâvî Hayatı ve Eserleri', Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, (İstanbul, [2014]), sf. 18]. Buna mukâbil, Nâzım Hikmet [Ran] Bey'e göre, Şeyh Bedreddin'in "milli gurur" olması ise, hem kendisi için Türkiye'de sosyalist mücadeleler târihinde bir kök arayışına cevap vermesi, hem de, Marxizmin milliyeti ve milliyetçiliği reddeden görüşüne karşı Şeyh'i, sığınılacak bir liman olarak kabullenmesidir. Nihal Atsız, Nâzım Hikmet Bey'in Şeyh Bedreddin'i "komünist" yapan savunmasına karşı durur. Atsız'ı zikrediyorum: "Okuman lazım yoldaş!...Şeyh Bedreddin senin sandığın gibi bir komünizm mübeşşiri değildir. Onun ne olduğunu senin bugünkü ilmin, kafan ve seciyen anlayamaz." [*İçimizdeki Şeytan - En Sinsi Tehlike - Hesap Böyle Verilir*, (İstanbul, 1997), s. 41]. Yazarı meçhul bir değerlendirmeye göre: "Ulusal geçmişimizin değerlendirmesi bir günah sayılmazsa...Nâzım Hikmet, Bedrettin Destanı'nın zeyli olan Millî Gurur risâlesin-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

'ev'de bekliyormuş! Dedemin istinsah ettiği bu yazma eseri, servet / mülk ayırımı içerisinde, mülk edindim. Bu yazma eserin mülk edinilmesi, beni bana yabancılaştırmadı, tam aksine, ona sâhip olmakla, Şeyh Bedreddin düşüncesi bana sâhip oldu. Esâsen, Şeyh'in torunu ve *Manâkıbı*'nın yazarı Hâfız Halil Efendi de, bu zâta mahsus hâlet-i rûhiyeye dikkatimizi çekmişti:

"Tâ ola kalbün sülûk-ı Şeyh'e râm"[5]

Bu söylenenlerin hülasası da şudur: Türk târihinde var olan, akıl-dışı, hesap-dışı, siyâset-dışı, sübjektif – metafizik bir damarın sürekliliği de böylece Şeyh Bedreddin üzerinden gerçekleşmiş oluyor. Bu ise, zor ve zahmetli bir çalışmanın ikrâmı olmuştur. Bu çalışmanın ortaya çıkışı da bu sebeple oldu ki, okuyucunun engin hoşgörüsüne sığınaraktan, bu son derece kişiye özel irrasyonel gelişmeyi, Şeyh Bedreddin'in zâta mahsus bir kerâmeti olarak değerlendiriyorum. Kaldı ki, bizâtihî Şeyh Efendi de, ölümü sonrasında kendisinin adımlayacağı yolu, bu defa hepimiz için göstermişti. *Vâridât*'tan aktaracağımız şu satırları bir kerâmet-i ilmîye olarak değerlendirmek gerekiyor:

> "...Her peygambere, yâhûd erene, zamanında buğz edilir, düşman olunur;...Ama ölümünden sonra adı, zaman geçtikçe anılır, bâkıy kalır, insanların çoğu ona inanır, insanlara sevgili olur....Bunun sırrı, hikmeti nedir? Önce derim ki,...onun gerçeği yavaş yavaş meydana çıkar."[6]

---

de bunu çok iyi anlatır" [(?), 'Hesap Defteri: Dışarıdan Bakmak ve Yanılgılar Hakkında', *TDe.*, sayı 19, (1975), sf. 70. Ayrıca krş. V. Timuroğlu, *Şeyh Bedreddin Vâridât*, (Ankara, 1979), sf. 7]. Sungur Savran'a göre, Nâzım Hikmet Bey, bu destanıyla Stalinist çizgiden kopar ve "bu toprakların insanlarına, mücadelesine, devrimlerine döner. Çünkü devrim, önce ulusaldır" ['İki Devrimin Hikâyesi: Nâzım, Bedreddin ve 1416 İhtilâlî', *DM.*, sayı 26, (2016/A), sf. 112]. Esasen, "Nâzım, Marx'tan çok önce eşitliği, kardeşliği ve halkın haklarını savunan Şeyh Bedreddin'e inanıyordu" [S. Göksü – E. Timms, *Romantik Komünist: Nâzım Hikmet'in Yaşamı ve Eseri*, (İstanbul, 2011), sf. 260]. Bu ve benzeri parçaları birleştirerek, keyfiyet itibariyle, bir tane mutlak ve muhakkak var olmuş Şeyh Bedreddin'i, bilimsel bilginin rehberliğinde kuşatabilmenin zaruretini elbette gözardı edemiyoruz.

[5] Halil bin İsmail, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Manâkıbı*, (İstanbul, 1967), sf. 2.

[6] Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, A. Gölpınarlı, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 1966), sf. 77.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Buna rağmen, Şeyh Bedreddin'in piyasada genelgeçer portresi, onun asîliği üzerine kurulmuştur.[7] Cumhûriyet'li yıllarda, yükselmeye başlayan yayın dalgası içerisinde, hiç şüphe yok ki, mutasavvıflığı, Şeyh'in fakihliği, kadıaskerliği ve kalkışmaya açılan yolu adımlayışını, kısmen veya tamamen ele alan ilmî yazıların, başta târihçilerin getirdikleri yorum ve tesbitlerin çoğunda ilk-el Türk kroniklerine sorgusuz bir bağlılık görülmektedir. Edebî eserlerin, - 1970 öncesinde, Nihal Atsız'ın *Deli Kurt* romanı ile Cahit Tanyol'un *Destan*'ı hariç – tamamında, ciddi ideolojik ve mezhepsel kaymalar vardır. Şeyh Bedreddin gerçeği, yazarın dünya görüşünün, mezhep ve tarîkat bağlantısının, hattâ anlayış ve zevklerinin dile getirildiği serbest bir atış alanına dönüştürülmüştür. Bilhassa, tasavvuf vadisinde inandığını, inanç olarak, onun adına uygulamaya koymuşlar, hülasa, târihî bilgi verilerinin eksikliklerini, ölçü gevşekliğinin emrinde, söz konusu kırılmalara taşımışlardır. Bu cümleden olarak, ona söylemediğini söyletmişler, düşünmediğini de düşündürmüşlerdir. 'Söyleyenden dinleyen ârif gerek' mısraının aydınlığında, Şeyh Bedreddin'in îmân ve aksiyon adamlığını yazanların da âlim ve ârif olması gerekmez miydi? Maatteessüf, bizim de bu çalışmamızın en zayıf halkası burasıdır. Bir 'norm' kurma ihtiyacının kaçınılmazlığını üstlenirken, ileriki bölümlerde içeriğini açıklayacağımız 'norm'u kurgularken, bu mübârek insana, belki düşünmediğini düşündürmenin de bizim hatâmız olduğuna işaret etmiştim. Bu vesîle ile çalışmamızın diğer hatâlı cephelerini göstermek isterim. Bazı bölümlere yayılan sıkıcı tekrarların vurgu değeri olduğu ileri sürülebilir. Yapılan bir vurguyu kuvvetlendirmek amacıyla ortaya çıkan tekrarlardan dolayı, okuyucunun hoşgörüsüne sığınmak isterim. Kusurlar kervanına katılacak bir diğer hatâlı nokta da, ana metni bölen, okuyanı farklı köşelere çeken dipnotların, lüzûmlu olsalar bile, çokluğudur.[8] Şeyh

[7] Bedreddin'in isyânına duyulan ilginin son örneklerinden biri S. Salgarlı'nın şu yazısıdır: 'The Rebellion of 1416: Recontextualizing an Ottoman Social Movement', *JESHO.*, vol 55, (2012), sf. 32-73. Salgarlı, bu çalışmasında, Şeyh'in neden isyân ettiğinin anlaşılabilmesi için, tek çıkış yolu olarak, onun ne yazdığı, ne düşünebildiği ve ne öğrettiği üzerinde odaklaşmanın önemini vurguluyor. Şeyh'in ne yazdığına bakılacak olursa, onun fıkhî eserlerine, ihtimaldir ki, Arapça özgün metinlere uzanılamaması, Salgırlı'nın çalışmasının da 2012'de yayınlanmasıyla gerçekleşmiyor. Dolayısıyla, Şeyh Bedreddin'in Türkçeye aynı yıl kazandırılan hukûk eserlerine, pek haklı olarak, göndermede bulunamıyor. Geriye, *Vâridât*'ının tercümesi kalıyor ki, bu eserde Şeyh Bedreddin'i isyânın lideri olarak işaretleyebilecek tek bir satırın bulunmadığını esasen Salgırlı da söylüyor [krş. *age.*, sf. 56].

[8] A. Grifton'u zikredecek olursak: "Dipnotun hikâyesi, târih biliminin yazılmamış

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Bedreddin gibi gadre uğratılmış âlim ve ârif bir insanı, hak ettiği çizgileri içerisinde resmedebilmek, söz konusu dipnot bolluğunu ve spekülatif çıkarsamaları kaçınılmaz kılmıştır. Buna rağmen, duyguların tesiri altında değil, aklın ışığında, belgelerin yol göstericiliğini esas alarak, Şeyh Bedreddin gerçeğinin sis bulutlarıyla örülü ve tartışmalı yanlarına ışık salmaya çalıştım ve elbette eleştiriye açık ve eleştirilmeyi bekleyen bir çalışma ortaya koydum. Her eser misali, muhakkak ki, bu çalışma da eleştirilmelidir ve eleştirilecektir. Makul, müspet ve yapıcı tenkitlerden gelecek ışıklarla çalışmamı tashih edeceğimi de gönül ferahlığıyla belirtmek isterim.

İşin özelinden geneline ve bütününden de tekrar özeline dönecek olursak; yola çıkmadan evvel, Şeyh Bedreddin'i nasıl değerlendirmişsem, çalışmam ilerledikçe, onun gerçeği de, yavaş da olsa, su üzerine çıkmaktaydı. Çalışmalarım bir sona müteveccih olduğunda, aynı sonuca ulaştığımı görsem bile, doğrusu onun insanı, zâtında muhayyer tutan, bu cihetle, Şeyh'in insana ve devlete nasıl ekonomik ve siyâsî bir işlev yüklediğini, işin başlangıcında tahayyül bile edemezdim. Netîce itibariyle, bu araştırmamızda, Şeyh'le ilgili hemen her bilgiye, gücüm yettiğince ulaşmaya çalışırken, ortaya yeni bilgilerin çıktığını gördüm ve mutlu oldum. Buna mukâbil, bazı araştırmacıların, özellikle akademisyenlerin, Şeyh'in şehâdetinin 600. yılında, okumadan yazmış olmalarına da teessüf ettim.[9] 'Vahdet-i vücûd'a

târihinin karanlıkta kalmış pek çok yerine ışık tutmaktadır" [*Dipnotlar,* (Ankara, 2012), sf. VII]. Bu alıntının aydınlığında, bu çalışmamızda, dipnotlara gömülü bilgilerin, Şeyh Bedreddin gerçeğine dolaylı yoldan ışık salıcı görev üstlenseler bile, doğrudan, bazı okurlar için, hesap dışı olarak, târihin kenarda köşede kalmış yanlarına göndermede bulunacaklarını umuyorum.Dolayısıyla, biz de bu çalışmamızla, "diğer sorunlara dikkat taleb[inde bulunmaktayız]" [A. Grifton, *age.,* sf. 15].

[9] 2016 yılında, akademiadan iki isim dikkatimizi çekiyor. İlk isim Sungur Savran; Şeyh Bedreddin'in şehâdetinin 600. yılı münasebetiyle kaleme aldığı iki yazıda Savran, bu mübârek insanın hayâlîne bile gelmeyecek yaftalar üretmiştir. İşte seçebildiklerim: Şeyh, "materyalistti"; "komünistti"; "ortak mülkiyeti savunuyor[du]"; "sadece komünist değildi, aynı zamanda enternasyonalist" idi ['1416 Şeyh Bedreddin İhtilâlî: Gününden Erken Gelmiş Bir Komünist Enternasyonalist', *Gerçek,* (18. XII.2016)]. İnsan, ister istemez soruyor: Şeyh'in hangi fıkhî ve tasavvufî eserini okudunuz da onu bir komünist ve enternasyonalist olarak etiketlemek cesaretini kendinizde buldunuz? Yoksa bu cesaret Hikmet Kıvılcımlı'dan mı geldi? Kıvılcımlı'nın sözleriyle: "Şeyh,...uluslararası sosyalizmin gözünü budaktan esirgemez ülkücüsü idi" ['Kadı İsrâîloğlu Simavnalı Şeyh Bedrettin', B. Çoban (der.), Târih, *Ütopya, İsyan: Şeyh Bedreddin,* (İstanbul, 2011), sf. 38]. Savran'ın, 'İki Devrimin Hikâyesi: Nâzım, Bedreddin ve 1416 İhtilâli' [*yage.,* (2016/A)] başlıklı ikinci yazısı

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

olan sıkı bağlılığı, sağlam İslâmî hukûk bilgisiyle, arzu ve iradesinin dışında kendisine giydirilen isyâncı gömleğiyle yargılanırken, hakkında verilen ölüm kararını sükûnetle karşılaması ve nihâyet boynundaki iple dost olan bir Şeyh Bedreddin ile karşı karşıyayız! Vardığı noktanın muhasebesine bakılınca, rahmetli Fuad Şemsi [İnan] Bey,

> "Hakk'a tap! Uğruna ver dünyanı!
> Benze Mansur'a, feda et canını"[10]

beytiyle sanki Şeyh Bedreddin'in yol haritasını çizmiş gibidir. Esesen, Harîrizâde Mehmed Kemâleddin Efendi'nin şu mühim tevcihi de bu bağlamda yolumuzu aydınlatıyor. Harîrizâde, Şeyh Bedreddin'in "hayatı boyunca Al-

---

da, bilimsellikten yoksun, belli bir ideolojinin emrine tahsis edilmiş talihsiz bir karalamadır. İleriki sahifelerde, Savran'ın her iki yazısına göndermede bulunacağız. Diğer yazının sâhibi Prof. Dr. Erinç Yeldan. O da, 'Börklüce Mustafa 600 Yıl Sonra' [*Cumhuriyet*, (13.I.2016)] ile târihî bir araştırmanın lüzûm ve ehemmiyetini yaşamadan, bir yazı kaleme almıştır. Bu isimlerin dışında, aynı yıl yayımlanan üç kitap çalışması kaydedilmiştir. İlki, Şaban Er'in yayına hazırladığı *Edirne Simavne Kadısı ve Emiri Oğlu Şeyh Bedreddin Hakkında Son Söz*, [İstanbul, (2016)] başlıklı eser, cidden bir ultra-amprisizm şaheseridir. Şeyh ile ilgili hemen her şey, bu kütükteki yerini almıştır. Sadece 'Son Söz' ifâdesi çok iddialıdır. Ortada, tam olarak çözülmemiş yumaklar varken, mevcut târihî kaynaklar bizi ileriye götüremediği için, önümüzdeki çözüm bekleyen düğümleri, Şaban Er, görmezden geliyor ve bir genel cerrah misali, neşter vurup kesip atıyor. Er'in yayına hazırladığı bu eser, her türlü takdirin üzerindedir ve geleceğin Şeyh Bedreddin araştırmacıları için derli toplu bir hazîne hükmündedir. Şeyh Bedreddin ummanına girecek araştırıcılara, önce bu eseri ziyaret buyurmalarını tavsiye ederiz. Kütüphâne raflarında yer tutan yazma eserlerde, Şeyh'e ilişkin tesbit ve mülahazaları, velev ki birkaç satır olsun, bu toplama eserde bulmak mümkündür. Buna rağmen Er, bu çalışması ile Şeyh Bedredddin gerçeğinin en hareketli ve cezbedici yanına ışıklar göndermiş olsa bile, asırların tortusunu kaldıracak ampirik verilere olan ihtiyacımız hâlâ ortadadır. İkincisi, Nurdan Arca'nın *Şeyh Bedreddin: Uzun İnce Bir Yol*, (İstanbul, 2016) kitabı, bir belgesel çekimi için Şeyh'i Anadolu ve Rûmeli coğrafyasında arama yolculuğunun hikâyesidir. Ancak, bu kitap bir dizi fâhiş hatâlarla örülüdür. Meselâ; "1416'da öldürülen Şeyh Bedreddin'e dâir minyatür de yoktu" [sf. 19] ifâdesi. Hâlbuki Süheyl Ünver'in neşrettiği Şeyh'e dâir minyatür, Arca'nın kitabının 149. sayfasında, hakkında bilgi verilmeden yerini almış. Diğer taraftan, Bedreddin, "orada [Konya'da], Sadreddin Konevî'den mantık ve matematik dersleri aldı" [sf. 53] ifâdesi de tashihe muhtaçtır. Zîrâ Konevî'nin vefatı 1273'tedir. Diğer kitap çalışmasının künyesi ise şöyledir: R.İ. Eliaçık, *Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 2016).

[10] F.Ş. İnan, *Hak*, (İstanbul, ty.), sf. 147.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

lah'a bağlı ve her hususta onun rızasını gözeten bir kul olduğunu belirtir ve....bu duruşu yüzünden asıldığını söyler."[11] O, su katılmadık bir inanç eriydi. Hakk'ın tesisi uğruna dünyevî bir çıkarla alâkası olmamıştı. Yolun sonuna vardığında, akıbeti Mansur'a benzemişti. Hangi yolu adımlamak istediğine gelince; politik düzlemin inşâsında, siyâsî iradeyi, seçim yoluyla 'birey'e; ekonomik düzlemde de, ileriye dönük bir çıkarsama olarak, özel mülkiyeti ve serbest piyasayı sahiplendiği görülecektir.[12] Diyeceğim şu ki, onun kalkışması, bu iki esasın vücûd bulması ile bireyi, devletle kozmik bir denge kurmaya itecekti ki, bu zorunlu esaslar, Osmanlı toplumunun, düşünen bir topluma dönüşebilmesinde aşılması gereken eşikler olacaktı.

Şeyh Bedreddin, hür düşünce taraftarıydı ve bildikleriyle âmildi. Bunun içindir ki, İslâm tasavvufunun bağlayıcı bir diktumunun ilk kısmı olarak, insanın zâtında hür olduğuna inanıyordu. Şeyh'in yaptığı vurgu şudur: "Hürriyet, Allah'ın haklarındandır."[13] Muhtemelen, Farabî'nin de altını çizdiği gibi, insan ancak özgürlüğünün farkına vardığı zaman, 'birey' olduğunun da farkına varacaktır. Bu gerçek, aslında ***Kur'ân-ı Mübîn***'de, aklı fonksiyonel hâle getirmeyi emreden 'nass-ı kat'i'lerin varlığına vurgu yapan İmam Mâtüridî'yi hatırlatmaktadır. Bu noktadan hareketle, ***Kur'ân***'ın bireye yolgöstericiliğini ön plana alması, Şeyh Bedreddin'in, insan-insan ve insan-devlet ilişki ağında, eko-politik duruşunun da anlaşılmasına temel teşkil edecektir.[14] Çünkü onun ***Kur'ân***'a bağlılığı, kendi duruşu ile bireyin varlığını esas alan görüşüne temel teşkil etmiştir. Şeyh'in gözünde 'insan':

---

[11] H. Ocakoğlu, *Harrîzâde'nin Şeyh Bedreddin Vâridât'ı Üzerine Şerhinin Tahkik ve Değerlendirmesi,* MÜSBE İlâhîyat Anabilim Dalı, (İstanbul, 2009), sf. 14. Kemâleddin Efendi'nin sözleriyle: "Müddet-i ömründe, habl-i metîn-i şer-i Muhammediye esebbüt üzere olduğu ecîlden onun mi'racı ber-darlık olmak hafifi nâsutdan evc-i lâhûta urûc eyledi" [*age.,* sf. 57].

[12] Hâlbuki, "Osmanlı toplumunun devlet ve reaya arasında birlik yaratan iktisâdî mantığı, bireyin toplum içinde özel ve bağımsız olarak ortaya çıkmasını önlemiştir. Topluluk içinde birey, ancak devlete bağlıdır" [S. Divitçioğlu, *Asya ÜretimTarzı ve Osmanlı Toplumu,* (Vize, 1981), sf. 139]. 1910'ların başında, Prens Sabahaddin de şöyle diyordu: "Her şeyden ziyade, şahsiyeti temine, takviye ve alâya çalışmalıyız" [Mehmed Sabahaddin, *İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne Açık Mektuplar: Mesleğimiz Hakkında Üçüncü ve Son Bir İzah,* (yy.; 1328), sf. 135].

[13] Şeyh Bedreddin, *Fıkıh Ekolleri Arasındaki Tartışmalı Konuların İncelikleri:Letaif,* (İstanbul, 2012 /A), 155.

[14] *Kur'ân* âyetlerinde vurgulandığı üzere insan, karar ve hükümlerinde muhayyer bırakılmıştır. "Herkesin kazandığı (iyilik) lehine, yüklendiği (kötülük) aleyhinedir" [Bakara / 286]; "Dileyen îmân etsin, dileyen küfür" [Kehf /29]; "Herkes kazancına

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

> "...Yüce Allah, 'Âdem'e bütün adları belletti' demiştir. Adlar, yüce Allah'ın adlarıdır ki onun adlarına olgun ve üstün bir tarzda mazhar olan varlığa işarettir ve bu da kâmil insandır; melâike değil. Bu yüzden hepsini kâmil insana belletti; yani insan, bu adların delalet ettiği huylarla, sıfatlarla huylandı, sıfatlandı....Bu bir yüceliktir."[15]

Şeyh Bedreddin'in insana çok ciddi bir uyarısı vardır:

> "...Uyan, kendine gel! Bir toplumun hatib, imam ve saire gibi önderlerinin maksadı gerçek olamaz."[16]

Eserlerinin aydınlığında, ortaya konulabilecek resim şudur: Allah, özgür bireyi – (bunun çağdaş eko-politik düzlemdeki ideal tipi, tek kanatlı rasyonel iktisâdî birey ve homo-politicus'tur) – muhatap almakta ve *Kur'ân-ı Mübîn* de, ***her bireye, insan – Allah ilişkisini kurmak mükellefiyetini getirmektedir***. Bu insan, şeref ve özgürlüğünü, Müslüman birey olarak elde edecek[17] ve maddeten de dengelerini kuracaktır. Hz. Muhammed'den sonra peygamber gelmeyeceğinden, politik toplumu kimin yöneteceği ve yönetim şeklinin ne olacağı, ümmetin meselesi idi. Böylelikle, vahyin tamamlanma sürecinde, Hz. Muhammed'le temsil olunan teokratik yapı bitmiş, yerine seçme ve seçilmeye dayalı, demokratik bir yapıya kapı açılmıştır. Ancak, somut târihî gerçeğin aydınlığında, âdil idâre ya da Hûlefâ-ı Râşidîn dönemi, Hz. Ali – Muâviye çatışmasıyla yönetim, tâbir Şeyh Bedreddin'indir, bâğîlerin (âsîlerin) eline geçmiş, demokratik düzene açılan kapı kapatılmış ve idârede yeniden cahi-

---

bağlıdır" [Tûr / 21]; "Hakîkat(ten) Rabbinizden size birçok basîretler geldi, artık kim gözünü açar görürse kendi lehine, kim de körlük ederse kendi aleyhinedir ve o halde ben size karşı muhafız değilim" [Enam / 104]; "'Ey insanlar! İşte Rabbinizden size hak geldi. Artık hidayeti kabul eden, kendi nefsi için kabul etmiş olur, sapıklık eden de kendi aleyhine sapmış olur ve ben sizin üzerinize vekil değilim' de (ey Muhammed)." [Yunus / 108. Ayrıca bk. İsra / 15; Zümer / 41; Fussilet / 46; Furkan / 43 ve Câsîye / 15 (M.H. Yazır meali)]. Âyetlerde geçen, "artık ona sen mi vekil olacaksın"; "o halde ben size karşı muhafız değilim"; "ve ben sizin üzerinize vekil değilim", diyen Hz. Muhammed'in yerini, Cumhûriyet Türkiyesi'nin bir yüzyıla yaklaşan sosyal psikiyatri târihinde, 'birey'e vekil ve muhafız olarak cemaatlerin liderleri ve sahte şeyhlerin güdümündeki tarîkatlar almıştır.

[15] Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 68.

[16] Şeyh Bedreddin, *age.*, A. Gölpınarlı, *age.*,, (1966), sf. 54.

[17] Krş. *Kur'ân-ı Kerim*, [Münafikûn / 8].

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

liye devrine dönülmüştür. Akan zamanda siyâsî yönetim, devlet eliyle insanı silmiş, *Kur'ân* da muhataplarını bulamamıştır.[18] Târihî sürüklenişin ışığında, devlet ile birey arasında kurulması gereken kozmik denge kurulamamış, devlet – birey çatışmasında, devletin varlığı öne çekilmiştir ki, bu anlayış ve uygulama, Osmanlı siyâsetinin de belkemiğini teşkil etmiştir. Elbette, siyâsî ve iktisâdî bireysel özgürlüklerin olmadığı yerde, istibdât vardır ve susturulmuş bireyin iktisâdî özgürlüğü olmadığından, 'siyasal itaati' söz konusudur. Osmanlı iktisâdî hayatında görüldüğü üzere, bireysel mülkiyet pamuk ipliğine bağlıdır ve bütün bu olumsuzlukların meyvası olan Bâtınî tasavvuf, olması gereken (rasyonel) iktisâdî bireyi, daha yaşarken, 'dünya fânî' anlayışı ile ölüm - ötesine taşımıştır. Şeyh Bedreddin şunu görüyordu: Hakk'ın 'birey'i [norm] ile Osmanlı devleti'nin bireyi [reel] tam bir çatışma hâlindedir. Allah'ın 'birey'i, teklif insana olunca, *Kur'ân*'a da uyulmasını gerektirmektedir. Osmanlı'da ise, "devlet, uslu ve uysal bendeler ister."[19] İşte Şeyh Bedreddin'in karşı olduğu tablo budur.[20] Osmanlı devlet yönetiminin belirlediği bu siyasal zihin karşısında muhalefet duyguları kabaran Şeyh Bedreddin, bir reformatör olarak, böylesi bir düzenin, Fetret Devri'nin kısa soluklu karmaşasından daha ciddi bir karmaşa olduğunu görmüştü. Buna göre, Osmanlı bireyi, seçme ve seçilme hakkına sâhip olmadığı gibi, ekonomik düzlemde, toprakta özel mülkiyetin ve serbest piyasa ekonomisinin olmayışı, asırlara damgasını vuracak olan üstü örtük, gizlenmiş ve sürgit karmaşanın da sebebiydi. Hâlbuki Şeyh Galib'in de özlü bir şekilde vurguladığı üzere;

"Hoşca bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen"

---

[18] *Kur'ân-ı Mübîn*'e göre, Allah ile insan arasında, insanı hür kılan bir misakın olmasına rağmen, günümüz Türkiyesinde, inananların İslâm'ı algılayışlarıyla Şeyh Bedreddin'in gerisinde kaldıkları bir gerçektir. Şeyh'in peşinde olduğu bireye tayin edilecek nesep, Allah'ın istediği birey olacaktır. Bu bireyin, modernitenin inşâ ettiği, kişisel çıkar temelli ikisadi bireyle [homo economicus'la] birebir örtüşmediğinin de altını çizmek gerekiyor.

[19] Y.K. Beyatlı, *Siyâsî Hikayeler,* (İstanbul, 1968), sf. 66.

[20] Aynı zamanda bir *Kur'ân* müfessiri olan Elmalılı Mehmed Hamdi [Yazır] Efendi, 'milli hâkimiyet, hilâfetten üstündür' beyânı ile siyasal itaati reddediyordu. Devamla: "Eğer böyle olsaydı, ne millet-i İslâmiyye mahkûm-u mezâlîm-i istibdad ve dalâl olur, ne de hissiyat-ı Âlîyye-i Osmaniyan...ateşlere yanardı" [*Makaleler,* I, (İstanbul, 1997), sf. 320]. Mehmed Hamdi Efendi'nin bu sözleriyle, Şeyh Bedreddin'in davasının masumiyeti de beş asır sonra günışığına kavuşmuş oluyordu.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

mısraının ışığında, eşref-i mahlûkat olan insanın toplumsal hayattan silinmesi karşısında Şeyh Bedreddin'in çilesini anlamak kolaylaşıyor.[21]

Bütün bu vurgular, Şeyh Bedreddin davasının özünü belirliyordu. Özün de özü, kelime-i tevhîdde düğümleniyor. Bu öz, Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'inde geçtiği üzere;

"Bile yazdım adım ile adını"[22]

dizesinde ifâdesini bulan Allah – insan ilişkisiydi. Bu ilişkide, gaib olan Allah ile görünen insanın eklemleşmesi esastır. Şâyet bunlar birlikte alınmayıp, tek tek alınacak olursa, her biri öldürücü etki yaratırlar. Şu kadar ki, Osmanlı asırlarının en tipik karakteristiği insanı [görüneni / maddeyi] boşlaması, irrasyonel tasavvufu beslemiş; diğer tarafta, insanı Allahsızlığa ve kutsal kitapsızlığa alan açan rasyonel toplumlar da, neticede oluşturdukları ateist ve deist yapılarla, *asosyal* bir hayata, bunalıma, intihar çokluğuna zemin hazırlamışlardır.

Tasavvufî vurgu içeren bir kelâm-ı kibarın ilk kanadı olarak, insanın zâtında muhayyer olduğunu vurgulamıştık. Hâlbuki söz konusu bu kelâmın ikinci kanadında yer alan *Kur'ân*'ın bağlayıcı hükmüne göre, insan surette ne kadar muhtar gözükse bile, hakîkatte mecburdur.[23] Diyelim ki, Şeyh Bedreddin, bu değerin hayata geçirilebilmesi için başkaldırmıştı [muhayyerdi], ama kaderinin [mecburiyetinin] onu nereye sürükleyeceğini, kerâmet ehli bir velî olarak, biliyordu.

Bu çalışmamızda, Şeyh Bedreddin'in Sultan'a karşı kalkışmasında eksik olduğu kadar, târihî kayıtlardaki bilgilerin yetersizliği yanında, muğlak, müphem ve çelişkili taraflar vardır. İşin o yanı dikkatlerden kaçtığı için, kayda düşmemiş ampirik bulguların ışığında, bu alana da göndermede bu-

---

[21] Günümüz ilâhîyatçılardan Profesör Mustafa Öztürk, şu satırları yazacak kadar özgürdür: "İslâm'da insan kaybolmuştur. İnsaniyet sönmemiş de susturulmuştur" ['Sökme Akıl Yedi Adım Gider', *Karar,* (21. X.2017). Ayrıca, krş. M. Ocaktan, 'Hz. Peygamber Âdildi ve Özgür Bireyler Yetiştirdi', *Karar,* (16.II.2018)]. Hâlbuki, F. Rahman'ın sözleriyle: "İslâmî görüşün tam kalbinde yer alan... ferdiyetçilik..." [*İslâm ve Sosyal Adalet,* (Erzurum, 1976), sf. 10] Müslüman toplumlarda hak ettiği yeri bulamamış, buna karşılık sahneyi, sahte şeyhlerin başını çektiği tarikat ve cemaatler doldurmuştur.

[22] Süleyman Çelebi, *Yaşayan Mevlidi Şerif,* (İstanbul, 1964), sf. 40.

[23] "Sanır mı insan (emre ve nehye muhatap kılınmayıp) mühmel [kendi keyfine] bırakılacak?" [*Kur'ân-ı Mübîn,* Kıyamet/36].

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

lunduk. Diğer taraftan, onun iktisat anlayışının temelinde, sanılanın aksine, ***bireysel mülkiyet*** ve siyasal düşüncesinin temelinde de ***seçilmiş [âdil] halife*** vardı. O, içinde bulunduğu Osmanlı toplumunu bireysel hürriyetlere kapalı, yönetimini de seçilmemiş âsî [bâğî] idârecilerden ibaret görüyordu. Hepsi bu kadar! İlerideki sahifelerde, ultra-amprisizmin ulaştırdığı bilgilerin yetersizliğine rağmen, elde mevcut kaynaklardan sızan ışıkları, îmândan aksiyona geçmiş Şeyh Bedreddin'in hayatının esaslı kırılma noktalarına ışık tuttuğumu söyleyebilirim.

Bu çalışmam sürerken, kendilerine teşekkür borçlu olduğum zevâta gelince; Hem teşviklerine mazhar olduğum, hem de ulaşmakta zorluk çektiğim bazı kaynakların tedarikinde yardımlarını gördüğüm dostlarım oldu. Onlara olan teşekkür borcumu dile getirmek isterim. Bu cümleden olarak, Osman Saffet Arolat, Dr. Müslim Yılmaz ve Doç. Dr. Özgün Burak Kaymakçı'ya, bu çalışmamızda ulaşmakta zorluk çektiğim bazı makâleleri temin ederek kolaylık sağladıkları için müteşekkirim. Saygıdeğer dostlarım Hasan Duruer, Erdinç Eser, Vecihi Şirvan, Mehmed Doğan, Ali Kocamaz, Dr. Mustafa Aydın, Dr. Mehmed Ertenü'ye de teşekkürlerimi arz ederim. Onlar müsveddeleri okudular, tashih ettiler ve getirdikleri eleştirileriyle beni ikaz ettiler. *Mesnevi* şarihi Hüseyin Top ise bir etimolog gözlüğü ile metni okudu, düzeltmelerde ve ikazlarda bulundu, ayrıca bazı Arapça ibarelerin tercümesini yaptı. Muhammed Masum Şenburç da metin içinde geçen hadislerin tercümeleriyle birlikte künyelerini temin etti. Prof. Dr. Hacı Yunus Apaydın da metni bir İslâm hukûkçusu gözüyle okudu, düzeltmelerde bulundu ve beni yüreklendirdi. Kendilerine şükranlarımı sunarım. Diğer taraftan, Profesör Mustafa Kara'nın ikrâmı olan ***"Bursa'nın ve Balkanlar'ın Gönül Sultanları"***nda yer alan Mahmud Şahin hattıyla '***Ya Hazret-i Şeyh Bedreddin***' levhası, bu çalışmamızın 'Şeyh Bedreddin: Mutasavvıf' bölümünü taçlandırdığı için kendilerine kalbî teşekkürlerimi sunmak benim için bir borçtur.[24] Diğer taraftan bu kitabın hazırlık süresinde ağırlıklı olarak İSAM Kütüphânesi'nde,

[24] M. Kara, ***"Bursa'nın ve Balkanlar'ın Gönül Sultanları"***, (Bursa, 2016), sf. 99. Aynı hat örneği için bk. M. Kara, ***Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler,*** (Bursa, 2017), sf. 655. Aslında bu kitapta sergilenen bazı hat örneklerinin yardımıyla A.Yaşar Ocak'ın haklı bir tevcihi olan Bedreddin Mektebi' [*Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler,* (İstanbul, 2016), sf. 183]'nin bazı mensuplarını – Abdullah İlâhî; Muhammed Nûrü'l Arabî; Ahmed Amiş Efendi; Bursalı Mehmed Tahir Bey ve İsmail Fenni [Ertuğrul] Bey'i -- takip edebilmemiz imkân dâhiline giriyor [bk. M. Kara, *age.,* (2016), sf. 101; 153; 163; 79 ve 171].

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

bu çalışmam için gerekli kitap, makâle ve risalelere zahmetsizce ulaştım. Kütüphene çalışanlarından; Suat Çoban, Mehmed Eğilmez, Abdurrahman Muhammed Hacıismailoğlu, Adem Fidan ve Sedat Çoban'dan gördüğüm yardımı ve Nihal Atsız'ın Şeyh Bedreddin hakkındaki çok mühim bir ifadesinden beni haberdar eden Ötüken Neşriyat'ın editörü Göktürk Ömer Çakır'ı şükranlarımla kaydetmek isterim. Ayrıca, İSAM çalışanlarından arşivist Kenan Yıldız'a, Ek III'teki metinde geçen istinsah târihinin okunuşunda gösterdiğim tereddütü giderdiği için müteşekkirim. Teşekürlerimi ifade kervanında yer alacak olan eşim Neslipîr Çelebi ile kerimem Fatma Canan Sayar hanımlara da şükranlarımı sunarım.

Rahmete vesile olması dileğiyle, âlem-i cemâle gidenlere de borcum olan teşekkürü ifade etmek isterim. Bilhassa, dedem merhum Yusuf Bahri Nefesli'ye bu çalışmam üzerinden özel duygularla bağlandığımı ifade etmek benim için bir borçtur. Şeyh Bedreddin araştırmaları ile irfan hayatımıza katkıda bulunan Abdülbâki Gölpınarlı'ya ve Profesör İsmet Sungurbey'i de hayırla ve rahmetle anmak isterim. Gölpınarlı merhuma, Şeyh Bedreddin'e dair kitaplarını imzalatmama rağmen, bu konuda bir sohbetim olmadığı için üzüntü duymaktayım.

Böylesine zor ve zahmetli bir konunun üzerini asırlardır örten sis bulutunu, bir nebze olsun, dağıttıysam ve bu yolla Şeyh Bedreddin'in gerçek rengine ulaşmasında bir katkı sağladıysam ben de kendimi bahtiyar addedebilirim. Getirdiğim yorumlardan dolayı son sözüm, meşhur bir Arap sözü olacaktır:

"Hûz ma safa, dama kader"
[İstediğini al, beğenmediğini bırak][25]

1.VI.2018
Göztepe - Kadıköy
Nusretiye - Kartepe

[25] Bu sözün Türkçe tercümesi için de Profesör Hacı Yunus Apaydın'a teşekkür ederim.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

"Rûyayı bırak! Rûyete bak!"

Fâtih'in Türbedârı Ahmed Amiş Efendi (1807(?) - 9.V.1920)

•

"Bu sözü iyice anlatmak, açmak lâzım;
fakat eski düşüncelilerden, onların köhne
anlayışlarından korkuyorum."

Mevlânâ Celâleddin Rûmî (30.IX.1207 - 17.XII.1273)

•

"Şerîatta, tarîkatta olur merdûd ehlullah
Açan bigâneye canâ, lisanü'l gayb-ı mestûru"

Lâ Edrî*

•

"Şu bir avuç bilgisizlerle belâya uğrayan
kemâl ehline acımak gerek!"

Şeyh Bedreddin (1358 – 18.XII.1416)

* Bu beyit için bk. Ek I.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

I
Bir İlgiye Açılan Pencere: Çalışmayı Takdim

Bizim fakirhane, İstanbul'da Suriçi'nde, Fâtih,Eskiali - Hırkaişerif'te Mütercim Asım Sokağı'nda idi.[1] Ona paralel konumdaki cadde, Hırkaişerif Caddesi ile her iki caddeyi birbirine bağlayan sokağın adı ise Bedreddin Simâvî Sokağı idi.[2] Çocukluk günlerimden itibaren, Bedreddin Simâvî'nin kim olduğunu bilmeden, mekândaki bu yakınlığı, dedem Yusuf Bahri [Nefesli] Efendi'nin vefatıyla intikal eden kitapları arasında bulunan Şeyh Bedreddin'e ait yazma *Vâridât* kitabı [bk. Ek I-II-III] dahi pekiştiremedi. Hâlbuki bu sokak ismi ile dedemin istinsah ettiği, *Vâridât* arasında zâhiren bir bağlantının olduğunu yaşım ilerledikçe görecektim. Şu kadar ki, o sokağa, bir tesadüf eseri Bedreddin Simâvî ismini veren, İstanbul'un cadde ve sokaklarını Türk büyüklerinin ismiyle donatan Osman Nuri Ergin ile dedem, aynı tasavvufî iklim içerisinde bulunan kimselerdi. Son derece kişiye özel bu rûhanî bağlantının en esaslı buluşma noktası, 1933 yılında, Fâtih'te bir sokağa Bedreddin Simâvî ismini veren şehir mektupçusu Osman Nuri Ergin'in gözünde Şeyh Bedreddin, bir ihtilâlci değildi. Aynı şekilde, şahsî kitapları arasında istinsah ettiği *Vâridât*'a yer veren dedem Yusuf Bahri Nefesli'ye göre de, Şeyh Bedreddin, "mer-

[1] Bizim fakirhane için bk. A. Uçman, *Fâtih'te Geçen Kırk Yılın Hikâyesi*, (İstanbul, 2010), sf. 112-113; H. Çağdaş, *Bahçesinden Geçtiklerim*, (Sivas, 2015), sf. 125.

[2] Bu sokağın eski ismi Tekke Sokağı idi [krş. E. Ölçer, *Şehir Sokak Hâfızası*, (İstanbul, 2014), sf. 19]. Bu sokağın şimdiki ismi, 1933 yılında, Osman Nuri Ergin tarafından Bedreddin Simâvî Sokağı olarak değiştirlmişti. Ekim 1960'da Bedreddin Simâvî Sokağı: "Fatih merkez bucağının Hocaüveys Mahallesi sokaklarından, Mütercim Asım Sokağı ile Hırkaışerif Caddesi arasında uzanır, iki araba geçecek genişlikte, paket taşı döşeli bir aralık sokaktır." [H. Göktürk, 'Bedreddin Simâvî Sokağı', R.E. Koçu, *İst.A.*, V, (İstanbul, 1961), sf. 2372].

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

dûd ehlullah" [reddedilmiş velî] idi.[3] Her ikisinin buluştuğu ortak değer, Bedreddin Simavî'nin kutsal gönüllü bir Hak-dost olmasıyla alâkalıydı.[4] İşin asıl ilginç yanı, bir sokak ismiyle, hemen onun yanı

[3] Yusuf Bahri Nefesli'nin *Vâridât*'a yönelişine dâir elde yazılı - şifahî herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak onun özgün metne iliştirdiği ve benim de bu çalışmama epigraf olarak aldığım Ek I'deki Türkçe beyitte geçen "merdûd ehlullah", tahsisî olarak, Şeyh Bedreddin'in ehl-i şerîat ve bazı ehl-i tarîk tarafından nasıl görüldüğüne işarettir. Zîrâ o da, Muhiddin Arabî gibi, "lisanü'l gayb-i mesturu" yabancıya fâş eden bir "canâ"dır.

[4] Osman Nuri Ergin'in bir İstanbul sokağına Bedreddin Simavî ismini vermesi, iki noktadan dikkatimizi çekmektedir. *Önce* Ergin, sırlı bir dervişti ve Balıkesirli Abdülaziz Mecdi [Tolun] Efendi'nin bağlılarındandı [krş. A.G. Sayar, *Sahhaf Raif Yelkenci*, (İstanbul, 2012), sf. 67; 68; 125]. Mecdi Efendi'nin Ahmed Amiş Efendi'nin sıfat halifesi oluşu [krş. A.G. Sayar, *yage*., (2013), sf. 37-38], O.N. Ergin'in Şeyh Bedreddin gerçeğine dikkatle eğilmesine sebep olmuştur. Zîrâ Seyyid Muhammed Nûrü'l Arabî– Ahmed Amiş Efendi ekseninde Şeyh Bedreddin, İbni Arabî yolunda tasavvuf doktrinini şekillendirmiş bir Hak-erendi. *İkinci olarak*, Mecdi Efendi çevresine mensup Muallim Mehmed Cevdet [İnançalp] Bey, Osman Nuri Ergin'in canberaberidir [krş. A.G. Sayar, *age*., (2012), sf. 119]. Hâfız Halil Efendi'nin kaleme aldığı *Manâkıbı*, 1931 yılında Tekirdağ'dan İstanbul'a getirilmiş ve Bâyezîd'de Sahhaflar Çarşısı'nda bir kitapçıya satılmıştır. Serez'de Şeyh Bedreddin'in geleneklerini sürdüren Kadirî Tekkesi dervişleri, F. Babinger'in kaydettiğine göre, "1923 [1924] yılında Serez'i terk etmişler. Tekke'de ne kadar kitap ve elyazması varsa alıp götürmüşler...Menâkıbnâme,...daha sonra İstanbul'a gönderilmiş[ti]" [*Şeyh Bedreddin*, (Ankara, 2014), sf. 121]. Ancak Cahit Öztelli'nin kaydettiğine göre: "Halil bin İsmail'in menâkıbındaki 'Hâdimü'l fukara vel mesâkin-i zâviye-i Bedreddin Efendi, Şeyh Hüseyin 1238' temellük kaydından anlaşılıyor ki, bu târihte [t. 1822'de] zâviye mevcuttur. Ve menâkıb veya kopyası Halil bin İsmail tarafından buraya verilmiş ve yüzyıllarca bu zâviyede saklanmıştır" ['Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin', *TFE*., sayı 228, (1968), sf. 5001]. Bu yazma eserin İstanbul'a nasıl ulaştığının hikâyesini, Sahhaf Raif Yelkenci'nin anılarından aktaralım: "Dört beş sene mukaddem [yıl 1931], Kitapçı Hulusi [Karadeniz] Bey'e birkaç kitap getirmişlerdi. Onların arasında Simavna Kadısıoğlu Bedreddin'in menâkıbına dâir bir eser de vardı. Bu kitabı sahipleri yirmi liradan aşağı vermedikleri için almamıştım. Merhum[Muallim Cevdet Bey], o esnada dükkânıma gelmişti. Bu eserin görülmesini söyledim. Derhal gittiler ve bir parça mütalaa ederek, hemen yirmi liraya satın aldılar. Bedreddin hakkında bir eser yazmış olan Profesör Şerefüddin [Yaltkaya] Bey'e de gösterdiler ve istinsahına müsaade ettiler" [R. Yelkenci, [Muallim Cevdet Bey], O.N. Ergin, *Muallim M. Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve kütüphânesi*, (İstanbul, 2005), sf. 564]. Bu tek nüsha yazma esere ilişkin olarak, M. Cevdet Bey'den aktarıyoruz: "Merhumun hayatına dâir müstakil bir eser olduğu ilim piyasasında meçhuldü. Bu defa, Tekirdağlı bir zât, Sahhaflar'da Hulusi Bey'e birkaç

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

kitap yollamıştı ki, birisi Bedreddin'in terceme-i hâlîdir. Bu kitabın henüz bir misli cihanda malum değildir. Kıymetine paha biçilemez. Cenâb-ı Hak nasîb ederse temellük edeceğim" [O.N. Ergin, *age.*, (2005), sf: 363]. M. Şerefeddin Yaltkaya, bu eserin tetkikinden bir yazı çıkarmıştır ['Sımavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin'e dâir Bir Kitap', *TM.*, III, (1933), sf. 233-256]. O.N. Ergin'in kaydettiğine göre, "Cevdet, üç dört gece içinde bu kitaptan 35 sahife tutan notları çıkartmıştır" [*age.*, sf. 363]. Bu yazma eserin ilk sahifesinin üzerine, "Medine-i Siroz'da konulup Dergâh-ı eş-Şeyh Bedreddin vakfıdır" kaydı düşülmüştür. Bu kitabı satın alan M. Cevdet Bey de, "Muallim M. Cevdet Kütüphânesi, Haziran 1347–1931" kaydını ilave etmiştir. Muallim Cevdet Bey, vasiyeti gereği, bütün kitaplarını Ahmed Süheyl Ünver'e bırakmış, Ünver de bunları Bâyezîd, İnkılâp Müzesi'ne vakfetmiştir. Menâkıbnâme, bugün Taksim, Atatürk Kitaplığı'nda, Muallim Cevdet Tasnifi K. 157'dedir. Bu vesîle ile şu ayrıntıya da ışık salmak isterim: Asırlardır Serez'de, bir tekkede muhâfaza edilmiş olan bu yegâne kaynak eserin, son aşamada, Mecdi Efendi çevresinin güzîdelerinden, R. Yelkenci – Muallim Cevdet Bey – O.N. Ergin – A.S. Ünver dörtlüsünün himmet ve gayretleriyle irfân hayatımıza kazandırılmasını şükranla karşılamak gerekiyor. O.N. Ergin, bu yazma eserin varlığından ve Şeyh Bedreddin gerçeğinden haberdardır. Şu kadar ki, bu yazma eserin 1931'de İstanbul'a intikali ile birlikte, 1933-1934 yıllarında, İstanbul'un cadde ve sokaklarını adlandırırken, Fâtih, Eskiali'de bir sokağa Bedreddin Simavî ismini verdi. A.S. Ünver'in de bu yazma eseri tetkik etmiş olmasının iki delîli vardır. İlki, bir makâle: 'Şeyh Bedreddin ve Hacı Hekim Paşa' [*TTTA.*, sayı 14, (1939), sf. 81]. İkincisi; 'Türk Minyatüründe Târihî Simalar', [*GS.*, sayı 2, (1940), sf. 49-52]'de ise, kaynağına inerek Şeyh'in minyatürünü tanıtmıştır Bu örtüşmeler, onların bu zâtın mutasavvıf kimliğine duydukları hassâsîyet ve tâzimden ötürüdür. Diğer taraftan, F. Babinger, 1916 yılında, bu menâkıbnâmeye ulaşabilmek için Serez'e kadar gitmiş, ancak ulaşamamıştır. O târihlerde, sadece Bursalı Mehmed Tahir Bey, "Siroz'daki dergâhlarında manzum olan menâkıbnâmeleri[ni]" görmüştü [*Osmanlı Müellifleri*, I, (İstanbul, 1333), sf. 39]. Babinger'in de kaydettiğine göre, "[Bursalı] Mehmed Tahir Efendi, Serez'deki tekkede menâkıbnâmeyi görüp, inceleyen şanslı kişilerden biridir" [*age.*, (2014), sf. 130]. Demek oluyor ki, bu yazma eser, Hafız HalilEfendi tarafından bu tekkeye vakfedilmiştir. Zîrâ onun, 1454'den belki vefatına değin, Serez'de, dedesinin türbesinin bekçiliğini yaptığını *Manâkıbı*'ndan öğreniyoruz [krş. Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 157]. 1924'te gerçekleşen mübadele sırasında, Edirne Vilâyeti mübadele reisi "Ferid Rasim Bey ve arkadaşları, meşhur kütüphane ile birlikte...Şeyh'in...kemikleri[ni] dahi birlikte getirmişlerdir" [zik. Ş. Er (haz.), *yage.*, sf. 345]. *Manâkıbı*'n da bu kitaplar arsında Serez'den Edirne'ye ulaştığını varsayıyoruz. Bilemediğimiz, bu tek nüsha yazma eserin, kimin eliyle Edirne'den Tekirdağ'a ulaştığıdır. H.M. Yücer, Tekirdağ'da Şeyh Bedreddin Tekkesi'nden bahisle, orada Sa'diyye tarîkatının temsil edildiğini kaydediyor [krş. 'Sa'diyye', S. Ceyhan (yay.), *Türkiye'de Tarîkatlar,* (İstanbul, 2015), sf. 269]. Bu bilgi, *Manâkıbı*'n 1924 yılında Tekirdağ'daki bu tekkeye ulaştığını istidlâl etmemizi sağlıyor. Eğer bu çıkarsama doğru ise, bu defa, çözülmesi gereken düğüm şudur:

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

başındaki sokakta, bir hâkim emeklisinin evinde, Şeyh Bedreddin'in tasavvufî yazma eserinin bulunması, 1940'lar itibariyle, İstanbul - Fâtih coğrafyasında eşi benzeri bulunmayan bir tevafuktu. Bu düşündürücü tevafuk, sisler perdesini bir nebze olsun aralarken, rahmetli şâir Halim Şefik Güzelson da, 'Sis' başlıklı şiirinde geçen dizelerinde, şâir duyarlılığıyla, Bedreddin Simâvî Sokağı'nın sinesinde saklı duran bir gizi gözler önüne seriyor:

"Dahası var mı arkadaş, dahası
Ta Fâtih'te Eskiali'de
Şeyh Bedrettin Sokağı'na kadar girdi
Ne sisti."[5]

Evimizdeki yazma bir kitabın, Bedreddin Simâvî Sokağı ile bağlantısı, uzun yıllar benden çözüm bekleyen mistik bir düğüm olarak önümde durdu. Ne zaman ki, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi'nde, ikinci sınıfta, 1965-1966 akademik yılında, sosyoloji dersinde bir büyük hocanın öğrencisi oldum, işte o zaman, Şeyh Bedreddin'i mistik olmayan çizgileri içerisinde anlamak için 'ev'den 'sokak'a çıkmanın gerekliliğini yaşadım. O günlerden bugüne değin, zihnî bir hareketlilik de, kendiliğinden başlamış oldu. Temassız uçları bir araya getirecek olan davasız ve iddiasız bu hareketlilik, soluğu uzun düşecek entelektüel bir mayalanmaya ivme verdi. Sözünü ettiğim büyük hoca, rahmetli Ord. Prof. Dr. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu idi. Fındıkoğlu Hocamız, biz öğrencilerine sosyoloji dersinde, Şeyh Bedreddin'i bir mutasavvıf olarak tanıtmadı. Hocamız, Türkiye'de sosyalizm ve sosyal mücadeleler târihi bağlamında, Şeyh Efendi'ye esaslı bir yer verilecekse, bu yerin, sağ-

1925'te tekkelerin kapatılmasıyla birlikte, söz konusu yazma eserin, Tekirdağ'da kimin eline nasıl geçtiği ve buradan Haziran 1931'de İstanbul'a Sahhaflar Çarşısı'ndaki kitapçı Hulusi Efendi'ye kimin tarafından ulaştırıldığıdır? C. Öztelli'nin kaydettiğine göre, Halil bin İsmail Efendi'nin *Manâkıbı*, "Serez'den göçmenler [mübadîller] eliyle Tekirdağ'a gelmiş, oradan da İstanbul'a satılmıştır" ['Şeyh Bedreddin Üzerine Açıklamalar', *TFA.*, sayı 234, (1969), sf. 5165]. F. Babinger de, nihâyet, 1943 yılında, Ömer Feyzi Mardin tarafından istinsah edilmiş hatâlı bir kopyayı, 'Die Vita des Scheych Bedred-din Mahmud' adıyla yayınlamıştır.

[5] H.Ş. Güzelson, *Otopsi: Şiirler,* (İstanbul, [1978]), sf. 24; (İstanbul, 1984), sf. 17.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

lam bir temele bağlanabilmesi için *Vâridât*'tan yola çıkılmadığı sürece onu sosyalist olarak etiketlemenin, bir anlamı olamayacağını anlatıyordu. Bu hususta, özenle kaleme aldığı bir ders kitabımız da vardı: *İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm.* Metafizik bir sistem içeren *Vâridât*, nasıl olur da tasavvufî düzlemden sosyalizme kaydırılabilirdi? Sosyalizme kapı açmış olsa bile, dedemin sosyalizan bir espri ile ne gibi bir yakınlığı olabilirdi ki? Evden sokağa çıkmakla yaşadığım bu ilk çatışmayı somut bir netîceye bağlayamadığını o günlerde, tesadüf mü demeliyim, bilmiyorum, Fakülte'deki sosyoloji derslerimiz sürerken, 1966 Şubat ayında, Nâzım Hikmet Bey'in *Şeyh Bedreddin Destanı*, ilk yayınlanışından tam 30 yıl sonra kitapçı raflarındaki yerini aldı. Rahmetli Fındıkoğlu'nun Bedreddin Simavî'ye ilişkin ne söylediklerinin, ne de yazdıklarının dişe dokunur bir etkisi olmadı. Buna aynı yıl yayınlanan, Şeyh Bedreddin'e dâir Abdülbâki Gölpınarlı'nın mühim çalışması ile Profesör Cahit Tanyol'un 1969'da neşrettiği ve Nâzım Hikmet Bey'in *Destanı*'na bir reddiye olarak yazdığı *Kuruluş ve Fetih Destanı*'nı da katmak gerekir. Buna mukâbil, Nâzım Hikmet Bey'in şiir kitabı, o günlerin yükselen sosyalist söylemleri içerisinde, körler pazarında şaşı misali, fikirler fidanlığına damgasını vurdu. *Şeyh Bedreddin Destanı*'nın etkisi müthiş oldu ve 1960'larla birlikte, sosyalist akımların Türkiye'deki o önlenemez yükselişinde, düşüncesi muğlak ve müphem olanlardan kimilerini, bilimsel şüpheye kapı açmadan, Şeyh Efendi üzerinden, metafizik - ideolojik bir ipoteğe bağladı.

Akan zaman, düşünce dünyamda üç farklı Şeyh Bedreddin'i ortaya çıkardı. İlk Bedreddin; Yusuf Bahri Nefesli ve Osman Nuri Ergin'in de aralarında bulunduğu son devir mutasavvıfları için, İbni Arabî yolunda, Sadreddin-i Konevî – Dâvud-u Kayserî'yi izleyen bir aziz idi. Ekberîyye okulu içerisinde, ortaya çıkan ikili yorum farklılığında, Şeyh Bedreddin'in îmânla aklı eklemleştiren, teosofiye açık, buna mukâbil, materyalizm - ateizm tuzağına düşmeden, soyuttan somuta geçmiş mübârek bir insan olmasıydı. Kısaca o bir Rûmî idi. İstitrad kabilinden ifâde etmek isterim ki, 'Rûmî'den kastedilen, hem Anadolulu olmak [maddî / fiziki coğrafya (gerekli şart)], hem de *Kur'ân-ı Kerim*'in 'Rûm' suresine ittibada bulunmaktır [rûhî / İslâmî (yeterli şart)]. Bu cümleden olarak, meselâ Mevlânâ Celâleddin

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Rûmî gibi, Hacı Bayram-ı Ankaravî de 'Şeyhü'r-Rûm'dur.[6] Benzer şekilde, İznikli Eşrefoğlu Abdullah Rûmî de, bu çerçevede yer alan bir Rûmî'dir. Profesör Cemal Kafadar, yerinde bir tesbitle, "bize kimlik ve varlık kazandıran o coğrafyada, Hacı Bayram Velî'nin diliyle 'taş ü toprak âresinde yoğrularak",[7] daha önceleri, Rûm'un [Anadolu'nun] kavuşmadığı bir terkibe geçildiği muhakkaktır. Burada, söz konusu coğrafya, Anadolu'dur. 'Taş ü toprak âresinde yoğrularak' da Anadolulu Türk insanının, bu coğrafyada Müslüman kalışıdır ki, bu terkibin, yukarıda da izah edildiği üzere, gerekli ve yeterli şartların eklemleşmesiyle özgün bir görünüme kavuştuğu söylenebilir. Ancak, bu bağlamın aydınlığa kavuşabilmesinde, müverrih Gelibolulu Mustafa Âli Efendi'nin şu tevcihine de yer vermemiz gerekiyor:

> "...[Rûmîler,] bir millet-i güzîde ve ümmet-i latife pesendidedir ki zuhûr-ı devletleri cihetinden mümtaz oldukları gibi diyanet ve nezâfet ve akîde-i haysiyetünden dahi bâhirü'l-imtiyaz idügi zâhirdir."[8]

Aralarında Şeyh Bedreddin'in de bulunduğu Rûmîlerin bu farklı konumunu Niyazî-ı Mısrî de dile getirmişti:

> "Asuman-ı âlem-i Rûm'un münevver mahıyız"[9]

Burada, 'millet-i güzîde' ile Türk–Rûmîleri açıklanmaktadır. Zîrâ Anadolu'nun İslâmlaşma süreci tamamlanmış ve diyar-ı Rûm olan "Anadolu, 'evliya' mefhumuna Türklerle kavuşmuş"[10] ve netîceten Rûmîlik süreci de tamamlanmıştır.[11] Bir başka anlatımla, onbirinci yüzyıldan beri Anadolu'da, her Rûmî Türktür, ancak her Türk, Rûmî değildir. Zîrâ her Türk'ün Müslümanlığı söz konusu olamaz. Şimdi-

---

[6] Krş. F. Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı velî*, II, (Ankara, 1983), sf. 37.

[7] C. Kafadar, *yage.*, (2017), sf. 42.

[8] Zik. C. Kafadar, *age.*, (2017), sf. 93.

[9] H. Çecen (haz.), *Niyazî-ı Mısrî'nin Hâtıraları*, (İstanbul, 2006), sf. 90.

[10] A.Y. Ocak, 'Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması', *TDVİA.*, III, (İstanbul, 1991), sf. 115.

[11] Şâir İsmet Özel'in de, bu toprakların, Anadolu'nun Türkleri beklediğini dile getiren sözleri anlamlıdır. Cemal Kafadar da Özel'in bu söylemi ile onun, "bir târihsel anlatı ve politik sav ortaya" attığını ileri sürmektedir [*yage.*, (2017), sf. 136].

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

lik şu bilgi ile yetinelim: Tasavvuf târihinde mühim bir yer işgal eden ve Konya'ya kadar gelen Muhyiddin–i Arabî, Rûmî değildir. Buna mukâbil, muakkiplerinden üç Türk öğrencisi, Konyalı Sadreddin, Kayserili Dâvud ve Simavnalı Bedreddin Rûmî'dirler. Aynı şekilde, Konya'ya gelen Tebrizli Şems, Türk'tür, ama Rûmî değildir. Çünkü ne İbni Arabî, ne de Şems-i Tebrizî, Anadolu'yu yurt edinmemişlerdir. Buna mukâbil, Hz. Şems'in muakkibi Mevlânâ Celâleddin, Türk'tür ve Rûmî'dir. Hâl bu iken, Cemal Kafadar, kayda değer mühim bir kitap çalışması olan *Kendine Ait Bir Roma*'nın bir yerinde, bu harmanlaşmaya şu yorumu getiriyor:

> "...İşte, onbirinci yüzyıldan itibaren bu 'Rum' diyarında yaşayan Türkdilli insanlar(ın bir kısmı), o coğrafyaya ait ve onun kültür mirası ile gündelik hayatın akışı içinde hemhâl olmak anlamında 'Rumî' olmuşlardır."[12]

Bu terkibin, ya da 'Anadolu - Türk Müslümanlığı'nın, Şeyh Bedreddin'in Rûmîliği açısından ne kadar önemli olduğu, bu çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde görülecektir. Şu kadar ki, Şeyh, bilhassa, Batı Anadolu, Balkanlar başta olmak üzere, Anadolu – Rûmeli topraklarındaki Türkmenler üzerinde etkili olmuştur.[13] Hem unutma-

---

[12] C. Kafadar, *age.*, sf. 39. Ayrıca, sf. 59. Diyar-ı Rûm'un sınırları üzerine krş. C. Kafadar, *age.*, sf. 124-126. Kafadar, devamla; Rûmî'nin "sivil toplum tarafından şekillendirilmiş bir kategori" olduğunu ileri sürecektir [*age.*, sf. 95]. Bu vesîle ile 'Rûm' kelimesinin tamlığına ulaşmamış kullanımına işaret edelim: "Yunanlıları, Araplar onbirinci yüzyılda olduğu gibi, yirminci yüzyılda da – Rûm, yani Romalı diye adlandır[mış olmalarıdır]" [E. Maalouf, *Arapların Gözünde Haçlı Seferleri*, (İstanbul, 2017), sf. 20. Ayrıca krş. *age.*, sf. 34; 247]. Tekrar başa dönersek; 1071 sonrasından bugüne değin, Hasan Âli Yücel'in de kaydettiği gibi; "Diyar-ı Rûm, şiir-i Rûm, Mevlânâ Celâleddin Rûmî kadar Türktür" [*Edebiyat Târihimizden*, I, (Ankara, 1957), sf. 286]. Kafadar'ın da vurguladığı, "bu Rum diyarında yaşayan bu Türkdilli insanlar" için Şeyhoğlu Mustafa da şöyle sesleniyordu.

"Velîkin Rum ilinün kavmi yek-ser
Inığup Türk dilini söyleşirler"

[zik. Y.H. Erdem, 'Şeyhoğlu: İlim Türktür, Dilim Türktür Dedim', *Karar*, (11.II. 2018), sf. 11].

[13] Krş. M. Balivet, *Şeyh Bedreddin: Tasavvuf ve İsyan*, (İstanbul, 2011), sf. 67; B.Y. Altınok, *Şeyh Bedreddin ve Vâridât*, (Ankara, 2013), sf. 39. Şeyh Bedreddin'in Mısır'da kalmayıp diyar-ı Rûm'a teveccühünde, Türk unsurlarla yoğrulması, bazı yazarlar

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yalım ki, 'ehl-i Rûm', Şeyh Bedreddin'den ilim öğrenmek istiyordu. Hâfız Halil Efendi'nin *Manâkıbı*'ndan aldığımız şu beyitler ile yolumuz aydınlanıyor:

"Dahı mâh-ı Bedr-i Rûm'a ol kerîm
Şol kitâblar virdi kim görmez leîm
...
Milket-i Rûm içre cezbe salmaga"[14]

Şeyh Bedreddin adına kayıtlı *Cevahirü'l Ahbar* adlı tasavvufî bir risalede onun adı yerine 'Şeyh Bedreddin-i Rûmî' kaydının geçtiğini Z. Fahri Fındıkoğlu bildirmektedir.[15] Esâsen, Şeyh'in tam ismi şöyledir: "Mevlana Şeyh Bedreddin Mahmûd bin İsrâîl bin Abdülaziz es-Simavî er-Rûmî."[16] Harirîzâde Mehmed Kemâleddin Efendi de Şeyh Bedreddin'in künyesini şöyle tesbit etmiştir.

"...Mahmud Bedreddin bin İsrâîl eş-şehr-i bi-İbn-i Kâadı-ı Simavne er-Rûmî el-Hanefî"[17]

Bu bağlamda, Michel Balivet'i zikredecek olursak:

"...Bedreddin, sözcüğün hem 13. yüzyıldaki anlamıyla Rûmî'dir, yani Diyar-ı Rûm'ludur, hem de 14. ve 15. yüzyıllarda Balkanlar'daki anlamıyla Rûmî'dir, yani Rûmelili'dir."[18]

---

tarafından, onun Türkçülüğü olarak yorumlanmıştır. Bu cümleden olarak, Şeyh'te görülen Türkçü eğilimlere dikkatleri çeken yazarların başında, Muallim Vahyi [Ölmez] Bey, Mehmed Şeref [Aykut] Bey, Rıza Nûr Bey, Nâzım Hikmet Bey ve B. Nusret Kaygusuz'un geldiğini kaydedelim.

[14] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 47; 84. *Manâkıbı*'nda geçtiği üzere, Bedreddin ve Rûmî bağlantılarına çokça yer verilmiştir. Kaydedecek olursak: "Mahmûd-ı Rûmî" [sf. 29; 81]; "Rûmî Mahmûd Çelebi" [sf. 36; 81]; "Munla-ı Rûm" [sf. 45; 79]; "Rûm'un Petrevi" [sf. 32]; "Bedr-i Rûm" [sf. 47; 65; 80; 136; 157]; "Mah-ı Rûm" [sf. 79]; "Fahr-ı Rûm" [sf. 79; 80]; "Mefahir-i Rûm" [sf. 19]. Bedreddin'inn şeyhi Hüseyin Ahlâtî de, ondan "Mahmûd-ı Rûmî" [sf. 81] ve "Rûmî Mahmûd Çelebi" [sf. 81] olarak bahsediyordu.

[15] Z.F. Fındıkoğlu, *İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm*, (İstanbul, 1965), sf. 63.

[16] B.Y. Altınok, *yage.*, sf. 12.

[17] Zik. H. Ocakoğlu, *yage.*, sf. 11.

[18] M. Balivet, *yage.*, (2011), sf. 39. Ayrıca, krş. H. Kıvılcımlı, *yage.*, sf. 38; 41.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İkinci alana geldiğimizde; başta Hilmi Ziya Ülken ve Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun tesbitlerinin aydınlığında, târihte bir iz bırakmış Şeyh Bedreddin için doğru bilgilerin, ultra-amprisizmden elde edilebilecek bulgularla gerçeğe ulaşmak isteyenlerin çalışmalarıydı. Bu bağlam içerisinde, Mehmed Şerefeddin Yaltkaya, Bezmi Nusret Kaygusuz, Abdülbâki Gölpınarlı, Necdet Kurdakul, Michel Balivet ve Ahmed Yaşar Ocak'ın başarılı çalışmalarını zikretmek gerekiyor. Burada can alıcı gerçek, projektörlerin, ağırlıklı olarak, Şeyh'in isyâna kalkışmasına tutulmasıydı. Şâyet isyâna kalkışmasaydı, onun hakkında bildiklerimiz, başta Türk kronikleri olmak üzere, silik bir sûfî - fakih kimliğiyle tasavvuf ve İslâm hukûku târihçilerinin yazdıklarına sıkışacaktı. Son kampta bulunanlara gelince; Onlar, Hegelci bir târihçilik anlayışının aydınlığında, Şeyh Bedreddin gerçeğini, Ranke'nin târih anlayışına pek iltifat etmeden ya da sağlıklı bilgi verilerini kullanmadan, hattâ buna ihtiyaç bile hissetmeden, kurguladıkları bir modele oturtmaya çalışanlardır. Bu kümelenmenin başına, iz bırakmış olmamasına rağmen Mizancı Mehmed Murad Bey'i getirmek gerekiyor. Mizancı, görülen odur ki, kaynak göstermeden, 'iştirâk-i emvâl' fikrinin Şeyh Bedreddin'den çıktığını yazmış, onu alıntılayan Bezmi Nusret Kaygusuz da bu sözleri, ihtimaldir ki, Dukas'a dayanaraktan, Börklüce Mustafa'ya mâl etmekte bir sakınca görmemişti. Mizancı Murad Bey'in, söz konusu eseri *Târih-i Ebû'l Farûk*'u ikamete mecbur edildiği Rodos Kalesi'nde, hapishâne şartları içinde yazdığı düşünülecek olursa, bu konuda, ondan ayrıntılar üzerine tutarlı bilgiler beklemek de muhal olacaktı. Buna rağmen şu satırlar da onun kaleminden çıkmıştır:

> "...Bir devletin târihini yazan müverrihler vukûatı tadat ve tafsil yahut...tevil etmekle iktifa ederlerse, vazife-i asliyenin onda birini bile ikmal etmiş olamazlar."[19]

Böyle yazabilen Mizancı Murad Bey'in, Şeyh Bedreddin'in dilinden 'iştirâk-i emvâl'i anlatıktan sonra, sözü Börklüce Mustafa'ya bırakması, sözlerini de şöyle bağlaması şaşırtıcı olmayacak mıdır? Mizancı, aşağıdaki sözleri Börklüce Mustafa'ya söyletiyor:

[19] Mehmed Murad, *Târih-i Ebû'l Farûk*, I, (İstanbul, 1325), sf. 3.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

> "...Bize mütegallibelerin, zâlimlerin, kan içicilerin lüzumu yoktur....Yaşasın müsavat, yaşasın uhuvvet, var olsun hürriyet."[20]

Bu satırlar, hiç şüphe yoktur ki, okuyana Türk siyâsî târihinde II. Meşrutiyet'in havasını teneffüs ettiriyor. Benzer şekilde târihçi Ahmed Refik [Altınay] Bey'in yazdığı, fakat onun da kaynak vermeden İdrîs-i Bitlisî'den aktardığı anlaşılan aşağıdaki satırların Şeyh Bedreddin'le herhangi bir alâkası yoktur:

> "...Şeyh Bedreddin diyordu ki: İşaret-i gaybiyye ile kendi mûtekidlerimle âleme mâlikiyet için zuhûr ve huruç edeceğim. Ve memaliki müridlerim arasında taksim ile ilim kuvvetini ve tevhîd sırrını tahkik ile taklid ehlinin millet ve mezhep kanunlarını batıracak ve meşrebim genişliği ile bâzı haram şeyleri helâl göstereceğim."[21]

Bu satırlar da, hiç şüphe yoktur ki, Şeyh Bedreddin'i gerçeğe yakın çizgileri içinde anlatmaktan uzaktır. Ancak bu tarz, ultra-amprisizm dışı yaklaşımların vücûd bulması ve dişe dokunur bir taban oluşturması, Cumhûriyet'li yıllarda esaslı bir ivme kazandı. Nâzım Hikmet Bey'in, *Şeyh Bedreddin Destanı*'nın yayınlanmasıyla, "Marksistlere ulusallığın çok görülmesinden yakındığı belli oluyor"[22] ve bu vadide, sosyalist fikirlere bir kök ve ileriye dönük bir hareketlilik alanının ortaya çıktığı görülüyor. Bu hâliyle, Nâzım Hikmet Bey'le Mizancı Murad

---

[20] Mehmed Murad, *age.*, I, sf. 241. Mizancı Murad Bey, eserinin bir başka yerinde, "Börklüce Mustafa ile Torlak Kemâl gibi muvazenesiz çıraklar"dan bahis açıyor, "hele inkılâb-ı Osmaniye'nin ilk rehberliği rütbesini onlardan nez' etmek [söküp almak] câiz olamaz" [*age.*, I, sf. 227] dedikten sonra, sözlerini şöyle sürdürüyor: "İnkilâb-ı Osmanî'yi istihzâr eden [hatırlatan] mücahidler defterinin başına Şeyh Bedreddin ve Dede Sultan [Börklüce Mustafa] ve Kemâl Hubbu'd-din [Torlak Kemâl] isimleri tahrir olunmalıdır" [*age.*, I, sf. 237].

[21] Ahmed Refik [Altınay], 'Osmanlı Devrinde Râfizîlik ve Bektâşîlik', *DEFM.*, sayı 2, (1932), sf. 22. Ayrıca, Ahmed Refik Bey'in şu tesbitine destek olacak bir kaynak yoktur: "Şeyh Bedreddin, kendi peygamberliğini ilân etmişti....Müritlerine yalnız: 'Lâ ilâhe illa Allah' dedirtiyor, 'Muhammed resulullah' dedirtmiyordu" [*age.*,]. Târihî kaynakların aydınlığında, Ahmed Refik Bey'in Şeyh Bedreddin'i, Börklüce Mustafa ile karıştırdığı görülüyor.

[22] V. Timuroğlu, *İnançları Uğruna Öldürülenler*, (İstanbul, 2016), sf. 129. Aynca, sf. 130.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Bey'in, aynı kaderi paylaştıkları muhakkaktır. Onun da, hapishâne şartları içinde *Destanı*'nı yazarken, elinin altında sadece Mehmed Şerefeddin Efendi'nin Şeyh Bedreddin'e dâir yazdığı kitap vardı. Dolayısıyla, her ikisi de Şeyh Bedreddin'i bir 'iştirâk-i emvâl' taraftarı olarak göstermenin yanılgısına düştüler. Buna rağmen, Şeyh Bedreddin, bir model içersinde kurgulayanlar için bile hâlâ çözülmedik ve çözülmesi zor bir yumakçıkta saklı kaldı. Devlete başkaldırmış bir harekâtın tertipçisi ve başı olan bir kimse, entelektüel kimliği ve devlet adamlığı yeterince araştırılmadan Türkiye'de sosyalistmücadelenin başına oturtulmuştur.[23] Benzer şekilde, dogmatizme açık mezhepsel ya da tasavvuf karşıtı selefi akımların farklı tipolojileri üretmiş olmasının da, Şeyh Bedreddin gerçeği üzerindeki sis bulutunun kaldırılmasına katkıda bulunmadığını söylemeye gerek yoktur.

Nâzım Hikmet Bey'in sosyalist - ihtilâlci giysisi içerisinde sahneye sürdüğü Bedreddin'in, 1966 sonrasında, gündelik sohbetlerde adı geçmeye beşladı.[24] Fakat çok daha kayda değer olanı, birçok şâir edebiyatçı ve sanatkâra, hatta siyâsetçiye ilhâm kaynağı olması, bu meyanda aynı minval üzerinde seyredecek bir dizi Bedreddin monografisinin de, ışığını onun *Destanı*'ndan almasıdır. Esâsen, onun şu sözleri yolaçıcı olacak ve daha çok 1965 ertesinde muhataplarını bulacaktır:

---

[23] Şeyh Bedreddin'in, Nâzım Hikmet Bey tarafından, Türkiye'de sosyalist mücadelenin rüknü oluşunun ilânından Ahmed Hamdi Tanpınar da rahatsızlık duymuş olmalı ki, o da, romancı muhayyilesini işleterek, aynı konuya mizahi bir işlerlik kazandırmıştır. Tanpınar'dan aktarıyorum: "Doktor Ramiz...adalet ve haksızlık meselesinin Seyit Lûtfullah vak'asının anahtarı...olabileceğini bana defalarca söylemişti. Kafası tamamiyle ilmî metodlarla işleyen aziz dostum, bir aralık bu yüzden Seyit Lûtfullah'ın Marx'ı okuyup okumadığını merak eder olmuştu... 'Ben katiyen eminim ki, Almanca biliyordu ve bütün sosyalist edebiyatı okumuştu. Aksi takdirde, devrimizin büyük meselesi olan adâlet ve haksızlık davalarını bu kadar kuvvetle benimsemez ve uğrunda böyle mücâdele etmezdi. *O, bizim sosyalist mektebimizin başlangıcıdır*'" [A.H. Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü,* (İstanbul, 2013), sf. 51 (vurgu: AGS.)].

[24] Hüseyin Su [İbrahim Çelik]'nun günlüklerinde geçtiği üzere: "Şeyh Bedrettin'in *Vâridât*'ını [Nuri Pakdil'e] sordum. Mülkiyet konusunda, İslâm ve Osmanlı târihinde radikal bir çıkış olarak anılırdı her zaman Şeyh Bedrettin ve *Vâridât*'ı. Yüzünü buruşturdu: 'O da kuşatıcı değil beyefendi, o da kuşatıcı değil' dedi. 'Kuru ve tek boyutlu, cılız bir çıkış sadece. Mülkiyeti, peygamberî bir sorgulama değil Şeyh Bedrettin'in *Vâridât*'ındaki düşünceler. Zaten hiçbir dönemde, bu konuda hiç kimse tarafından bugüne kadar peygamberî bir sorgulama yapılmamış ki" [H. Su, *Takvim Yırtıkları,* 2, (İstanbul, 2017), sf. 266).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

"...Bedreddin hareketini, bütün azametiyle tetkik eden kalın ilim kitapları, Karaburun ve Deliorman yiğitlerini etleri, kemikleri, kafaları ve yürekleriyle oldukları gibi diriltecek romanlar...şiirler, boyaları kahraman tablolar lâzım."[25]

Orhan Burian, 1946 yılında, *Şeyh Bedreddin Destanı* için Nâzım Hikmet Bey'e şöyle sesleniyordu:

"...Bu, her şaire nasip olmayan bir ilhâm nimetinin eseridir."[26]

Attila İlhan, bir şiirinde şöyle seslenmişti:

"Gördün sessizce buluştuğunu Nazım'la Nedim'in
Lacivert ıssızlığında yıldızla bir selviliğin
Birinin elinde Vâridat'ı simavnalı bedreddin'in
Birinin ağzında gül, elinde mey kasesi vardı"[27]

---

[25] N.H. Ran, ***Benerci Kendini Niçin Öldürdü?***, (İstanbul, 1987), sf. 273. Nâzım Hikmet Bey'in "boyaları kahraman tablolar lâzım" dediği Şeyh Bedreddin resimleri üzerine bir söyleşide, O. Taylan, Ece Ayhan'ın kendisine yönelttiği bir soruya şu cevabı vermişti: "Diyeceğim şu ki, Şeyh Bedreddin'in resmi yapılsa yapılsa, ancak büyük bir duvar resmi olarak yapılabilir" [E. Ayhan, *Hay Hak! Söyleşiler*, (İstanbul, 2014), sf. 60]. Aynı minval üzere, şâir Can Yücel'i zikredelim:

"Bir boş tuvalin üstünde hatâsız hattın
Bir sath-ı müdafaaya dönüşmesi
Bütün Şeyh Bedrettin dizisi buna tanık
Bunca habisin kol gezdiği bu toplum içinde"

[*Portreler*, (İstanbul, 2016), sf. 96]. Diğer taraftan, Kemâl Tâhir [Demir] Bey'in kaydettiğine de bakılacak olursa "Nâzım Hikmet'in *Bedreddin Destan*'ı,...eser olarak çok sevimli, sağlam temelli görülme[z]" [*Notlar: Sanat Edebiyat*, (İstanbul, 1989), sf. 399]. "*Bedreddin Destanı*...kendi[s]i olarak değil, yöneldiği mesele olarak önemlidir" [a.yaz., *age.*, (1989), sf. 302]. Diğer taraftan, Kemâl Tahir Bey, Nâzım Hikmet Bey, "*Taranta Babu'ya Mektuplar, Bedrettin Destanı* kitaplarını yazarken hemen her gece gündüz beraberdik" [*Mektuplar*, (İstanbul, 1993), sf. 31] diyor, ancak, zaman akarken, onun Şeyh'i değerlendirmesi ile Nâzım Hikmet Bey'in duruşu çelişmektedir. Kemâl Tahir Bey, Nâzım Hikmet Bey'e yazdığı bir mektupta kısa bir dokunuşta bulunuyor: "Evvelki eserlerin...*Taranta Babu, Şeyh Bedrettin*...yirminci asırdan insan manzaraları gibi realist değildirler" [*age.*, (1993), sf. 113-114].

[26] Zik. Z. Arıkan, *Haydarpaşa'dan İzmir'e Tarih Söyleşileri*, (İstanbul, 2013), sf. 78.

[27] A. İlhan, *Yasak Seyişmek*, (Ankara, 1968), sf. 56.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

TİP Genel Başkanı Mehmed Ali Aybar da, 1968 yılında gerçekleşen, Parti'nin MYK. toplantısında, kurul üyelerine;

> "...Şeyh Bedrettin'i ele alarak, onun toprağın eşit bölüştürülmesi ve işleyen araçların ortak mal sayılması isteğinin ilk defa sistematik bir şekilde ileri sürülmüş örneği olduğunu söylerken, onların Osmanlı İmparatorluğu'nun, halkları köleleştiren, hürriyetten yoksun yaşatan düzenine karşı, hürriyete kavuşturmak için savaştıklarını ve canlarını verdiklerini anlatıyordu."[28]

Görülen odur ki, Nâzım Hikmet Bey'in *Destan*'ı, özgür bırakılmış bir târih yorumudur. Ancak bu yorumlama, özgürlüğü bir ideolojinin tutsağı kılması ve yarattığı tesire bakılacak olursa, anakronik târihçiliğe de kapatılması zor bir kapı açmıştır.[29]

Romanın "aynı zamanda özgür bırakılmış târih" olduğunu ileri süren Novalis'ten hareketle,[30] bu tesirin dışında, roman yazarlığında farklı bir yolaçıcılığı Hüseyin Nihal Atsız'a aittir. Birçok Türk kroniğinin hazırlayıcısı olan Nihal Atsız'ın *Deli Kurt* romanı bir istisnadır. Atsız'ın, mütefekkir – romancı Kemâl Târhir Bey'e olan etkisinin gözlerden ırak tutulmaması gerekiyor. Fetret Devri'nin karmaşasından başarıyla çıkıp, çözülmüş devlet şirazesini yeniden diken "Çelebi Sultan Mehmed, yaşlı değildir ama gövdesinde o kadar çok yara yeri

---

[28] N. Sargın, *TİP'li Yıllar (1961 – 1971)'*, (Ankara, 2001), sf. 676.

[29] Bir örnekle yetinelim ve Özcan Mert'in bir şiirinden aktarımda bulunalım:

> "Oysa yüreği beyaz bir güvercin olan
> Adamlar yaşıyor dünyada
> Günde yirmidört saat
> Silah kullanmayı öğreniyorlar
> Bir rüya görüyorlar
> Spartaküs'ün de Bedrettin'in de
> Gördüğü rüyayı"

[Ö. Mert, 'Bir Devrimcinin Dünyaya Söyledikleri', O.S. Arolat, *50 Yıl Öncenin Başkaldıran Dört Şâirine Yeni Sorular*, (İstanbul, 2017), sf. 93-94]. Osman Saffet Arolat, bu kitap çalışmasını şu sözlerle ithaf etmişti: "Ahmed Güner Sayar Dostuma: Şeyh Bedrettin çalışmasını beklerken 1960'ların başkaldıran dört şâirini sunarım."

[30] Zik. A. Carlsson, 'Son Söz', V. Michels – A. Carlsson (haz.), *Mektuplar*, (İstanbul, 2017), sf. 36.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

vardır ki, kalbura döndüğünü söylüyorlar."[31] Sadece bu cümlenin, Kemâl Tahir Bey'in Sultan I. Mehmed ve Şeyh Bedreddin'i değerlendirmesine etkisi büyük olmuştur. Kemâl Tâhir Bey'in Sultan I. Mehmed yorumunu verecek olursak:

> "...Timur felaketiyle darmadağın olan devleti, sırf şahsi kabiliyet ve meziyetleriyle, durup dinlenmek bilmeyen gayretleri sayesinde derleyip toplayarak ihyâ etmeye muvaffak olmasından dolayı ikinci kurucu sayılan Sultan Mehmed Çelebi..."[32]

Kemâl Tâhir Bey, yayınlanmamış romanı *Topal Kasırga*'ya ait notlarında bir yerde kayda değer şu işarette bulunmuştur: "Roman, Bedreddin üzerine kurulacaktır."[33] Ayrıca, yayınlanmamış bir diğer romanı, ***Darmadağın Olan Devlet***'te ise 'Şeyh Bedreddin Gâilesi'; 'İsyanlar Bastırılıyor' ve 'Şeyh Bedreddin'in Muhakemesi' başlıklı bölümlerde Şeyh'in kalkışmasına etraflıca yer vermiştir. Söz konusu romandan, Sultan I. Mehmed'in Şeyh Bedreddin'i değerlendiren satırlarını aktaracak olursak:

> "...Simavnalı Bedreddin Mahmud! Bilirsin ben bu adamdan ne zamandır şüphe ederdim. İlim ve fazlına, zekâ ve kabiliyetine bir diyecek olmamakla beraber, kafasına koyup da yapmak istediği fikirlerin ne kadar tehlikeli olduğunu sezerek, onu daima nezaret altında bulunduruşum sebepsiz değildir. Ne ister bu adam.... Bu derece allâme-i kül olan bir şeyhin, memlekete hayırlı olacak yerde, efkârı bulandırarak şerre âlet olması yazık değil mi?"[34]

Kemâl Tâhir Bey, Şeyh Bedreddin değerlendirmelerini romanlarına taşırken, Âşıkpaşazade – Uzunçarşılı - Atsız bakış açısına sadakat derecesinde bağlı kalmış ve Şeyh'i değerlendirirken bu hattın dışındaki oluşumlara gözlerini kapamıştır.

---

[31] N. Atsız, *Deli Kurt*, (İstanbul, 2015), sf. 54.

[32] Kemâl Tâhir [Demir], *Notlar: Roman Notları*, I, (İstanbul, 1990), sf. 201.

[33] *Age.*, (1990), sf. 81.

[34] *Age.*, (1990), sf. 182-183.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

II
Şeyh Bedreddin'e Dâir Literatürün Önlenemez Yükselişi

Osmanlı asırları içerisinde Şeyh Bedreddin ismi, resmî târihçiliğin güdümünde, münevverlerin düşünce dünyasındaki yerini bir isyâncı olarak korudu. Târihî kayıtların bu baskın konumu, Cumhûriyet döneminde bazı târihçilerin, Şeyh Bedreddin yorumlamalarında etkili olmuştur. Târihçilerin, birkaç satır içerisine sıkıştırdıkları Şeyh'in isyâncı portresini ilk çizenler, İbni Arabşâh'ın *Ukûdu'n Nâsîha*'sı, Âşıkpaşazâde'nin *Târihi* ve Şehabeddin'in de *Behcetü't Tevârih*'de yazdıklarıdır. Akan zamanda, Şeyh Bedreddin olgusuna ilgi duyan Osmanlı târihçileri, yeni bir bilgi ve belge sunmanın gerisinde kaldılar ve adeta foto-kopi yöntemini izleyerek hep bilinenleri tekrarladılar. İlk kaynaklar içerisinde sayılması gereken bir diğer târih çalışması ise, Cenevizli târihçi Dukas'ın *Bizans Târihi*'dir. Birbirinin tekrarı alıntıların dışında, Şeyh Bedreddin gerçeğini, belki ilk kez, akl-ı selimin rehberliğinde kuşatma ihtiyacının öncüsü Taşköprîzâde Ahmed Efendi olmuştur. Onun *Şakâîk-i Numaniye* adlı eseri, Şeyh'in gerçek çizgilerine doğru çekilmesine ilk dürtüyü verdi. Şu kadar ki, Taşköprîzâde, yazdıklarıyla alışılagelmiş Şeyh Bedreddin portresini tersyüz ediyor, kalb-i selimini öne çekerek, onun bir insan-ı kâmil olduğunu söylüyordu. *Şakâîk-i Numaniye* sonrasında, söz konusu portrenin devlet adesesi dışında farklı açılardan çizilebileceği gerçeği de su üzerine çıkmış oldu. Böylelikle, büyük bir ihtimalle, Hâfız Halil Efendi'nin *Manâkıbı*'nı okuduğunu zannettiğimiz Taşköprîzâde'nin bu yaklaşımı, o târihe değin, tek hat üzerinde akmakta olan Şeyh Bedreddin nehrinin farklı bir mecrada daha akmasına imkân verdi. Bilhassa bu bağlamda *Solakzâde Târihi*'nin yazarı Mehmed Hemdemî Çelebi'nin şu tevcihi de mühimdir:

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

> "...Kendisinin [Şeyh Bedreddin'in] ne kadar âlim ve fâzıl olduğunu bilmek isteyenler, *Şakâîk*'e baksınlar."[1]

Bundan böyle, âsî olarak bilinen Şeyh Bedreddin, bir makas değişikliğine uğradı ve mutasavvıf kimliği içerisinde de düşünülmeye başlandı. Simavnalı Bedreddin Mahmud'un mutasavvıflığına dikkatlerin çekilmesinde, İskilipli Mehmed Muhyiddin Efendi'nin yaptığı *Vâridât* şerhinin önemli bir payı vardır. Bu şerh, bundan bir yüzyıl önce idam edilen "bu büyük Türk mutasavvıfına karşı umumi kanaatin ne suretle değişmiş olduğunu gösterir."[2]

Böylelikle, bulunan belgeler ve âsî Şeyh Bedreddin anlayışını yumuşatan çalışmalardan gelen yorumlarla, hayat hikâyesinin karanlıkta kalmış yanlarına, mutasavvıflığına, fakihliğine ve kadıaskerlik dönemindeki icraatına ışıklar salınması zarureti doğmuş oldu. Bu yolun izlenmesi, Şeyh'in isyâna bulaşması gerçeğinin üzerindeki sis bulutlarının aralanmasını ve aklın önüne hissi ve metafizik eğilimleri getiren yaklaşımlara da bir çeki düzen vermenin gerekliliğini işaretlemiş oluyordu.

Şeyh Bedreddin'e ilişkin ilk-el bilgi kaynakları sınırlı olup, onların da ihtiyatla ele alınması gereklidir. Dukas'ın *Bizans Târihi* hariç, Osmanlı kaynakları, Şeyh Bedreddin gerçeğini, Sultan I. Mehmed'in iradesi doğrultusunda değerlendirmişlerdir. Resmî görüş penceresinden bakıldığında o, hem dinen, hem de siyâseten suçludur. Zîrâ Şeyh, Börklüce Mustafa ve Torlak Kemâl isyânlarının tertipçisidir. Bu meyanda, Hâfız Halil Efendi, 1450'lere doğru, kaleme aldığı *Manâkıbı* ile Âşıkpaşazâde ve İbni Arabşâh'ın yorumları dışında başka bir yol açmıştır. Bu menâkıbnâmeye göre Şeyh Bedreddin, kendisine isnat edilen suçu işlememiş ve Börklüce Mustafa ve Torlak Kemâl'in isyânlarına da bulaşmamıştır. Bir torunun dedesini aklamasıyla hakîkatin üzerini örttüğü ileri sürülse bile, onun yazdıklarının aydınlığında Şeyh Bedreddin gerçeğine açılan yolda, kalb-i selim bağlamında kusursuz bu muhalled eserin, bilinen bazı gerçekleri tersyüz ettiği de muhakkaktır. Bu tek nüsha özgün eser, asırlarca Serez'de bir tekkede saklı kaldı, sayıca çok az kişi bu menâkıbnâmenin varlığından haberdar oldu. Takrîben bir asır sonra Hâfız Halil Efendi'nin açtığı yolu

[1] Mehmed Hemdemî Çelebi, *Solakzâde Târihi*, I, (Ankara, 1989), sf. 185.

[2] H.Z. Ülken, *Türk Tefekkür Târihi*, (İstanbul, 2004), sf. 234.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ilk adımlayan Taşköprîzâde Ahmed Efendi'nin, *Şakâîk*'ında farklı bir Şeyh Bedreddin değerlendirmesine kapı açmıştır. Daha sonraki yıllarda, Hoca Sadeddin Efendi ve Gelibolulu Mustafa Âli'nin, onun yorumuna bağlı kaldıkları görülüyordu.[3]

Osmanlı asırlarında, 1420–1920 zaman aralığında, dolu beşyüz yılın, Şeyh Bedreddin'e ilişkin değerlendirmelerin bir hülasasını, Mehmed Şeref [Aykut] Bey'in yazdıklarından aktaralım:

> "...Bedreddin Simâvî'nin, bizim târihlerde bir zorba-ı kalemle geçiveren vaka-yı hayatiyesini, bir müdekkik tamamiyle saha-yı malûmaneye atamamıştır. Târihlerimizi okuyunca, Bedreddin'e savrulan birkaç döşnam ile 'hurûc'u ales-sultan' cürmünün netîce-i cezâiyyesini lâyık gibi göstermekten ibaret birkaç satır-ı nalândan başka bir şeye tesadüf edilmez. Bununla beraber, Bedreddin'i fakihler azgın bir mutasavvıf, mutasavvıflar ise doğru yoldan sapmış bir şeyh olmak üzere telakkî etmişler ve her iki taraf da aldanmıştır. Çünkü hiç birisi, Bedreddin'i benimseyerek tetkik etmemiş, hiç birisi, Bedreddin'in efkâr ve makâsıdına nüfuz edememiştir. Neden sonra: Bazı mutasavvıfa 'rumuz ve işârât' ile melûf ve malûl dimağlarıyla Bedreddin'i güya mutasavvıfanın zulum-dide evliya veya kibarı sırasına geçirmişler ve kitabını [*Vâridât*'ı] sırf bir tasavvuf eseri olmak üzere kabul etmişlerdir...Koca Türk, bütün bunların fevkinde düşünmüş ve hattâ bugünkü muzdarib beşeriyyetin esbab-ı avâmil-i ıstırâbâtını daha o günden keşfettiğini tamamiyle göstermektedir. Bu büyük Osmanlı Türkü'nün ulvî ve pek insanî olan tefekküratını tahlîl etmek vazifesini bugüne kadar kimse deruhte etmemiştir. Yalnız *Vâridât*, mutasavvıfiyn arasında korkulu, fakat yüksek bir kitab olmak üzere kalmıştır."[4]

Osmanlı kültür târihinden Cumhûriyet'e intikal eden Şeyh Bedreddin mirasının, resmî târihçiliğin dışında, Taşköprîzâde'nin hakkı teslim eden yaklaşımının yolaçıcılığında, muhâlifi ve muvafıkı ile

---

[3] Müverrih Mustafa Âli için Hammer'in yaptığı değerlendirmeyi aktaralım: "Âli,... en müstakilü'l efkâr ve en hâlisü'l beyan Osmanlı müverrihlerinden biri olub... vekayiin târihlerince ve tafsilatınca kemâl-i dikkat [sahibidir]" [*Devlet-i Osmaniye Târihi*, VII, (İstanbul, 1332), sf. 249].

[4] Mehmed Şeref, *Hanedan ve Millet*, (İstanbul, 1339), sf. 33-34.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

birlikte anılır olduğu ilk alan, tasavvufî cephesi olmuştur. 1850'ler sonrası neşriyat, onun kayda değer mutasavvıf kimliğine dikkatleri çekerek, kutsal gönüllü bir velî olduğu yönünde tesbitleri pekiştirdi. *Vâridât* okundu, Arapça ve Türkçe şerh edildi. Arapça şerhi ve özgün metin Türkçeye aktarıldı. Bu cümleden olarak, İttihat ve Terakki Fırkası'na mensup, Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi, *Vâridât*'ı hem Türkçeye kazandırdı, hem de okuttu. Mehmed Âkif [Ersoy] Bey de bu eseri Mûsâ Kâzım Efendi'den okumuştur.[5]

Tanzimat sonrası 19. yüzyıl Osmanlı târihçiliğinde, Şeyh Bedreddin üzerine yapılan değerlendirmelerin bir icmali yapılacak olursa, iki mütefekkirin öne çıktığı görülüyor: Nâmık Kemâl Bey ve Ahmed Midhat Efendi. Onlar, resmî görüş doğrultusunda Şeyh'i eleştirdiler. Ancak, daha sonra, II. Meşrutiyet'le birlikte, esmeğe başlayan serbestî rüzgârlarından, Şeyh Bedreddin'in de nasîbini aldığı görülüyor. Şeyh'i yorumlayan görüş sahiplerinden en kayda değer olanı, Mizancı Mehmed Murad Bey'dir. Mizancı, getirdiği yorumlarla Şeyh Bedreddin'de materyalizm – komünizm fikrini arayanlar için adeta bir milat oldu. Mizancı Murad Bey'i, önce Ahmed Râsim Bey ile idadî talebeleri için bir târih kitabı yazmış olan Ahmed Reşid Bey, onları da, daha sonra, Mehmed Zeki Bey ile Ahmed Rıfkı Efendi izleyecektir. Bu cümleden olarak, Mizancı'nın ayak izlerini sürdüren Ahmed Reşid Bey'in şu tevcihi, II. Meşrutiyet döneminin Şeyh Bedreddin'e nasıl baktığının da açık bir ifâdesi olacaktır:

> "...Şeyh Bedreddin'in meslek-i mahsusası, beynelanâsır hürriyet ve müsavat gibi bir fikr-i ahrarâneye müstenit olduğundan... pek çok kimseler mevcud idi. Bu cihetle mümaileyhi serkafile-i ahrarân-ı Osmaniye olarak kabul etmek lâzımdır."[6]

Osmanlı monarşisi, her cihetten bir sonlanma sürecinin içinde yol alırken, belki hesap dışı olarak, ilk kez Şeyh Bedreddin gerçeği, müstakil bir kitap çalışmasına konu oluyordu. Bursalı Mehmed Tahir Bey, *Osmanlı Müellifleri* başlıklı mühim çalışmasında yer alan Şehbenderzâde Ahmed Hilmi Bey'in yayın listesinden anlaşıldığına göre, Şehbenderzâde'nin Şeyh Bedreddin'e dâir "natamam" bir çalış-

[5] Krş. M.C. Kuntay, *Mehmed Âkif*, (İstanbul, 1986), sf. 42-43.

[6] Ahmed Reşid, *Haritalı ve Resimli Mükemmel Osmanlı Târihi*, (İstanbul, 1328), sf. 91.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

masından bahsetmektedir.[7] Ancak, kayda değer ilk yayın, 1916 yılında Mehmed Zeki Bey'in kaleme aldığı 'Şeyh Bedreddin Simâvî Vak'ası' başlıklı yazıdır. *İslâm Mecmûası*'nda yayınlanan bu yazı dizisinin nasıl bir tesir yarattığını bilmiyoruz.[8] Ancak, Mehmed Zeki Bey'in bu doğrultuda kaleme aldığı bir diğer yazısı, 'Taassup Kurbanları' 1921 yılında bir gazetede yayınlandı.[9] İhtimaldir ki, bu yazının yayınlanması, Ahmed Rıfkı Efendi'nin 'Şüheda-yı Hakîkat: Şeyh Bedreddin' başlıklı bir gazete yazısını yazmasına sebep olmuştur.[10] Mehmed Şerefeddin Efendi, elbette bu yazıların farkındaydı. Bu yazılarla birlikte, Franz Babinger'in *Dergâh Mecmûası*'nda tefrika edilen Şeyh Bedreddin'e dâir yazısı, 1921'de *Der İslam* mecmûasında çıkmıştı.[11]

---

[7] Krş. Mehmed Tahir, *yage.*, II, (1333), sf. 156. Franz Babinger'in kaydettiğine göre; Şehbenderzâde Ahmed Hilmi Bey'in "natamam" yazıları - buna Şeyh Bedreddin çalışması da dâhildir – "birçok risale ve yazarlara esas teşkil etmiştir. Ne yazık ki, bu materyal toplamalarının basılmasına girişilmemiştir" [*Osmanlı Târih Yazarları ve Eserleri*, (Ankara, 1982), sf. 431]. Buna mukâbil Şehbenderzâde, *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*, başlıklı eserinin 'Sımavna Kadısı [Oğlu] Bedreddin'in Görüş ve Düşünceleri' [(İstanbul, 1327), sf. 182–186] bölümünde Şeyh Bedreddin'in tasavvufi görüşlerine yer vererek Hilmi Ziya Ülken'in Şeyh'e ilişkin yorumlarına ışık saldığını söyleyebiliriz.

[8] Sayı 43, (1332), sf. 890-893; sayı 44, (1332), sf. 908-912; sayı 45, (1332), sf. 923-925 [Bu yazılar; Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, (İstanbul, 2015), sf. 115-125'te yeniden yayınlanmıştır].

[9] Mehmed Zeki, 'Taassup Kurbanları', *İleri*, no. 1088, (2.I.1337).

[10] Ahmed Rıfkı, 'Şüheda-yı Hakîkat: Şeyh Bedreddin', *Alemdâr*, no. (4.II.1337). Ahmed Rıfkı Efendi'nin bu yazısıyla, Şeyh Bedreddin'i II. Meşrutiyet'in liberal söylemleri içerisinde yorumlayan Mizancı Murad Bey'e bağlı kaldığı anlaşılıyor. Onun sözleriyle: "Onu [Şeyh Bedreddin'i] merhum Murad Bey kadar iyi anlamış, iyi anlatmış bir kimse yoktur, diyebilirim." Rıfkı Efendi'nin bir de tavsiyesi vardır: "Bu kitabı [*Vâridât*'ı] tercüme ile Kemâleddin Harirî veyahut Üsküblü Faik Bey'in tercümelerini tâb'a bâzı nefâis-i kütüb eshâ-i gayret eyleseler en büyük bir vazifeyi ifa ederler" [*age.*]. Bu târihten önce, Ahmed Rıfkı Efendi, Şeyh Bedreddin'den şu sözlerle bahis açmıştı: "*Vâridât-ı İlâhîyye* ismindeki mecelle-i nefisiyle, hikmet-i âlîyenin nûr manasını ifhâm eden Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin, Siroz'da âric-i semavat-ı bekâ oldu" [*Bektaşi Sırrı*, (İstanbul, 1325), sf. 13]. A.Y. Ocak, Mehmed Zeki Bey ve Ahmed Rıfkı Efendi'nin gazetelerde çıkan bu yazılarının, "bilimsel olmaktan ziyade, amatör ve hissi" olduklarını kaydediyor [*yage.*, (1998), sf. xiii, dn. 9].

[11] Bu bağlamda, A. Yaşar Ocak'ın değerlendirmesini zikredelim: "Şeyh Bedreddin hakkında, yurt içinde ve dışında hayli makâle ve kitap yayınlanmışsa da, bunların pek azı ilmî bir kıymete haizdir. Bu konuda ilk çalışma, F. Babinger'in 'Scheyh Bedr ed-din, der Sohn des Richters von Simav', *Der İslam*, IX, (1921), sf. 1-106

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Bu meyanda, M. Şerefeddin Efendi'nin "Şeyh Bedreddin'in maskat-ı râ'si hakkında dört Osmanlı müverrihinin" iddialarını tashih eden yazısı ise *İkdam* gazetesinde yayınlandı.[12]

Peşpeşe gelen bu yazılar, Mehmed Şerefeddin Efendi'yi, Mehmed Fuad [Köprülü] Bey'in de teşvik ve yol göstermeleriyle, Şeyh Bedreddin üzerine yokluğu epey bir zamandır hissedilen boşluğu dolduracak bir monografi hazırlamaya itmiştir.[13] Onun 1924 yılında çıkan *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin* başlıklı çalışması, Şeyh Bedreddin üzerine yapılan ilk müstakil kitap yayını olmaktadır. Bu eser, daha önce *Mihrab Mecmûası*'nda bölümler halinde yayınlanmıştı.[14] Cumhûriyet'li yıl-

---

adlı makâlesidir. Bizde ise, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 1340) adlı eseriyle Şerefeddin Yaltkaya önü çekmiştir" [*Kültür Târihi Kaynağı Olarak Menakıbnâmeler*, (Ankara, 1992/A), sf. 56, dn. 65].

[12] Mehmed Şerefeddin, 'Şeyh Bedreddin Simavî', *İkdam*, no. 8723, (27.VI.1337). M. Şerefeddin Efendi'nin *İkdam*'da bir yazısı daha çıkmıştır: 'Şeyh Bedreddin'in Âsârı', *İkdam*, no. 8950, (13.II.1338).

[13] "Kendileriyle şerefyâb olduğum, aziz ve muhterem arkadaşımız Köprülüzâde Mehmed Fuad Bey, cidden tetkike muhtaç olan bu simay-ı târihiyyenin âsârına müracaatla, hakîkî çehresini meydana çıkarmanın müşarünileyh bütün eserlerini Arapça yazmış olmakla, daha çok Arapça bilenlere ait olduğunu söylerken beni unutmamışlardı" [Mehmed Şerefeddin, *Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 1340), sf. 3]. Köprülüzâde'nin bu teşviklerinden habersiz, Rıza Nûr Bey de, bu boşluğun farkındaydı. Onun sözleriyle: "Bu zâtın [Şeyh Bedreddin'in] terceme-i hâlîyle, eserleri ve prensipleri hakkında güzel bir eser yazılması Türklük için lâzımdır" [*Türk Târihi*, III, (İstanbul, 1342), sf. 172]. Fakat, 1950'li yılların başında ileri sürülen "Bedreddin'in hayatı ve eserleri gereği gibi incelenmemiştir" [(?), 'Bedreddin, Simavna Kadısıoğlu', *TA.*, VI, (Ankara, 1953), sf. 7] ifâdesi de bir gerçeği yansıtmaktadır.

[14] Mehmed Şerefeddin, 'Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin', *MM.*, sayı 21-22, (1340), sf. 755-768; sayı 23, (1340), sf. 825-832 [Bu yazılar: Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2015), sf. 126-156'da yeniden yayınlanmıştır]. Şerefeddin Efendi'nin bu yazıları ve onların kitaplaşması üzerine çıkan kitap tahlîl yazıları şunlardır: Yusuf Ziya, 'Şeyh Bedreddin', *MM.*, sayı 28, (1341), sf. 173-180 [Aynı yazı: Y.Z. Yörükân, *Felsefe ve Eylem Olarak Tarîkatçilik*, (İstanbul, 2013), sf. 191-198]; Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, (İstanbul, 2015), sf. 157-166'da yeniden yayınlanmıştır] ve [?], 'Kitâbiyat: Mehmed Şerefeddin, Şeyh Bedreddin', *DİM.*, sayı 9, (1928), sf. 193 [Aynı yazı: Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2015), sf. 167-168'de yeniden yayınlanmıştır]. R. Yelkenci'nin kaydettiğine göre, F. Babinger'in Bedreddin'e dâir yazısına, M. Şerefeddin Efendi'nin "buna cevap olarak, *Mihrab Mecmûası*'nda 'Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin' başlığı altında bir seri makâle neşretmiş ve daha sonra, 1925'te, bu makâleleri toplıyarak ve bazı ilavelerle...kitap hâlînde tabettirmiştir" ['Şeyh Bedreddin', *TaD.*, I, sayı 18, (1950), sf. 752]. Yıllar sonra, bu kitap üzerine çıkan bir

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

larda, Şeyh Bedreddin'e duyulan alâkanın başlangıç noktası, bu eser olmuştur. Esâsen kendisi de, Şeyh'e duyduğu ilgiden hiç kopmamış, bu kitabının yayınlanmasından sonra, ona dâir dört yazıyı muhtelif târihlerde kaleme almıştır.[15] M. Şerefeddin Efendi'nin bu eserinin 1924'te yayınlanmasıyla birlikte, *Revue de Monde Musulman*'da çıkan kitap tahlîl yazısındaki şu tevcîh de dikkatleri çekmektedir.

> "...Bu eserin başlıca meziyeti...umumi tertibinin vaz' olunmasıdır."[16]

Diğer taraftan, *Der İslam*'da çıkan Franz Babinger'in 'Schejch Bedre d-Din, der Sohn der Richters von Simav' başlıklı yazısını Z. Fahri Fındıkoğlu, "çığır açan eser" olarak değerlendiriyor.[17] Babinger'in bu yazısının, Mehmed Şerefeddin Efendi'nin, dönemi itibariyle, ilk derli toplu bu kitap çalışmasıyla birlikte, Bedreddin çalışmaları üzerine iyi bir başlangıç oluşturdukları muhakkaktır. Tasavvuf târihçisi Hüseyin Vassaf Bey'in değerlendirmesine göre, Mehmed Şerefeddin Efendi'nin bu "eser-i mühimde, fevkalade tetkikât ve tashihat vardır."[18] Bu esere ilişkin olarak ilk kitap tahlîl yazısını Yusuf Ziya [Yörükân] Bey kaleme almıştır:

> "...Eserin müellifi, kudret-i ilmîyyesi ve kalemiyyesi tanınmış bir kimse olan Darü'l-fünun İlm-i Kelâm Târihi müderrisi Şerefeddin Efendi'dir...Eser, Şeyh'in efkâr-ı felsefiyye ve telâkkiyat-ı

---

yazıda H.J. Kissling, Şeyh Bedreddin'e ilişkin bir çalışması ile M.Ş. Yaltkaya'yı, F. Babinger'e hiç yer vermediği için eleştirmiş ve sözlerini şöyle sürdürmüştür: Bu kitap, "bir konunun tekelleştirilmesinin bir örneği ve bilimsel bir şovenlik olayıdır ki, işin yararı bakımından ancak derin teessüfle karşılanabilir" [zik. İ. Sungurbey, 'Önsöz', A. Gölpınarlı, *yage.*,, (1966), sf. III, dn. 6].

[15] Bu yazıların künyeleri şöyledir: 'Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin'e Dâir Bir Kitap', *TM.*, III, (1933), sf. 223-256 [Aynı eser: M.Ş. Yaltkaya, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 1994), sf. 173- 209'da yeniden yayınlanmıştır]; 'Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ı', *İM.*, sayı 3, (1938) [Aynı eser: M.Ş. Yaltkaya, *yage.*, (1994), sf. 211-224'te ve A.H. Köker (yay.), *Şeyh Bedreddin*, (Kayseri, 1997), sf. 85-142'de yeniden yayınlanmıştır]. Yaltkaya ayrıca, bir ansiklopedi maddesini de 1940'da yayınlamıştır: 'Bedreddin Simâvî', *İA.*, II, (İstanbul, 1940), sf. 444-446.

[16] [?], *yage.*, (1928), sf. 193.

[17] Z.F. Fındıkoğlu, *yage.*, (1965), sf. 59, dn. 9.

[18] Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya.*, III, (İstanbul, 2006), sf. 350.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

> sûfîyyesini tahlîl etmek veya muhtelif âsârından Şeyh'in fikirlerini cem ederek bir silsile-i mantıkiyye halinde o manzûme-i efkârdan bir terkip vücûda getirmek maksadıyla yazılmamış!...Eserin muhterem müellifi, kıdem-i âlem, irade gibi meseleleri yazarken muhakeme yürütmeğe kalmasa idi, kitap...daha şâmil bir kıymet ve ehemmiyet iktisab edecekti...Şeyh'in muhtelif meseleler hakkındaki fikirleri tercüme suretiyle ilâve edilmiş ve hülasa eser, târihî ve müspet bir usûlile yazılmıştır."[19]

Cahit Öztelli'nin bu esere ilişkin değerlendirmesine de yer verecek olursak:

> "...Bedrettin'i en iyi anlayan ve anlatan, 1924 yılında yazdığı eserine yeni bir şey katılmayan ünlü bilgin Şerefeddin Yaltkaya."[20]

---

[19] Y.Z. Yörükân, *yage.*, (2013), sf. 191; 194; 195.

[20] C. Öztelli, 'Abdülbâki Gölpınarlı'ya Cevabım: Şeyh Berettin Dolayısıyla', *TFA.*, sayı 245, (1969/A), sf. 5470. Cahit Öztelli'nin, Abdülbâki Gölpınarlı'yla olan Şeyh Bedreddin kavgasında, Öztelli'nin Gölpınarlı'yla arası daha önceden şeker-renk olduğundan, Yaltkaya'ya doğru çark attığını kaydedelim. Bu tartışmanın yansımalarına aşağıda yer vereceğiz. Öte yandan, Necdet Kurdakul'un Yaltkaya'nın bu kitap çalışması için yaptığı değerlendirmeyi de zikredecek olursak: "Onun [Şeyh Bedreddin'in] monografisini en iyi şekilde kaleme almış olan rahmetli Prof. M. Şerefeddin (Yaltkaya)" [*yage.*, sf. 97, dn.*]. H. Er'in de kaydettiğine göre bu eser, "bize, Şeyh Bedreddin'i anlatması ve aktarması bakımından en mükemmeli olmasıdır" [H. Er, 'Giriş', M.Ş. Yaltkaya, *yage.*, (1994), sf. 19]. Mehmed Şerefeddin Efendi'nin eserinin ilk oluşu, diğer taraftan, yazarın elinde yeterli bilgiler olmadığı halde, kullandığı kayda değer kaynaklara rağmen, yaptığı bazı muğlak, bazen de ihtiyat kaydı ile sürdüğü tesbit ve değerlendirmeler ve bilhassa, İdrîs-i Bitlisî'ye, onun da ilk-el kroniklere dayanaraktan yaptığı 'iştirâk-i emvâl' ve 'âsî' vurgularıyla, kendisinden sonraki Bedreddin çalışmalarını yanlış mecralara yönlendirdiği de muhakkaktır. Şeyh Bedreddin'i suçlayan Osmanlı târihçi geleneği, en etkin bir şekilde, Mehmed Şerefeddin Efendi'nin eserine yansıdı. Onun Cumhuriyet'in ilânının hemen ertesinde çıkan kitabı, daha sonraki yıllarda, etkisini başta Nazım Hikmet Bey olmak üzere, sürdürmüştür. Dolayısıyla, "Yaltkaya, Şeyh Bedreddin olayına dair verdiği bilgilerde, ilk kaynaklara dayanarak ilmî bir tutum sergilemişse de, bu kaynaklarda yer alan bilgilerin doğruluğu ve Şeyh Bedreddin olayının ilişkili olduğu kişi ve durumlar, araştırılmayı hak etmektedir" [B. Bozkurt, *Mehmed Şerefeddin Yaltkaya: Hayatı, Eserleri ve Düşünce Dünyası*, (İstanbul, 2017), sf. 190].

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Profesör A. Yaşar Ocak'ın bu kitabı değerlendirmesini zikredecek olursak:

> "...Ş. Yaltkaya'nın bu araştırması, Türkiye'de farklı ideolojik bakış açılarıyla yapılan daha sonraki bilimsel veya popüler araştırmaların da modelini ve temel referansını oluşturmuştur. Doğrudan kaynaklara gidemeyen amatör araştırmacılar, bugüne kadar hep Yaltkaya'nın bu eserinin sonuna eklediği kaynaklardan yapılan alıntıları kullanagelmiştir."[21]

Mehmed Şerefeddin Efendi'nin bu eserine dair Zeki Arıkan'ın değerlendirmesini aktaracak olursak:

> "...Bundan sonra bu konuda yapılacak araştırmaların ana kaynağı, çıkış noktası olmuştur."[22]

Aslında, belki bir ilk olarak, 1923 Lozan Antlaşması gereği, 1924 yılında Türkiye ile Yunanistan arasında gerçekleştirilen mübâdele kapsamında, Serez'de Kadirî Tekkesi'nin bahçesinde gömülü bulunan kemiklerinin, önce Edirne'ye, oradan da İstanbul'a getirilmesi, Şeyh Bedreddin'e duyulan bir vefâ duygusu olarak, kayda değer mühim bir hadisedir. Bu nakil hadisesi vesîlesiyle *Sebîlürreşad Mecmûası*'nda çıkan, Şeyh'e ilişkin bir değerlendirme yazısı da dikkatleri çekicidir. Aynı yıl yayınlanan Mehmed Şerefeddin Efendi'nin söz konusu kitabının, bu nakl-i kubur hadisesiyle bir alâkası bulunmamaktadır. Ancak bu kitap, ilk şok etkisini Nâzım Hikmet Bey'in *Şeyh Bedreddin Destanı* ile yapmıştır.[23] Şeyh'i hakîkî çizgileri içerisinde anlamak ve değerlendirmek gereğini duymayan bu destan, Bedreddin portresinin hakîkat dışı mecralarda seyretmesine sebep oldu. Bu vesîle ile Michel Balivet'nin şu tespini zikredelim:

---

[21] A.Y. Ocak, *yage.*, (1998), sf. xiii, dn. 10.

[22] Z. Arıkan, *yage.*, sf. 77.

[23] "Nâzım Hikmet, her ne kadar ondan olumsuz bahsetse de, destanı bir yerde, Mehmed Şerfeddin'in kitabına borçluyuz" [H. Oral, 'Nâzım Dervişlerin Sesini Duymuştur', *NTV Târih*, sayı 9, (2009), sf. 46].

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

> "...Şeyh Bedreddin, özellikle Türkiye'de, büyük şâir Nâzım Hikmet'in yazdığı destandan ve Türk ve Alman bilimadamlarının yaptıkları araştırmalardan sonra, şaşırtıcı bir şekilde yeniden ünlenmiştir."[24]

Yaltkaya'yı Gölpınarlı'ya bağlayan çizgide, Şeyh Bedreddin çalışmalarında, kayda değer bir başka kitap çalışması da 1957'de çıktı. Bezmi Nusret Kaygusuz, "oldukça değerli *Şeyh Bedreddin Simavenî* adlı *Vâridât* çevirisini de kapsayan çalışmasını yayınlamıştır." Kaygusuz'un bu çalışması, Munis Armağan'a göre:

> "...Özellikle Bedreddin üzerine yazdığı kitap, *Manâkıbnâme*'den sonra başvurulacak en kayda değer kaynaktır."[25]

Bu meyanda, farklı Şeyh Bedreddinlerin piyasayı bir sel gibi istilası karşısında,şikâyet edenlerin başında Abdülbâki Gölpınarlı gelmekteydi. Zîrâ, Gölpınarlı, mevcut fikrî karmaşanın farkındaydı. Şu kadar ki, "Bedreddin hakkında taraf tutmayan bir kitap yazmayı düşünüp dururdum" demesi elbette boşuna değildi.[26] Onun duyduğu bu ilginin kökeninde, Şeyh Bedreddin'in mutasavvıf kimliği bulunmaktadır. Kendisinin *magnum opus*'u olan, *Melâmilik ve Melâmîler*'de, *Vâridât*'ın Seyyid Muhammed Nûrü'l Arabî üzerindeki etkisini derinden incelenmiştir. 1966'da çıkan Şeyh Bedreddin incelemesinde ise, bilimsel objektiflikten kıl payı taviz vermeden, Şeyh'i teşrih masasına yatırdı. Günışığına çıkardığı belgelerin aydınlığında Gölpınarlı, bu eseri için; "artık bu işi kökünden halletmektedir, hâlâ lâf eden olursa ediversin" diyerek doğru yolu işaretledi ve Şeyh Bedreddin gerçeğini tahrif edenlere açıktan açığa meydan okudu.[27] İsmet Sungurbey, Göl-

---

[24] M. Balivet, *yage.*, sf. 131.

[25] M. Armağan, *Tire'den Dârağacına Şeyh Bedreddin*, (İzmir, 2004), sf. 54, dn. 5. C. Öztelli, B.N. Kaygusuz'un Şeyh Bedreddin kitabı için şu tevcihte bulunmuştu: "Büyük bir vukûf la yazdığı eser" ['Gölpınarlı Ne Söylüyor, Ne Yapıyor?', *TFA.*, sayı 250, (1970), sf. 5620]. Müfid Yüksel, aynı görüşte değildir. Yüksel, Kaygusuz'un Şeyh Bedreddin çalışmasını, "tümüyle ilmîlikten uzak, hamasî, ırkçı duygularla hazırlanmış bir çalışma" ['*Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 2010), sf. 128] olarak değerlendirmiştir.

[26] A. Gölpınarlı, *yage.*,, (1966), sf. 1.

[27] Murat Belge, Abdülbâki Gölpınarlı'nın meydan okuyuşundan rahatsızlık duymuş

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

pınarlı'nın bu çalışmasını "büyük eser" olarak değerlendirmiştir.[28] Abdülbâki Gölpınarlı'nın Şeyh Bedreddin çalışması üzerine, Samih Emre'nin yaptığı değerlendirmeyi bu çalışmamıza alıyoruz:

> "... [Abdülbâki Gölpınarlı'nın] *Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin* [kitabı], umulanın da, beklenenin de, adet olan alışılmış aceleciliğin de üstünde yepyeni değerler ve önemli bir çalışma toplamı ile geldi...[Bu] eser, yüzyıllardan beri süregelmiş yanılgıları da, yanlış ve düzme, eksik ve aktarma kaynaklarının ilettiği bulanık suçlamaları da, kökünden söken bir araştırma doğruluğu ile birçok amaca birden hizmet edecektir."[29]

Gölpınarlı'nın bu çalışmasının 1966 yılında basımını gerçekleştiren Doğan Hızlan'ın tanıklığını da bu vesile ile kaydedelim:

> "...Eşine az rastlanır bir İslâm aydınının kitabı ilgi gördü, çok sözü edildi...Sonra bu kitap, Şeyh Bedreddin hakkındaki efsaneleri bitirdi. Okumadan *Vâridât*'ı [K. Marx'ın] *Kapital*'[i] zannedenlerlerle bile karşılaştık!"[30]

Aynı bağlamda Müfid Yüksel'in düşüncesini de aktaracak olursak:

---

olmalı ki, şu satırları yazmıştır: "*Vâridât*'ı inceleyen Abdülbâki Gölpınarlı, onu kesin bir biçimde İslâm tasavvuf geleneğine yerleştirir" [*Osmanlı'da Kurumlar ve Kültür,* (İstanbul, 2005), sf. 41]. Belge'nin gözünde Şeyh Bedreddin, âsî bir ihtilâlci olarak değerlendirilmektedir. A. Gölpınarlı'nın meydan okuyuşunun yeraldığı Şeyh Bedreddin'e dâir kitap çalışmasında, bazı hatâlı belge ve bilgiler olduğunu C. Öztelli kaydetmektedir [krş. *yage.,* (1969), sf. 5445-5446; 'Gölpınarlı'nın Yanlışlar Zinciri', *TFA.,* sayı 248, (1970), sf. 5569-5570; a.yaz., 'Gölpınarlı Ne Söylüyor, Ne Yapıyor?', *yage.,* sayı 250, (1970/A), sf. 5619-5620]. Öztelli'nin bulduğu belgelerin sıhhat ve değerlendirilmesini konunun uzmanlara bırakalım. Ancak bu makâleler zincirini kaleme alırken, Öztelli'nin kaydettiği şu not mühimdir: "Bu eleştirler bir yandan Gölpınarlı'nın yanlışlarını bilim âlemine sunarken, öte yandan *Şeyh Bedreddin üzerine çalışacaklara yeni belgeler, yeni görüşler verirken* bilim adına doğru bir görev yaptığımıza inanıyorum" [*age.,* sayı 250, (1970/A), sf. 5919] (vurgu: AGS.)].

[28] İ. Sungurbey, 'Önsöz', Halil bin İsmail, *yage.,* (1967), sf. V; VI.

[29] S. Emre, 'Şeyh Bedreddin', *Yön,* sayı 168, (17.VI.1966), sf. 15.

[30] D. Hızlan, 'Bir Yayın Serüveninin 50. Yılı', *HKS.,* sayı 51, (19.I.2018), sf. 3.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

> "...Günümüze [t. 2000'li yıllara] kadar, en ilmî olanı ise... Abdülbâki Gölpınarlı'nın *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, 1966 adlı inceleme eseridir."[31]

Abdülbâki Gölpınarlı ayrıca, bu kitap çalışmasında, *Vâridât*'ı tercüme ederek Türkçeye kazandırdı.[32] Ancak bu başarılı incelemede, Şeyh'in hukûk adamlığı ve kadıaskerliği incelenmeden bırakılmıştır. Söz konusu boşluk, Necdet Kurdakul'un çalışmasıyla bir nebze olsun kapatılmıştır. Kurdakul'un *Bütün Yönleriyle Şeyh Bedreddin* başlıklı bu eserinin bir değerlendirmesini A. Yaşar Ocak'tan alalım:

> "...Necdet Kurdakul ise, 1977'de yayımladığı eserinde, en teferruatlı kaynak eleştiri ve karşılaştırmasını, ayrıca modern araştırmaların da eleştirisini yapmak suretiyle, Şeyh Bedreddin konusunda ilginç bir araştırma gerçekleştirmiştir."[33]

Abdülbâki Gölpınarlı, bu mühim neşriyatından bir yıl sonra, 1967'de, bu defa, Hâfız Halil Efendi'nin *Manâkıbı*'nı çevrimyazıya dönüştürerek zor ve zahmetli bir işi başarıyla tamamladı. Bu vesîle ile Şeyh Bedreddin'in torununun kaleme aldığı *Manâkıbı*'nın mühim bir kaynak olduğunun bazı araştırıcılar tarafından dile getirilmesi gerçeğine yer verelim. Önce Abdülbâki Gölpınarlı'nın düşüncelerini zikredecek olursak:

> "...Bu kitap, bize Bedreddin'in ahvâli hususunda pek mükemmel bilgi vermekte, hattâ bazı rivayetleri düzeltmektedir. Bu bakımdan '*Manâkıbı*', târihî bir kaynak mahiyeti taşımaktadır." [34]

Gölpınarlı'nın bu tesbitinden çok evvel, 1939 yılında A. Süheyl Ünver, *Manâkıbı* şu sözlerle değerlendirmişti:

---

[31] M. Yüksel, *age.*, sf. 10, dn. 1.

[32] A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 3-4. "Şeyh Bedreddin Mahmud hakkında doğru ve kesin bir hüküm verebilmek için onun eserlerini ve düşüncelerini tamamiyle anlamak, dinî ve felsefi akîdelerini aksettiren *Vâridât*'ı iyice incelemek gerekir" [M.T. Gökbilgin, 'XV - XX. Yüzyıllarda Merkezî ve Güney - Doğu Avrupa'da Köylü Hareketleri Konusu Hakkında', *Belleten*, no. 117, (1966), sf. 93-94].

[33] A.Y. Ocak, *yage.*, (1998), sf. 13-14.

[34] A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 105.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

> "...Muallim M. Cevdet merhum, vefatından evvel mühim bir risale tetkik etmiş ve notlar almıştır. Bu da Şeyh Bedreddin (Simavi) terceme-i hâline dâir risaledir. 140 sahife ve manzumdur. Simavnalı ve Türk filozof ve hukûkşinaslarından olduğu cihetle hayat ve efkârına dâir bu risale pek mühimdir."[35]

Hikmet Kıvılcımlı'nın da kaydettiğine göre,

> "...Herkesten yetkili olarak" Hâfız Halil'in yazma *'Manâkıbı'* dediği "bu çok zengin eser[in]...olağanüstü belgeliği kuşku götürmez... Halil, kuru iddia yapmaz."[36]

Cahit Öztelli'nin kaydettiği gibi, bu eser "güvenilir bir kaynak[tır]."[37] Ziya Hanhan'ın bu bağlamdaki görüşü ise şöyledir:

> "...Şeyh hakkında bize en doğru ve kuvvetli bilgiyi veren torunu Hâfız Halil bin İsmail ['dir]."[38]

Bir ansiklopedinin, yazarı meçhul Bedreddin maddesinde, bu menâkıbnâme üzerine şunlar yazılmıştır:

> "...Torunu Halil bin İsmail'in kaleme aldığı *Manâkıbı* bu tür kitaplara özgü abartmalar, olağanüstülükler taşımakla birlikte, Bedreddin'in yaşamıyla ilgili en önemli kaynaktır."[39]

Michel Balivet'e göre de bu eser, "temel bir başvuru kitabı" olup, "çok değerli"; "târihsel içeriği çok zengin [bir] metin[dir]" ve "değerli otobiyografik bilgiler içermektedir."[40] İ. Yazgan'ın "eşsiz bir hazîne değerinde olması gereken bir Menâkıbnâme"[41] dediği bu eser

---

[35] A.S. Ünver, yage., (1939), sf. 81.

[36] H. Kıvılcımlı, *yage.*, sf. 42; 42, dn. 147; 50, dn. 158.

[37] C. Öztelli, 'Şeyh Süleyman hakîkati', *TFA.*, sayı 226, (1968/A), sf. 4710; A.yaz., *yage.*, (1968), sf. 4999.

[38] Z. Hanhan, 'Şeyh Bedreddin, I', *TK.*, sayı 52, (1968), sf. 3688, dn. 1.

[39] (?), 'Bedreddin (Şeyh)', *AB.*, III, (İstanbul, 1987), sf. 515.

[40] M. Balivet, *yage.*, sf. 40; 41; 107.

[41] İ. Yazgan, 'Çevirenin Notu', F. Babinger, *yage.*, (2014), sf. 96, dn. 108.

üzerine Dimitri Kastritsis'in bu bağlamdaki tevcihini de zikredecek olursak:

> "...Bedreddin'in çalışmaları üzerine kaleme alınmış en önemli kaynak, torunu Hâfız Halilb. İsmail'in nesir olarak yazdığı menâkıpnâmedir."[42]

Şaban Er'in değerlendirmesi ise şöyledir:

> "...Şeyh Bedreddin Efendi hakkında yazılan en muteber, en sıhhatli kitab budur."[43]

A. Yaşar Ocak'ın Hafız Halil Efendi'nin bu eserine ilşikin değerlendirmesine yer verecek olursak:

> "...Şeyh'in ve eserlerinin müdafaası mahiyetinde[dir]. Bu itibarla, târihe daha yakındır ve Şeyh Bedreddin hakkında târihî bir kaynak sıfatı taşır. Tam bir biyografi özelliğini gösterir."[44]

Ocak'ın yaptığı bu değerlendirmede geçen, "Şeyh'in ve eserlerinin müdafası mahiyetinde" olduğu yargısı, Şeyh Bedreddin'e dair, en dolu ve tok bir ilk-el eserin, kıymetinin hafife alınması gerçeğinde yalnız değildir. Ancak, Mevlut Uyanık, şu yaklaşımında pek de haksız sayılamaz. Onun sözleriyle:

> "...Bedreddin'i bütün yönleriyle tezkiye etmeyi, sadece *Manâkıb*'ndan hareketle yapmak, çok ilginç bir yöntem olsa gerektir. *Birçok insanın kanının döküldüğü isyân hareketiyle* Şeyh'in hiç alakasının olmadığı hususu da özellikle aynı esere dayanılarak yapılmaya çalışılmaktadır."[45]

---

[42] D. Kastritsis, '1402-1413 Fetret Devri Bağlamında Şeyh Bedreddin Ayaklanması', F.D. Karakoç (haz.), *Sultan Mehmed Çelebi ve Dönemi*, (Bursa, 2014), sf. 80.

[43] Ş. Er, 'Önsöz', Ş. Er (haz.), *yage.*, sf. 13. Ayrıca, sf. 19; 21; 22.

[44] A.Y. Ocak, *yage.*, (2010). sf. 57.

[45] M. Uyanık, 'Osmanlı Düşünce Târihinde Kaşıt Düşünce Kavramı', A.H. Köker, *Şeyh Bedreddin*, (Kayseri, 1997), sf. 30 (vurgu: AGS).

Şerafeddin Severcan'ın söz konusu menakıbnâmeye bakışı da eleştireldir. Severcan'a göre Hâfız Halil Efendi;

> "...Bu eserini dedesinin savunması çerçevesinde kaleme aldığı, özellikle dedesini zora sokacak ve kötü duruma düşürebilecek rivayetleri gizlediği veya farklı şekilde naklettiği gerekçesiyle güvenilirliğinde ciddi şüpheler bulunmaktadır."[46]

Hâfız Halil Efendi, Şeyh Bedreddin hakkında yazılan bazı menâkıbnâmelerden bahisle, bunların şifâhî malumatlara dayandığını ve rivayetten öte bir değerinin olmadığına dikkatleri çekmişti:

> "Niçeler Şeyhe manâkıb yazdılar
> Yazdılar ammâ hevâda gezdiler"[47]

Bütün bu tevcihlere rağmen, Râif Yelkenci, bu eser hakkında kaleme aldığı yazı dizisinde, ihtiyatlı bir dil ile, Hâfız Halil Efendi "tarafından yazıldığı sanılan menâkıb", "yazıldığı iddia edilen eser" ifâdelerine yer vermiştir.[48] Diğer taraftan, gene Yelkenci'nin kaydettiğine göre,

> "...Son zamanlarda [t. 1945] elime geçen ve Hicrî 1000 [t. 1585] târihlerinde yazıldığı anlaşılan *Menakıb-ı Şeyh Bedreddin* adlı bir yazmada Bedreddin,...Şiâ-i Bâtınîyye'den Râfızî olduğu da sarahaten anlaşılmaktadır."[49]

Yazarı dahi belli olmayan Raif Efendi'deki bu yazma menâkıbnâmenin "düzmece" ve "yalan" olduğunu, Abdülbâki Gölpınarlı kaydetmektedir.[50] İşin asıl ilginç yanı, Raif Yelkenci'nin, "Bedreddin

---

[46] Ş. Severcan, 'İdeoloji Kıskacından Bilimsel Zemine. Şeyh Bedreddin Olayı', *TT.*, sayı 106, (2002), sf. 15.

[47] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 76.

[48] R. Yelkenci, *yage.*, sayı 19, (1950), sf. 800.

[49] R. Yelkenci, *yage.*, sayı 18, (1950), sf. 751.

[50] A. Gölpınarlı, *age.*, (1966), sf. 92; 97. Bu yazma eserin tahlîli için bk. a.yaz., *yage.*, (1966), sf. 92-97. Görülen odur ki, daha sonraki yıllarda, Sahhaf Raif Yelkenci'nin bu yazma eseri elden çıkarttığı anlaşılıyor. Rahmetli Ömer Faruk Akün'ün Raif Efendi ile alâkalı anılarından aktaracak olursak: "Dünyada yegâne nüsha olan

hakkında yazılmış birçok menakıp vardır"[51] beyanında bulunmasıdır. Buna mukâbil, Hâfız Halil Efendi'nin tek nüsha yazma menâkıbının, 1931 yılında, İstanbul, Sahhaflar Çarşısı'na, Sahhaf Hulusi Efendi'nin dükkânına gelişini ilk görenlerden ve bundan Muallim Cevdet Bey'i haberdar eden kişi Sahhaf Raif Yelkenci'dir. Abdülaziz Mecdi Efendi çevresine bağlı olmasına rağmen, güven duyduğu bu "düzmece" yazmadan hareketle, Raif Yelkenci'nin, Şeyh Bedreddin karşıtı bir yazı dizisini kaleme almış olmasını hayretle karşılıyoruz. Yelkenci'nin Şeyh Bedreddin'i olumsuzlamasının ikinci kaynağı, Âşıkpaşazâde'nin târihine aşırı derecede bağlı kalmasıdır. Yelkenci'nin, daha önceleri, Âşıkpaşazâde üzerine bir gazetede yayınladığı çalışması da onu güçlü kılıyordu.[52] Bütün bunlara rağmen, onun bu "meseleyi sorgulamadan" Şeyh Bedreddin üzerine popüler bir târih dergisinde bir yazı dizi yayınlamış olması, pek haklı olarak, eleştirilmesine sebep olmuştur.[53]

Osmanlı resmî târihçi geleneğinin, Şeyh Bedreddin konusunda ulaştığı değer yargısı, Cumhûriyet'li yıllarda da temsil kabiliyetini sürdürmüştür. Mehmed Şerefeddin Yaltkaya, İbrahim Hakkı Konyalı, Raif Yelkenci ve İsmail Hâmi Dânişmend ilk ağızda hâtıra gelebilecek isimlerdendir. Elbette bu listeye İsmail Hakkı Uzunçarşılı'yı da

---

'Şeyh Bedreddin Menâkıbnâmesi'. Bana bu eseri Raif Yelkenci verdiydi" [E. Ülgen, 'Türklük Bilimi ve Türk Edebiyatı Târihine Adanan Bir Ömür', *TBA.*, sayı 19, (2006), sf. 98]. *Oruç Beğ Tarihi*'nde kaydedildiğine göre; "Şeyh Bedreddin'in başka bir menâkıbı vardır. Burada söylemek olmaz" [N. Atsız (haz.), *Oruç Beğ Tarihi*, (İstanbul, 2011), sf. 59-60] kaydı düşülürken, bir 15. yüzyıl târihçisi olan Oruç Beğ'in ihtimaldir ki, Halil bin İsmail Efendi'nin eserinin dışındaki bir menâkıbnâmeyi, muhtevasından ötürü, dile getirmekten kaçınmaktadır. A. Yaşar Ocak'ın da, pek haklı olarak vurguladığı gibi, Şeyh Bedreddin'e dâir yazılan Halil bin İsmail Efendi'nin menâkıbnâmesinin dışında kalanlardan bahsediliyor, ancak bunları bilmiyoruz [krş. *yage.*, (2016), sf. 76; 107].

[51] R. Yelkenci, *yage.*, sayı 18, (1950), 753.

[52] Krş. R. Yelkenci, 'Âşıkpaşazâde Târihi', *Vakit*, 18-19-20.V.1945. Bu meyanda, N. Atsız'ın düştüğü "Âşıkpaşaoğlu hakkında daha dikkatli bir inceleme yapan Raif Yelkenci" [N. Atsız, 'Aşıkpaşaoğlu Ahmed Âşıkî'nin Hayatı ve Eserleri', N. Atsız (yay.), *Osmanlı Târihleri*, I, (İstanbul, 1947), sf. 82] kaydını da zikretmemiz gerekiyor.

[53] Necdet Kurdakul da, "kaynak niteliğinde değildir" dediği Raif Yelkenci'nin bu yazılarını "Âşıkpaşazâde'nin etkisi dâiresine giren eserler" arasında müteala etmektedir [*Bütün Yönleriyle Bedreddin*, (İstanbul, 1977). sf. 48: 148. Ayrıca, krş. A.Y. Ocak, *yage.*, (1998), sf. 172]..

ilave etmek gerekiyor. Osmanlı târihçiliğine damgasını vuran ilk-el târihçilerin Sultan'ın sesi olması, onların kaydettiklerini ve yaptıkları değerlendirmeleri eleştiriye açık kılmaktadır. Ancak, 16. yüzyılda, İran'da Şiî - Safavî Devleti'nin körüklediği Hurûfîlik, kızılbaşlık cereyanlarının Osmanlı Devleti'nin varlığını tehdit eder bir hâl almasıyla birlikte, İdrîs-i Bitlisî, Şeyh Bedreddin değerlendirmesi ile, eskinin bir devamı oldu. Şeyh Bedreddin'in 17. yüzyılda, hâlâ dindışı, tehlikeli olarak görülmesini körükleyen sebep, söz konusu tehlikenin varlığını siyâseten sürdürmesiydi.

Şeyh Bedreddin'e ilişkin yayınların, yükselen bir çizgiye sâhip oluşu bile, hakîkatin üzerindeki örtüleri kaldırmamış ve onu sisler içerinde kalmaya mahkûm kılmıştır. Necdet Kurdakul'a kulak verecek olursak:

> "...İnsan muhayyilesinin yaratmış olduğu, târihsel yönden hiçbir önemi olmayan 'varsayım'larla Bedreddin'i tanımış değiliz...Şimdiye kadar bize anlatılanlarla gerçek olan Bedreddin arasında kuşkusuz bir ilgi yoktur."[54]

Necdet Kurdakul, bu satırları 1977 yılında yayınlanan Şeyh Bedreddin kitabında ileri sürmüştü. Aslında, son yıllarda, 1990'lı yıllarda, Şeyh Bedreddin'i konu alan iki mühim çalışma dikkatleri çekicidir. İlki Michel Balivet'in çalışması. Bu kitap çalışması üzerine Profesör A. Yaşar Ocak'ın tesbitlerini aktaralım:

> "...Bu araştırma, hakîkaten bugüne kadar Şeyh Bedreddin üzerine yayımlanan araştırmalar arasında, ilgili herşeyi başarıyla

[54] N. Kurdakul, *age.*, sf. III. Bu özlü alıntının aydınlığında, Kurdakul'un Şeyh'e ilişkin kitabının bir değerlendirmesini Ümit Hassan'da bulduk. Onun sözleriyle; "Kendi değerlendirmeleri açısından çok verimli bir fikir ve başvuru eseridir" [*Osmanlı: Örgüt – İnanç – Davranış'tan Hukûk İdeoloji'ye,* (İstanbul, 2001), sf. 156, dn.]. Necdet Kurdakul, çalışması esnasında, Şeyh Bedreddin'e daiar yapılan yayınlardan farklı olarak, çok önemli bir noktaya dikkatlerimizi çekmiştir. O nokta, Şeyh'in mühim bir hukûk eseri olan *Câmiü'l Fusûleyn*'de, Osmanlı saltanatının meşrûiyetini sorgulamıştır. Kurdakul'un Şeyh'in bu eserini özgün dilinden okuduğu anlaşılıyor ki, bizim bu çalışmamıza değin bu mesele hiç kurcalanmadan bırakılmıştır. Bu noktayı, bu çalışmamızın 'Şeyh Bedreddin'in Siyâsî Fikirleri' bölümünde ayrıntılı bir şekilde ele almış bulunuyoruz.

tartışan, tahlîl eden... *İslam mistique et Revolution Armée dans les Balkans Ottomans*... isimli eseridir."[55]

Michel Balivet'nin araştırmasının yanına gelebilecek bir çalışma da A. Yaşar Ocak'ın ilk baskısı 1998'de yapılan *Zındıklar ve Mülhidler*'de yer alan "Osmanlı Târihinin İlk Ünlü 'Zındık ve Mülhidi': Şeyh Bedreddin" başlıklı bölümdür. Bilimsellikten taviz vermeyen Ocak'ın, belge ve bilgilerin yarattığı boşluğa rağmen Şeyh'in isyân ettiğine olan inancı tamdır.[56] Bu tür gayretlerle ve müsademe-i efkâr-

[55] A.Y. Ocak, *yage.*, (2016), sf. 218, dn. 72. Ayrıca, a.yaz. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, (İstanbul, 1998), sf. 160, dn. 72.

[56] Ocak'ın zikrettiği yazma Arapça *Vâridât*'a düşülen bir derkenarda geçtiği üzere; "Bu ***Vâridât, Câmiü'l Fusûleyn*** sâhibinindir. Pâdişâh olmak murad eylemiş deyû iftira idub salb eylemişlerdir" [*age.*, (2016), sf. 249, dn. 133]. Bu demektir ki, Şeyh'in velâyetine inanan kutsal gönüllü hak dostlarının gözünde o bir âsî değildir. Derkenar sahibinin bu tavrı, zâta mahsus olup, irrasoneldir, dolayısıyla bilimsel değildir. Ocak, bu çalışmasının bir yerinde şöyle diyor: "Şeyh Bedreddin'in de Börklüce Mustafa'nınkine benzer bir propaganda yaptığını gösterir târihî bir kayıt olmamasına rağmen, şöyle düşünmek mümkün olabilir mi?" [*age.*, (2016), sf. 232]. Bu tavır ise, elbette, tartışmaya açıktır. Zîrâ Şeyh, İznik'te geçen gözaltı günlerinde, hem *Kur'ân*'ı tefsir ediyor, hem de *Et-Teshîl*'i tamamladıktan dolu bir yıl sonra, idam ediliyor. Bu eserde geçen, kimin bâğî olup olmadığı gösterir fetvâlar sıkı bir Hanefî hukûkçusunun elinden çıkmıştır. Onun bu bağlamdaki değerlendirmelerini okuyan bir kimse, Şeyh'in isyân edeceğine ihtimal vermeyecektir. Hâfız Halil Efendi'nin dedesini temize çıkarma gayretlerine değer vermemek, buna karşılık Ocak'ın ısrarlı bir şekilde Şeyh'in isyân ettiğine inanmasının alt yapısında, ilk-el Türk kroniklerinin payı olduğu kadar, M. Şerefeddin Yaltkaya, M. Fuad Köprülü ve Abdülbâki Gölpınarlı'nın yaptığı değerlendirmeler de pay sâhibidir. Hâfız Halil Efendi'nin Şeyh'in torunu olması ne kadar bir gerçekse, İbni Arabşâh'ın ve Âşıkpaşazâde'nin de Sultan'ın bendeleri oldukları bir o kadar gerçektir. Bu noktalar ve diğerleri, bu çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır. Yoksa, ilmî gayretlerini takdir ve teşekkürle karşıladığımız Profesör A.Y. Ocak'ı bir hedef tahtası haline getirmek bizim ne haddimizdir, ne de işimiz! Esasen, kendisi de, gerçek bir bilim adamı hüviyetiyle eleştirilebilirliğe karşı açık bir duruş sergiliyor ve Fuad Köprülü için yazdıklarıyla da kulağımıza küpe takıyor. "Her bilim adamı gibi, muhakkak ki, eleştirilebilir, eleştiriliyor ve eleştirilecektir. Şahsen bizim de kendimize göre, vaktiyle ona yönelttiğimiz eleştirilerimiz olduğu gibi, bundan sonra da olacaktır" [A.Y. Ocak, *Selçuklular, Osmanlılar ve İslâm*, (İstanbul, 2017), sf. 255]. Önemli olan eleştirel akılla, yeni bulunan kayıtlara göndermede bulunaraktan yapılacak yorumlarla, Şeyh Bedreddin gerçeğinin üzerini örten sis bulutunun dağıtılmasıdır. Hepsi bu kadar!

la, karınca kaderi misali, Şeyh Bedreddin'i kuşatmış olan sis perdeleri açılacaktır. Sözün tam da burasında, yeniden Halim Şefik Güzelson'un, İstanbul'un Fâtih semtinde, Eskiali Paşa [Mesihpaşa] Camii civarındaki Bedreddin Simâvî Sokağı'nı kuşatan 'sis'i dile getirdiği dizelerine dönelim:

"Derken efendim
Şehirde limanda trafik mavna
Sis bu, sığar mı ele avuca
Yayıldıkça yayıldı
Yerleştikçe yerleşti
Çıktı dağların sağrısına yokladı dorukları
İndi baştanbaşa doldurdu dereleri
Durdu terazilendi

Dahası var mı arkadaş dahası
Ta Fâtih'te Eskiali'de
Şeyh Bedrettin sokağına kadar girdi
Ne sisti"[57]

Ele avuca sığmayan, dağları, dorukları dolduran ve yayıldıkça yayılan, yerleştikçe yerleşen 'sis' ile Güzelson, neyi amaçlıyordu da o 'sis', durup terazileyip, Fâtih, Eskiali'de, Bedreddin Simâvî Sokağı'na girdi? Yoksa Güzelson, şâir duyarlılığının ikrâmı olan ilhâm ile esaslı bir tahlîlde bulunuyor ve Şeyh Bedreddin'in üzerini örten sis perdesinin çözülmesiyle, bir gerçeğin aydınlığa kavuşması için 'otopsi'ye mi başvuruyor? Ya da 'sis', bir metafor olarak, Türkiye'nin baskın iktisâdî sistem sorununun – birey / devlet çatışmasının bir dengeye ulaşması, ya da kapitalist iktisâdî uygulama karşısında iktisâdî eşitlik [komünizm] ütopyasının somutlaşmasının - çözümü için Bedreddin Simâvî Sokağı'na mı giriyor? Hasan Aktaş'ın bu şiiri tahlîl eden kayda değer satırlarına, bu çalışmamızda yer verelim:

[57] H.Ş. Güzelson, *yage.*, [1978], *yage.*, (1984), sf. 24.

> "...Şairin resimlendirdiği sis...bir imge ve simge olarak, hem sokağın, hem de târihin üzerini örtüyor. Yani sisten ne târih, ne de sokak net olarak görülebiliyor."[58]

Bu dizeleriyle rahmetli Güzelson, okuyanı düşünceye sevkeden bir şâirdir. Eğer kör bir atış yapmıyorsa, büyük bir ihtimalle, Şeyh Bedreddin gerçeğini örten sisi kaldıracak objektif çalışmalara duyulan ihtiyacı, o da ihsas ettiriyor. Esâsen bu şiirin yer aldığı kitabın ismi de çok manidardır: *Otopsi*. Hasan Aktaş'ın tevcihi de bu yöndedir:

> "...Halim Şefik, târihe bir neşter vurmuyor, târihin kadavrasını getirip morga bırakıyor ve [otopside bulunmaları için] başkalarının neşter vurmasını bekliyor."[59]

[58] H. Aktaş, *Yeni Türk şiirinde Şeyh Bedreddin Arkeolojisi ve Doktrini*, (Edirne, 2003), sf. 63.

[59] H. Aktaş, *age.*, sf. 63. Belki mizah yüklü bir anı olarak görülebilir ama, hissesi okuyucuya ait bir kıssayı zikretmeliyim. Çocukluk ve ilk gençlik günlerimizde, hiçbir şeyden habersiz, Bedreddin Simâvî Sokağı'nda mahalle arkadaşlarımızla, lastik topla, futbol maçları yaptık ve arasıra cam da kırdık!

III

Efsaneden Somut Gerçeğe ya da Târih İçinde Şeyh Bedreddin

Târihçilerin ve araştırmacı yazarların Şeyh Bedreddin'e dâir sergiledikleri farklı bakış açılarının yanında, şâir ve romancıların da bu konuya ilgisiz kalmamaları, Şeyh Bedreddin üzerinde etraflıca düşünmemi gerektirmişti. Elbettte, zevk-i selim küresinde yer alan Şeyh Bedreddin merkezli şiirler içinde, Cahit Tanyol'un 1969 yılında yayımlanan *Kuruluş ve Fetih Destanı*'na öncelik vermek gerekiyordu. Bu *Destanı* üzerinde Tanyol, yıllar sonra, 2002'de şunları yazmıştı:

> "...Ben, *Kuruluş ve Fetih Destanı*'nı Nâzım Hikmet'in *Şeyh Bedreddin Destanı*'nın tam karşıtı olarak yazdım. İşin garibi, onun eğitimi Osmanlı, benim eğitimim Cumhûriyet'ti. Fakat târihsel diyalektik bana yol veriyordu. Nasıl mı? Dikkatli bir göz, bunun yanıtını bizim *Kuruluş ve Fetih Destanı*'nda bulabilir."[1]

Nâzım Hikmet Bey, Şeyh Bedreddin gerçeğini, ideolojisinin şekillendirdiği bir şâir duygusallığının ötesine taşımış, sadece "yalnız şiir vâdisinde kalmamış, son derece Ortodoks bir Marxist nazariyeci tavrını takınarak, sözde teorik izahlara da girişme cesaretini göstermiştir."[2] Daha sonraki yıllarda, aynı yolu teklifsizce izleyen Nâzım Hikmet Bey'in takipçileri, Mizancı Mehmed Murad Bey'in *Târih-i Ebû'l Fârûk*'dan devşirdikleriyle de Marxist yorumlarını pekiştirdiler.[3] Marxist eğilimli araştırıcılar, şâirler, romancılar ve tiyatro yazarları ile mezhep taassubuyla Şeyh'in tasavvufî yaklaşımına ışık salanlar,

---

[1] C. Tanyol, 'Kuruluş ve Fetih Destanı', *Zaman*, (23.VI.2002).

[2] Z.F. Fındıkoğlu, *yage.*, (1965), sf. 83, dn. 43.

[3] Krş. N. Kurdakul, *yage.*, sf. 102.

hep Nâzım Hikmet Bey'in açtığı yolun yolcusu oldular. Bir tiyatro oyun yazarı olarak Orhan Asena, Simavnalı Şeyh Bedreddin'den şu sözlerle bahis açacaktır:

> "...Ben Bedreddin'de bir büyük sanatçı sezgisi ve yaratıcılığını görüyorum. Ancak bu sanatçı sezgisi ve yaratıcılığı bir büyük eylem adamının inanç ve iradesiyle beslendiği içindir ki, o söz gelimi bir büyük ozan, bir büyük mistik olarak kalmamış, ondan da öte öylesine bir eyleme yönelmiştir ki, bu eylemi bir dünya masalına değil, bir dünya gerçeğine yönelmiştir."[4]

Şeyh Bedreddin'in yöneldiği ya da kurguladığı "bir dünya gerçeği[nin]" içeriği nedir? Acaba bu dünya gerçeği, metafizik bir dünya gerçeği olan iktisâdî eşitliğin işlerlik kazanacağı somut bir iktisâdî sistem mi olacaktı? Görülüyor ki, ortaya çıkan tablonun aydınlığında, pozitif bilgi kümelerine nüfûz edilememesi, ideolojik saptırmaya zemin hazırlamış ve Şeyh Bedreddin'i metafizik bir madene dönüştürmüştür. Tayfun Atay, getirdiği şu yorumla, bir gerçeği günışığına çekmektedir:

> "...Bu konuya ilişkin yazılanlar, yapılan yorum ve değerlendirmeler söz konusu târihsel şahsiyet ve olayı anlaşılır kılmak yerine daha bilinmez hâle getiriyor gibi görünmektedir....Bu topraklarda derinlere giden kökleri bulunduğu gibi heyecan verici bir sava haklılık kazandırma yolunda bulunmuş bir menbadır adeta Şeyh Bedreddin."[5]

---

[4] Asena, *Simavnalı Şeyh Bedreddin*, (Ankara, 1969), sf. 5. İ. Ortaylı, "1950'den sonra" başlayan "târihî drama renklenme[sine]" işaretle, sözü O. Asena'nın bu tiyatro eserine getirmiş ve şu tesbitte bulunmuştu: "1960'larda...Türkiye halkının geleneğinde sosyalist bir rûh ve gelenek olduğu iddia ediliyordu. Orhan Asena'nın Şeyh Bedreddin adlı dramı böyle bir hava içinde yazıldı" [*Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim: Makâleler*, I, (Ankara, 2004), sf. 470; 471]. Z. Arıkan'ın Asena'nın bu oyununu değerlendirmesini zikredelim: "Orhan Asena, Şeyh Bedreddin olayını bir kez daha destanlaştırarak sahnelerimize taşıdı. Bedreddin'i vak'anüvis târih anlayışının ötesinde, düşünce düzeyinde ele aldı. Oyunun temeline 'insan'ı yerleştirdi" [*yage.*, sf. 79]. N. Arca, Bedreddin'i konu alan bir başka tiyatro oyunundan söz etmektedir: "1970'lerde Mehmet Akan'ın yazdığı *Hikâye-i Mahmud Bedreddin*....1980'lerde Ankara Sanat Tiyatrosu'nda sahnelenmişti" [*yage.*, sf. 18; 220, dn. 6].

[5] T. Atay, 'Çözümlenmemiş Bir Târih Sorunu: Şeyh Bedreddin', *Sosyal Bilimleri Yeni-*

Şeyh Bedreddin'i konu alan roman, şiir, tiyatro eserleri ve diğerlerinin, bu mühim târihî şahsiyeti, Cumhûriyet Türkiyesi'nde, başka açılardan da olsa yaşattıklarından, onun ismini gündemden düşürmediklerindem şüphe edilemez. Yukarıdaki listeye, Nâzım Hikmet Bey'in ateşlediği, muhtelif zevât tarafından kaleme alınmış bir dizi araştırma da dâhil edilmelidir.[6] Buna rağmen Cahit Tanyol'un tamamen, Hilmi Yavuz'un da kısmen, Nâzım Hikmet Bey'in açtığı yolda giden yazar ve şâirlerden farklı bir yol izlediklerini kaydetmemiz gerekiyor.[7] Onların bu atılımında, Hilmi Ziya Ülken'in, gözlerden kaçmış mühim bir risalesinin, *Rubaiyat-ı Melûl*'ün dişe dokunur payı olduğunu zannediyorum. Buna mukâbil, birçok yazar ve edebiyatçı tarafından, Şeyh Bedreddin'e dâir en eski ve en kap-

---

den Düşünmek, (İstanbul, 1998), sf. 162-163.

6 Bunun en son örneğini Sungur Savran vermiştir. Onun sözleriyle: "Bugün 2016'da bu târihî olayı [Bedreddin kalkışmasını], bütün önemini anlayarak, bunu meslekten bir târihçiye değil, bir şâire Nâzım Hikmet'e borçluyuz" [*yage.*, (2016/A), sf. 108]. Savran, târihin araştırılması gereken yüzünü bırakıyor ve kurgusal gerçekliği edebî eserlerin öznesi hâline getiriyor. Şu kadar ki, Nâzım Hikmet Bey'in destanını "bir edebiyat şaheseri olarak" değerlendiriyor [*age.*, sf. 110]. V. Günyol'a göre; "Kimi kez kahramanlık destanı, bir devrim türküsü olur, en yücesi Nâzım Hikmet'in *Şeyh Bedreddin Destanı*'nda bulur" [*Günlerin İçinden*, (İstanbul, 1999), sf. 41].

7 Cahit Tanyol'u zikredecek olursak:

"Bir kapıda Şeyh Bedreddin oturur
Ve sankim kamu evren
Huzurunda kıyam üzre durur"

[*Kuruluş ve Fetih Destanı*, (İstanbul, 1969), sf. 30. Ayrıca, krş. sf. 62]. Hilmi Yavuz da *Bedreddin Üzerine Şiirler*'in bir yerinde şöyle seslenir:

"buyur otur
şeyhim
samanyollarının ılık sedirine uzan
...
gözlerinin tımarını
ve hüznün vâridatını anlat"

[*Bedreddin Üzerine Şiirler*, (İstanbul, 1975), sf. 9]. Görüldüğü gibi, Cahit Tanyol'un gözünde Şeyh Bedreddin, öyle bir ulu zâttır ki, huzurunda "kamu evren" ayakta durmaktadır. Hilmi Yavuz'un gözünde ise, ikinci bir Şeyh Bedreddin daha vardır ve o Şeyh Bedreddin, her şeyden önce, bir mutasavvıftır ve hüznün vâridatını anlatan bir 'şeyh'tir. Tek başına Şeyh Bedreddin'i, materyalist saymamıza imkânımız olmadığına, Tanyol'un ve Yavuz'un bu dizeleri de tanıklık ediyor.

samlı târihî belge olan Hâfız Halil Efendi'nin *Manâkıbı*'nın dikkate alınmadığı da bir gerçektir. Farklı bir îmâ ve ihsas damarı olmadığını düşünecek olursak, bu durumda, tahsisî olarak Cahit Tanyol ve Hilmi Yavuz'un şiirlerindeki Şeyh Bedreddin imlemelerinin, Nâzım Hikmet Bey'in *Destanı*'nda vücûd bulan Şeyh Bedreddin kurgulamasından farklı olduğu görülecektir. Kaldı ki, onların Bedreddin'i de, zâhiren, ideolojiyle donanmış olsa bile, Hazret'in tasavvufî heybeti ve târihî kisvesi yok sayılmamıştır. Bu dar açıdan bakıldığında, Tanyol'un *Kuruluş ve Fetih Destanı* ile Yavuz'un *Bedreddin Üzerine Şiirler*'inde îmâ edilenin, okur'u daha gerçekçi bir şiir anlayışına götürdüğü de varsayılabilir.

Rankegil târihçilik anlayışı ile Şeyh Bedreddin madeninin derinliğine kazınabilmesi durumunda, bazı şâir ve yazarlarla, onu bir ideolojinin ya da belli bir mezhep – tarîkat bağlamında hemen bir karara bağlayanların çizdiği resimlerden uzaklaşılacağı bir gerçektir. Aksi takdirde, târihî gerçekçilik, kurgusal tasarımlarla yer değiştirecektir. Diğer taraftan, Şeyh Bedreddin konusuna suyuna tirit ansiklopedik bilgilerden yapılacak çıkarsamalara basaraktan, Marxist adeseyle dogmatizme düşen, ya da mezhep taassup ve tasavvuf karşıtlığıyla yapılan yaklaşımlarla bir yere varılamayacağının da altını çizelim.[8] *Vâridât*'ta taslağı çizilen 'vahdet-i vücûd' anlayışı ile birlikte, onun yargılamada bir usûl kitabı olan *Câmiu'l Fusûleyn* ve diğer fıkıh kitaplarından hareketle, fakihliğinden yapılacak çıkarsamalarla elde edilecek silik bir ilmîhalin dahi, ufkumuzda yeni bir Şeyh Bedreddin algısı doğuracağı düşünülebilir. Bu yaklaşım tarzı benimsenecek olursa, akademik târihçiliğin bulguları, Rankegil târihçiliğe basaraktan, araştırıcıyı daha sağlıklı bir Hegel târihçiliğine götürmüş olacaktır.

---

[8] Dogmatik Marxist adeseden Şeyh Bedreddin'e bakılmasının, 2016 yılı itibariyle en son örneğini Sungur Savran'ın verdiğine işaret edilmişti. Mehmed Şerefeddin Efendi'nin ilk yolaçıcı çalışmasının üzerinden, neredeyse bir yüzyıl geçmesine ve bu meyanda, Şeyh Bedreddin'e dâir, kayda değer çalışmalar da geliştirilmiş olmasına rağmen, Savran'ın, bu çalışmalardan gelebilecek ışıklarla yolunu aydınlatması gerekirken, mutaassıp tavrından vazgeçmemiş, hele Şeyh'in 2012 yılında çıkan fıkhî eserlerini ya görmemiş, ya da bu neşriyatı yok saymıştır. Artık iş kolaylaşmıştır. Şeyh Bedreddin, Türkiye'de sosyalist mücadelenin rüknüdür ve bilinçli bir kahramanıdır. Komünisttir, enternasyonalisttir. Ne yazık ki, böylesi bir Şeyh Bedreddin, sadece tahayyül edilmiştir, hakîkati yoktur.

IV
Düzenlemeyi Esas Alan Bir 'Norm' Kurgulanışının Yapı Taşları

Mutasavvıf - fakih Şeyh Bedreddin'in devlet kapısında görev alıp, Mûsâ Çelebi'nin adliye nazırı düzeyinde 'devletlû' (kadıasker) olmasının, yıllardır kurgulamakta olduğu bir 'norm'un fonksiyonel hâle gelebilmesinde bir fırsat oluşturduğu muhakkaktır. Ancak boyutları, ileriki sahifelerde tesbit edilecek bu reçete, devlet gemisinde bir rota değişikliği ile ağniya-i şâkirin üzerinden fukara-ı sâbirine, halka bağlanmasını zaruri kılmaktaydı. Bu sürece işlerlik kazandırılmasıyla, hem 1340'larda, Osmanlı Hukûkî Muhiti'nin ihdas ettiği toprak nizâmının sorunları aşılabilecek, hem de, Fetret Devri'nin yarattığı genel karmaşadan çıkışla iktisâdî bir denge, bilhassa, toprakta özel mülkiyete açılan düzenleme [rasyonel] ve ağniya-i şâkirin için bir emr-i azim olan 'infak'a [irrasyonel] da işlerlik kazanmasıyla gerçekleşecekti. Bu demektir ki, bir fıkıh âlimi olarak Şeyh Bedreddin, mutasavvıf kimliğine hukûk adamlığını eklemleyerek, bir nevi tasavvufî hukûk sistemine ulaşılmasını zorunlu görmekteydi. Esâsen Hilmi Ziya Ülken, şu sözlerle bu noktaya dikkatlerimizi çekmişti:

> "...Tasavvuf sistemi tatbikatta bir nevi fıkh doktrinine ulaşır. Büyük mutasavvıflar arasında, büyük fakihler ve hukûkçular da yetişmiştir. Muhyiddin-i Arabî, Bedreddin Simâvî gibi. Bedreddin'in *Câmi'ül Fusûleyn* adlı eseri başlıca hukûk kitaplarındandır."[1]

[1] H.Z. Ülken, *İslâm Düşüncesi*, (İstanbul, 1946), sf. 145. H.Z. Ülken'in ileri sürdüğü bu isimler kervanına mutlaka Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin de katılması gerekir. N. Kurdakul, Ülken'in bu görüşüne şu sözlerle karşı çıkmaktadır: "Prof. H.Z. Ülken'in üzerinde ısrarla durmuş olduğu Bedreddin'in tasavvufu ve tasavvufun tatbikatta bir hukûk doktrinine dönüşmesi gibi mülahazalarına iştirak etmenin

Tasavvufla fıkıh arasındaki köprü iki farklı şekilde ortaya konabilir. *İlki*, Bâtınî fıkıhtır ki, insan - Allah ilişkisinde kurulması gereken dengeyi vaz' eder ve insanın iç âlem medeniyetinin inşâsında hedeflenen arınmayı amaçlar. Bunun da amacı, kulun Allah'tan gâfil olmamasıdır. *İkincisi*, içeriden dışarıya geçişle kendisini ortaya koyan zâhirî fıkıh anlayışıdır ki, insan – insan ilişkisinde yer alan tasarruf ve işlemleri, bir nizâma, bir çerçeveye oturtmayı amaçlar. Bu amaç da, adâletin tesisi ile kimsenin incinmemesidir. İlkinde, tasavvufun fıkıhla olan bağlantısı ne kadar sübjektif, ne kadar kişiye özelse, ikinci çerçevede yer alan düzenleyici hukûk da, o kadar akılcı ve objektiftir ve herkesi bağlayıcıdır. Hukûkî kurallara bağlılıkla toplumsal denge tesis edilmiş olur.

Kur'ân-ı Mübîn, Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenleri 'kâfir', 'zâlim' ve 'fâsık' olarak nitelendirmektedir.[2] Vahyin teklifi, akıl sahiplerinedir. Akla işlerlik kazandırılması, ilk uygulama alanını fıkıh sahasında bulmuştur. Aksi durum, akla pranga vurulması, onun işletilmemesidir. İslâm târihinin ilk yüzyılları, siyâsî otoritenin akla vurduğu zincirlerin kırılma mücâdelesi ile geçmiştir. Bumücadelenin en kayda değer isimlerinden biri, belki de en önde gideni İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'dir. Ancak o da verdiğimücadelenin bedelini hayatıyla ödemiştir. Şeyh Bedreddin, bütün bu olup bitenlerden, hem doktrin târihinden, hem de uygulamanın târih içindeki seyrinden haberdardır.

Hanefî hukûkuna bağlı bir fakih olarak onun, "el-Mevla Simavnazâde Şeyh Bedreddin Mahmud b. İsrâîl b. Abdülaziz: Yıldırım'da deryâ-yı ulum" olduğunu Evliya Çelebi kaydediyor.[3] Fıkhî kararlarında, âyet ve hadise dayandığı, icmâ-ı ümmet ve kıyasla birlikte örf ve âdetin yanında, aklın rehberliğinde, özgür, özerk ve özgün bir hukûk

---

olanağı yoktur" [*yage.*, sf. 116]. Şeyh Bedreddin'in, tasavvufu fıkıhla eklemleştirmesini, tek başına Muhiddin Arabî ve Mevlânâ Celâleddin Rûmî çizgisini sürdürmüş olmasıyla açıklayamayız. Yaşadığı dönemde, başta Molla Şemseddin Fenarî olmak üzere, bu isme Molla Hüsrev de dâhil edilmelidir, sûfî – fakih ağırlıklı bir ulemâ zihnîyetinin varlığına da göndermede bulunmak gerekiyor. Dönemin kültürel zemini ve inanç tablosu için bk. Ş. Severcan, 'Şeyh Bedreddin Olayı', *Türkler*, IX, (Ankara, 2002), sf. 262.

[2] "Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse, işte onlar zâlîmdir" [*Kur'ân-ı Mübîn*, Maide / 45].

[3] Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyâhatnamesi*, II, (İstanbul, 1999), sf. 28.

adamı olarak, toplumsal ihtiyaçların giderilmesinde çözümler üretmesi ve yeni hükümler koymuş olması şaşırtıcı değildir. Buna göre, mezhep imâmlarının ictihatlarına – buna Ebû Hanîfe'nin ictihatları da dâhildir – eleştirel yaklaşması, onun hür ve bağımsız aklın rehberliğinde, fıkhî kararlar verdiğini gösteriyor. Bedreddin, bir taraftan mezhep imâmlarının koyduğu ve zaman içerisinde katılaşan ve değiştirilemez addedilen hükümleri sorgulamış, öte yandan, Osmanlı Hukûkî Muhiti'nin özellikle toprak meselesinin hâlli için ihdas ettiği hukûkî esasların da değişmesi ve bu esaslara müsteniden fakihin, akılcı, kimseden emir almayan, özel, özgür, dolayısıyla kararlarında bağımsız olmasını savunmuştur. Fakihliğini tasavvufla eklemleştirip, nasıl bir hukûk düşüncesi oluşturduğu ve bununla uygulamaya geçtiği pek işlenmemiştir. Onu bir 'norm' kurmaya iten nedenlerin başında, elbette Sünnî ortodoksinin kurucu örneklerine, 'asr-ı saadet'e dönme vurgusunun ulemâ tarafından taklit edilmesi gelmektedir. Hâlbuki aynı ulemânın, politik toplumun yönetiminde Hûlefâ-ı Râşidîn'in sünnetini düşünememiş olmaları da Şeyh Bedreddin'i rahatsız ediyordu. Yapılan bu vurgu, yaşanan hayatta ortaya çıkardığı yanlış uygulamalarda, kontrol ve denge anlayışıyla müdahaleyi ve düzenleyici adımların atılmasını engellemişti.

1402 sonrasında, toplumsal târihin yerinden oynaması ve hızlanmasıyla, yeniden dengeye geliş için hayatın siyâsî ve iktisâdî açılardan düzenlenmesi gereği ve gerçeği, Bedreddin'e duyarlı bir münevver olma bilinci vermişti. Ancak, söz konusu 'norm'u inşâ ederken tasavvufla fıkıh arasındaki eklemleşmeyi, *Vâridât* ile *Cami'ül Fusûleyn* başta olmak üzere, diğer fıkhî eserleri üzerinden kurmaya çalıştığı söylenebilir. Böylece, adâletle hükmedilecektir. Hâfız Halil Efendi'nin *Manâkıbı*'ndaki şu beyitte geçen "tesvîdi kamu" için fıkıh ile tasavvufu eklemleştirmesi ve şerîata yaptığı gönderme, bu gerçeğe ışık tutmaktadır:

> "Lîyk Şeyh itdügi tesvîdi kamu
> Cem' idübdür Kaadı vü Nûr iy amu"[4]

Gazâlî çözümlemesini esas alarak aklın, vahiyle nûrlanmış olma-

[4] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 111.

sı gereğine, Şeyh Bedreddin de inanıyordu. Gazâlî'nin bu bağlama denk düşüncesini aktaracak olursak, onun ortak bir aklı savunduğu görülecektir.

> "...Aklı bir kenara bırakıp, sırf eskileri taklitle yetinmeye çağıran kimse cahildir. Sırf akılla yetinip *Kur'ân* ve Sünnetin ışığından yararlanmayan da kendini aldatmıştır....Siz bu iki temel kaynağı birleştiriniz. Çünkü aklî ilimler besinlere, dinî ilimler de ilaçlara benzer."[5]

Vahiy - akıl bağlantısı ve vahyin nûru üzerine Şeyh Bedreddin'in kaydedilmiş düşüncesi şöyledir:

> "...Düşünce bakımından akla inanmak, dayanmak perdedir; gönlü perdeler, gerçekten saptırır; iş nasılsa öylece anlaşılmaz. Hâsılı, akıl için iki yön vardır: Biri düşünceyle, görüşle anlayış; öbürü kalbi arıtmakla anlayış. *Aklın keşif yoluyla anlayışı daha tamdır, doğrudur ve yanılmaktan daha uzaktır.* Görüş ve düşünce yoluysa hayâllerle karışır, hatâsı çoktur o yolun. Keşif yolu da ancak kalbi arıtmakla, Hakk'a yönelmekle, peygamberlere uymakla, onların yolundan gitmekle olur. Düşünce yolunda, kalbi tasfiye olmadığından bu yol, perdedir, azgınlıktır."[6]

---

[5] Zik. M. Çağrıcı, 'Akıl ve Bilim Çağında Din', *Karar,* (7.II.2018). Vahiy, aklın referansıydı. Zîrâ, onunla beşerî akıl nûrlanacaktı. Vahyin ışığıyla aydınlanmayan aklın ürettiği bilginin perdelendiğini ve yetersizliğini İbnü'r-Râvendi ve Maturîdî de ileri sürmüşlerdir. Bu isimler Şeyh Bedreddin'in eserlerde geçmemektedir. Aynı tesbiti savunan İmam Gazâlî'ye *Vâridât*'ta yer vermiştir. Şeyh'in dilinden Gazâlî: "*İhyaü'l Ulûm* ve *Kimyau's-Saâde,* tahkıyk bilgisiyle taklid bilgisi arasında berzahtır. Bu âlemi doğru yola götürmek için güzel bir yoldur, iyi bir yordamdır" [Şeyh Bedreddin, *yage.,* A. Gölpınarlı, *yage.,* (1966), sf. 73]. Gazâlî'nin *İhya*'da fıkha dikkatleri çektiğini [krş. V. Kevseranî, *Fakih ve Sultan,* (İstanbul, 2017), sf. 38], elbette Şeyh de biliyordu. Bir misal olarak ifade etmek gerekirse; Şeyh Bedreddin'in ictihad için öne sürdüğü şartlar, "Gazâlî'nin öne sürdüğü şartlara benzemektedir" [H.Y. Apaydın, 'Bir İslâm Hukûkçusu Olarak Şeyh Bedreddin', A.H. Köker (yay.), *Şeyh Bedreddin,* (Kayseri, 1997), sf. 71]. Benzer şekilde, fıkhî eserlerinde İslâm akâidine dair ilkeleri açıklarken, Şeyh Bedreddin'in Gazâlî'nin *İhyaü'l Ulûm*'de çizdiği yol haritasına rûhuyla ve lafzıyla bağlı kaldığını da söyleyebiliriz. Bu eserin etkisini, Şeyh'in iktisâdî fikirlerinde, bilhassa, 'alış verişin meşrûiyeti' ve 'ribâ' bahislerinde görmek mümkündür.

[6] Şeyh Bedreddin, *yage.,* A. Gölpınarlı, *yage.,* (1966), sf. 85 (vurgu: AGS.).

Şeyh Bedreddin, aklını vahyin nuruyla aydınlattığı için Allah'a müteşekkirdir. Onun sözleriyle:

> "...Her asırda ve her zamanda hikmeti, hikmeti gereğince, kâmil hâle getiren...insanın içini Furkan nûruyla aydınlatan Allah'a hamdolsun."[7]

Buna mukâbil, tasavvufî çözümlemeler insan - Allah ilişkisini [numen âlemini (iman)] Bâtınî ve fıkhî çözümlemeler de insan – insan ilişkisini [fenomen âlemini (akıl)] zâhirî olanı esas aldığından, önce Şeyh Bedreddin'in îmân ile akıl arasında olması gereken uyumun sağlamasında bazı zorlamalarla karşılaşacağı da ihtimal dâhilindedir. Kurgulamış olduğu 'norm'un (tasavvufî fıkhın), kendi içinde bazı boşlukları, tutarsızlıkları ve zorlamaları olsa bile, bunların olgunlaşması gerekmekteydi. Bâzı çözülemeyen düğümlerle karşılaştığında, 'doğrusunu Allah bilir' diyecektir. Esâsen, İznik'te yaşadığı o sıkıntılı gözaltı günlerinde fıkhî eserine şerh yazarken, bir yandan da üzerinde çalıştığı *Kur'ân* tefsîrini tamamlamaya çalışıyordu. Bu meyanda, kırık dökük de olsa, kadıaskerliğinde uygulamaya koyduğu 'norm'un sağlamlaştırılması yönünde çalıştığı söylenebilir miydi? Yoksa tekemmül etmemiş bir 'norm' ile mi kalkışmaya sürüklendi? Bunu tam olarak bilmiyoruz.

Yüksek tahsilini mühim hocalardan dersler görerek ikmâl etti. Bunun için sefer etmiş, diyar-ı gurbete gitmekte tereddüt göstermemiştir. Önce Bursa'da, Koca Mahmud'dan; Konya'da Feyzullah'tan; bunu takiben Mekke'de Celâleddin ez-Zeylâî'den; Kahire'de Mubârekşâh ve Ekmeleddin el-Bâbertî'den farklı dersler aldı.[8] İslâm hukûku temelli mükemmel bir bilgi donanımına sâhip oldu.

Şeyh Bedreddin, fikirlerle hâdiselerin, irtibat ve uyumunu sağlamak için, farklı bir metafizik sistem kurmaya çalışmış ve bu sistem ile yeni bir ahlâk telakkisini kurgulama ihtiyacını hissetmişti. Şeyh'in tasavvufî anlayışını, ahlâkî boyutla eklemleştirmesi ve mü-

---

[7] Şeyh Bedreddin, *Letaifu'l- İşârât Şerhi*, II, (Ankara, 2012 / B), sf. 31.

[8] Ez-Zeylâî için bk. Ö.N. Bilmen, *Hukûku İslâmiyye ve Istılahatı Fkhîyye Kamusu*, I, (İstanbul, 1949), sf. 494. "Bâbertî [Bayburtlu], aralarında Seyyid Şerîf Cürcanî, Molla Fenarî ve Bedreddin Simavî gibi tanınmış âlîmlerin de bulunduğu birçok talebe yetiştirmiştir" [A. Aytekin, 'Bâbertî', *TDVİA.*, IV, (İstanbul, 1991), sf. 378].

cadeleyi bir hareket noktası olarak alması kaçınılmazdı. Dolayısıyla, fıkıh ekollerinin kabul ettiği din anlayışına bir tepki olarak, ancak İslâm'a ters düşmeyen, Müslüman-bireyi somutlaştırmak, buradan hareketle, düşünen bir toplum kurmak düşüncesindeydi. Bu konuda, Şeyh'in teorik olarak kurguladığı norm'un billurlaşmaya başladığı ya da tohumun toprağa düştüğü târih, Kahire günlerindedir. Bunun da başlangıç târihi, takrîben 1391 yılı olduğu ileri sürülmüştür. Zîrâ bu târih, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun da kaydettiğine göre, onun kişisel hayatında, "içtimai ve siyâsî bir mistisizme" geçişin târihidir.[9] Kaynak göstermemesine rağmen, Profesör A. Yaşar Ocak'ın da Fındıkoğlu'nun ayak izlerini takip ettiği görülüyor. Onun sözleriyle:

> "...Bizce Şeyh Bedreddin, daha Kahire'deyken kafasında bir toplumsal düzen projesi oluşturmuş, bu projenin ancak toplumsal bir ayaklanma hareketiyle gerçekleşebileceğine kendisini inandırmış olmalıdır."[10]

Ocak, devamla:

> "...Kahire'den yola çıktıktan sonra...Türkmenler'in yoğun yaşadıkları Germiyan ve – Börklüce Mustafa ve Torlak Kemâl isyânlarının çıkacağı – Aydın illerini dolaşmış, Tire'ye uğramış, İzmir'e geçmiştir. Daha da önemlisi, neden hiç gereği olmadığı halde Sakız Adası'na geç[miştir]....İşte bu seyahatin amacı, bizce planladığı ihtilâl için bir çeşit nabız yoklamak[tı]....Burada, söz konusu bölgenin, Hurûfîliğin Anadolu'da en fazla yayıldığı yer olduğunu ...hatırlayalım."[11]

---

[9] Z.F. Fındıkoğlu, yage., (1965), sf. 59.

[10] A.Y. Ocak, *yage.*, (1998), sf. 166. Profesör Ocak devamla: "Bu varsayımımızın bugün için elde kesin bir belgesi yoksa da – belki böyle bir belge hiçbir zaman olmayacak – onun Kahire'den sonra Anadolu dönüşünde yaptığı seyahat bizce varsayımımızı destekler niteliktedir" [*age.*, sf. 166-167]. Hemen ifâde edelim ki, Fındıkoğlu da benzer varsayımı ileri sürerken, herhangi bir kaynağa gönderme imkânı bulamadığından, o da sadece varsayımsal bir çıkarsamada bulunmuştu.

[11] A.Y. Ocak, *age.*, (1998), sf. 167 (vurgu: AGS.). Ne var ki, Şeyh Bedreddin, Türkmenlerin yaşadığı Aydın – İzmir eksenine çengel atıyor da, neden daha buralara gelmeden Halep'teki Alevî Türkmen Beyi'nin davetini kabul etmiyor? Yoksa Halep – İzmir arasındaki mesafe mi bu reddiyede hâkim unsurdur? Kaldı ki, onun Sakız

Kurgulanan normun içeriği belirlenmeden, Şeyh'in bir ihtilâl için nabız yokluyor olması zayıf ve mesnedsiz bir iddiadan öteye geçemez. Sadece, Mûsâ Çelebi'nin kadıaskeri olması, kafasında billurlaşan 'norm'a işlerlik kazandırmış, Çelebi'nin kardeş kavgasından yenik çıkması, Şeyh Bedreddin'i de, Sultan I. Mehmed'in gözünde hain yapmıştır. Netîce itibariyle, önce 1410 - 1413 yılları arasında geçen kadıaskerliği süresinde, işlemi tamamlanmamış bir norm'a yeniden işlerlik kazandırmak için 1416'da aksiyona [reel] geçmeyi mi kurgulamıştır? M. Şerefeddin Yaltkaya'nın da işaret ettiği gibi;

> "...Bedreddin'in bütün kuvvet ve cesareti, fikirlerini hayata tatbik etmesinde[dir]. O bu kanaatini, hayatta yaşıyor, yaşatıyordu."[12]

Zihnî yapılanmasının olgunluğa ulaşması, mantıkî dedüksiyon sürecinin rehberliğinde, îmân ile akıl arasında kurulacak tutarlı bir uyum [norm], aksiyona geçilince reel karşısında nasıl bir görünüm (denge ya da karmaşa) verecekti?

Spekülasyon olsa bile, şöylesi bir çıkarsamada bulunulabilir: Osmanlı yöneticilerinin, "muazzam bir dünya devletinin [Pax Ottomana'nın] hayatını tanzim eden bir hukûkî muhit vücûda getirmeye muvaffak oldukları muhakkaktır."[13] Şeyh Bedreddin, kaydetmemiş olmasına rağmen, 1340'larda Osmanlı Hukûkî Muhiti tarafından kamusal alan için ihdas edilen kararlarda, hususiyle toprak nizamı ve piyasa muamelatında fiyatların 'narh' usulü ile belirlenmesinde, - buna çeşitli vergiler de dahildir - fukaha tarafından 'takva'nın devre dışı bırakıldığını biliyordu. Kendisi, *Solakzâde Târihi*'nde de işaret edildiği gibi, "dinine sıkıca bağlı âlimlerden idi."[14] Nitekim, *Manâkıbı*'nda geçtiği üzere;

Adası'na gidişi ise bir davete icabettir. Ayrıca bu davete icabet öncesinde, Konya'da Somuncu Baba ile mühim bir görüşmesi ve halvete girmeleri gerçekleşmiştir ki, A. Yaşar Ocak buna hiç değinmemektedir. Bu noktaya, Bedreddin'in mutasavvıflığını incelerken tekrar döneceğiz.

[12] M.Ş. Yaltkaya, *yage.*, (1938), sf. 240.

[13] Ö.L. Barkan, *XV. Ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zîrâî Ekonominin Hukûkî ve Mâlî Esasları: Kanunlar*, I, (İstanbul, 1943), sf. XVIII.

[14] Mehmed Hemdemî Çelebi, *yage.*, I, sf. 182.

"Buyruğun tutardı Allahun tamâm
Hükm-i şer'a olmuşıdı kalbi râm"[15]

Dolayısıyla, ilmîyle âmil olduğu için, kadıların kamusal alanda ihdas ettiği zîrâî ekonominin esaslarını ve narh uygulamasını İslâmî bulmuyordu. Bilinen bir gerçektir ki, o "fikrinin doğruluğunu ispat edecek kadar da *Kur'ân*'a bağlıdır."[16] Gerçekten de Bedreddin,

[15] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 8.

[16] A. Gölpınarlı, *yage.*, sf. 39. Gölpınarlı'dan mülhem, Vecihi Timuroğlu da aynı görüştedir. Onun sözleriyle: "Bedreddin, bir konu üzerinde tartışdığında, ilk kanıtı *Kur'ân* oluyor. Yani, *Kur'ân*'a bağlıdır" [*yage.*, sf. 49]. Eserlerini Arapça kaleme aldığına bakılacak olursa, bu dilde ciddî bir hâkimiyeti vardır. *Manâkıbı*'ndan okuyoruz:

"Okuyup göre Mısır fâzılların
Dahı arabça öğrene dillerin"

[Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 25]. Arapça sarf ve nahvi Monla Yusuf'tan okumuştur. *Manâkıbı*'nda da kaydedildiği üzere:

"Munla Yusuf idi ol dem key fakih
...
Munla Yusuf'dan ulûm ahz itdi ol"

İki hadisi, *Sahîh-i Buhari* ve *Sahîh-i Müslim*'i, Kudüs'te ünlü muhaddis İbn el-Askalanî'nin rahle-i tedrisinden geçmiş ve ondan okumuştu.

"Dirleridi ana İbn-i Askalân
Fenni Sahîhayn idi anun heman"

[*age.*, sf. 13; 28]. Bedreddin Mahmud, aile gelenekleri içerisinde bağlılığı Sünnî İslâm'ın Hanefi mezhebinedir. Hanefi mezhebine mensup, ehl-i sünnet, mütedeyyin bir Müslümandır. Şeyh'in sözleriyle: "İnsanlara îmânın sıfatını öğretmek ve ehl-i sünnet inacının özellikleri açıklamak en önemli işlerdendir." Bu konuda, selef âlîmlerinin eserleri vardır. Bedreddin ve babasının Hanefi fıkhına bağlı kadılar olduğu bilinmektedir. Fakihlerin, Hanefi mezhebinin yayılmasında etkin bir rol oynamalarının aydınlığında [krş. A. Hıra, *age.*, sf. 160. Ayrıca bk. A. Bardakoğlu, 'Hanefî Mezhebi', *TDVİA.*, XVI, (1997), sf. 7], Bedreddin'in de bu mezhebin sıkı bir savunucusu olduğu muhakkaktır. Telif ve şerh türündeki fıkhî eserlerinin varlığı ile esasen, bu mezhebe olan bağlılığını sürdürmüştür. Halil bin İsmail Efendi, dedesi Şeyh Bedreddin'in" dedesi Abdülaziz'in vefatını dile getirirken, ailece bağlı oldukları mezhebi aşağıdaki beyitte açıklamıştır:

"Meyyitini Ehl-i sünnet aldılar
Bû Hanîfe iline kaldırdılar"

[*age.*, sf. 7]. Ayrıca, ailesinin ehl-i Sünnet mezhebine olan bağlılığını diğer dizelerinde dile getirmiştir:

"Ehl-i sünnet mezhebinde ol kavî
...
Ehl-i sünnetten olıygör er gibi"

[*age.*, sf. 128]. *Manâkıbı*'nda bu denli ehl-i Sünnet vurgusunun yapılmış olması, ihtimaldir ki, Şeyh'in vefatı sonrası Balkan coğrafyasında, heterodoks tarîkatların, husûsîyle Alevîlerin, Bedreddinîler olarak dedesini sahiplenmeleri, ona giymediği gömleği giydirmeleri karşısında duyduğu rahatsızlığın bir sonucu olsa gerektir. 1420 sonrasında yaşadığı bu sıkıntı, Hafız Halil Efendi'yi haklı çıkarmış, o târihlerden bir yüzyıl sonra, Osmanlı – Safavî mücâdelesinin mezhep temelli olmasıyla, daha da belirgenleşmiştir. Diğer taraftan Bedreddin, Rûmelili bir Türk ailesine mensuptur ve *Manâkıbı*'nda "Ulu Türk" olarak anlatılır:

"Beglerine söylediler kim gelün
Bunda Türk'ün Ulu'sun davet kılun
...
Anladum kim Türk'ün ulu'sıdır ol "

[*age.*, 89; 108]. Bu bağlam içerisinde, M. Balivet'i de zikredecek olursak: "Simavnalı Şeyh Bedreddin (1357 / 59 – 1416), Avrupa'da doğan birinci kuşak Türklerdendi" [*yage.*, sf. VII. Ayrıca, krş. Z. Hanhan, *yage.*, sf. 3685- 3688]. Bu unsurların sentetik bir yapıya dönüşmesi, onu 'Rûmî' yapacaktır ki, esasen bu çalışmamızın ilk bölümünde bu noktaya vurgu yapılmıştır. H. Yunus Apaydın'ın da kaydettiği gibi, Osmanlı Devleti'inde kayda değer, kapsamlı fıkhî eserler telif eden ilk Türk, Şeyh Bedreddin'dir [krş. *yage.*, (2007), sf. 160]. Şeyh Bedreddin'in Türklüğünü, Türklük ve Türkçülük üzerinden değerlendiren yazarlar da vardır. Meselâ, Rıza Nûr Bey'in bu bağlamdaki düşüncesi zikredilmişti. B. Nusrat Kaygusuz, onun Türklüğünü ileriye taşıyacaktır: "Türklüğün rûhundan doğan....Bedreddin'in, şahsiyet ve mesleği sairlerinden üstündür" [*Şeyh Bedreddin Sımavenî*, (İzmir, 1957), sf. 24]. Kaygusuz'dan çok evvel, Nâzım Hikmet Bey de, Bedreddin'in "milli gurur" olduğunu ileri sürmüştü [krş. *yage.*, (1987), sf. 267-273]. Devamla: "Evet, Bedreddin hareketi, aynı zamanda benim milli gururumdur. Milli gurur! Sözlerden ürkme! İki kelimenin yanyana gelmesi seni korkutmasın" [N.H. Ran, 'Sımavna Kadısıoğlu Bedreddin Destanı'na Zeyl: Milli Gurur', *TDe.*, sayı 19, (1975), sf. sf. 78]. Bu tevcihi ile, Vecihi Timuroğlu'na göre, "Nâzım'ın Marksistlerce, ulusallığın çok görülmesinden yakındığı belli oluyor" [*yage.*, sf. 7]. Şeyh Bedreddin'in Türklüğü doğru, ancak Türkçülük bilinciyle hareket ettiği iddiası tartışmaya açıktır.

Kur'ân'ı ilk babasından tâlime başladı, daha sonra da, "*Kur'ân-ı Azîmi*, Mevlânâ Şahidî dimekle meşhur azizden talim edüb, hıfz-ı Kur'ân... oldu."[17] Bu gerçeği *Manâkıbı*'ndan okuyalım:

"Hıfz-ı Kur'ân kimden itmişdur şehâ
...
Atası ta'lîm-i Kur'ân eyledi
Ezber iderdi vü halkı toyladı"[18]

Ayrıca, *Kur'ân* müfessiridir. İznik günlerinde tamamladığı tefsîrine *Nûru'l Kulub* adını vermiştir. Bu meyanda, Hac farizasını yerine getirmiş, Hacı olmuştur:

"İtdi tavâf-ı kudûm bâ ehl-i hacc"[19]

Şeyh Bedreddin, Allah katında din olarak bildiği İslâmiyet'e ve onun kitabı olan *Kur'ân'a* bir mümin samimiyet ve sadakatiyle bağlıdır. İslâmiyet'le kurduğu bağlantıyı zikredecek olursak:

"...Sağlam İslâm inancı, şek ile ortadan kalkmaz. Hakîkaten İslâm üstündür, onun üstünde bir şey yoktur."[20]

Bu bağlılık vehbîdir ve Hz. Muhammed'e olan bağlılığı ise hulûs-u kalb iledir. Onun sözleriyle:

Türklüğün rûhundan doğması ve millî gurur olduğu tevcihleri ise kişiye özeldir. Buna mukâbil, Müfid Yüksel, Şeyh'in Türk olduğunu vurgulamazken, çalışmasında isimleri geçen Türk mutasavvıf ve târihçilerini de Osmanlı deyip geçiştirmesi ve B.N. Kaygusuz'un eserini "hamâsî, ırkçı duygularla" yazdığını söylemesi [*age.*, sf. 128], ancak söz İdrîs-i Bitlisî'ye gelince, onun ırkından özentili, devlet adamlığından da abartılı olarak bahsetmesi [krş. *yage.*, sf. 46], yazarın hamâsî ve kendi ırkçı duygularının dolaylı yoldan gayrı ilmî bir şekilde yansıtılması olmuyor mu?

[17] Taşköprîzâde Ahmed, *Mevzuatu'l Ulûm*, I, (İstanbul, 1313), sf. 748. A.yaz. *Hadaiku'ş Şakâîk*, I, (İstanbul, 1989), sf. 71 (Tercüme: Mecdi Mehmed). Ayrıca, krş. Mehmed Şerefeddin, *yage.*, (1340), sf. 8.

[18] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 4; 13.

[19] *Age.*, sf. 13.

[20] Şeyh Bedreddin, *Yargılama Usulüne Dâir: Câmiü'l Fusuleyn*, (Ankara, 2012), sf. 1087.

> "...Allah'ın salât ve selâmı, Peygamberi Muhammed, onun ailesi, arkadaşları, halifeleri, diğer peygamberler ve velîler üzerine olsun."[21]

Vâridât'tan okumaya devam ediyoruz:

> "...Onun [Hz. Muhammed'in] sözünde de yüce Allah'ın ona vahyettiği *Kur'ân* gibi bu anlamlar vardır....Onları ancak, ehlullahtan olgun kişiler bilirler."[22]

Manâkıbı'nda da belirtildiği üzere, Şeyh Bedreddin'in bu anlayışının fakihliğine olan etkisi de şu şekilde özetlenebilir:

> "Fıkh u tefsîri ü hadîsün magzını
> Anlayıp esrârıyla ol ganî"[23]

Câmiü'l Fusûleyn'de kaydettiği gibi:

> "...Allah Teâlâ'yı ona uygun olmayan / yaraşmayan şekilde vasfeden veya emirlerinden birini alaya alan veya vaadini (rahmetle müjdelemesini) ya da vaîdini (azapla tehdidini) inkâr ederse kâfir olur."[24]

Şeyh Bedreddin, vahye inanmakla, insan yanılgılarını giderecek bir bilgi aracına kavuşmuş oluyordu. Vahye müsteniden o, tasavvufî dünyasını, felsefenin sürükleyebileceği muhtemel bâtınî tuzaklardan, bu meyanda deizmden ve ateizmden korumuştur. Onun *Kur'ân*'a ve hadislere bağlılığının içeriği *Vâridât*'tan da tesbit edilebilir:

> "... Kulun, *Kur'ân*'dan dünyasının işlerine, geçimine ve bu çeşit şeylere âid olan âyetlerle âhiret işlerine âid olan âyetlere bakması, iki kısmın arasındaki nisbeti düşünmesi, ömrünü bu nisbete

---

[21] Şeyh Bedreddin, *Fıkıh Ekolleri Arasındaki Tartışmalı Konuların İncelikleri: Letaif*, (İstanbul, 2012 /A), sf. 31.

[22] Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 75; 80.

[23] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 3.

[24] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 1090.

göre, âhiret bilgileriyle dünya bilgilerine bölmesi gerektir; Bilgi dileyene lâzım olan budur. *Kur'ân* otuz cüzdür. Bu otuz cüz'ün, aşağı yukarı bir cüz'ü dünya geçimine, öbür tarafı tümden âhirete âiddir. *Kur'ân*'ın bu nisbet üzere inmesi, dünya ve âhiret işlerine ne kadar çalışmaları gerektiğini bildirmek, bilginlerin dünya ve âhiret işleriyle bu nisbet dâhilinde uğraşmalarını anlatmak içindir."[25]

Bu bilgi donanımı ve duruşu ile Osmanlı toplumsal gerçeğine bakan Şeyh Bedreddin'in gördüğü gidişat, İslâmî değildi. Fukahanın açmazını yakalamıştı. Bu açmaz şu idi: Şartların zorlaması, 'zor'un [reel] 'oyun'u [norm] bozması, Sultan Orhan'la birlikte, kaçınılmaz olarak, kamusal alanda örfî hukûka geçişin önünü açmıştı. Hâlbuki *Âşıkpaşazâde Târihi*'nde geçtiği gibi;

"...Osman Gâzî oğluna vasiyet etti: 'Bir kimse kim sana Tanrı buyurmadığı sözü söylerse, anı kabul etme ve eğer bilmez isen Tanrı ilmîn bilene sor' dedi."[26]

Bir uç beyliğinden devlet düzenine geçen, kabına sığmayıp fetihler yoluyla, devletin kapsama alanı genişlerken, Osmanlı bürokrasisinin de, kamusal alanda çözüm bekleyen sorunları büyümekteydi. Gerçekten de, bir sancak devleti iken, yüz sene içinde, Ahmed Cevdet Paşa'nın da isabetle kaydettiği gibi, "Osmanlılar'ın az vakit zarfında fevkalade kesb-i kuvvet ve şevket eylemesi,"[27] iktisâdî sorunlar yumağına düğüm atmakta gecikmedi. Böylelikle, şerîatı aşan bir hukûk düzeninin geliştirilmesine duyulan ihtiyaç, Orhan Bey zamanında, Osmanlı Hukûkî Muhiti'nin doğuşunu hazırlamıştı. Bu konuya tekrar döneceğiz. İhtimaldir ki Şeyh Bedreddin, bu doğuştan "şer'î şerîfe uygundur" kaydı ile şer'î hükümleri dışlayan, ayrı bir örfî hukûkun varlığını meşrû saymıyordu. Zîrâ, husûsîyle Hanefî hukûku, şerîata kesin şeklini vermişti. Dolayısıyla bir kadı, nass-ı kat'iye aykırı hüküm koyup onu aşamazdı. Onun gördüğü büyük resmin özeti, örfî hukûkun kapsama alanının, örfün çokluğundan,

[25] Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 69.
[26] N. Atsız (haz.), *Âşıkpaşaoğlu Tarihi*, (İstanbul, 2011), sf. 42.
[27] Ahmed Cevdet, *Târih-i Cevdet*, I, (Dersaadet, 1309), sf. 35.

giderek genişlemesi, bu yolla *Kur'ân* hükümlerinin ötelenmesiydi.[28] Zîrâ kendisi, öyle bir kimseydi ki, *Manâkıb*ı'nda da geçtiği üzere;

> "Kim ola âlemde Şeyh gibi kişi
> Zühd ile takvâla ola her işi
> ...
> Şer ü takvâyla gönüller ala
> ...
> Rûh idinicek Muhammed şer'atin"[29]

Zaman içerisinde, Şeyh Bedreddin'in de gördüğü üzere, *Kur'ân*'da vaz' edilen hükümler ötelenmişti de. Osmanlı toprak nizâmını araştıran iktisat târihçilerinden rahmetli Ömer Lütfi Barkan'ın bu bağlamdaki tesbitlerini aktaralım:

> "...[Örfî hukûk içinde,] *Kur'ân*'ın sarih emirlerini hükümsüz bırakan usûl ve sistemler barınmış, yaşayabilmiş ve kendilerine mahsus inkişaflara tâbi kalmıştır...Şer'î hukûkun toprak meselelerine tatbiki, arzu edilmeyen İslâmî mülkiyet ve miras telakkileri; mîrî arazi rejimine ait hükümlerle...ortadan kaldırıl[mıştı]."[30]

Târihî seyri içerisinde, toprakta özel mülkiyetin ilgası, Osmanlı uygulamasının öncesinde de vardı. Ümit Hassan'dan kaydedecek olursak:

> "...Emeviler başta olmak üzere, Müslüman halklar üzerine dikilen bütün saltanatların temel uğraşı, ulemâ desteği ile, saltanat'ı İslâm'a dâhil etme çabası olmuştur. Bunun temelinde yatan târihsel çaba ise, toprağı (görevli bir) özel mülkiyete endeksleme

---

[28] Bu bağlama denk düşecek bir vurguyu da Ü. Hassan yapmıştı. Hassan'ı zikredecek olursak: "İslâm hukûku, ûlûl-emr'e, özellikle siyâset alanlarında yetkili şahıs veya müesselere bazı hukûkî düzenlemeler yaptırma yetkisi tanımıştır....[Hâl bu iken,] *Kur'ân-ı Kerim* hükmünü, 'kanun koyucu Allah ve Resülü'dür' anlamında almanın ve aslî manada kanun koyuculuğunun Resül'e de bağlanabileceğini ifâde etmenin, kişiyi 'ne'ye düşürebileceğini uzmanlarına bırakarak, geçelim" [*yage.*, sf. 173].

[29] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 99; 126.

[30] Ö.L. Barkan,*yage.*, sf. XIII; XLV – XLVI.

ve toprak – tarım üzerindeki tasarruflarını da, aynı doğrultuda yorumlama ve hukûk koruması altına alma gayretidir."[31]

Bu bağlama denk düşen bir tesbiti de Profesör Kemâl Karpat'tan aktaralım:

"...İslâm hukûku ne zaman siyasal ve toplumsal gerçeklik ile sürtüşmeye girdiyse, ödün verilen, kurban edilen hukûk olmuştur. Bunun en iyi örneği *timar* sistemidir, çünkü burada icra edilen devlet arazi mülkiyeti ilkesi, mutlak olan İslâmî özel mülkiyet anlayışından açık seçik bir sapmayı ifâde etmektedir."[32]

Netîceten, uygulamada 'ilm-i taklid'de kalan fukaha, siyâsetin emrinde, devletin bekâsı için, kamusal alanın içinde kalarak, ekonominin normatif esaslarını belirlemişti. 'Fetvâ' veren kadıların, kamusal alanda, şer'î hükümlerle temaslarının kesilmesi keyfiyeti, mîrî arazi rejiminin toprak hukûkuna kanunnamelerle yansıması bunun bir sonucuydu. Buna ilaveten, haraç ve vergi sisteminin sebep olduğu gerilimler, toplumsal bir boşalmayı zorunlu kılmaktaydı. Dolayısıyla, radikal tedbirlerin alınmasına duyulan ihtiyaç, Şeyh Bedreddin'i bir 'norm' kurmaya itmekteydi. Necdet Kurdakul'u dinliyoruz:

"...Ne var ki, bu sistemin [timar rejiminin] Kanuni devrinde yavaş yavaş yozlaşarak amacından ayrı düşmekle, bu fonksiyonunu artık yitirmiş olduğu görülmektedir....İşte, Mûsâ Çelebi ile

[31] Ü. Hassan, *yage.*, sf. 174.

[32] K. H. Karpat, 'Osmanlı Târihinin Dönemleri: Yapısal Bir Karşılaştırmalı Yaklaşım', K.H. Karpat (haz.), *Osmanlı ve Dünya*, (İstanbul, 2000), sf. 124. Osmanlı timar sistemi, Selçuklular'ın 'ikta' usulünün tekâmül etmiş şeklidir. Ancak, timar sisteminin İslâm hukûkuyla herhangi bir bağlantısı yoktur. Nitekim İmadeddin Isfahanî bu usulü, "İslâm âleminde o güne kadar meçhul bir usulün tatbiki olarak" ifâde etmiştir [A.Z. Velîdi Togan, *Umumi Türk Târihine Giriş*, I, (İstanbul, 1946), sf. 280].Çağdaş bir ilâhîyatçının şu tesbitini de kayda değer buluyoruz: "Kur'ân'ın özel mülkiyet anlayışının orta çağların tarım imparatorluklarının mülkiyet anlayışı (has – timar – zeamet) ile örtüşmediği bir gerçektir" [İ. Güler, *Reelpolitik – Muhâfazakârlık Karşıtı Yazılar*, (Ankara, 2012), sf. 83].

> Bedreddin, bu gerçekleri vaktiyle görerek, bir takım tedbirler almaya çalışmışlar[dı]."[33]

İdare edenlerle edilenler arasındaki dengenin bozukluğu, esâsen Sultan I. Bâyezîd öncesinde vardı. Buna da sebep, Osmanlı Hukûkî Muhiti'nce ihdas edilen ekonominin normatif esaslarının yerine oturma sürecinin yarattığı sıkıntılardı. Sınırlı bilgilerin aydınlığında, görülen odur ki, bu muhitin emrinde olan kadılar ya da ulemâ, devlete ait geleneğin bilinçli muhafızlarıydılar. Onlar için temel sorun, devletin bekâsını temin edecek normatif esasların tesisiydi. Bunun için de, bu muhit tarafından, şer'î hükümlerin dışında, örf-i sultanî ile kamusal alanın inşâsı gerekiyordu. Şer'î hukûkun dışında hüküm verilmesinin zorlanması, kadılık mesleğini halkın nazarında olumsuzlamıştı.[34] Sultan'ın arzu ve iradesiyle bir hukûkî muhit tesis edildi. Bu muhit, örf-i sultanîye göre hareket ederdi.[35] Anonim bir diğer *Tevârîh-i Âl-i Osman*'dan okuyoruz:

> "...Anlar kim geldi dürlü dürlü fetvâlara ve hileye başladılar. *Ehl-i takvâ götürüldü. Fetvâya başladılar*...Pes kadılarun dahi fesadları zahir olmaya başladı."[36]

Âşıkpaşazâde Târihi'nden aktarıyoruz:

> "...Ulemâ bir nesneyi kim günahtır diye, bu Âl-i Osman an-

---

[33] N. Kurdakul, *yage.*, sf. 14.

[34] Anonim bir *Tevârîh-i Âl-i Osman*'da da kaydedildiği gibi: "Ol zamanda...'kadılık cehennemden bir hasır yeridür' dirlerdi. Kadılıktan kaçarlardı." N. Azamat (yay.), *Tevârih-i Âl-i Osman*, (İstanbul, 1992), sf. 33. "Orhan Bey, bu yüzyılın ordusu için, bir kadı nasbına lüzum görerek, İznik medresesine müracaat etmiş, fakat müderris ve mezunlardan hiç kimse bu işi kabul etmemiştir. Böyle kadılık makamına rağbet gösterilmemesinin sebebi olarak, kadılığın dünya ve âhirettte sorumluluğa sebeb olacağı kaygısı düşünülebilir" [A.A. Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, (İstanbul, 1982), sf. 16].

[35] Türkler'de devlet yönetiminde var olan örf ve âdet hukûku, töreyi oluşturmuştur. Töre, devlet nizâmı demektir. Bunun Osmanlı uygulamasındaki adı örf-i sultanîdir ve "Osmanlılardaki örf-i sultanî...hakanın iradesiyle konmuştur" [B. Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı*, (İstanbul, 2016), sf. 27].

[36] Ö.S. Kurmuş (haz.), Anonim, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, (Bursa, 2012), sf. 37 (vurgu: AGS.).

> dan kaçarlar idi. Orhan zamanında Gâzî Murad Han zamanında ulemâ var idi ve illâ müfsidler degüller idi; tâ Çandırlu Halil gelince. Kaçan kim Çandırlu Halil geldi, Türk Rüstem geldi, mevlânâ idiler. Andan sonra hemân anlar hileye karışdurdular. Bu Âl-i Osman bir sulb kavm idi, anlar kim geldiler *fetvâyı hile ettiler ve takvâyı götürdüler.*"[37]

Osman Bey zamanında hukûkî bir muhitin varlığına dâir bir oluşumdan söz edilebilir mi? Paul Wittek de bu meseleyi bir soru ile açmaktadır:

> "...Sultan'ın [I. Osman'ın] etrafında devlet memurlarından ananelerin anlayışlı bir muhafızı ...kuvvetli ve müessir bir gurup var mıydı?"[38]

Nitekim bu müessir grubun oluşmasını gerçekleştirecek olan ulemâ, Osman Bey'in etrafında hesap ve kadastro işine koyuldular, para biriktirme ve bir devlet hazînesinin teşekkülü fikri onlardan geldi.[39] ***Tevârîh-i Âl-i Osman***'dan okuyoruz:

> "...Cenderlû Kara Halil ve Karamanî Türk Rüstem, bu ikisi ol zamanlarda ulular ve âlimler idi....Anlardan ilerû hesap ve defter bilmezlerdi, kim onlar Osman beyleri yanına geldiler, defteri ve hesabı onlar telif ettiler."[40]

Bu meyanda, İngiliz diplomatlarından David Urquhart'ın yaptığı tesbitlerden Osmanlı Hukûkî Muhiti'nin oluşumunu izleyelim:

> "...Sultan [Orhan],...kardeşi Alaeddin'le...Çandarlı ile sık sık istişare etmekteydi. Bu dikkate şayan kişilerin meclisinde...Çandarlı'ya şerefi ait yeni bir plan icra edildi."[41]

---

[37] Âşıkpaşazâde, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, (İstanbul, 2007), sf. 342 (vurgu: AGS.).

[38] P. Wittek, *Ankara Bozgunundan İstanbul'un Fethine Kadar Yarım Asır*, (İstanbul, 1971), sf. 62.

[39] Krş. P. Wittek, *age.*, (1971).

[40] Zik. İ.H. Uzunçarşılı, *Çandarlı Vezir Ailesi*, (Ankara, 1974), sf. 12.

[41] D. Urquhart, *Osmanlı'nın Askeri Gücü*, (İstanbul, 2014), sf. 91-92.

Urquhart'ın plan dediği, ağırlıklı olarak, timar sistemi idi ve "bu sistem, toprağın feodal beyler tarafından hiçbir zaman zapt edilmemesi avantajına sahipti."[42] Aynı bağlamda, 15. yüzyıla ait anonim Türk kroniklerinden birinden okuduklarımız da yolumuzu aydınlatıyor:

> "...Bu ulemâ, Osmanlı hükümdarlarının [Sultan Orhan, Murad ve I. Bâyezîd'in] yanına geldikleri zaman, dünyayı her türlü düzenbazlıkla doldurdular. Evvelleri, hesap ve arazi defterleri bilinmiyordu. Bunlar gelince, hesap ve arazi defterleri yaptılar. Para yığmak ve bir hazîne vücûda getirmek âdetinin başı da onlardır."[43]

Paul Wittek'in de kaydettiği gibi, Sultan I. Bâyezîd devrinde;

> "...Bilhassa mâli esasların ithaliyle, ahâlî arasında uyanan derin hoşnutsuzluğu açığa vurmaktadır. Ve unutmayalım ki bu, yalnızca hoşnutsuzluğa sessiz kalmaya mahkûm, hâkimiyet altındaki Hıristiyanlar arasında değil, Türkler arasında da kendini göstermekteydi."[44]

Sultan I. Bâyezîd, sosyal huzursuzlukların kaynağının kadıların haksız tasarrufları olduğunun farkındaydı. Halkın dertlerine neşter vurmak maksadıyla, şikâyetlerin dile getirilmesi karşısında alınacak şu tedbirler de açıklayıcı olmaktadır:

> "...Memleket maldârların müsadere edüb malların almağa ve bâc-ü-harac ve tekâlif-i urfiyede reayaya ecdâd-ı izamından ziyade teklifler kılmağa!"[45]

Gerçekten de, Sultan I. Bâyezîd'in "bütün kadıların toplanıp yakılması"nı düşündürecek kadar endişe duyması, mevcut durumun

---

[42] D. Urquhart, *age.*, sf. 96.

[43] Zik. P. Wittek, 'Ankara Bozgunundan İstanbul'un Zaptına (1402-1455)', *Belleten*, sayı 25-27, (1943), sf. 567.

[44] P. Wittek, *age.*, (1943), sf. 567.

[45] İ.H. Dânişmend, *İzahlı Osmanlı Târihî Kronolojisi*, I, (İstanbul, 1971), sf. 101.

vahametini göstermesi bakımından dikkate değerdir.[46] "Fetvâ bezirgânlığı eden ahlâksız ve müfsit ulemânın devlet bünyesine hulûl etmeleri" yanında, "kadıların soygunculukları," halkın şikâyetlerine esas teşkil etmekteydi. Halkın istismarına sebep de, kadıların resmî gelirlerinin olmamasıydı. Rüşvet almaktaydılar.[47] Bu mesele bir çözüme kavuşturulmuş olsa bile, Sultan I. Bâyezîd zamanında, uygulamada şer'î hukûkun dışında örfî hukûkun izleri görülmeye başlandı. Şeyh Bedreddin'i, ihtimaldir ki, çileden çıkaran asıl husus şu idi: "Ehl-i takvâ götürüldü. fetvâya başladılar...Pes kadılarun dahi fesadları zâhir olmaya başladı." Bu tahsisî uygulamada hissedilen sıkıntı ise, kadıların adâlet tevzi edecekleri yerde, hukûku geçimlik bir vasıtaya dönüştürmeleriydi. Söz konusu keyfî uygulamalar ve şikâyetler, Fetret Devri'nde şirazesinden çıkmış, kontrol edilemez hâle dönüşmüştü. Bu karmaşa içerisinde, bilhassa "tağyîr-i şer", yukarıda da vurgulandığı gibi, Şeyh Bedreddin'in şikâyet ettiği üzere;

> "...Zamanımızdaki kadıların hallerinin bozulmuş olduğu..."[48]

---

[46] Krş. Âşıkpaşazâde, *yage.*, (2007), sf. 342. Ö.S. Kurmuş (haz.), *yage.*, sf. 37-38. "İdarenin bu umumi bozuklukları içinde bilhassa kadıların soygunculukları nihâyet Yıldırım'a kadar aksetmiş, ve hattâ tuhaf bir rivayete göre,...Padişah, bütün kadıların...hepsinin birden yakılmasını bile emretmiştir!" [İ.H. Dânişmend, *age.*, (1971), sf. 101]..

[47] Krş. İ.H. Uzunçarşılı, *Çandarlı Vezir Ailesi*, (Ankara, 1974), sf. 35. Dönemin şâirlerinden Ahmedî'den okuyoruz:

> "İşleri rüşvetdürür tagyîr-i şer
> Hiç anmazlar nedürür asl u fer"

[N. Atsız (haz.), *yage.*, (1947), sf. 22]. Benzer durum, Sultan I. Süleyman döneminde de şikayete konu olmuştu. Dönemin şâirlerinden Meâlî'den aktaracağımız şu beyit, söz konusu sıkıntıyı dile getirmektedir:

> "Kadılığı yenir sanan rüşvet yiyici kimseler
> Tîz tîz terakkiler edip sâfi erer rif'atlere"

[M. İsen (haz.), *Lâtifî Tezkiresi*, (Ankara, 1990), sf. 301. Ayrıca sf. 423].

[48] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 58. Şeyh Bedreddin, "zamanındaki [t. 1403 - 1410] hakimlerin çoğu hakkında âşikâr olan durumdan dolayı; "Allah onların hâlîni ıslah etsin" [*yage.*, (2012), sf. 232] dedikten sonra, *Cami'ül Fusûleyn* de, onları eleştirmekten, geri durmamıştır. Bu hususta krş. Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 660.

Şeyh Bedreddin ise, 1403-1410 zaman aralığında, bozuklukları inceden inceye bilen, onlara çözümler bulmaya çalışan düşünen ve aksiyona geçmeyi kurgulayan bir âlimdi. Bir reformcu olarak, Osmanlı toplumunun içinde bulunduğu karmaşadan öncelikle çıkması gereğini yüreğinde taşıyordu. Ümit Hassan'ın da isabetli bir teşhisiyle;

> "...Bedreddinî ideolojinin *devlet*'in içerisinden gelmesi, devleti sadece dışarıdan değil, içeriden kuşatması sırf 1402 gelişmelerine bağlanamaz[dı]."[49]

Nitekim torunu Hâfız Halil bin İsmail Efendi'nin de dile getirdiği gibi.

> "Diledi (kim) âlemi ma'mûr ide
> Zühd ile takvâyla pür nûr ide"[50]

Şeyh Bedreddin'e göre çözüm, İslâmî kuralların uygulanmasından geçiyordu:

> "...Darülharp olan bir yer, orada İslâm ahkâmının uygulanmaya başlamasıyla, başka hiçbir şart aranmaksızın, darülislâma dönüşüyorsa, darülislâmın darülharbe dönüşmesinin de aynı şekilde olması gerekir."[51]

Rahmetli A. Süheyl Ünver'in tevcihine göre;

> "...Şeyh Bedreddin Simavî diye anılan ve Müslümanlık esasından yürüyen, içtimâî bir değişiklik yapmaya çalışan [bir reformcudur]."[52]

Vecihi Timuroğlu'nun şu tesbitine de bakılacak olursa;

> "Şeyh Bedreddin, bu hukûk karışıklığı içinde, Osmanlı Devleti'ne bir hukûk ilkesi getirmiştir."[53]

---

[49] Ü. Hassan, *yage.*, sf. 153, dn.
[50] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 118.
[51] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 40.
[52] A.S. Ünver, *Hekim Konyalı Hacı Paşa: Hayatı ve Eserleri*, (İstanbul, 1953), sf. 10.
[53] V. Timuroğlu, *yage.*, sf. 31.

Bu hukûk ilkesi hangi alana odaklanmıştı? Bilhassa toprak düzenini, "Ortaçağ durumundan kurtarma[sı]"[54] için, kurguladığı normun, icraata dönük iktisat politikasının esasını teşkil ettiği söylenebilir. Bedreddin'in doğduğu günlerde, Rûmeli'nde fetihler sürerken, 'malikâne' sistemi, Osmanlı toprak rejimine rağmen ayakta kalmanın yollarını arıyordu. Malikâne sahipleri (feodaller), - ki bu malikânelerin çoğunlukla Hıristiyanların kontrolünde olduğunu zannediyoruz - gâzîler ve tımarlı sipahiler için bir güç konumundaydılar. Fetret Devri'nin oluşturduğu karmaşa ortamında, fırsattan istifade, malikâne sahiplerinin palazlandıkları da bir gerçektir. Mûsâ Çelebi, bu beylere karşı çıkarken, Şeyh Bedreddin de, onlara karşı atılacak adımın (rasyonel) taslağını hazırlamaktaydı. Ayrıca, Şeyh Bedreddin'in iktisat anlayışında fiyatlar, serbest piyasada alıcı ve satıcılar tarafından tayin edilir, dışarıdan fiyatların oluşumuna herhangi bir müdahale söz konusu değildir. Diğer taraftan, bu fikrî hazırlık döneminde, zenginlerin servet yığmalarına engel olmak isteyen bir kanaat terbiyesini savunmakta, onlara 'infak'ı, vakıf insanı olmayı (irrasyonel) tavsiye etmektedir. Bunun için de, yoksul insanların, bu arada, Balkan coğrafyasının, dağınık etnik ve farklı dinî yapılanmalara sahne olduğunu bildiği için, fakirlerin ve yoksulların yaşam standartlarını iyileştirici, sağlıklı tedbirlerin alınmasının gereğine inanıyordu. Bu düşüncesini uygulamada, yani kadıaskerliği süresince, tımarlı sipâhîler ve mâlikane sahiplerine açtığı savaşı vakıf gelirlerini fakirlere dağıtarak sürdürecektir. Ancak, bu görevde iken gerçekleşen icraatları içerisinde en etkili olanı, toprak davasına getirdiği çözüm ve bunun akim kalan sonuçları olmuştur. Şeyh Bedreddin'in toprakta gerçekleştirdiği bu uygulamayı değerlendiren Z. Fahri Fındıkoğlu'nun yazdıkları cidden kayda değer önemdedir:

> "...1400 – 1416 arasında onbeş yıl içinde, Timar ve Zeamet sahibi beylerin mülkiyet ve tasarrufuna son verme ve araziyi halka dağıtma ve böylece bir çeşit toprak gütme yahut yapılmış ıslâhâttan geri dönme gibi Zîrâî sosyalizm ile ilgili hareketlere şahit olmaktayız...Buna Zîrâî sosyalizm adını vermekte ısrar, umumiyetle sosyalizm târihinde görülen bir terminoloji yanlışlığından

[54] Z.F. Fındıkoğlu, *yage.*, (1965), sf. 78.

> ileri gelmiş olmalıdır. Gerçekten aslında 'Ferdiyetçi --İndividualiste' bir davranış olan toprak reformları, her zaman ve her yerde 'Cemiyetçi Sosyalist – Socialiste' sıfatı altında anlaşılır ve anlatılır. Bizde aynı yaygın lisanî hatânın işlenmesini tabii görmelidir....[Ancak,] bir safdil sosyalizmden asla bahsedilemez. Nasıl bahsedilebilir ki, *Ş.B. [Şeyh Bedreddin] üç fıkıh kitabında, İslâm hukûkunun ferdîyetçi mülkiyet ve miras nizâmının aynı zamanda kodifikatörü de sayılmaktadır.*"[55]

Demek oluyor ki, Şeyh Bedreddin, iki oluşumdan çok rahatsızdı. İlki, daha önce vurgulandığı üzere, kadıların (ulemânın), hukûku, parasal zenginlik için bir araç olarak kullanmaları; ikincisi ise, fakihlerin, Sultan Orhan – Sultan I. Murad - Sultan I. Bâyezîd döneminde, ki bu dönem takrîben 70 yıl kadardır, kamusal alana ilişkin düzenlemelerde, verdikleri fetvâların, *Kur'ân* – sünnet bağlamından kopmuşluğunun söz konusu olmasıydı. Fakihler, olmaları gereken, özerk ve özgür hukûk adamlığı hüviyetini, siyâsî iradeye terk etmişlerdi. Bu meyanda, Fetret Devri'nde, sürüp giden taht kavgalarının ateşlenmesinde fakihlerin ihtirasının payı büyük olsa gerektir.

Şeyh Bedreddin, bu fakihlere karşı, tasavvuf [iman] ve fıkıhla [akıl] durmak, bu yolla, insana ahlâki bir meslek ya da mânevî bir sistemi, ekonomi tarımsal esaslı olduğu için toprak hukûkunda yapacağı düzenlemelerle, âdil bir iktisat nizâmı tesis etmenin peşindeydi. Bu nizâm, bir anlamda, İbni Arabî tasavvuf anlayışının Hanefî fıkhıyla eklemleşmesiyle tahakkuk edecekti. Bu, doğrudan doğruya ferdî rahatlığı bir kenara itip, Fetret Devri öncesinin adâletsizliklerinin, giderek şirazesinden çıkmasıyla, nizâm-ı âlemi reformasyon atılımlarıyla tesis etmeyi kurgulayan bir dehânın, eyleme açık yanını oluşturacaktı. M. Tayyib Gökbilgin'in Balkanlar'daki bu vasatı, Şeyh Bedreddin gerçeğine gönderme yapmadan, zaman ve zemin birlikteliğiyle işaretlemiş olması da bu yöndedir:

> "...Bahsedilen devir [t. 15. asır], Osmanlı timar – zeamet sisteminin Balkanlar'da yeni yeni tatbike başlandığı, mahalli şartları ve icapları dikkate alarak en rasyonel bir ekonomik ve sosyal

[55] Z.F. Fındıkoğlu, *yage.*, (1965), sf. 54; 79. (vurgu: AGS.).

> ortamın vücûda getirilmeye çalışıldığı devredir. Bu kıyam hareketine arzuları ile veya cebren katılan köylüler her şeyden önce, Osmanlı idâresinin türlü hallerde supless göstermesinden ve müsamahasından faydalanan yerli tiranlara karşı cephe almış...böyle bir vesîleyi fırsat bilmişlerdi."[56]

Osmanlı klâsîk toprak nizâmının omurgası olan timar sistemini feodalizmle bir kılan V. Mutafçieva'nın bu bağlamda yazdıklarından aktaralım:

> "...Bayezid'in oğulları arasındaki savaşların yalnız taht kavgası olmadığını, devletin feodalleşmesi kavgası yaptıkları görülmektedir. Geniş halk kitleleri bu feodalleşme – derebeylik düzeninden ürkmüştü, hattâ bazı târihçiler bu Osmanlı toplumunun derebeyliğini, kapalı olarak, 'Latinleşme – Latinizatsiya' terimi ile açıklamaya çalışmaktadır....Târihsel zorunluluk, Osmanlı toplumuna 'Derebeylik Düzeni'ni kabul ettirdi."[57]

Yerli tiranları devre dışı bırakıp, fakir halka yönelebilmek için, Şeyh Bedreddin'in ilk kaynağı, *Vâridât*'ta ve bilhassa hukûkî eserlerinde Osmanlı fakihlerini sarsan görüşüdür. Buradan hareketle, Hanefî hukûkunun esaslarının aydınlığında, görülen odur ki, onun toprak hukûkunda gerçekleştireceği reform, ucu açık bir özel mülkiyet anlayışına denk düşecekti. Esâsen Z. Fahri Fındıkoğlu da, Şeyh Bedreddin'i, pek haklı olarak, "İslâm hukûkunun ferdîyetçi mülkiyet ve miras nizâmının kodifikatörü" olarak selâmlamaktadır. Elbette,

---

[56] M.T. Gökbilgin, *yage.*, (1966), sf. 94. Mizancı Murad Bey ise, Şeyh Bedreddin'in huzursuzluğuna farklı bir açıdan yaklaşmakta ve bunu Osmanlı sosyal târihinde, "ruhbaniyetin istilasına", tekkelerin konumuna bağlamaktadır. Onun sözleriyle: "Din-i İslâm, şu suretle rûhbaniyetin istilasına hedef oluyordu. Şu tehlikeyi gören gözler, eksik değildi. Lâkin ortalığın ahvaliyle, pâdişâhların intisabları cihetiyle tekkelerin aleyhinde ses çıkarılamıyordu. Mümtaz ulemâ-ı dinden kimi sükût içinde inzivada derdine yanmakta, kimi de...hicret etmekte idi. Sultan Mûsâ'nın nazar-ı takdirini celb etmiş, kadıaskerliğe terakki edilmiş Bedreddin Simavî bu halden müteessir olanlardan biriydi" [Mehmed Murad, *yage.*, I, sf. 236. Ayrıca, krş. C. Tanyol, *yage.*, (1969), sf. 66'daki dizeler].

[57] V. Mutafçieva, 'Bedreddin Simâvî', A. Hezarfen, *Rumeli ve Anadolu Ayan ve Eşkiyası*, (İstanbul, 2002), sf. 41-42.

onun toprak hukûkunda derinden hissettiği bu huzursuzluk, Osmanlı Hukûkî Muhiti tarafından hazırlanan ve toprakta özel mülkiyeti devre dışı bırakan "hesap ve arazi defterlerinden," dolayısıyla toprak rejiminin, tiran üreten râiyet statüsünün uygulamada sebep olduğu sıkıntılardan kaynaklanmaktaydı. Bu sıkıntılar, Fetret Devri'nde bütün çıplaklığıyla açığa çıkacaktı. Ankara Savaşı'nın yarattığı bozgun sonrasında, Osmanlı Hukûkî Muhiti'nin de yara aldığı, hattâ parçalandığı dahi istidlâl edilebilir. Taht kavgaları, sürmekte olan sosyal huzursuzlukla, Mûsâ Çelebi'ye kalan Edirne merkezli Rûmeli toprakları, potansiyel olarak, sinesinde ihtilâl tohumlarını saklı tutmaktaydı. Mûsâ Çelebi'nin Şeyh Bedreddin'i kadıaskerlik makamına tayini, yerinde bir tercihti. Zîrâ onunla oluşturacağı ikili işbirliği, söz konusu hukûkî muhitin, bu geçiş döneminde, sayıca az kimse ile de olsa, sürdürülebileceğine işaret ediyor. Nitekim Mûsâ Çelebi, Şeyh Bedreddin'le birlikte, dağılmış bir hâlde bulunan Osmanlı Hukûkî Muhiti'ni yeniden kurma çabaları sürerken, "yürüttüğü politikalar dolayısıyla...Osmanlı'nın erken dönemlerinde merkezîlik anlayışının âlâmet-i fârikası olan Çandarlı İbrahim Paşa gibilerini saf dışı bırakmıştır."[58] Mûsâ Çelebi, gâzîlerin başı, Şeyh Bedreddin de, devlet idâresinin ikinci adamı konumundaydı. Bu bağlamda Paul Wittek'in aşağıya aldığımız tesbitleri yolaçıcıdır:

> "..Musa'nın faaliyeti tamamiyle husûsî bir karakterdedir. O, Rûmeli'ye Eflâk prensinin [Mircea'nın] yardımıyla geldi....Bütün bunlar hakkında Türk kaynaklarında hiçbir şey bulamıyoruz. Mamafih, bunlarda fevkalade mühim ufak bir noktaya rastlıyoruz ki şudur: Mûsâ, kadıasker olarak, yani ulemâ sınıfının en yüksek pâyesine, birkaç yıl sonra...içtimai ve dînî bir hareketin başı olan Şeyh Bedreddin'i seçti."[59]

Mûsâ Çelebi, "büyük feodal yahut zengin ulemâ olan bu efendilerden, aristokratlardan olduğu gibi nefret ediyordu"[60] Mehmed Çelebi ise, sırtını timar ve zeamet sahiplerine, süregelmekte olan toprak düzenine dayamıştı. Bu karmaşa ortamında, Şeyh Bedreddin'in

---

[58] D. Kastritsis, *yage.*, 103.

[59] P. Wittek, *yage.*, (1943), sf. 576.

[60] P. Wittek, *age.*, (1943), sf. 578.

kurguladığı programın dengeye ulaşılabilmesi için, evvel emirde, Mûsâ Çelebi'nin tek başına Osmanlı birliğini yeniden tesis etmesi gerekmekteydi.

Osmanlı ekonomisi tarımsal esaslı idi. Fütühat kapısının açık oluşu, devletin hayatiyetini toprak rejimine bağlı kılmıştı. Bu demektir ki, halkın hukûkî ve iktisâdî durumunu ve fütuhâtın kapsama alanını, toprak rejimi belirlemekteydi. Reaya tarafından mîrî arazinin satılamayacağı, devredilemeyeceği, vakfedilemeyeceği, hattâ hibe dahi edilmesinin söz konusu olamayacağı, kadıların yaptığı kanunnamelerce belirlenmişti. Sultan Osman Gâzî, timar sistemine ilişkin bazı esasları vaz etmişti. Bunlardan biri de, *Âşıkpaşazâde Târihi*'nde de görüldüğü gibi, babası ölünce timarın oğluna verilmesini kaydetmişti:

> "...Her kime kim bir timar verem anın sebebsiz elinden almayalar ve hem ol öldüğü vakitte oğluna vireler."[61]

Mansıbın babadan oğula intikali, kanunnamelere 'raiyet-oğlu-raiyet' şeklinde yansıdı. Aslında bu hâl, merkezîyetçiliğin temel unsuru olan 'kul' [bürokrat] sistemine bağlı bir uygulamaydı. Genellikle erken dönem kayıtlarında, çocukların timarın bütününde hak sahibi oldukları kabul edilmekteydi.[62] Timar sisteminin bu görüntüsü, zaman akarken feodal aileleri, ayanları ortaya çıkaracaktı. Halil İnalcık'ı dinleyecek olursak:

> "...Timarda miras bırakılamaz....Adam öldüğü zaman timar veya zeamet, oğullarına kalıyor.. Böylece, bir nevi feodal aileler ortaya çıkıyor....18. asra geldiğimizde ise şu oluyor....O zamanlar bir sipahinin arazisi adeta kontluk gibiydi. İçindeki ormanlar, sular, herşey ağanın kontrolünde....Toprağın asıl sahibi ağalar."[63]

---

[61] *Âşıkpaşazâde Târihi*, (İstanbul, 1332), sf. 20. Anonim bir Osmanlı târihinde de yazıldığı gibi: "Eğer bir sipahi ölse, mansıbı (timarı) oğluna verilirdi" [N. Azamat (yay.), *yage.*, sf. 34].

[62] Krş. H. İnalcık, 'Timar', *TDVİA.*, cilt 41, (İstanbul, 2012), sf. 170. Ayrıca, sf. 171.

[63] O. Karatay (söy.), 'Bosna Meselesiyle İlgili Görüşlerini Açıklayan Prof. Dr. Halil İnalcık', *Aksiyon*, (14-20. IX.1996).

Bu meyanda, gâzîlerden gelen, uygulamaya yönelik tepkiler de vardı.[64] Ayrıca, kurulan sistemde, timar sahibi ile köylüler arasındaki ilişkiler de bozulmaya müsaitti.[65] Nitekim, gâzîlerin, Fetret Devri öncesinde başlayan ve 1402'den sonra artan tepkileri gözardı edilemezdi. Toprak rejimi, potansiyel olarak kaynamaya hazır bir kazana benzetilebilir. Bu cümleden olarak, Ebûl'ulâ Mardin'in "bizde arazi meselesinin ihtilâllere sebep olmadığı" görüşü Fetret Devri'nin kendine özgü şartları içerisinde geçerli değildir. Fuad Köprülü, bu görüşe karşı çıkmış ve Mardin'in bu yorumunun Şeyh Bedreddin isyânı bağlamında bir değer taşımadığını ileri sürmüştür. Esâsen, o yıllarda, gâzîlerin merkezî devlet politikasına karşı verdikleri tepki, kendilerini ikinci sınıf bir toplum mevkiine getireceği yönündeydi. Görülen oydu ki, Mûsâ Çelebi'nin taht kavgaları sürerken, Edirne'de gâzîlerin desteğini almış olması, bu sebebe bağlanabilir. Aynı zamanda, Şeyh Bedreddin'in kadıaskerliği döneminde yaptığı icraat da, bu yönde değerlendirilmelidir. Fuad Köprülü'nün şu tesbitleri yolaçıcıdır:

> "...Simavnalı Bedreddin isyânında bu 'tavcılar' [timar sahipleri] ile Mûsâ Çelebi zamanında onun [Şeyh Bedreddin'in] aracılığı ile timarlar almış olanların tesiri tekrar görülmektedir."

Köprülü, devamla:

> "...Simavnalı Bedreddin isyânının Rûmeli'de kuvvetli taraftar bulmasında...bu iktisâdî âmilin herhâlde büyük tesiri olduğu açıkça görülüyor."[66]

---

[64] Krş. H. İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu: Klâsîk Çağ 1300 – 1600,* (İstanbul, 2003), sf. 83.

[65] Krş. H. İnalcık, *yage.,* (2012), sf. 170.

[66] F. Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri,* (İstanbul, 1981), sf. 120. Timarda hak iddia edenler, Sultan I. Mehmed'e karşı kalkışmaya hazır bir grup halindeydi. Bunlar, 1416'da Şeyh Bedreddin kalkışması için adeta hazır kuvvetti. Nitekim Börklüce Mustafa isyânı bastırıldıktan sonra, Sultan I. Mehmed, timar sahiplerinden isyâna katılanların timarlarını almış, kendi adamlarına vermişti. *Aşıkpaşazâde Târihi*'nden aktarıyoruz: Börklüce kalkışması sonrasında, "vilayetini beğ kullarına timar verdiler" [N. Öztürk (haz.), *Aşıkpaşazâde Târihi,* (İstanbul, 2013), sf. 123].

Bu hâl, Şeyh Bedreddin'i gâzîlerin gözünde bir kurtarıcı konumuna getirmişti. Mehmed Çelebi, taht kavgalarından gâlip çıkınca, yeniden eski uygulamaya dönüldü. Eskiye dönüş, Şeyh Bedreddin açısından kabul edilebilir değildi. Ne yapmak istiyordu?

Şeyh Bedreddin'i, daha sonra aksiyona itecek olan düşüncesinin özünü, "toprak davası etrafında"[67] katmerleştiğinden, netîce itibariyle, refomculuğunu da bu bağlam içerisinde değerlendirmek gerekiyor. Ernest Werner'in de vurgulamış olduğu gibi, bu hâl, ona reformcu bir şahsiyet vermiştir.[68] Mûsâ Çelebi sonrasında, toprağı ellerinden alınan sipahilerin Şeyh'i desteklemiş olması bu yüzdendir.[69] 1340-1416 yılları arasında uygulamada bulunan Osmanlı toprak nizâmının halk katında yarattığı huzursuzluğun kaynama noktalarından biri de, bilhassa, Fetret Devri'nde timar sahiplerinin emri altındaki köylülerin hak ve hukûklarının gözetilmemesiydi. Arazi mîrî idi ve toprak rejiminde gâzîler, devlet memuru gibi, vergiden muaf tutulurlardı. Onların üstleri ise tımarlı sipahilerdi. Aynı doğrultuda, bu defa, 'infak'a fıkıh kanalıyla, devlet eliyle sosyal adâleti gerçekleştirecek çözümler getirmek istemesi ve vakıf gelirlerinin de yeniden dağıtılmış olması bir gerçektir. Çünkü Şeyh Bedreddin'in görüşüne göre;

> "...Vakıf, Allah'ın hakkıdır ki, bu da gelirini tasadduk etmekten ibarettir."[70]

Bu uygulama ile vakıf arazilerinden elde edilen gelirleri, fakir halk (fukara-ı sabirîn) için dağıttı. Bunlar, hiç de yabana atılacak hükümler değildir.

Şeyh Bedreddin'in bu şekilde, başlangıç itibariyle, sorunları çözmeye çalışması ve yaraya neşter vurmasının, her iki atılımıyla da,

---

[67] Z.F. Fındıkoğlu, *Sosyalistler, II, Şeyh Bedreddin,* (İstanbul, 1965), sf. 79.

[68] E. Werner, *Büyük Bir Devletin Doğuşu,* II, (İstanbul, 1988), sf. 51. Kendisi ile yapılan bir söyleşide Werner'in söylediklerinden aktaracak olursak: "Şeyh Bedreddin'i bir ıslâhâtçı (reformcu) ve siyâsetçi olarak görüyorum. Osmanlı hanedanını saf dışı ederek devlet düzeninde ıslâhât yapmayı amaçlıyordu....Şeyh Bedreddin'in istediği düzeni olması dâhilinde görüyorum. Bu bakımdan onun yenilmiş olması çok acıdır" [*Şeyh Bedreddin ve Börklüce Mustafa,,* (İstanbul, 2014), sf. 24-25].

[69] Krş. A. Yalçın, *İktisadi Doktrinler ve Sistemler Târihi,* (Ankara, 1978), sf. 116.

[70] Şeyh Bedreddin, *yage.,* (2012), sf. 311.

dönemin fakihlerini tedirgin ettiği ve aleyhine yönelik nifâkı da körüklemiş olduğu söylenebilir. Dolayısıyla, dile getirdiği îmânın (tasavvuf) ve aklın (fıkıh) rehberliği ve kapıkulluğundan elde ettiği siyâsî tecrübe ve ilişkilerin desteğinde, kurguladığı 'norm'un aksiyonu (başkaldırmayı) tetiklemesi kaçınılmaz olacaktı. Şeyh'in buna mâni olabilmek için, herhâlde, devlet ve ağniya-ı şâkirîn (derebeyleşmeye potansiyel olarak açık timarlı sipahiler) üzerinden toprakların el değiştirmesi ve fukara-ı sâbirîne (halk) bağlanması yoluyla toplumsal karmaşanın aşılarak dengenin kurulabileceğini düşündüğü istidlâl edilebilir. Narh sistemine karşı nasıl bir mücadele verdiğini gösteren, somut bir bilgi bulunmamaktadır. Ernest Werner'in de pek haklı olarak işaret ettiği gibi, Şeyh Bedreddin, toplumsal tabakalaşmada alt ['fukara-ı sâbirîn'] / üst ['ağniya-ı şâkirîn'] ayırımını bilen biriydi.[71] Bu noktadan hareketle, Aydın Yalçın'ın Şeyh Bedreddin kalkışmasını, "mülkiyet dengesizliği[ne]" bağlaması da yerinde bir tesbittir.[72]

Âşıkpaşazâde Târihi'nde; "Bu Bâb: Osman Gâzî'nin Kanun Hükümlerini Bildirir"[73] başlığıyla verilen kısımda da kaydedildiği gibi, Osman Gâzî, eski Türk geleneklerini aksettiren kanunlar koymuştur. Ancak, sistematik bütünlüğü olmayan bu kanunnameler, 1340'lar itibariyle, oğlu Orhan Bey tarafından ihdas edilen Osmanlı Hukûkî Muhiti tarafından yeniden ele alınmıştır. Söz konusu 'hukûkî muhit', sadece sultanın iradesine dayanan 'kanun-ı örfî'lerin çıkarılmasına zemin teşkil etmiştir. A. Zeki Velîdi Togan'ın kaydettiğine göre:

> "...Orhan Bey'in bildiği devlet nizâmı ve kanunu ancak 'türe' ve 'yasak'tır. Bu cihetle Osmanlı kanunlarına,... 'yasak-ı Osmanî' tesmiye edilmiştir.... Yani devletin esası, şerîat değil, bunlardır."[74]

---

[71] Krş. E. Werner, *yage.*, sf. 109.

[72] A. Yalçın, *yage.*, sf. 116. Söz konusu mülkiyet dengesizliğine rağmen Şeyh Bedreddin kalkışmasına 'köylü isyânı' denemez. Kaldı ki, 1416 yaz sonlarında, Rûmeli coğrafyasında başlayan hareketlilikte, başına toplananların sosyolojik dökümü tahlîle muhtaçtır. Bu konu ileri bölümlerde ele alınacaktır.

[73] N. Atsız (haz.), *Aşıkpaşaoğlu Târihi*, (İstanbul, 2011), sf. 31 vd.

[74] Z.V. Togan, *yage.*, (1970), sf. 330-331. H.N. Atsız da bir şiirinde şöyle sesleniyordu:

"Türk'e boyun eğdirir yalnız türeyle yasa"

[*Yolların Sonu*, (İstanbul, 2017), sf. 44].

Bizi bu bağlamda ilgilendirecek olan, nizâm-ı âlemin tesisi ve devamında ekonomik düzleme ilişkin örfî kanunlarının kapsama alanlarıdır. "Siyâset-i sultanî ve yasag-i pâdişâhî ki, örfümüzce ana 'örf' derler,"[75] şerîat hukûkunun dışında, iktisâdî hayatı ilgilendiren ve sultanın iradesine dayanarak çıkarılan kanunların, bizâtihî bir şerîat / örf çatışmasını da tetiklemiş olduğu muhakkaktır. Nitekim daha Sultan I. Bâyezîd döneminde, bir *Anonim Tavârih-i Âl-i Osman*'da belirtildiği gibi, yapılan birçok yeniliklerde, şer'î hukûk / örfî hukûk çatışması kaçınılmaz olmuştu.[76] Profesör Halil İnalcık'ın da kaydettiği gibi;

> "...Şerîatın çiğnenmiş olduğu iddiası, bütün şikayetlerin bir desteği hâlini almıştır....[Sultan I.] Bâyezîd,...çok defa şeri'atı temsil eden ulemâ sınıfını müteessir eden tedbirler almakta tereddüt etme[miştir]."[77]

Şeyh Bedreddin, dönemin en güzîdelerinden bir âlim olarak, şer'î hukûk / örfî hukûk çatışmasından da fevkalade rahatsızdı. Rahatsızlığının temelinde, normatif iktisâdî esasların tesbitinde nassa [ayet / hadis] ve devlet başkanlığına gelişte Hulefâ-yi Râşidîn'in sünnetine tecavüz edildiği bir alan vardı. Şeyh'in rahatsızlığının temel dayanağı, Hz. Muhammed'in ümmetinden olan şikâyeti idi. Furkan suresinin 30. âyeti mealen, *Kur'ân*'ın inananlar tarafından alınıp kabul edilmesi, buna mukâbil, uyulması gereken hükümlerinin dışlanmasın-

---

[75] R. Anhegger – H. İnalcık (haz.), *Kanunname-i Sultanî ber Mucîb-i Örff-i Sultanî*, (Ankara, 1956), sf. IX –X.,

[76] Krş. N. Azamat (yay.), *yage.*, sf. 31; 33-34.

[77] H. İnalcık, 'Osmanlı Hukûkuna Giriş Örfî Sultanî Hukûk ve Fâtih'in Kanunları', B. Arı – S. Aslantaş (yay.), *Halil İnalcık Adâlet Kitabı*, (İstanbul, 2015), sf. 95. İnalcık'ın tesbitleriyle: "[Sultan I. Bâyezîd döneminde] şerîatın çiğnenmiş olduğu iddia olunur. Bununla beraber...Mehemmed Fenarî, şerîatın temsilcisi sıfatıyla onun zamanında devlet işlerinde nüfuz sâhibi oldu" [*Devlet-i Âlîyye*, (İstanbul, 2009), sf. 229] ve Bursa kadılığına getirildi. Sultan'ın Molla Fenarî ile yakınlık kurması bir anlamda Fenarî'nin Kahire günlerinden arkadaşı Bedreddin için de bir fırsattı. Bir kaynakla desteklememiş olmamasına rağmen, F. Öztoprak, şöylesi bir tesbitte bulunuyor: Sultan I. Bâyezîd, "Bedreddin'i, hukûk tahsili için Mısır'a göndermiştir....[Bedreddin'in] bir amacı vardı. O da Yıldırım Bâyezîd'in dediğini yapmak, Ortadoğu ve Balkanlar'daki Türk toplumunun bünyesine göre bir hukûk meydana getirmekti" [*Babailer, Balkan Türkleri ve Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 2009), sf. 234].

dan Hz. Muhammed'in şikâyetine dâirdir.[78] Bu hâl, kadıların Hanefî hukûkuna ters düşen kararları onaylamaları, Şeyh Bedreddin'de bir birikime dönüşecek olan kızgınlığının başlangıç yeridir. Kadıaskerliğindeki uygulamaları ile adeta kaynamakta olan bir kazana su kattığı söylenebilir. Hâlbuki Sultan I. Bâyezîd döneminde, "birçok vakıfların gelirleri askerî sınıfa tahsis edilmişti."[79] Bu uygulamalar içinde, timar sistemini yeni baştan ele almış olması da bu cümledendir.

Osmanlı Hukûkî Muhiti'nin ihdas ettiği ekonominin normatif esasları, örfî hukûk temelli olup, fetvâ üzerine inşâ edilmişti. Anonim bir Osmanlı târihinde geçtiği gibi:

> "...Allah buyurgun, peygamber kavlin terk ittiler. Âl-i Osman bir sulb kavm idi, anlar [Canderlü Kara Halil ve Karamanlı Türk Rüstem] ki geldiler dürlü dürlü hilelere başladılar, takvâyı götürdüler, fetvâya başladılar."[80]

Nitekim fetvâ çokluğunun oluşturduğu rahatsızlığın temelinde, hukûk mantık ve felsefesinden yoksun kanunlarla – ki bunun en uç noktasında 'yok kanun yap kanun' anlayışı yer alacaktır – adâletin nasıl temsil edileceği ve *Kur'ân* hükümleriyle bağlantısının kesileceği gerçeği bulunmaktadır. Fetihler yoluyla yayılan Osmanlı Devleti, daha 1300'lü yılların sonuna varmadan, adâletin tesisinde, örfün çokluğuna geçmişti. Bu bağlamda, Seyyid Şerîf Cürcanî'nin, 1400'lerin başında gerçekleşen Bursa seyahatinde dile getirdiği üzere; "Rûm diyarında örfün çokluğu", pek açıktır ki, Türk örfünün, İslâm şerîatının önüne geçtiğini de gözler önüne sermektedir. Vecihi Timuroğlu'nun tesbitleriyle:

> "...[Seyyid Şerîf] Cürcanî, o günkü Anadolu devletinin ilkel hukûkla yönetilmeye çalışıldığını ve bu yüzden, cehâlet içinde yüzdüğünü yazıyor. Töre hukûkuyla, İslâm hukûkunu birleştirmeye çalışan bir eğilim olduğunu belirtiyor. Şeyh Bedreddin, bu

[78] "Peygamber [Hz. Muhammed] de: 'Ya Rabbi! Kavmim bu Kur'ân'ı mehcur tuttular demekte" [*Kur'ân-ı Kerim,* (Furkan / 30)].

[79] H. İnalcık, *Kuruluş Dönemi (1302-1481) Osmanlı Sultanları,* (İstanbul, 2015/A), sf. 95-96.

[80] N. Azamat (yay.), *yage.,* sf. 34.

hukûk karışıklığı içinde, Osmanlı devletine bir hukûk ilkesi getirmiştir. Bu, yadsınamaz bir gerçektir."[81]

Bu cümleden olarak, değişimin yarattığı rahatsızlığı dile getiren dönemin şâirlerinden Ahmedî'nin bir beyit içerisinde, Orhan Bey zamanına atıfta bulunarak, yaptığı şu vurgu da kayda değer bir öneme sahiptir:

"Her yandan ilm ehli yitirdiler
Din nedürür, şer'î tahrir ettiler"[82]

Akan zaman içerisinde, "şer'î tahrir"de bir duraksama, bir tıkanma meydana geldi. Gene şair Ahmedî'nin de pek haklı olarak işaret ettiği üzere;

"Geldi her yerden ana çok sim ü zer"[83]

Artık bir maddî zaruret olarak, ekonomik hayatı kurgulayacak bir hukûkî muhite duyulan ihtiyacın baskısı şiddetlenmişti. Gene Ahmedî'nin de işaret ettiği gibi:

"İlm ehli buldular andan murad"[84]

Öte yandan, bu değişime ya da Osmanlı Hukûkî Muhiti'ni etkisi altına alan örfün hâkimiyetine, *Oruç Beğ Tarihi*'nde de işaret edilmişti:

---

[81] V. Timuroğlu, *yage.*, sf. 31.

[82] N.S. Banarlı, *Dâsitan-ı Tevârîh-i Mûlûk-i Âl-i Osman*, (İstanbul, 1939), sf. 68, N. Atsız (haz.), *yage.*, (1947), sf. 9. Ahmedî, Fetret Devri şuarasındandır. Müverrih Gelibolulu Mustafa Âlî Efendi'nin *Künhü'l Ahbâr*'ının Tezkire kısmından aktaracak olursak: "Süleyman Şah Dönemi şâirleri (1402 – 1411) arasında ismi geçen ve kudemâ-yı şu'arâ-yı Rûm olan Ahmedî", Şeyh Bedreddin gibi, "Mısır vilayetine varup Şeyh Ekmelü'd-din huzurunda tahsil-i ilm-i kemâle kûşiş kılarlar" [M. İsen (haz.), *Künhü'l Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, (Ankara, 1994), sf. 102, 105]. Görünüşe bakılırsa, Ahmedî ile Şeyh Bedreddin'in yolları gurbet yıllarında Mısır'da kesişmişti. Ve çok daha önemlisi, Fetret Devri'nin bunalımları sürerken, her ikisi de aynı dertten muzdariptiler.

[83] N. Atsız (haz.), *yage.*, (1947), sf. 10.

[84] N. Atsız (haz.), *age.*, (1947), sf. 10.

"Fetvâyı koydular, takvâyı kaldırdılar"[85]

Osmanlı ulemâsı, başta sultanın meşrûiyeti olmak üzere, hukûkî muhitin uygulamaya koyduğu kararları, *istihsan,* ya da *maslahat* adı verilen, şeriat hükümlerine göre yorumlamaktaydılar. Şeriatla çatışan bu yaklaşım tarzı, aslında, şeriatın örfî hukûkla imtizacı idi. Ulemâ-ı rusûmun, nizâm-ı âlemin devamı için, şeriatı *liberal* bir yoruma tâbi tuttukları görülüyor. Hâlbuki şeriatı, olduğu gibi, taviz vermeden daha katı bir yorumlamadan yana olan Şeyh Bedreddin, ulemâ-ı rusûmdan ayrılıyordu.

'Zor' [somut gerçek], 'oyun'u [şeriatı] bozuyor muydu? Ömer Lütfi Barkan'ı dinliyoruz:

> "...Devlet için hayatî bir ehemmiyet arz eden bir sahada, devrin umumi şartlarının icab ettirdiği tedbirleri almak hususunda, şeriat hükümlerinin kolaylıkla dışına çıkılabildiğini göstermektedir."[86]

Söylemeye gerek yoktur ki, yapılan bu vurgular, Şeyh Bedreddin'in hislerine tercüman oluyordu. Kendisi takvâ sahibiydi. *Manâkıbı*'nda vurgulandığı üzere:

> "Ya'ni takvî ile olun siz dahı
> Toğa tâ ta'bumuza sırr-ı hafî
> ...
> Çünki goricek takvî bular
> Can u dilden Şeyh'e âşık oldular"[87]

Şeyh Bedreddin, bilhassa tasavvufa intisabıyla, *Kur'ân* âyetlerinin, zâhirî ve bâtınî anlamlarını, kendi bağlamlarında kavradığından, sa-

---

[85] *Oruç Beğ Tarihi,* (İstanbul, ty.), sf. 52-53. Daha sonraki yıllarda, 1550'lerde, örfün çokluğundan şikâyet eden Seyyid Seyfullah Nizâmîoğlu da şöyle sesleniyordu:
"Şer'a gâlip geldi örf hâkimleri"
[*Seyyid Nizâmîoğlu, Hayatı, Eserleri, Divanı,* (İstanbul, 1976), sf. 232].

[86] Ö.L. Barkan, 'Türkiye'de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi', *Cumhuriyet'in 50. Yıldönümü Semineri,* (Ankara, 1975), sf. 69.

[87] Halil bin İsmail, *yage.,* sf. 31.

hibi olduğu takvâ anlayışı onu, fetvâ karşısında tutarlı bir duruş sergilemeye itmiştir. Nitekim *Manâkıbı*'nda da geçtiği gibi:

> "Ders-i fetvâdan usandı ol zaman"[88]

Zîrâ fetvâ, onun bakışına göre, ancak âyet - hadis ile fıkh etmek arasında bağlantılı olursa tutarlı olabilirdi. Nas varken, bunu öteleyen bir hüküm, hüküm olamazdı. Bu vesîle ile Şeyh'in, ısrarlı bir şekilde, takvâ / fetvâ çatışmasında, husûsîyle örfün çokluğunun yarattığı karmaşaya parmak bastığı söylenebilir. Onun esasta vurgulamak istediği gerçek şu idi: Hz. Muhammed'in şu hadisi; "Allah, her kimin iyiliğini dilerse, onu dinde fakih kılar."[89] Bu hadis, takvâ ile fetvânın uyumuna işaretti.

Toprak meselesinde çözüm siyâsetten, öncelikle örfün hâkimiyet alanının dışında tutulmasından geçiyordu. Hanefî fıkhının, iktisâdî hükümler içeren fetvâlarında, özel mülkiyetin korunmasının kabulü, bunun yanında, özel mülk dışındaki müşterek mülkiyet alanlarının da sınırlarının inceden inceye belirlenmiş olması, Şeyh Bedreddin tarafından kabul edilmiş bir hukûk doktrinidir. Kendisinin de kaleme aldığı fıkhî eserlerde, bu temel esastan ayrılmadığı için, düşüncesinde müşterek mülkiyet kavramı yoktur. Can alıcı nokta, Osmanlı toprak nizâmında – saban girip zîrâat yapılan yerlerlerde mülk olmaz, arazi mîrîdir - dolayısıyla, özel mülkiyet söz konusu değildir. Meselâ, şöylesi bir düşünceye ulaşan Şeyh Bedreddin'den, mevcut Osmanlı toprak düzenini onaylaması beklenebilir miydi? Onu zikrediyoruz:

> "...Bir arazinin sulamak veya sürmek şartıyla kiralanması câizdir. Çünkü bu akdin gereğidir....Çünkü tarım, bu ikisi [sulamak ve sürmek şartı] olmadan yapılamaz."[90]

Mustafa Akdağ'ın tesbitlerine göre:

---

[88] *Age.*, sf. 47.

[89] *Buharî*, İlim, 13; *Müslim*, İmare, 175; *Tırmizî*, İlim, 1. Hz. Muhammed, Abdullah İbni Abbas hakkında; "Allahım, onu dinde fakih kıl" diye niyazda bulunmuştur [zik. T.H. Balcıoğlu, 'Fatih Külliyesi İlmî Teşkilatının Esası Olan İlimler ve Okutulan Eserler', *Kırkambar*, I, (Ankara, 2016), sf. 16].

[90] Şeyh Bedreddin, *yage.*, I, (2012), sf. 743.

> "...Devletin memur ile halk münasebetlerini tanzim etme gayreti, Osmanlı memleketlerinde 'raiyyet ve sahib-i raiyyet' münasebetleri diyebileceğimiz ayrı bir hukûk sistemi doğurmuştur."[91]

Devlet – birey ilişki ağında, râiyet toprağın mülkiyetine değil, tasarrufuna sahiptir. Timarlı sipahi, Ömer Lütfi Barkan'ın tesbit ettiği gibi, toprak devletin mülkiyetinde olduğu için, "eski soy ve toprak asılzâdeleri yerine yeni tip *köle memurlar*'ını ikame etmişti."[92] Ancak, "Osmanlı raiye - bireyi ne köle, hattâ ne de serftir. Toprağı tasarruf ettiğinden hür köylüdür."[93] Sencer Divitçioğlu'nun tahlîline göre, toprakta Osmanlı insanı (raiyye), ikili bir yapıya sahiptir. Bir yandan, hem hür bir insandır, ancak öte yandan, sınfsal olarak köledir, sömürülen bir insandır. Artı-değere el koyan devlet, toprağı tasarruf eden raiyyeyi sömürmektedir. Buna mukâbil, raiyye de, toprağa tasarrufuyla bir diğer sömürünün başındadır.[94] Görülen o idi ki, şer'î hukûk, mülk ve vakıf müessesesini koruduğu için, toprak nizâmında yerine oturmayan taşlar vardı.

Ünlü Türk romancısı Kemâl Tâhir Bey, yaptığı şu tesbitiyle, 1860'lara değin toprağı işleyen köylünün, mülkiyeti kendisinin olmamasına rağmen, bu statüyü kendisi için bir garanti saydığını kaydediyor:

> "...Türk köylüsü, elindeki toprağı işlediği sürece, gerek devletin sermaye birikimini önlemesinin, gerek köydeki değişmezliğin getirdiği güveni *kişisel mülkiyetin garantisi olarak yeterli saymakta*, Batı'da olduğu gibi, tapu kadastro kanunlara geçmiş toprak hukûkunu arayıp, istememektedir."[95]

---

[91] M. Akdağ, 'Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve İnkişaf Devrinde Türkiye'nin İktisadi Vaziyeti', *Belleten*, sayı 51, (1949), sf. 640.

[92] Ö.L. Barkan, *Osmanlı Devleti'nin Sosyal ve Ekonomik Târihi*, II, (İstanbul, 2000), sf. 1244.

[93] S. Divitçioğlu, *yage.*, (1981), sf. 69.

[94] Krş. S. Divitçioğlu, *age.*, sf. 72.

[95] Kemâl Tâhir, *Notlar: Batılılaşma*, (İstanbul, 1992/B), sf. 125 (vurgu: AGS.). Hukûk doktrini açısından bu görüşe yönelik eleştiri, temel olarak, mîrî arazi üzerindeki tasarruf hakkı, bir kira veya intifa hakkı olmadığı yönündedir. Ancak bazı yazarlar, bunu bir mülkiyet hakkı olarak görmüşlerdir. İ. Sungurbey'i zikredecek olursak: "Mülkiyet hakkı, gene basbayağı bir mülkiyet hakkı olarak kalır, yoksa başka türlü

Yukarıya alıntıladığımız bu tesbit, Şeyh Bedreddin'in reformist çehresini aydınlatmada yardımcı olacaktır. Zîrâ onun kurguladığı modele göre birey, özel mülkiyetle toprağa sâhip olmalıdır. Nitekim onun çıkış noktasını belirleyen gerçek, toprakta kemikleşen raiyyet statüsünün, yerli tiranların oluşumuna, derebeyliğe geçit vereceğini, Anadolu ve Rûmeli topraklarında ayanları üreteceğini, çok önceden görmüş olmasıdır. Hikmet Kıvılcımlı'nın getirdiği yoruma göre derebeyleşme sürecine geçiş;

> "...Mîrî topraklar üzerinde kurulmuş dirlik düzeninin, bozulması ile başlar....Bu derebeyleşme, hem Müslümanlık anayasası olan *şerîata*, hem Osmanlı mevzuatı olan *kanun*lara aykırıdır."[96]

Hâlbuki devlet, Şevket Pamuk'un da kaydettiği gibi;

> "...Taşrada babadan oğula geçebilen her türlü birikime karşı çıkarak merkezî devlete alternatif oluşturabilecek iktidar kaynaklarını kurutmaya çalışacaktır."[97]

Akan zamanda, toprakta üretim ilişkilerini omuzlamış olan râiyet-oğlu-râiyetin, önce mültezimler, daha sonra, devletin inkıraza uğramasıyla birlikte, ayanları üretmiş olması şaşırtıcı değildir. Zaman içerisinde, toprak hukûkunda ortaya çıkan özel mülkiyetin tasdiki, başlangıçta ihdas edilmiş normlardan farklıydı. Şu kadar ki, "kanun mecmualarının birçoklarının nasıl *şahsi teşebbüs ve tasarruflarla ve sahiplerinin imkân ve alakalarına göre derlenmiş hukûkî eserler* olduğunu"

---

ikinci bir mülkiyet hakkı olamayacağı gibi, ayrı bir sınırlı nesnel hak da olmaz" [İ. Sungurbey, *Medeni Hukûk Eleştirileri*, (İstanbul, 1963), sf. 60]. Demek oluyor ki, ortada özel mülkiyete konu olacak bir sahiplenme söz konusu değildir. Sungurbey'in ileri sürdüğü bu görüşün, bir eleştiri olarak, tahsisî olarak, doğrudan, Kemâl Tâhir Bey'e bir cevap olup olmadığını bilmiyoruz. Anıların aydınlığında, Kemâl Tâhir Bey, kendisiyle yaşanan tartışmalarda, "bazen 'belgesi var mı? diye soran olursa, tatlı sert bir tavır takınır,...'târihin akışı bunu göstermiyor mu?' der, tartışmayı sonlandırırdı" [D. Hızlan, 'Kemâl Tâhir'in Evi', *HKS.*, sayı 4, (5.V.2017), sf. 3].

[96] H. Kıvılcımlı, *Osmanlı Târihinin Maddesi*, I, (İstanbul, 1974), sf. 77 (vurgu: özgün).

[97] Ş. Pamuk, *100 Soruda Osmanlı – Türkiye İktisadi Târihi, 1500 – 1914*, (İstanbul, 1988), sf. 22.

rahmetli Ömer Lütfi Barkan hocamız kaydetmektedir.[98] Esâsen, Şeyh Bedreddin de, kadıaskerliği sırasında, Rûmeli topraklarında, bu statüyü lağv edecek bir girişimin önünü açmıştır.

Özel mülkiyet üzerine vurgu yapan Şeyh Bedreddin'in iştirâk-i emvâl konusunda Börklüce Mustafa'ya neler telkin ettiğini gösterir belge ve bilgilerden mahrumuz. Bilebildiğimiz, Bâtınî toplumlarda, mülkün ortak kullanımını gösteren izlere rastlamanın olasılığıdır. Ancak Sünnî İslâm'da özel mülkiyetçi eğilimlerin, bu anlayışa yer ve imkân tanımadığını Franz Babinger de kaydetmektedir.[99] Ernst Werner'i zikredecek olursak:

> "...Bâtınî kökenli dinsel ve siyasal hareketlerde komünist ögeleri görmek mümkün. Sünnî eğilimlerin ağırlıklı olduğu toplumlarda ise bu tür düşüncelerin varlığına olumlu bakılmaz."[100]

Bu bağlamı açacak olursak, Hz. Muhammed'in, Allah'ın neyi himaye altına aldığına dâir şu hadisini zikretmemiz gerekecektir.

> "...Haberiniz olsun, her padişahın (kendine mahsus) bir korusu olur. Gözünüzü açın, Allah'ın yeryüzündeki korusu da haram ettiği şeylerdir."[101]

Bu hadis, bireysel mülkiyeti onaylamaktadır. Toprakta el değiştirmeyen, buna mukâbil kemikleşen timar sisteminin derebeyleşmeye açık mülkiyetini geçersiz saymaktadır. Hâlbuki toprak, kendisini ihyâ edene aittir, kişinin çalışmasıyla elde ettiği ürün de onundur. Üzerinde şahsî mülkiyet bulunan her üretim vasıtasının hükmü budur. Özel mülkiyete konu olan uygulama, *Kur'ân*'ın aşağıdaki âyeti ile rabıtalıdır:

> "...Sade(ce) içinizde zenginler arasında dolaşır bir devlet [servet] olmaya."[102]

---

[98] Ö.L. Barkan, *yage.*, (1943), sf. XXIV (vurgu: özgün).
[99] Krş F. Babinger, *yage.*, (2014), sf. 85.
[100] E. Werner, *yage.*, (2014), sf. 85.
[101] *Buharî*, İmân, 39; Büyû, 2; *Müslim*, Musâkât, 107, 108.
[102] *Kur'ân-ı Mübîn*, [el- Haşr / 7].

Üretim vâsıtalarına – emek, kapital teçhizatı, toprak - sâhip olanlar, en azından, o vasıtadan elde ettiği ürünün kazancını ödemekle yükümlüdür. Çünkü Şârî'in, özel mülkiyete izin vermesi, insanların birbirleriyle çalışarak yarışmaları ve elde edilen kazancın, şer'î ahkâma uygun olarak, kişinin hem rızkı, hem de ihtiyaç sahiplerine, zekât, fitre, sadaka vb. yollarla infak edilmesi içindir. Esâsen, târihî seyri içerisinde Müslüman toplumlarda zorunlu olarak, zekât, sadaka ve infak kabul görmüştür. Bu yolla, B. Nusret Kaygusuz'un da işaret ettiği gibi, Şeyh Bedreddin de;

> "...Kanaatkârlığın taammümü ile mûsâvaatın tesis edeceği fikrinde görünüyor. Ona göre zenginlerin mütemadiyen servet biriktirmelerine mâni olmak...için insanın hırs ve iştihasını daraltacak bir kanaat terbiyesi tamim etmek lâzımdır. Bu sayede mûsâvaat teessüs edecek, umumi sefalet ve onu doğuran büyük mûsâvaatsızlıklar ortadan kalkacaktır."[103]

Hanefî hukûkuna bağlı bir fakih olduğu düşünülecek olursa, onun başkaldırmasına komünist ögeleri yapıştırılması, zorlama bir eğilim olmaktadır. Dr. Ali Hıra şu tevcihinde haklıdır:

> "...Konuyla ilgili çağdaş Osmanlı târihlerinin çoğundan edindiğimiz bilgiler sonucu ortaya çıkan tablo,...Şeyh Bedreddin'in 'ortak mülkiyet' (paylaşımcılık) ve 'ibâhacı' fikirler değil de, eski timar sahiplerine topraklarını tekrar iade etmeyi, paylaştırmayı vaat eden bir söylem içerisinde olduğunu ortaya koymaktadır."[104]

C. von Arendok'un, bir çalışmasında, "Sünni İslâm'da mülkiyetin ortak kullanımının mümkün olmadığını" yazdığını, Franz Babinger nakletmektedir.[105] Gerçekten de, İslâm'da 'iştirâk-i emvâl' yoktur, ferdî mülkiyet söz konusudur. Sadece özel mülkiyet dışında tutulması gereken alanların sınırı, İslâm hukûkuna göre çizilmiştir. Zîrâ, Ernest Werner'in de vurguladığı gibi;

---

[103] B.N. Kaygusuz, *yage.*, sf. 195-196.

[104] A. Hıra, 'İdeolojik Okumalardan Bilimsel Zemine: Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin', *İstem*, sayı 13, (2009), sf. 194.

[105] F. Babinger, *yage.*, (2014), sf. 86.

> "...Börklüce Mustafa'nın ortak mülkiyet çağrısı, ustasının [Şeyh Bedreddin'in] ufku dışında kalıyordu."[106]

Demek oluyor ki, Şeyh Bedreddin'e göre sorunun çözümü, ağırlıklı olarak, onun toprak rejimine nasıl baktığından geçmektedir. Bu sorunun irdelenmesi için eldeki bilgi verilerinin yetersiz olduğunu biliyoruz. Kalkışma süresince toprak sorunu ortada iken, onun kayda geçmiş bir nizâm önerisi yoktur. Yapılması gerekenin, Şeyh Bedreddin'in söylemediğini onun adına söylemek değil, fakat somut târihî gerçeklerle uyumlu bir 'norm' kurmak olduğuna esâsen vurgu yapılmıştı. Diğer taraftan, birçok açıklayıcı yönleri olan Şeyh Bedreddin isyânına, onun inanç penceresinden bakacak olursak: Bedreddin Simavî'nin sıkı bir inançeri olarak, ehl-i Sünnet'in dışına çıkmadığı, tasavvufî fikirlerini ve fıkhî ictihatlarını daima *Kur'ân* âyetleri ve hadislerle desteklemiş olduğu bilinmektedir. Burada esas nokta, onun kayda değer şerîat sahibi bir mutasavvıf oluşundan kaynaklanmaktadır. Hâlbuki Hilmi Ziya Ülken'in şu tesbiti, Şeyh Bedreddin üzerinden tartışmaya açıktır:

> "...Mutasavvıfa göre, ismin içinde nihâyetsiz manalar vardır. Mutasavvıf, ismi vesîle olarak kullanır. Yalnız bu manalara nüfuz eder. Mutasavvıfın bu hususdaki mîyarı, mananın yaşanmış hâl olmasıdır. Şu hâlde hukûk, prensibini maşerî mistik psikolojiden alacaktır. Bunun en güzel misalini Bedreddin'in hukûk sisteminde görürüz. Filozof, orada, her hukûkî hükmü, bir nasa veyahut bir icmâa bağlayacak yerde, yaşanır bir hâle istinat ettirir. Yalnız mutasavvıflara göre, bu hâli herkesin yaşaması mümkün olmadığı için, onu yaşayana ve mistik tecrübenin bütün safhalarından geçmiş olana itimat şarttır ....Mutasavvıfa büyük itimat, onun insan-ı kâmil ve gavs-ı âzam olmasındandır. İşte tasavvuf sisteminin tâ-

[106] E. Werner, *yage.*, sf. 67. Karâmita cemaati, "malların ve mülklerin şahsi olmayıp müşterek olmasına, hattâ kadınların bile müşterek bulunmasına taraftar idiler" [Yusuf Akçura, *Muâsır Avrupa'da Siyasî ve İctimaî Fikirler ve Fikrî Cereyanlar,* (İstanbul, 2016), sf. 95]. Börklüce Mustafa da, 'iştirak-ı nisa' yoktur. Ancak, bazı yazarların Şeyh Bedreddin'i, haksız bir şekilde, 'iştirak-ı nisa' taraftarı gibi göstermelerinin kökü Karâmita yorumuna dayanmaktadır. Listeye T. Campanella da dahil edilmiştir.

> rihte çok kere héterodoxe isyânlar ve ihtilâller doğurması bundan ileri gelmektedir."[107]

Profesör A.Y. Ocak'ın da, bu bağlamda, sanki Hilmi Ziya Bey'in ayak izlerini takib ettiği görülüyor. Ocak'ı dinliyoruz:

> "...Bu teorinin [vahdet-i vücûd nazariyesinin], ileri boyutlara vardırılarak, değişik zaman ve mekânlarda, panteizm olarak da yorumlanmış ve materyalist bir mahiyet kazanmış olduğunu, bu yüzden de siyâsî otoritelere karşı birçok toplum hareketlerinin doğmasına sebebiyet verdiğini çok iyi biliyoruz, ki bunun Osmanlı dönemindeki en tanınmış örneği Şeyh Bedreddin'dir."[108]

Diğer taraftan, Şeyh Bedreddin'in zâta mahsus söylemi olan, "tasavvuf tamam olduğu zaman nifak hâlini alır" tevcihi, Şeyh-i Aziz'in, zannedilenin aksine, tıpkı Şehabeddin-i Sühreverdî veya Hallac-ı Mansur gibi, şehâdetine sebep olan kalkışmanın öncesinde ve ertesinde, nifakı tetiklemiş olması da bir başka gerçektir. Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ından aktaralım:

> "...Tasavvuf tamamlandı mı, münafıklık başlar. Gerçek sofi, gözlerin görmediği, kulakların duymadığı ve bir insan gönlüne gelmeyen şeyleri; görür, duyar, anlar. Fakat hâllerine uygun sözler söyler, gönlündekini gizler. Çünkü anladığını insanlara söylerse, öldürürler onu mutlaka, artık nasıl olur da münâfık olmaz?" [109]

Hilmi Ziya Ülken'i zikredecek olursak:

> "...Şeyh Bedreddin'in 'tasavvuf tamam olduğu zaman nifak hâlini alır' demesi...Melâmet ehli, bu nifaka katlanamaz; perdeyi

---

[107] H.Z. Ülken, *yage.*, (1946), sf. 146. Târihte, tasavvuf çıkışlı isyânların başında bulunan kişinin gavs-ı azam olması mümkün değildir. Zîrâ gavs, kıyâma kalkışıyorsa, onun bu üst düzey mertebesi, elbette tartışmaya açıktır. İsyân edenin ve bir isyânı teşkilatlandıranın hâlet-i rûhiyesinin gavsda olamayacağı açıktır.

[108] A.Y. Ocak, 'İslâm, Tasavvuf ve Tarîkatlar', *TG.*, sayı 45, (1997), sf. 9.

[109] Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, sf. 65; Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, (Ankara, 1990), sf. 15.

> yüzünden atar ve halkın levm ve takbihi karşısına asıl hakîkatile çıkmadan çekinmez; onun akıbetlerine katlanır. Birçok büyük tasavvuf ricâlinin katli bu yüzdendir. "[110]

İlerleyen bölümlerde, Şeyh Bedreddin'in kafasında yeterince tekemmül etmemiş bir 'norm'u tesbit ve tahlîl etmeye ve iktisâdî ve siyâsî düşüncesini açıklayan kanıtların bulunmasına gayret edeceğiz. Buna rağmen, Bedreddin kalkışması, mevcut muğlaklığı ile araştırmacılara varsayımlara dayanan çıkarsamalar yapılmasına imkân veren, esaslı bir maden olma vasfını, bugün için de, yarın da, hep koruyacaktır. Konunun uzmanlarından Profesör A. Yaşar Ocak, yaptığı şu tesbitte haklıdır:

> "...Şeyh Bedreddin meselesi, hâlâ çözülmemiş bir târih problemi olarak duruyor....[G]iriştiği 'isyân' yahut 'ihtilâl' hareketinin gerçek niteliği ve mahiyetinin...hâlâ günışığına çıkarılmadığı [bir gerçektir]." [111]

[110] H.Z. Ülken, *Rubaiyat-ı Melûl'*, (İstanbul, 1951), sf. 17-18. Şeyh Bedreddin'in tesbit ettiği konum bireyseldir, kitlesel bir vurguya dayanmamaktadır. Ülken'in getirdiği yorum da bu doğrultu üzerinedir. Benzer şekilde, Seyyid Nesimi'nin "sırr-ı ene'l Hak söylerem" gerçeğine, önce Yunus Emre'nin şu can alıcı beyti bir delîl olsa gerektir.

"Canlar canını buldum
Bu canım fadâ olsun"

[111] A.Y. Ocak, *yage.*, (1998), sf. 136.

V
Şeyh Bedreddin: Mutasavvıf

Bedreddin, tahsil çağına ulaştığında, Osmanlı eğitim kurumlarında yüksek tahsil imkânı yoktu. "Osmanlı âlimleri...çok zaman yüksek tahsillerini Suriye, Mısır veya İran ve Orta Asya'daki medreselerde yaparlardı."[1] Bu sebepten, yüksek tahsilini tamamlayabilmesi için Edirne'den ayrılması ve diyar-ı gurbete gitmesi gerekmekteydi. Bursa ve Konya'da aldığı derslerden sonra, Mısır'a gitmeyi tercih etti.[2] Mısır'a gitmiş olması, birkaç sebebe bağlanabilir. *Manâkıbı*'nda da kaydedildiği gibi, Konyalı Hekim Hacı Paşa'nın, Seyyid Şerif Cürcanî'nin, Şemseddün-i Molla Fenarî'nin, Abdüllatif'in, Sultan Şâh ve bu zevât gibi daha nice âlimlerin, bu arada, aralarında şâir Ahmedî'nin de bulunduğu bir ilim beldesine çekilmişti.[3] Arapçayı, iyice öğrenmek arzusundaydı. Hâfız Halil Efendi'yi dinliyoruz:

---

[1] İ.H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmîye Teşkilâtı*, (Ankara, 1965), sf. 227.

[2] "Mısır'da dinî ve hukûkî ilimlerle tefsir, hadis, târih, edebiyat ve kavaide dâir olan ilimler... revaçta idi" [İ.H. Uzunçarşılı, *age.*, (1965), sf. 227].

[3] A.S. Ünver, Muallim Cevdet Bey'in Şeyh Bedreddin'e dâir menâkıbnâmesinden devşirdiği notlardan istifade ile Şeyh'in Kahire'de ders arkadaşı Hekim Hacı Paşa için şöyle diyordu: "Bedreddin, Hacı Paşa'nın çok takdirkârıdır. Şu kıta onu ifâde ediyor:

'Hacı Paşa dahi ol akl-ı selim
Ol sözü cevher, o tab'ı müstakim
Bir sual etti o demde meclise
Hayret erdi o sualden herkese'"

[*yage.*, (1939), sf. 81]. Ünver, bir başka yerde şunları yazmıştı: Kahire günlerinde, "Şair Ahmedî, Seyyid Şerîf Cürcânî, Şeyh Bedreddin Simâvî, Şemsüddin Fenarî, Hintli Abdüllatif, [Hekim] Hacı Paşa'nın buradaki odasına uğrarlar ve oturup sohbet ederlerdi" [*yage.*, (1953), sf. 16].

"Okuyup göre Mısır fazılların
Dahı Arabça öğrene dillerin"[4]

Henüz yirmi beş yaşında iken, şöhret basamaklarını tırmanmaya başlamıştı:

"...Rivayet olunur ki, Hazret-i Şeyh Bedr-i din tasnif-i kitab itmeğe izn aldıkda yigirmibeş yaşında idi. Nakl olunur ki, Hakk Teâla Hazreti, eyle akl-ı selim ve tab'-ı müstakîm ve selâmet-i sadr vermişdi ki, kimesne mübâhasede ilzam etmek vaki' olmamışdur, dirler."[5]

Bu üstün konumu devam ederken, hadis ve fıkıh çalışmalarını sürdürürdü. Bu meyanda, hayatını değiştirecek, kişiye özel bir ikramla karşılaştı ve bir şeyhin rehberliğinde tasavvuf terbiyesine girdi. Ailede, dedesi Abdülaziz Efendi, Mevlânâ Celâleddin Rûmî'ye ve onun vefatından sonra da Çelebi Hüsameddin'e hizmet etmiş bir gönül eri, kerâmet sahibi bir aziz idi.[6] Ancak, Abdülaziz Efendi'nin torunu Bedreddin Mahmud Simavî ise, Kahire'de Şeyh Hüseyin-i Ahlâtî'ye mülaki olmazdan evvel, tasavvuf karşıtı bir kimse idi.[7] Za-

---

4 Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 25.

5 *Age.*, sf. 40.

6 *Manâkıbı*'nda geçiyor:

"Hazret-i Mevlânâ'ya irmişdi ol
İşiginde nice yol olmuşdı kul
Munla dünyadan gidicek kaldı ol
Oldu Hüsam Çelebi'ye sonra kul"

[*age.*, sf. 6]. Gene Halil bin İsmail Efendi'nin kaydettiği üzere:

"Bir sözi söylerdi ol günde ıyân
İrtesi vâki' olurdu ol heman"

[*age.*, sf. 6].

7 *Manâkıbı*'nda da kaydedildiği gibi, Bedreddin, sofulara da karşı idi ve onu susturabilecek kimse yoktu:

"Nayler çalünur iderler semâ'
Gördi kendünün hilâf-ı mezhebi"

[*age.*, sf. 44]. Bedreddin, ehl-i tarik olduktan sonra, yukarıdaki beyitte sergilenen konumunu ters yüz edecektir. Semâ-ı Mevlâna hakkında *Vâridât*'ta geçen şu düşünceler, bu dönüşümü çok iyi anlatıyor: "Semâ da bu çeşittir. Özleri doğru fakıy-

man içerisinde bir mürşid arayışı, onu Kahire'deki Rûmî çevresiyle [Anadolu mistikleriyle] temasa sürüklemişti. Şeyh Seyyid Hüseyin Ahlâtî'ye mürid olması da, bu günlere rastlar. Hüseyin Ahlâtî'ye bende olunca, tasavvuf karşıtlığını bıraktı:

> "Kanı ol inkâr iden Munlâ-yı Rûm
> Yandı Şeyhün şam'dânında çü mûm"[8]

Bedreddin'in bu intisapla başlayan mistik hayatını Michel Balivet, "Mevlana'nın müridi olan büyükbabasının mistik aidiyetiyle bağlantı kurduğunu" kaydetmektedir.[9] Celâlzâde Salih Çelebi'nin kaydettiğine göre;

> "...Ol zamanda, Mısr'da Şeyh Hüseyin-i Ahlâdî dimekle ma'rûf mürşid-i kâmil adına bir şeyh vardı."[10]

Birçok emsali gibi, Bedreddin Mahmud da Seyyid Hüseyin Ahlâtî'nin neş'e ve kemâlinden etkilendi ve ona bağlandı. Bu intisap hadisesi *Manâkıbı*'nda şöyle anlatılır:

> "Anda irdi cezbey' ol sâhib-kemâl
> Kellet efhâmî [idrakim tutuldu] diyüb kesdi suâl"[11]

Ahlâtî'ye olan sıkı bağlılığını *Manâkıbı*'ndan öğreniyoruz:

> "Bir şehe kul oldı kim iy zül-vücûd
> Bî vücûd olmakdürür anda vücûd
> ...

---

rler, güzel ses duydular mı, kalbleri Allah'a yönelir, o zaman gönüllerinde dünya düşüncelerinden bir zerre bile kalmaz, Allah sevgisiyledirler; bu yüzden de onlara helâldir. İnsânı, Tanrı'ya ulaştıran bir şeye haram demek, Müslümana helâl olur mu hiç" [Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 60].

[8] *Age.*, sf. 45. Ayrıca, krş., H.J. Kissling, 'Badr al-Din B. Kâdî Samâvnâ', *EI.*, (London, 1960), sf. 869; A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 5; B. Dindar, *yage.*, (1992), sf. 332; A.Y. Ocak, *yage.*, (1998), sf. 156.

[9] M. Balivet, *yage.*, sf. 48.

[10] Celâlzâde Salih Çelebi, *Hadîkatü's-Selâtîn*, (Ankara, 2013), sf. 244.

[11] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 44.

Didi nola Hakk'a vassâlimsinüz
Meyyitünem hemçü gassâlimsinüz"[12]

Bursalı Mehmed Tahir Bey'in de kaydettiği üzere, Bedreddin, "Hüseyin Ahlâtî'den ilm-i tasavvuf telkin eylemiştir."[13] Hüseyin Ahlâtî, sadece ehl-i tasavvuf bir velî değil, aynı zamanda kimya tahsil etmiş bir hekim-filozof idi. Bedreddin'in bu zâta intisâbında onun tasavvufla felsefeye birlikte yaşama hakkını vermiş olmasının payı büyük olsa gerektir. Gelibolulu Mustafa Âli, Bedreddin'den, "bir feylesof-ı nâm-dar" olarak bahsetmektedir.[14] Gene Bursalı Mehmed Tahir Bey'in kaydettiğine göre Bedreddin, esâsen "feylesof bir zât [idi]."[15] Seyyid Hüseyin Ahlâtî'nin bu konumu, Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ının omurgasını teşkil eden, metafiziğin akla dayanan maddeci – biyolojik / materyalizm – yorumuna, rasyonalizme bağlanmasında ve olgunlaşmasında esaslı bir etken olacaktır. Nitekim Mehmed Şerefeddin Efendi'nin de işaret ettiği gibi;

> "...Senelerce hikmet ve felsefe okumuş Şeyh Bedreddin'e zâten filozof olmayan diğer bir şeyh kâfi gelmez idi."[16]

A.Yaşar Ocak da, Şeyh Hüseyin Ahlâtî'nin "bir tabib ve hakîm, yani feylesof olduğunu" kaydettikten sonra, sözlerini şöyle sürdürür:

> "...[B]u Bâtınî şeyh olmamakla beraber, muhtemelen eski materyalist İslâm feylesoflarından İbnü'r-Ravendî (öl. 903), Ebûbekir

---

[12] *Age.*, sf. 47; 68. Bedreddin'in konumu, intisabın gerçekleşmesiyle şu kerteye ulaşmıştı:

"Mürşid-i kâmil elinde ol zaman
Hemçü meyyit dest-i gassal iy cüvan"

[*age.*, sf. 47].

[13] Mehmed Tahir, *yage.*, I, sf. 39. Bedreddin Mahmud, "Şeyh Hüseyin'den izin alarak tasavvufta da yüksek bir mertebeye ulaştı" [Ahmed Cevdet, *Kısas-ı Enbiya*, VI, (Ankara, 1985), sf. 397]. "Ahlâtlı bir Türk olan Hüseyin Ahlâtî'den nasîb aldı" [E.B. Şapolyo, *Mezhepler ve Tarîkatlar Târihi*, (İstanbul, 1964), sf. 419].

[14] Mustafa Âlî, *Kitâbü't-Târih-i Künhü'l Ahbâr*, I / 1, (Kayseri, 1997), sf. 241.

[15] Mehmed Tahir, *yage.*, I, sf. 39. E. Werner ise, Bedreddin'in, "dâhi bir filozof" olduğunu kaydedecektir [*yage.*, (2014), sf. 69].

[16] Mehmed Şerefeddin, *yage.*, (1340), sf. 13.

> Zekeriyya-yı Râzî (öl. 935) ve Ebû'l-Alâm el-Maarri (1057)'nin mektebine mensup bir feylesof idi ve fikirlerini gizli tutuyordu. Hattâ bizim tahminimize göre, Şeyh Bedreddin'e de bu fikirleri aşılayan, ona bu maddeci felsefeyle karışık bir tasavvuf öğretisi talim eden odur ve Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'taki fikirlerinin temelinde muhtemelen o vardır."[17]

Hâce-i Evvel Ahmed Midhat Efendi'nin de, pek haklı olarak kaydettiği gibi:

> "...Bu zamana kadar Bedreddin, henüz turûk-ı aliyeye mensup değil iken, Mısır'da Seyyid Hüseyin Ahlâtî Hazretleri'nden el almağla kemâlat-ı zâhirîyesi gibi, kemâlat-ı mânevîyesini de itmam etmiştir."[18]

Hüseyin Vassaf Bey'in bu bağlamdaki tevcihini zikredecek olursak:

> "...Ahlatlı Seyyid Hüseyin ile tasavvuf mübahaselerinde bulunarak, intisâb edip, tasavvufta da iktisâb-ı kemâl ettikten sonra, şeyhi tarafından irşâd-ı ibâd için Tebriz'e gönderilmiştir."[19]

Hâfız Halil Efendi, Seyyid Hüseyin Ahlâtî'nin mânevî mertebesinin "kutb-u zaman" olduğunu söylemektedir. Onun mânevî mertebesini dile getiren dizeleri *Manâkıbı*'ndan aldık:

> "A'lem idi cümleden Seyyid Hüseyin

---

[17] A.Y. Ocak, *Osmanlı Sûfîliğine Bakışlar*, (İstanbul, 2010/A), sf. 42. Profesör Ocak'ın ihtiyat kaydıyla öne sürdüğü bu düşünceleri makuldür ve bu bölümün ileriki sahifelerinde, onun materyalist - naturalist düşüncesi İbni Arabî bağlamında ele alınacaktır. Bu vesîle ile A.Y. Ocak'ın Hüseyin Ahlâtî'nin Bedreddin'in mutasavvıf kimliğine verdiği ağırlık önemlidir. Onun sözleriyle: "Şeyh Bedreddin'e dâir monografiler içinde, görebildiğim kadarıyla, bir tek Michel Balivet onu [Hüseyin Ahlâtî'yi], ayrı bir başlık altında incelemiş ve Şeyh'in hayatındaki yerini belirlemeye çalışmıştır" [*yage.*, (1998), sf. 154, dn. 51].

[18] Ahmed Mithat, *Mufassal Târih-i Kurûn-ı Cedide*, I, (İstanbul, 1303), sf. 621.

[19] Hüseyin Vassaf, *yage.*, III, sf. 109.

Akdem idi cümleden Seyyid Hüseyin"[20]

Gelibolulu Mustafa Âli'nin kaydettiğine bakılacak olursa Bedreddin Mahmud;

"...Mısr-ı Kahire'de sâkin olan Seyyid Hüseyin Ahlâtî huzuruna vardı, anda bi'at edüb, kerâmât-ı aliyye vusûl buldu."[21]

Bedreddin, Şeyh Seyyid Hüseyin'den etkilendi, ona mürid oldu. Riyazata çekildi. Cezbeye tutuldu. Bu etkilenişin ilk izlerini, servetini yoksullara dağıtmasında ve o güne değin okuduğu kitapları Nil nehrine atmış olmasında görmekteyiz.[22] Bu bir anlamda, tasavvufa intisâbıyla birlikte eski bildiklerine vedâdır. *Manâkıbı*'nda kaydedildiği gibi:

"Gözlerine oldı dünya leff ü has
Anda dünyâdan kamu itdi vidâ"[23]

Yaşadığı cezbe hâli ile 'vücûd'dan 'vücûd-ı mutlak'a doğru seyri, Bedreddin'in fetvâ derslerinden yüz çevirmesine sebep olmuştu:

"Buldu Şâh'ı iki cihandan
Ders-i fetvâdan usandı ol zaman

---

[20] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 42. Seyyid Hüseyin Ahlâtî'nin bir mutasavvıf olarak portresinin incelenmesi için bk. M. Balivet, *yage.*, sf. 50 vd. Daha 1930'larda, Hüseyin Ahlâtî'ye dâir tutarlı bir biyografik çalışmanın zaruretine inanan Muallim Mehmed Cevdet Bey'in yazmayı tasarladığı eserler arasında "Simavnalı Bedreddin'in Hocası, Ahlatlı Seyyid Hüseyin'in Tercüme-i Hâlîne Hâşiye"nin de bulunduğunu, Osman Nuri Ergin kaydediyor [krş. *yage.*, (2005), sf. 330]. Gene Muallim Cevdet Bey'in kaydettiğine göre, "Muallim Bedreddin es-Simavî / Simavlı Muallim Bedreddin", şeyhi Hüseyin Ahlâtî'ye dâir *"el-Hâşitetü alâ Tercümeti'l- Âlî li'l Hüseyni'l Ahlâtî"* başlıklı biyografik bir çalışmayı kaleme almıştır [Muallim Cevdet, *İslâm Fütühat ve Türk Ahiliği: İbni Batuta'ya Zeyl,* (İstanbul, 2008), sf. 480].

[21] Mustafa Âlî, *yage.*, I / 1, sf. 242.

[22] "Cezbe hâlînde didiler nitdügin
Cümle kitâbların Nil'e dökdügin"
[Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 49. Ayrıca krş. sf. 4-5].

[23] *Age.*, sf. 46.

Düşdi Şâh eline seyr-i lâmekân"[24]

Gene *Manâkıbı*'nda kaydedildiğine göre, Şeyh Hüseyin Ahlâtî, Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin *Mesnevi*'sini şerh etmiştir.[25] Bu tasavvufî hat, Bedreddin Mahmud'u, Muhyiddin İbni Arabi yanında Mevlânâ Celâleddin Rûmî'ye de bağlayacaktır. B. Nusret Kaygusuz'un bu bağlama denk düşecek tesbitlerini aktaralım:

> "...Bedreddin'in de tarîkat silsilesi Hüseyin Ahlâtî ve Ebûl Fetih Saidi vasıtasıyla Ebû Medyen Mağribî'de birleşiyor."[26]

Esâsen *Manâkıbı*'ndaki bilgiler de bu yöndedir ve Şeyh Hüseyin Ahlâtî'nin Mevlevî olduğu kaydedilmektedir.[27] Gerçekten de, Şeyh Bedreddin'in müntesibi olduğu tarîkat silsilesindeki velîlerden bazılarının silki, Muhyiddin İbni Arabî ve Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin silsilerinde bulunan velilerle örtüşmekteydi. Ancak onun Mevlevîliğini gösteren bir işaret bulunmamaktadır.

Tarîkat silsilesi içinde, Cüneyd-i Bağdadî, Ahmed Gazâlî, Ebu Medyen Mağribî gibi büyük mutasavvıflar yer almaktadır. Bilhassa, Ebu Medyen Mağribî'nin Muhyiddin İbni Arabî'nin üstadı konumunda olduğu düşünülecek olursa, Şeyh Bedreddin'in 'vahdet-i vücûd'a açık fikirlerinin sahih köklerine ulaşılmış demektir.[28] Mehmed Şerefeddin Yaltkaya, Şeyh'in selefleri silkine İbni Kasî isimli Endülüslü ünlü bir mutasavvıfın da bulunduğuna ve aralarındaki fikrî

---

[24] *Age.*, sf. 47.

[25] "Tahrîr iden dahı Şerh-i Mesnevi
O Bin-i Haşim o sırr-ı Mevlevî"
[*age.*, sf. 41].

[26] B.N. Kaygusuz, *yage.*, 199. Şeyh Bedreddin'in, Muhyiddin Arabî ve Mevlânâ Celâleddin Rûmî'yle kurduğu yakın mânevî rabıtaya rağmen, onlardan esaslı bir noktada ayrıldığı fark edilecektir. Bu ayrılık noktası, insan - devlet ilişkisinde, zâhiren gerek İbni Arabî ve gerekse Celâleddin Rûmî'nin devleti yanlarına almalarına rağmen, Şeyh Bedreddin'in, Mûsâ Çelebi'nin taht yolundaki mücadeleyi kaybetmesinden sonra, ister istemez, Sultan I. Mehmed'e karşı ya da devletin karşısında kahır dolu bir tavır aldığı muhakkaktır. Bâtınen, Mevlânâ Celâleddin Rûmî, İbni Arabî yoluna *Mesnevi*'de üstü örtük bir tavır sergilerken, *Divan-ı Kebir*'de, söz konusu örtü tamamiyle yırtılmış ve Şeyh Bedreddin'in önüne çıkmıştır.

[27] Krş. Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 41.

[28] Krş. Mehmed Şerefeddin, *yage.*, sf. 15-16.

benzerliğe dikkatleri çekmektedir. Endülüslü bir mutasavvıf olan İbni Kasî, Algrave'de Almoravidlere isyân etmiş bir sûfi lider idi.[29] Saliklerini Bâtınî akideye göre eğiten ve kendisini de mehdi ve imam olarak gösteren, keramet özürlü bir mutasavvıf olduğunu A. Faure kaydediyor.[30] İbni Arabî, bu mutasavvıfı keşfediyor ve onun *"Khal'al – na'lain* eserini tetkik ediyor. Daha sonra, bu eser hakkında uzunca bir açıklama yapıyor."[31]

Annemarie Schimmel'in kaydettiğine göre, İbni Kasî'nin bu kitabı için;

> "...150 yıl sonra, İbni Haldun, içerdiği heterodoks fikirler yüzünden yakılmasını ya da imhâ edilmesini söylemişti. Tartışmaya açık bu eserin yazarı, mistik-siyâsî bir topluluğun kurucusu idi ve 1130'da, Potekiz'in güneyinde Algrava'da Almoravid yöneticilerine karşı bir isyân başlatmıştı."[32]

Şeyh Bedreddin'in bu zâttan doğrudan etkilendiğini gösterir bir iz bulunmamaktadır. Merhum M. Şerefeddin Yaltkaya, aralarındaki fikrî benzerliğe işaret ediyor ama, sınırlı bilgimizle, bu benzerlik her ikisinin isyân ettiği yönünde toplanıyor. Tasavvuf târihçilerinden, İbni Kasî'nin eserinin *Vâridât*'a olan etkisinin araştırılması beklenmelidir. Fakat, Şeyh'in duruşu, şaşırtıcılıktan uzaktır. Michel Balivet'nin de kaydettiğine göre Şeyh Bedreddin;

> "...Bu şahsiyetler aracılığıyla...Osmanlı döneminde genellikle Ortodoks ve resmî olarak kabul edilen bir tasavvuf anlayışına bağlıdır." [33]

---

[29] Krş. R.W.J. Austin, 'Introduction', İbni Arabî, *Sufis of Andulisia,* (Oxford, 1988), sf. 26. Ayrıca, krş. [(?)], 'İbn Kasî', *İA.*, V / 2, (İstanbul, 1950), sf. 760.

[30] Krş. 'İbni Kasî', *EI.*, vol. III, (London, 1971), sf. 816.

[31] R.W.J. Austin, *yage.*, sf. 26. "Bâtınî fikirlere salıip...Tunuslu bir sûfîdir. İbni Arabî, onun oğlundan *Hal'un naleyn'* Tuns'da okumuştur" [N. Keklik, 'İndeks, I', İbni Arabî, *El – Fütûhât el – Mekkiye,* (Ankara, 1990), sf. 487].

[32] A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam,* (Chapel Hill, 1978), sf. 264.

[33] M. Balivet, *yage.*, sf. 123.

Şeyh Hüseyin Ahlâtî de, Bedreddin-i Simavî'deki cevheri keşfetmiş, ondan yedi kez erbain çıkartmıştı.[34] Ahlâtî, seyr ü sülûkunu ikmâl ettirdikten sonra Bedreddin'e hilâfet vermiştir. Artık, kitabî bilgilerin ötesine aşan, Allah sırlarını akıl-dışı âlemde çözüme kavuşturmuş bir Hak yolcusu vardı. Şu kadar ki, tasavvufa intisabı, bu fıkıh âlimini, insan-insan ilişkisinde fakir yapacak, buna mukâbil, dervişlik yolunda, insan-Allah yolunda, Bedreddin, makamdan makama geçişle, 'sahib-zaman', gavs oluşumuna açılan mertebeleri katedecektir. Netîce itibariyle, Bedreddin Mahmud'un Şeyh Hüseyin Ahlâtî'ye intisabı ile, kişisel târihinde çok önemli bir değişim ve dönüşüm olmuştur. Profesör A. Yaşar Ocak, onun tasavvufî hayata geçişinin yarattığı değişimi şu sözlerle değerlendirecektir:

> "...Bundan sonraki hayatını, düşüncelerini, özellikle İslâm anlayış ve yorumunu köklü bir şekilde etkileyecek ve akılcılığa yönlendirecek bu karşılaşma, onun hayatını da değiştirmeye yetmiş olmalıdır."[35]

Şeyh Hüseyin Ahlâtî, halifesi Bedreddin'i irşâd için Tebriz'e gönderdi.[36] Timur'un meclisinde bulundu, onun güvenini kazandı.[37] Timur'dan gelen câzip teklifleri reddetti ve şeyhinden gelen mânevî

---

[34] *Manâkıbı*'nda geçtiği gibi:

"Hâsılı Şeyhde yedi kez erbaîn
Çekmişem dirdi o mâh-ı bedr-i din"

[Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 76].

[35] A.Y. Ocak, *yage.*, (1998), sf. 148. Osmanlı kaynaklarında, Hüseyin Ahlâtî'nin tasavvufi dünyası yeterince incelenmeden bırakılmıştır. Belki bu sebebe binaen M. Şerefeddin Efendi, Ahlâtî'nin Şeyh Bedreddin üzerinde fazla bir etkisinin olmadığı görüşündedir. Onun sözleriyle: *Vâridât*, "'sırr-ı kader'e esas olarak kabul ettiği esmâ ü ef'âl ve sıfatın istidata tâbiiyeti...gibi mesail-i gamizede hiçbir talim ve taalum-ı suriye muntedar olmadığını....Hüseyin ibni Ahlâtî'ye de tamamiyle münkad olmamış olduğunu pek aşikâr olarak göstermektedir" [*yage.*, (1340), sf. 13]. Bu yorumla, zaman içerisinde, Şeyh Bedreddin'in Ekberî geleneğin mühim bir rüknü olacağının işareti olsa gerektir.

[36] "Mümaileyh [Şeyh Hüseyin Ahlâtî] ona icazet verüb irşâd ve isad içün Tebriz'e irsal eyledi" [Taşköprîzâde Ahmed, *yage.*, I, sf. 72; Ayrıca, krş. Mustafa Âlî, *yage.*, sf. 242]. Demek oluyor ki, Bedreddin'in Ahlâtî'den hilafet alması, Tebriz yolculuğundan öncedir [krş. M. Balivet, *yage.*, sf. 51].

[37] Krş. Taşköprîzâde Ahmed, *age.*, I, sf. 72.

bir işaret üzerine, tekrar Kahire'ye döndü. Bedreddin'in Tebriz yolculuğunu yorumlayan İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın tevcihine bakılacak olursa;

> "...Bedreddin, oradan [Kazvin'den] Bâtınî akîdesi dolgun olarak dönmüştür."[38]

Şeyh Hüseyin Ahlâtî, Bedreddin'in halîfeliğini vefatından bir müddet önce açıklamıştı. *Manâkıbı*'ndan okuyoruz:

> "Mîr Hüseyin Ahlâtî dırler gâh gâh
> Dirdi yerime helefdür bedr-i mâh"[39]

Şeyh'inin işareti gereği, irşâd makamına geçti ve Şeyh Bedreddin oldu. Hâfız Halil Efendi'yi zikredecek olursak:

> "Virdiler ol dem hilâfet Şeyhe hem
> Anda şeyhler hâzır iken iy dedem
> ...
> Gerçi halifem olasın zâhirâ
> Lîk halîfe-i Hak'sun bâtınâ"[40]

Şöhreti diyar-ı Rûm'a ve Rûmeli'ne ulaşmıştı.'*Manâkıbı*'nda da bahsedildiği gibi, artık kerâmet sahibi bir azizdir:

> "Dahı mâh-ı Bedr-i Rûm'a ol kerim
> ...
> Bâtın-i görünirdi Bedr-iddin"[41]

---

[38] İ.H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Târihi*, I, (Ankara, 1972), sf. 362. A.Y. Ocak'a göre Şeyh Bedreddin'in "bu şehre [Tebriz'e] gönderilişinin asıl sebebi....Hurûfî çevreleri ile temasa geçmektir" [*yage.*, (2016), sf. 206].

[39] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 62.

[40] *Age.* sf. 78; 79. "Seyyid Hüseyin Ahlâtî vefat itmiş olmağın, seccâdesi ana teklif kılındı" [Mustafa Âlî, *yage.*, sf. 242].

[41] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 47; 89. Şeyh Bedreddin'in Mısır günlerinde ona atfedilen kerâmetler husûsunda bk. *Manâkıb-ı Şeyh Bedreddin Sultan'*, A. Kozan – S. Akyol (yay.), 'Şeyh Bedreddin'in Menkabevî Hayatına Dâir Bilinmeyen Bir Eser', *TO.*, sayı 14, (2013), sf. 94, 98; 99; 101-102; 105 – 110. Ayrıca, bk. Şeyh Bedreddin,

Her işinde, öncelikle *Kur'ân*'ı rehber edinmiş bir kimsenin özünün, söz ve davranışının tutarlı olacağı muhakkaktır.[42] Şeyh Bedreddin'in kerâmetlerini anlatan risaleler vardır. Ancak, bizâtihî kendisinin ehl-i kerâmet olduğunu gösterir satırlar *Vâridât*'ta bulunmaktadır. Onun sözleriyle:

> "...Bir gece yatıyordum, bir pervâne geldi, mumun çevresinde, dönmeye başladı, derken kendisi muma birkaç kere çarptı, âdeta yandı, yere düştü, hiçbir hareketi kalmadı. Bir zaman düşündüm; onda yaşayış belirtilerinden hiçbir belirti görmedim; öldüğüne hükmettim. Sonra da Abû-Yezîd'in, bir karıncayı üfürdüğü, onu dirilttiği aklıma geldi. Pervâneyi aldım; üfürüğümle dirileceğine tam bir inançla üfürdüm ona; hemencecik dirildi, evvelce olduğu gibi uçmaya koyuldu; sanki ateşe çarpmamıştı hiç. Bunu inkâr etme; çünkü Allahın herşeye gücü yeter."[43]

---

yage., A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 83-84; 85; 86.

[42] A.Yaşar Ocak, Şeyh Bedreddin'in hayat hikâyesinde ortaya çıkan târihî belge ve bilgi noksanının yarattığı boşlukları hesaba katmadan, onun dinî davranış biçimini iki katmanlı olarak mütalaa etmektedir. Onun tesbitleriyle: "Bir bürokrat ve âlim olarak, statü gereği Sünnîliğe uygun davranan Şeyh Bedreddin,...özel hayatında...tam bir Sünnî gibi düşünüp davranmadığını gösterir" [*yage.*, (1998), sf. 181; (2016), sf. 240]. Cemal Canpolat, Ocak'ın bu görüşü için "isabetlidir" [*Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 2017), sf. 96] kaydını düşüyor. Bu konuya, Şeyh Bedreddin'in mutasavvıflığı meselesini incelemeyi sürdürüken, tekrar döneceğiz. Şimdilik kaydıyla şu kadarla yetinelim: Abdülbâki Gölpınarlı, Hz. Mevlana, "zaten hayatında da şeriattan ayrılmış değildir" dedikten sonra, şu can alıcı soruyu sorar: "Aceba Mevlana, Sımavna Kadısı oğlu Bedreddin'in...["tasavvuf tamamlandı mı, münafıklık başlar"] dediği gibi...nifak mı yapıyordu?" [A. Gölpınarlı, *Mevlana Celâleddin*, (Ankara, 1959), sf. 204; 205]. Biz, o kanaatte değiliz. Sadece, bu bölümün ilerleyen sahifelerinde, Bedreddin'in hayatında münafıklığa açık bir kapı bulunmayacağı, referans kayıtlarının aydınlığında, görülecektir.

[43] Şeyh Bedreddin, *age.*, A. Gölpınarlı, *age.*, (1966), sf. 83-84. Şeyh'in pervaneyi diriltmesi konusunda A.Y. Ocak şu tesbitte bulunmuştur: "(Türkiye'deki Marksist *Vâridât* yorumcuları genellikle eserin, dolayısıyla Şeyh Bedreddin'in bu yanından pek söz etmezler)" [*yage.*, (2016), sf. 264]. Benzer kerâmet anlatımı, Niyazî-ı Mısrî ile Aliyü'l-Etval Karabaş Velî arasında geçiyor: "Mısrî ve Karabaş Velî çoğu vakit Limni'de bir yerde, bir ağacın altında oturup en derin tasavvufi konuları konuşurlarmış. Fakat bir müddet sonra, ne zaman iki şeyh biraraya gelip konuşacak olsalar, hemen bir karga gelip, ağacın tepesine konup, bağırmaya başlıyarak insanların dikkatini oraya çeker, onları insanlara teşhir edermiş. Yine bir gün, mûtad olduğu

Şeyhlik makamına yükseldikten sonra, bağlıları tarafından, "kutb'ûs sâlikîn ve reîsül âlimîn vel âmilîn Hazret-i Mevlânâ Şeyh Bedrüddin";[44] "kutb-u âlem, Sultan, Şeyh ve Hazretleri" şeklinde bahsedilmiştir.[45] "Kerâmat-ı aliyye ile malûm" olan Şeyh Bedreddin'in,[46] Mısır günlerinde *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin Sultan*'da çizilen portresine göre, kerâmeti zâhir bir velî olduğu ve daha Mısır'da iken insanların başına toplandığı anlatılıyor. *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin Sultan*'dan aktarıyoruz:

> "...Anda olan erenler ve halk Bedreddin Sultan'a iderlerdi: 'Ey kutb-u âlem, sen sultansın, biz cümlemiz sana kuluz."[47]

Artık o, "kat'ı merahil ile derecât-ı kurbî itmam etmiş" bir gönül eri,[48] ilhâm-ı zâtî ile hareket eden bir İslâm mutasavvıfıdır. Bu vesîle ile, şunları yazmıştı:

> "...Vilâyet (erenlik) Allah'ı sevmektir. Allah sevgisinin üstün olup kalbini kaplaması, gönlünün, dünya sevgisinden boşalmasıdır."[49]

şekilde, ağacın dibine gelip konuşacakları sırada, o karga gelip yine ötmeye başlar. Bunun üzerine Mısrî, kargaya bakıp bir şeyler söyler ve akabinde karga derhal yere düşüp ölür. Karabaşî Velî ise, kargayı eline alıp; 'Affet onu ya ahî!' der ve karganın sırtını mesh edip ona nefheder, Allah'ın izniyle kuş yeniden uçup gider" [zik. K. Kara, *Karabaş Velî*, (İstanbul, 2003), sf. 93].

44 Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 1.

45 Krş.. A. Kozan – S. Akyol (yay.), *yage.* sf. 94 - 110.

46 Mustafa Âlî, *yage.*, I / 1, sf. 241.

47 A. Kozan – S. Akyol (yay.), *yage.* sf. 100. Z.Fahri Fındıkoğlu'nun kaydettiğine göre, Şeyh Bedreddin adına kayıtlı bir yazma eserde o, "ceminü'l ukûl"; "kaimmakam-ı Resullah" ve "destgir-i dermandegân-ı Mahmud-u zaman Hazret-i Sultan Bedrü'l İmam Sallemehullah-ı selâmeten daimen" ifâdeleri ile tebcil edilmiştir [krş. Z.F. Fındıkoğlu, *yage.*, (1965), sf. 63, dn. 20]. Bu hâl, *Manâkıbı*'nda şöyle geçmektedir.

> "Âşık olmuşdı cemâlini gören
> Îd-i vaslıla o da kadre iren"

[Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 48]. Yavsî Muhyiddin Mehmed Efendi'ye göre Şeyh Bedreddin; "gerçek ve yakıyn mertebelerine varanların en ileri olanı[dır]" [zik. H. Er, 'Giriş', M.Ş. Yaltkaya, *Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 1994), sf. 17].

48 Mehmed Şerefeddin, *yage.*, (1340), sf. 39.

49 Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 73.

Vâridât'ında, kendisinin tasavvufî tecrübe ve kazanımlarının kaynağı olan ilhâm-ı zâtî ile hareketine şu sözlerle açıklık getiriyor:

> "...Hamdolsun Allah'a ki, bana katından lütfetti de bu işleri anlattı, bildirdi. Bu söylediklerim kitaplar okumakla yahut alel usûl bilgi bellemekle değildir."[50]

"Erenler, keşifle bilirler" diyen Şeyh Bedreddin, devamla:

> "...Keşif yolunda bize verilen bilgi budur, isterse aklı noksan kişinin aklına uymasın"[51]

Şeyh Hüseyin Ahlâtî'nin vefatı sonrasında, onun sâdık bir muakkibi olarak, bağlı olduğu tarîkat silsilesi, Şeyh Bedreddin'in sahih bir tarîkatın rüknü olduğunu gösteriyor.[52] Ancak tasavvufî hayatı

---

[50] Şeyh Bedreddin, *age.*, (1966), A. Gölpınarlı, *age.*, (1966), sf. 69 Bu sözler, Şeyh Bedreddin'in ilhâm-ı zâtiyle yoğrulduğunu, 'ilm el-yakîyn' ve 'ayn el-yakîyn' aşamalarını aştığını gösteriyor. Bir de fakih Şeyh Bedreddin vardır. Bu bağlamda aydınlatıcı olarak şunları yazmıştır: "Bir insanın, fıkıh meselelerini anlaması, fakıyh olması için...fıkıh kitablarıyla uğraşması gerek[tir]" [*age.*, sf. 69]. Bu meyanda, Şeyh Bedreddin'i sahte şeyh olarak görenler de vardır. İlk örnek, Y. Şahin Anıl'dan: Şeyh Bedreddin, "bozulan rûh dengesiyle girdiği bunalımları bir vecd hâli sayarak, kendisinin ermiş bir kimse olduğuna inanmaya başlamıştı....Uyuşturucuları, o da denemiş olmalıydı....İlk ilmî kimliğini terk ederek, ermiş bir şeyh rolüne girmeye zorladı" [*Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 2009), sf. 95; 96]. İkinci örnek, F. Duman'dan. Duman'ın tesbitleriyle: "19. asırdan sonra Şeyh Bedreddin, modern Müslümanlara örnek bir şeyh olarak sunulmuştur. Bu örnek şeyh, esrarkeş, panteist, cismani haşrı inkâr eden bir kişidir. Böyle bir şeyh hakkında meydana çıkan bütün eserler sahih olsalar bile, bu tipin Müslümanlar tarafından örnek kabul edilemeyeceği açıktır. Bu eserler, oryantalizmin veya kültürel emperyalizmin sahte şeyh, hoca ve müderris yetiştirme faâliyetleri bağlamında anlamlıdır" ['İslâm İnancını Şeyhlerle Tahrif Etmek' *EBD.*, sayı 1, (2016), sf. 53].

[51] Şeyh Bedreddin, *age.*, (1966), A. Gölpınarlı, *age.*, (1966), sf. 57, 55.

[52] Bazı kayıtlar bu değerlendirmeyi sarsar gibidir. A. Yaşar Ocak'ı zikredecek olursak: "*İn bâu'l-Gumr*'da belirtildiğine göre, Şeyh Hüseyin Ahlâtî Cuma namazlarına dahi gelmediği ve kendisini mehdî ilân ettiği için Râfızîlikle suçlanmıştır ki, bu bilgi Şeyh Bedreddin açısından bizim için önemlidir" [*yage.*, (1998), sf. 156]. Ocak, devamla: "İbn Hâcer'in naklettiği bu rivayetlerin, Şeyh Hüseyin Ahlâtî gibi, kendini toplumdan soyutlamış bir hayat sürerek evine kapanmış biri hakkında kamu oyunun hayâlinde yaratılan bir takım şaibelerden ibaret olabileceğini" [A.Y. Ocak,

incelendiğinde, adeta her yer onun tekkesi idi. Bulunduğu her yerde, sohbetine koşan insanlar vardı. Kendisi görülmeden şöhreti önünden gidiyordu. '*Manâkıbı*'nda da kaydedildiği gibi:

> "Sûretâ Şeyh'i bular hiç görmedin
> Bâtınâ görüniridi Bedr-i din"[53]

Mısır'dan ayrılmak, diyar-ı Rûm'a [Anadolu'ya], gitmek arzusundaydı:

> "Şeyh dahı eyledi Rûm'a gelmege
> Milket-i Rûm içre cezbe salmaga"[54]

'Milket-i Rûm içre', Anadolu coğrafyasında tasavvufî cezbe salmaya niyet eden Şeyh Bedreddin, bir mümin ve muvahhid olarak, nasıl bir kisve ile halka karışacak, hangi öğretilerin tatbikatına cevaz verecekti? Asıl cevaplandırılması gereken soru bu idi. Michel Balivet'nin kaydettiğine göre;

---

yage., (2016), sf. 213] ileri sürüyor. Aslında, bu noktayı aydınlatması açısından, bir ara-not olarak kaydedelim ki, Râfızîlik iddiasını, bizâtihî Şeyh Bedreddin'in kendisi de reddetmektedir. Onun sözleriyle: "Peygamberler ve melekler dışındaki kişiler için bağımsız olarak salât duası okunmaz. Bu ancak peygamberlere yapılan salâta bağlı olarak yapılabilir. Bu hükmün gerekçesi Râfızîlik töhmetinden sakınmaktır" [Şeyh Bedreddin, *yage.*, II, (2012 / B), sf. 1733].Mehmed Zahid-el-Kevserî Efendi'nin Şeyh Bedreddin hakkındaki düşünceleri şöyledir: "İyi bir fakih olmakla beraber...yakasını Hüseyin Ahlâtî'ye kaptırmış zavallı, bedbaht bir insan-ı dâlalet pîşedir." El-Kevserî, Şeyh Bedreddin'in talebesi Sultan Berkuk'un oğlu Ferec için de şunları söyleyecektir: "Şeyh Bedreddin'den taallum eden Ferec bin Berkuk, babasının dindarlığına rağmen âdeta ibahî idi....*İbni İlyas Târihi*'nde de bu şekilde kayıt vardır." [R. Yelkenci, *yage.*, II, sayı 19, (1950), sf. 802]. M. Chodkıewicz de, Hüseyin Ahlâtî'nin, "Sünniliğe uygunluğu tartışılır bir şeyh" olduğu düşüncesindedir ['İbn Arabî Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılanışı', A.Y. Ocak (haz.), *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfîler*, (Ankara, 2005), sf. XIX].

[53] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 89.

[54] *Age.*, sf. 84. Bir başka yerde de Anadolu vurgusu şu şekilde yapılmıştı:
"Rûm evine cezbeyi saldı o Şâh"
[*age.*, sf. 88].

> "...Mısır'dan ayrıldı ve Anadolu'ya geçip artık olgunlaşmış olan düşüncelerini yaymaya girişti."[55]

Olgunlaşan bu düşünceleri ile *Kur'ân* bağlamında, muhkem – müteşâbih âyetler arasında var olan dengeyi terk ederek, tamamiyle müteşâbihata yönelecek ve bu yolla Bâtınîliğe, Hurûfîliğe ve nihâyet İbahîliğe açılan bir hayat tarzını mı ihtiyar edecekti? Bir başka ifâde ile, îmânın esaslarına, muhkemâta karşı nasıl bir tavır içinde bulunacaktı? Şeyh'in izleyeceği yol, *Kur'ân*'daki muhkem ve müteşâbih ayetler arasında kurulacak bir dengeden geçecektir. Muhkemâta getirilecek manalar ise, dinde rüsûh sahibi olanlara mahsustur. Şeyh'in sözleriyle:

> "...Anlayışı noksan olan aşağılık kimseler, *Kur'ân* ve hadise dair olmayacak şeyler düşünmüşler, bu çeşit hayallere düşmüşlerlerdir. Allah'la bilgide tam anlayışa varanlardan başkalarının bilmemesi de bir hikmete dayanır; vahyin bu çeşit olması icab eder."[56]

Şeyh Bedreddin üzerine kalem oynatmış birçok yazar, onun tasavvufa intisabı sonrasında, 'isyân' fikrinin olgunlaştığına hükmederken, bazı yazarlar da onun tasavvuf anlayışı ile Hurûfîlik, İbâhîlik, Râfızîlik, Alevîlik vd. akımlarla sıkı bağlar içinde olduğunu iddia etmişlerdir. Kaldı ki, Şeyh'in Anadolu'ya varışında ilk durak olan Konya'da, Hamideddin-i Aksarayî ile görüşmesi, bile bile ıskalanmış, buna mukâbil, Konya'da Karaman Beyi ile görüşmesine, Sakız Adası Hıristiyanlarından gelen davete icabet edişine ve Kütahya, Domaniç'te Torlaklarla temasına, bazı yazarlarca, mevcut kaynaklara bakmadan, aşırı bir önem atfedilmiştir.

Bu görüşlerin tahlîline geçmeden önce, bizzat Şeyh Bedreddin'in fıkhî eserlerinden gelen ışıklarla, onun îmânın esasları, abdest, namaz, oruç, zekât ve hac konularında neler söylediğini kaydetmemiz

---

[55] M. Balivet, 'Simavnalı Bedreddin ve Trabzonlu Georgias', I, *Nefes*, sayı 8, (1994), sf. 61.

[56] Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 75.

gerekiyor. İlk olarak, "ehl-i Sünnete göre kerâmet câizdir. En iyi bilen Allah'tır"[57] diyen Şeyh Bedreddin'i dinlemeye devam edelim.

> "...Allah, gerçeği söyler ve doğru yolu gösteren, doğru yola götüren de odur."[58]

Şeyh'in nasıl bir şerîat ehli olduğunu da kendisinden dinleyelim:

> "...Bize zorluk değil, kolaylık emredilmiştir. Zorluğun ortadan kaldırılması, şerîatça istenen bir husustur."[59]

Bu bakış açısının aydınlığında, Şeyh Bedreddin'in Allah ve îmân konusuna bakışını ele alalım: Şöyle diyor:

> "...Kim Allah'ı tanır, iki dünyada da, âlemlerde de ondan başka bir varlık olmadığını anlarsa, devrolan şeyleri birbirinden ayırd etmekten kurtulur, gerçek cennete girmiş olur."[60]

Şeyh Bedreddin, sözlerini sürdürüyor:

> "...[İman,] Allah'ın bana emrettiği şeyleri kabul ettim, bana yasakladığı şeyleri de terk ettim' demektir. Buna kalbiyle inanıp, dili ile ikrar edenin îmânı geçerlidir ve tamamına inanmış sayılır."[61]

Devamla:

> "...Her peygambere gelen vahiy, anlam bakımından bütün ihtimalleri kavrar ve gerçektir....Peygamberlerin yolları – yordamlamaları, başkalarınca bilinmez; başkaları da bu bakımdan kördür."[62]

---

[57] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 1120.
[58] Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 71.
[59] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 288.
[60] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (1966), A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 74.
[61] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 1087.
[62] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (1966), A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 75; 57.

Camiu'l Fusûleyn'de geçtiği üzere:

> "...*Kur'ân*'dan bir âyeti inkâr eden veya ondan bir âyetle alay eden kâfir olur....*Kur'ân*'ın veya îmânın mahlûk olduğunu söyleyen kâfir olur."[63]

Şeyh Bedreddin'in 'namaz' hakkındaki düşüncelerine gelince:

> "...Namaz kılarken de namazımız Allah'adır, yönümüz ise onun şerefini yüceltmek için Kâbe'yedir."[64]

Devamla:

> "...'Namaz kılan ile kılmayan birdir' veya 'namaz o kadar çok ki, beni bıktırdı'...diyen bütün bu durumlarda kâfir olur."[65]

İbadetlerin aslı esası nedir? Niçin namaz kılınır? Bu soruların cevabını Şeyh Bedreddin'den alalım:

> "...İbadetleri koymaktan maksat, gönülleri, geçici şeylerden en büyük varlığa, evveline evvel bulunmayan varlığa çekmektir; yoksa geçici şeylerle oyalanan bir gönülle bin yıl namaz kılsan sevaba aid bir şey elde edemezsin....İbadetlerin direği, onlarda bir maksadın bulunmasıdır ki, o da Hak'tır; bu direk ortadan kalktı mı, ibâdetleri de kalmaz; yalnız kötü toplulukları kalır; böyle bir topluluktan çekinmekse daha doğrudur."[66]

---

[63] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 1100; 1088. "İmana razı olmayan kâfir olur" [*age.*, (2012), sf. 1088]. "'Ben mülhidim / dinsizim' diyen kişi kâfir olur. Çünkü *mülhid kâfirdir*" [*age.*, (2012), sf. 1113] (vurgu: AGS.). Bu vurguyu, Şeyh'i mülhid olmakla suçlayanlara hatırlatmak isterim.

[64] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 1117.

[65] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 1088. "Farz namazı için 'bugün kılmayacağım' diyen bununla Allah'ın emrini reddetmeyi kastederse kâfir olur" [*age.*, (2012), sf. 1102]. "Namazı rükû ve secde eder şekilde kılan, îmâ ile kılana uyamaz" [*age.*, (2012), sf. 994]. Şeyh'in namaza dâir düşünceleri konusunda ayrıca bk. Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012 / A), sf. 55 vd. A.yaz. *yage.*, I, (2012 / B), sf. 109 vd. Abdest konusunda ileri sürdüğü hükümler için bk. *age.*, (2012 / A), sf. 33 - 45. A.yaz. *yage.*, I, (2012 / B), sf. 41 vd.

[66] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (1966), A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 51; 54. Şeyh Bed-

Şeyh Bedreddin'in 'oruç' hakkındaki düşüncelerini aktaracak olursak:

> "...Oruç, oruca ehil (mükellef) birisinin, tan yerinin ağarmasından, güneş batıncaya kadar yeme içmeyi ve cinsel ilişkiyi oruç tutma niyetiyle terk etmesidir. ...Ramazanın tamamını veya bir kısmını baygın geçiren kimse, orucunu kaza eder....Bize göre bayılma, bir hastalıktır ve diğer hastalıklarda olduğu gibi orucun kazasına mâni değildir."[67]

'Zekât' hakkındaki düşüncelerine gelince:

> "...Zekat, nisap miktarı malın belli bir kısmının bir fakire temlik edilmesidir....Zekat verilen şahıs ile zekat veren arasında bir menfaat ilişkisi olmadan zekatın Allah için verilmesi şarttır....Zekat, Müslüman, hür, mükellef ve – takdiri de olsa – nema vasfı taşıyan üzerinden bir yıl geçmiş nisap miktarı bir mala sâhip olan kimselere farzdır."[68]

Hacca dâir görüşlerine yer verelim:

> "...Hac, özel bir yeri, özel bir zamanda ziyaret etmekten ibarettir. Haccın sadece bir defa yapılması farzdır."[69]

---

reddin, 'abdest','temizlik' ve 'namaz' konularında fıkhî düşüncelerini *Letaifü'l İşarât*'ta dile getirmiştir [bk. *yage.*, (2012/A), sf. 33-53; 55-100].

[67] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012 / A), sf. 115. Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 998. Ayrıca, daha ayrıntılı olarak fıkhî hükümler için bk. Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012 / A), sf. 15 – 124. A.yaz. *yage.*, I, (2012/ B), sf. 251 vd. Şeyh Bedreddin, devamla: "Esenlik ona, Peygamber, Ramazan ayının sonlarında orucunu uladı; Müslümanlardan bir kısmı da iftar etmeyerek oruç tuttular" [Şeyh Bedreddin, *age.*, (1966), A. Gölpınarlı, *age.*, (1966), sf. 78]..

[68] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012 / A), sf. 101. Ayrıca, bk. sf. 105 -114 ve krş. a.yaz., *age.*, (2012), sf. 55.

[69] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012 / A), sf. 125. Ayrıca, haccın şartlarını ve hac ile ilgili her ayrıntıya fıkhî hükümler getirmiştir [krş. *age.*, (2012/A), sf. 125 vd.]. Daha ayrıntılı olarak, Şeyh'in 'hac' konusundaki görüşleri için bk. a.yaz., *yage.*, (2012/A), sf. 125-145.

Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012 / A), sf. 101.

Yukarıya alınan görüşleri ile Şeyh Bedreddin'in, vahyolunan nass-ı kat'i'den kıl payı ayrılmadığı görülüyor. Demet Tulga, Şeyh'in mutasavvıflığına yönelik şu tevcihinde haklıdır:

> "...Bedreddin, tasavvuf anlayışında...iman rotasını bir kere saptadıktan sonra, vicdan ve akıl dümenini kitleyen kaptanlardan değildir."[70]

Kur'ân'ın, muhkem âyetlerine sıkı sıkıya bağlı olan Şeyh Bedreddin, insanın hamlıktan kurtulup, kemâle ulaşmasının zaruretine işaret etmiş ve insan-ı kâmille şerîat bağlantısı üzerine şunları yazmıştır:

> "...Yolu ortalamış olanlar, yüce duraklara ulaşmak, olgunluklar elde etmek için ibâdet ederler. Sona varanlarsa şerîat sınırlarını korumak için kullukta bulunurlar."[71]

Bir mürşide bağlanmanın zaruretine dikkatleri çekmeden önce, onun deizm – teizm çatışmasını noktalayan tevcihini Hz. Muhammed'e olan bağlılığında görmekteyiz. Şeyh Bedreddin'i zikrediyoruz:

> "...Esenlik ona, Peygamber'in şu hadisindeki gerçeği anladım: 'Kim cennet bahçelerinde gezip tozmak isterse Allahı çok ansın.' Gerçek söylemiştir Allahın elçisi."[72]
>
> Devamla;
>
> "...Hasta nasıl kendisini hekîme teslim ederse, hekîm, nasıl onu dilediği gibi tedavi eder, o da, hekîmin verdiği ilaçların acılı-

---

[70] D. Tulga, 'Yaşarken Efsane Oldu', *NTV Târih*, sayı 9, (2009), sf. 37.

[71] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (1966), A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 77. Şeyh Bedreddin'in bu bağlamdaki sözlerine bakmaksızın, A. Yaman'ın yaptığı şu değerlendirme ise evlere şenliktir: "İbadetin yapılış şekilleri üzerinde durmak gereksizdir, çünkü âhiret yönünden hepsi aynı yola çıkar görüşünü savunan Bedrettin" [*Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 1998), sf. 85]. Yaman, bu görüşün Şeyh'e aid olduğunu, *Vâridât*'ta savunduğunu ileri sürüyor, ancak künye vermiyor.

[72] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (1966), A. Gölpınarlı, *age.*, (1966), sf. 86. "Sehabî, sürekli Hz. Peygamber'in hizmetinde bulunan kişidir. Onunla bir kere ya da birkaç kere karşılaşan kimse sehabî olmaz" [Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012/B), sf. 1554].

ğına dayanırsa, gerçeği dileyen de onun gibi mürşide itaat etmelidir."[73]

Onun yaklaşımına göre; Hakk'la kurulan yakınlıkta üç aşama söz konusudur. Şeyh Bedreddin'i zikrediyoruz:

> "...Tevhîd üç kısımdır. Bilgiye dayanan tevhîd. Bu ağızdan belleme, kitabdan anlamadır ['ilm el-yakîyn']. Uyandırıcı tevhîd. Bu Allah'tan bir ihsandır; rüyalarla, olaylarla, ilhâmla meydana gelir ve birinciden üstündür ['ayn el-yakîyn']. Hâle ve zevka âid tevhîd ['hakk el-yakîyn']. Bu, hepsinden üstündür ve istenen de budur."[74]

'Hakk el-yakîyn' mertebesine uşanları Şeyh Bedreddin'den dinleyelim:

> "...Gerçek sofi, gözlerin görmediği; kulakların duymadığı ve bir insân gönlüne gelmeyen şeyleri görür, duyar, anlar....gönlündekini gizler."

Şeyh Bedreddin'den 'Hakk el-yakîyn' mertebesini dinlemeye devam ediyoruz:

> "...Bir de insan, onun [Allah'ın] varlığından başka bir varlık olmadığını, bütün varlığın o olduğunu bilirse, işte bu, Hakk el-yakîyndir; çünkü artık o, Hakk'la tahakkuk etmiştir, kendisinde bir varlık kalmamıştır, artık bütün varlık, tevhid, yüce Hakk'ındır."[75]

---

[73] Şeyh Bedreddin, *age.*, (1966), A. Gölpınarlı, *age.*, (1966), sf. 56. Şeyh'in torunundan insân-ı kâmil'e teslimiyetin dile getirildiği dizeleri aktaralım:

> "Kimün bir kâmil insan yârı vardur
> Bilün kim Hakkıla bâzârı vardur
> Mürebbisiz bulunmaz vasl-ı cânan
> Visâle irmez ol kim ârı vardur"

[Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 164].

[74] Şeyh Bedreddin, *age.*, (1966), A. Gölpınarlı, *age.*, (1966), sf. 65.

[75] *Age.*, sf. 65; 66.

Kahire'den ayrıldıktan sonra, yol üzerinde bulunan Hâlep'e vardı. Burada bulunan Türkmen Alevîleri, Şeyh Bedreddin'e biat etmek istediler. Ancak Şeyh, bu biatı kabul etmedi. *Manâkıbı*'nda anlatıldığı gibi:

"İşidüben Şeyh'i Türkmân-ı Hâlep
Bin kişi varıdı karşu çıkdı hep
...
Didiler (kim) Şeyh'i alıkoyalar
Hânkaah yapuban ana uyalar
...
Şeyh rızâ göstermedi kalmaklıga
Azm-i Rûm itdi heman gelmeklige"[76]

"Azm-i Rûm"da ilk durak, Konya oldu. Şehre gelişi duyuldu ve Karaman Beyi, onu sarayına davet etti. *Manâkıbı*'ndan okuyoruz:

"Karamanoglı işidicek bunu
...
Şeyh'i da'vet eyledi eyvânına
Sûreti ta'zîmde aldı yanına"[77]

Tasavvufî dünyaya mesafeli olan Karamanoğlu, sohbet esnasında "Şeyh'den kerâmet diledi." Bunun üzerine aralarında geçen suali-cevaplı sohbeti, Şeyh Bedreddin, şu sözle bağladı:

---

[76] Halil bin İsmail, *age.*, sf. 85. "Kendisi de Alevî ve iyi bir araştırmacı olan" [A.Y. Ocak, *yage.*, (2017), sf. 78, dn. 79] Nejat Birdoğan'ın, haklı tesbitiyle Şeyh Bedreddin, "Halep Alevîleri'nin önderliği önerilerini reddetmiştir" [*Anadolu'nun Gizli Kültürü: Alevîlik*, (İstanbul, 2003), sf. 126, dn. 22]. Birdoğan, bir başka yerde şunları yazmıştı. "Bedreddin, kimi alanlarda bugünkü anlamıyla Alevî değil. Sözgelimi, Ebûbekir'i över" ['Hakka Erişmek Kişinin Kendine Erişmesidir', *Kavga*, sayı 14, (1992), sf. 18]. A.Y. Ocak'ın kaydettiğine göre: "Şeyh Bedreddin'in bugünkü anlamıyla Alevîlikle en ufak bir ilgisi olmadığı, aksi bir iddianın anakronik bir yaklaşımı yansıttığı açıktır" [*yage.*, (2016), sf. 258, dn. 169]. Bir heyet tarafından hazırlanan *Osmanlılar Ansiklopedisi*'nde şu görüş yer almaktadır: "Şeyh'in Şiîlik ve Alevîlikle hiçbir ilgisi yoktur" [Yayın Kurulu, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, I, (İstanbul, 1999), sf. 306].

[77] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 86.

"...Benden kerâmet istiyorsun, özüne dönersen, gözüne ve gönlüne inanırsan kerâmeti görürsün."[78]

Daha sonra, Konya'da, Abû-Hâmid Hamîdüddin-i Aksarayî [Somuncu Baba] ile bağlantı kurdu.[79] "Hamideddin Aksarayî, Bedred-

[78] B.Y. Altınok arşivinde bulunan yazma *Vâridât* tercümesinden zik. B.Y. Altınok, *yage.*, sf. 19. Bu esere ait olması gereken künye bilgileri eksiktir. Şaşırtıcı olan, bu yazma esere Şeyh Bedreddin'e ait olmayan bir şiirin de eklenmesidir. Ayrıca, bu alıntı, Abdülbâki Gölpınarlı tercümesinde [krş. Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966)] bulunmamaktadır. Aynı şekilde bu alıntı, bu görüşmeyi ayrıntılı bir şekilde anlatan Halil bin İsmail Efendi'nin eserinde de geçmemektedir.

[79] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 87. Şeyh Hamideddin, zamanının kutbu idi. Nişancı Mehmed Paşa'nın *Osmanlı Târihi*'nde, 'Yıldırım Bâyezîd Zamanında Olan Âlîmler ve Şeyhler' başlıklı bölüm içinde Hamideddin-i Aksarayî, "keramet sâhibi aziz kişi" [*Hadisât*, (İstanbul, 1983), sf. 123] olarak geçmektedir. Abdülbâki Gölpınarlı'nın dizelerinde Somuncu Baba;

"Bunlardan sonra mir'at oldu Rûm'un erleri bir bir
Ebû Hâmîd Hamideddin'e geldi su beşarettir"

[H. Totan, *Abdülbâki Gölpınarlı Divanı*, YLT., SÜSBE., (Konya, 2013), sf. 129]. Hamideddin'in, Fâtiha Suresi'ne, iç anlamı itibariyle, yedi farklı tefsîri getirmesiyle şöhret bulmuştur. Şu kadar ki: "Yıldırım Bâyezîd, Bursa'da Cami-i Kebir'i [Ulu Cami] yaptırdıktan sonra ilk Cuma namazının Emir Sultan (833) tarafından kıldırılmasını tensip etmişti. Hâlbuki Emir Sultan, Ekmekçi Hoca'nın kemâline müncezip bulunduğu cihetle pâdişâha: 'Gavs-ı âzam bu şehirde iken, bu hizmet bize münâsîp değildir' diyerek, imâmet ve hitabeti Ebû Hamid Hamideddin'e ihale etti. Hamideddin, namazı kıldıktan sonra, Fâtiha'yı da tefsîr ederek, o sıralarda Fâtiha'yı tefsîr emelinde bulunan Molla Fenarî'nin (834) birçok müşkillerini hâl ve mumaileyhi cezbeyledi" [Abdülbaki, *Melâmilik ve Melâmiler*, (İstanbul, 1931), sf. 34]. Evliyaullahın aralarında var olan bir iletişime örnek olarak, Bursa'da Emir Sultan ile Şeyh Hüseyin Ahlâtî'nin hediyeleşmelerini gösterebiliriz [krş. Halil bin İsmail, *age.*, sf. 41]. Hüseyin Vassaf Bey'in kaydettiğine göre: "Hz. Emir [Sultan]'ın diğer bir mahdumları Şeyh Bedreddin Hazretleri'nden hilafet alarak, Kümmelîn (evliyaullahı) sırasına girmiş; kerâmâtı zâhir olmuş bir merd-i kâmildir" [*yage.*, I, sf. 350]. Nitekim, Şeyh Bedreddin'in salb edilişinin hemen ertesinde, Sultan II. Murad, 824 (1421) senesinde, teftiş amaçlı olarak Hacı Bayrâm Velî'yi Osmanlı payitahtı Edirne'ye davet etmiştir. Hacı Bayram Veli'nin saltanat davasına kalkışması ihtimalinin bulunduğu ileri sürülerek padişaha şikayet edilmişti. Nihat Azamat'ı zikredecek olursak: "Hacı Bayram'ın II. Murad'ın tahta geçişinden bir yıl önce aynı gerekçelerle idam edilen Şeyh Bedreddin Simavî ile Konya'da başlayarak birlikte halvete giren Somuncu Baba'nın halifesi olması bu şikayetin gerçek sebebi kabul edilebilir" ['Hacı Bayram Veli', *TDVİA.*, XIV, (İstanbul, 1996), sf. 444]. Fakat asıl çatışma odakçığı, Osmanlı sosyal târihinde, bireyi teslim alan anti-madde ya da irrasyonel tasavvuf telakkisini pekiştiren devletle, bu iktisâdî zihnîyete isyân

din'in Konya'da bulunduğunu haber alınca Bursa'dan buraya geldi. Bedreddin ile beraber günlerce halvette bulundu"[80]

Somuncu Baba'nın, Bursa'dan Konya'ya Şeyh Bedreddin'i ziyarete gitmiş olmasını nasıl yorumlayabiliriz? Belki bu düğümün çözümüne, iki farklı yorumla ışık salabileceğiz. *İlki*, Şeyh Bedreddin'in mânevî mertebe itibariyle Somuncu Baba'dan daha üst düzeyde olması keyfiyetidir.[81] *İkinci yorum*; farklı târihlerde, tasavvuf büyüklerinin irşad maksadıyla istidadı tam olan kişinin bulunduğu mahalle gitmeleridir. 1240'a doğru, İbni Arabî'nin Sadreddin Konevî'yi, Hz. Şems'in Mevlânâ Celâleddin Rûmî'yi irşâd için Konya'ya gelmeleri gibi, Somuncu Baba'nın da Şeyh Bedreddin'i irşad için Konya'ya gelmiş olması düşünülebilir. Abdülbâki Gölpınarlı, Somuncu Baba'nın Şeyh Bedreddin'i ziyaretle Konya'ya gidişini şöyle yorumluyor:

> "...Bedreddin'in Konya'da Hamid-i Velî ile görüşmesi, Hamid-i Velî'nin tarîkat zincirinde Erdebil sûfilerinin bulunması da, bu birliğin sağlanmasını tezleştiren bir sebep olmuştur."[82]

Büyük bir ihtimalle, bu görüşmeden, kendisi Şeyh Hamideddin'den Kur'ân âyetlerinin biri zâhirî, yedisi de bâtınî olmak üzere tefsir edilebileceğini öğrenmiş olabilir. Esâsen kendisi de şöyle yorumluyordu:

> "...Biz, [âyetlerin] dış anlamını da söylüyoruz, iç anlamını da içten içe, yedi anlama dek söylüyoruz. Biz sekiz anlamı toplamışız."[83]

---

eden, fakat çaresiz kalan, Melâmiler arasında olmuştur ki, bu düşünce bağlamı içerisinde, Şeyh Bedreddin'in huzursuzluğunun aksiyona açık olmasını daha iyi anlayabiliyoruz.

[80] B.N. Kaygusuz, *yage.*, sf. 62; B.Y. Altınok, *yage.*, 19.

[81] "Seyyid Muhammed Nûrü'l Arab, vefâtından altı ay önce İstanbul'a geldiği zaman, Türbedar Ahmed Amiş Efendi, kendisi onun ziyaret edeceğini ummuş, hattâ kalben istemiş, fakat Nûrü'l-Arab, ziyaret etmeden gitmiştir. Ahmed Amiş Efendi, bu vak'adan, Nûrü'l-Arab'ın manevî mertebe itibariyle kendisinden yüksek olduğunu, binaenaleyh kendisinin gidip onu ziyaret etmesi lâzım geleceğini anlayarak,...onun bulunduğu Isturumca kasabasına gitmek istemiştir" [O.N. Ergin, *yage.*, (1942), sf. 163].

[82] A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 41.

[83] Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 80. Somuncu Baba ile Konya'da görüşmezden evvel, Kur'ân âyetlerinin zâhirî ve bâtınî yorumlamalarında

Bu karşılaşma, onun ilk kez Bayramî tarîkatıyla kurduğu bağ olsa gerektir. Şeyh Bedreddin'in Şeyh Hamideddin ile Konya'da buluşmasını değerlendiren Dr. Haşim Şahin şunları yazmıştır:

> "...Bu bilgi, Bayramî geleneğinin temelinde önemli bir yere sâhip bir şeyh ile Osmanlı merkezî idâresi tarafından tehdit olarak algılanan bir şahsiyetin ilişkisini ortaya koyması bakımından önemlidir....Hacı Bayrâm-ı Velî'nin zaman zaman kontrol altında tutulmak istenmesi ve bilhassa Bayrâmî – Melâmileri [II. Devre Melâmileri] ile Osmanlı idâresi arasında sık sık problemler yaşanmasının temelinde bu ilişkinin varlığı etkili olsa gerektir."[84]

Şeyh Bedreddin – Somuncu Baba görüşmesinin hülasası, onların II. Devre Melâmiliği ya da Bayramî Melâmiliği'nin kurucu babaları olmalarıdır. Somuncu Baba'nın Bursa'dan Konya'ya gelip Şeyh Bedreddin'le halvet olması, II. Devre Melâmileri'nin, Osmanlı asırları içinde yaşadıkları huzursuzluk ve devletin takibâtı, nihâyet gözden gönüle çekilmelerinin ardındaki çizgiyi, açıkça göstermektedir.[85] Bu

---

Şeyh Bedreddin'in Ekberî çizgide, yol aldığı muhakkaktır ve husûsîyle, Sadreddin Konevî'nin sıkı bir takipçisidir. Âyetlerin yorumlamasına ilişkin olarak Hz. Muhammed şöyle buyurmuştu: "Hatta Kur'ân'ın âyetlerinin sırrından her birinin biri zahrî, biri batnî, bir haddî, yedi bâtına kadar matlaı vardır" [zik. Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları,* (İstanbul, 2012), sf. 22].

[84] H. Şahin, 'Bayrâmiyye', S. Ceyhan (yay.), *Türkiye'de Tarîkatlar,* (İstanbul, 2015), sf. 786.

[85] "Bu tarîkat ehli [II. Devre Melâmileri], hükümet nezdinde şüpheliydi" [A. Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarîkatlar,* (İstanbul, 1969), sf. 264]. Gölpınarlı'nın kaydettiğine bakılacak olursa, Bayramî melâmilerinin başta İsmail Maşûkî ve diğerlerinin "ukubete uğramaları, vahdet sırrını ifşalarından ileri geliyordu" [*yage.,* (1931), sf. 204]. A.Y. Ocak'ın bu bağlamı değerlendirmesi şöyledir: "Bayramî – Melâmî hareketlerindeki mistik mehdilik ideolojisine gelince; bizce bu mistik karakter, Bayramî – Melâmîleri'nin *kutup* telakkisiyle yakından alakalı görünmektedir....*Kutba,* her ne kadar, siyâsî bir misyon yüklüyorsa da, bu, silâhla icra edilecek bir misyon olmayıp, manevî tasarruflarla müdahaleyi gerektiriyordu" [A.Y. Ocak, 'XVI. Yüzyıl Osmanlı Anadolusunda Mesiyanik Hareketlerinin Bir Tahlil Denemesi', *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Târihi Kongresi,* (Ankara, 1990), sf. 823]. Bu, madalyonun bir yüzü, irrasyonel tarafıdır. Hâlbuki, Abdülbâki Hoca, bu meseleye, yeni bulunan bir vesikanın aydınlığında, ciddi bir odak değişikliğine geçmişti: H. 990 [1582] târihli bir vesikaya göre; "Hamza Bâlî'nin ve kendisine uyan Hazavîlerin... bir devlet kurmak üzere kıyam ettiklerin[i]" Gölpınarlı, *Mevlana'dan Mevlevilik*'te kaydetmaktedir [(İstanbul, 1953), sf. 269, dn. 95]. Diğer tarafında ehl-i melâmetin

çizgi, Şeyh Bedreddin'in içselleştirdiği toplumsal dertlere, husûsîyle, olması gereken İslâmî bireyin, Bâtınî tarîkatların tesiriyle, dünyayı, eşyayı boşveren ataletlerine karşı duran ve devletin bireyin üzerine abanmasına gösterdiği tepkiye bağlanabilir.[86]

Bu meyanda, Taşköprîzâde Ahmed Efendi'nin kaydettiğine göre; "rivayet olunur ki, Bahr-i sefid içinde vâki olan cezairden Sakız nâm cezirenin reisinden davete icabet etti ve" Tire'den, önce İzmir'e, oradan da Sakız Adası'na geçti.[87] Sakız Adası'nın papazları üzerinde yarattığı tesirin yansıması ise şöyle oldu:

> "Dinde aynysak nola iy sırr-ı Hak
> Rabbimüz birdür kamumuz abd-ı Hak"[88]

---

siyasal toplumla ciddî sıkıntıları vardı. "Hacı Bayram, isyân etmiş olsaydı, o da 'sapık' damgasını yiyecekti....Şeyh Bedreddin için de durum aynıdır" [B. Oğuz, *Türk Düşüncesi ve Hareketlerinin İdeolojik Kökenleri*, III, (İstanbul, 1997), sf. 168]. II. Devre Melâmilerinden İsmail Maşûkî ve Hamza Bâlî'nin idam edildiği biliniyor. Hamza Bâlî'nin takipçileri olan Hamzavîler üzerinde Şeyh Bedreddin'in tesiri olduğunu İsmail Hakkı Uzunçarşılı ileri sürmektedir [krş. *yage.*, III, (1973), sf. 348].

[86] Şeyh Bedreddin üzerine ilk kitap çalışmasını gerçekleştiren M.Ş. Yaltkaya, Şeyh'in Konya'da Somuncu Baba'yla görüşmesine hiç yer vermemektedir [krş. *yage.*, (1940), sf. 444]. Benzer şekilde, "Şeyh Bedreddin...Konya'ya uğrayıp orada bir müddet Karamanoğlu'nun yanında kalmış, Osmanlılar'ın en güçlü rakibi olan bu zâtla dostluk kurmuş[tur]" [A.Y. Ocak, *yage.*, (2016), sf. 225]. Böyle diyor Ocak! Şeyh'in Karamanoğlu ile dostluk kurması ileriye dönük siyâsî bir yatırım mıydı? Yazılı tek kaynak, Halil bin İsmail Efendi'nin yazdıklarıdır. *Manâkıb*ı'nda böyle bir bağlantıya dâir en ufak bir imâ bulunmamaktadır. Diğer taraftan, Ocak'ın tahlîllerinde Somuncu Baba ile Şeyh'in kurduğu bağlantı hiç makes bulmamış, buna mukâbil, dişe dokunur miktarda Sakız Adası'ndaki rahiplerle görüşmesine yer verilmiştir [krş. *age.*, (2016), sf. 203; 211; 244; 245, dn. 127].

[87] Taşköprîzâde Ahmed, *yage.*, I, sf. 72.

[88] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 90. Şeyh Bedreddin'in din farkı gözetmeksizin gayr-i müslimlerle ilişki de bulunması istismar edilmiş bir konudur. Oysa bu teveccühün ardında, *Kur'ân* üzerinden, Şeyh Bedreddin'in Ekberî geleneğin sıkı bir takipçisi olması gerçeği bulunmaktadır. Buna göre, Hz. Mûsâ ve Hz. İsa'nın, vahdet yolunda 'teşbih'te kalmaları, buna mukâbil, Hz. Muhammed'le vahdet anlayışında teşbih– tenzih ayrımının kalkması söz konusudur. Şeyh'in kurmaya çalıştığı bu yakınlığın bir benzeri Mevlânâ Celâleddin Rûmî'de görülmektedir. Görülen odur ki, o da tıpkı Muhyiddin Arabi ve Mevlânâ Celâleddin Rûmî gibi farklı dine mensup olanlara yaklaşıyor, fakat İslâm'ın özünden asla taviz vermiyordu. Musevîler ve Hıristiyanlarla görüşmesinin temel sebebi, onlara kendi dinlerini anlatmak içindi ve Hz. Mevlânâ'nın şu sözüne denk düşen bir anlayış içerisindeydi: "Bir ayağım İslâmiyet'te sabit, diğeriyle yetmi-

Sakız Adası'nın Hıristiyan yöneticisi, Sakız Bey'i tarafından davet edilmiş, Taşköprîzâde'nin kaydettiğine göre, "iman eyleyub samim-i kalbden Müslüman olmağı tesmim eylemeğin Şeyh Bedreddin Hazretleri'ni kendi nâmına davet eyledi."[89] Ayrıca, Şeyh Bedreddin'in tesiri altında kalan iki rahip ile birçok Hıristiyan, Müslüman olmuştu. Hâfız Halil Efendi'nin kaydettiği gibi:

> "Anda Sakız adasınun kâfiri
> Görüben Şeyh'den kerâmet her biri
> ...
> Din-i Ahmed'den nasibi olana
> Bizi mahrum eyleme geldik size
> ...
> Dinleyerek Şeyh'i bunlar iy emîn
> Didiler Mesîh-i sânî bu hemin"[90]

Daha sonra, Konya üzerinden Edirne'ye geçerken, Kütahya'ya yöneldi. İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın kaydettiğine göre;

> "...Alevilerle meskûn yerleri dolaştı....Bâtınî akiydesini yaymaya başlamış ve gezdiği hep Alevî Türkmenlerle temas ederek maksadına göre, onları hazırlamak istemiştir."[91]

şiki milleti dolaşıyorum." Benzer şekilde, Hacı Bayram Velî, camisini Ankara'da St. Augustus mabedine bitişik olarak yapmıştı. Demek oluyor ki, Bedreddin'in izlediği bu yolu bir ihtilâl hazırlığı olarak görmek tamamiyle yanlıştır.

[89] Taşköprîzâde Ahmed, *age.*, I, sf. 72. Gelibolulu Mustafa Âlî'nin de kaydettiğine göre: "Cezire-i Sakız hâkimi olan akal-ı nasârâ şeref-i İslâm'a delalet ider bir rü'yâ görüb müma ileyhi taleb etti. Varduğı gibi ânûn telkini ile İslâm'a geldi" [*yage.*, I/1, sf. 242-243. Ayrıca, krş. Mehmed Zeki, *yage.*, (1332), sf. 909].

[90] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 89; 90; 92.

[91] İ.H. Uzunçarşılı, *yage.*, I, (1972), sf. 363. İlk-el kaynaklarla desteklenmeyen bu tesbitler sadece zihnî çıkarsamanın bir sonucudur. Bu mühim târihçinin açtığı bu hatâlı yoldan, M. Balivet, A. Y. Ocak, M. S. Yazıcıoğlu ve H. K. Yılmaz geçecektir. M. Balivet'i zikredecek olursak: "Bedreddin ününü Anadolu'nun her köşesinde sağlamlaştırırken, Osmanlının güçsüz durumundan yararlandı [*yage.*, I, (1994), sf. 61]. M.S. Yazıcıoğlu'na göre Bedreddin, "Şii Türkmenlerle temas kurdu ve Bâtınî görüşlerini öğretmeye başladı" [zik. C. Kafadar, *İki Cihan Âresinde*, (Ankara, 1995), sf. 186].

Önce Aydın'a, müteakiben Tire'ye uğradı. Burada, Börklüce Mustafa, daha sonra, bu minval üzerine gittiği Kütahya, Domaniç'te de Torlak Kemâl ile tanıştı, onları mürid edindi. A. Yaşar Ocak'ın kaydettiğine göre:

> "...Şeyh Bedreddin'in Anadolu'daki ilk müridlerinin - bizce Börklüce Mustafa'nın çevresi dâhil - Hurûfi inanç taşıyan Torlaklar (Kalenderiler) olması çok ilginçtir."

Ocak devamla:

> "...Bunlara Dobruca'daki Sarı Saltuk zâvîyesindeki 'Işık' denilen bir başka grup Kalenderî dervişini de kattı. Böylece Sünnî bir Osmanlı âlimi, Sünnîlikle ilgisi olmayan bir dervişler gurubunun yönetimini üstlenmiş bulunuyordu. Bu çok garip bir durumdur ve bizce bir bürokrat ve âlim olarak statüsü gereği Sünnîliğe uygun davranan Şeyh Bedreddin'in...her zaman tam bir Sünnî gibi düşünüp davranmadığını gösterir."[92]

Önce Tire; Şeyh Bedreddin, "Tire'ye geçerek, sonraki isyân hareketinin ileri gelenlerinden olan ve halk arasında Dede Sultan diye anılan Börklüce Mustafa ile tanıştı."[93] Anadolu'da son durak olarak, Kütahya'ya yöneldi, yolu Domaniç civarında bir köye düştü. Torlaklar onu çalgı aletleriyle karşıladılar. Şeyh'le gerçekleşen sohbet sonucu, tevbe edip ona biat ettiler.[94] Buradan Bursa'ya, oradan da Edirne'ye vasıl oldu.[95]

---

[92] A.Y. Ocak, *yage.*, (1998), sf. 181. Ş. Severcan, A.Y. Ocak'ın Şeyh Bedreddin yorumlamasını "objektiflikte başarılı bir çizgi yakalamış bilimsel incelemeler" arasında saymaktadır [*yage.*, (2002), sf. 17]. Ancak, Ocak, bu alıntıda görüldüğü üzere, Şeyh Bedreddin'in bir grup Kalenderî dervişini de kendi ihvanı arasına kattığına dâir somut bir belge sunmuyor. Ayrıca, Şeyh, her zaman "tam bir Sünni gibi düşünüp" davranmıştır.

[93] Yayın Kurulu, *yage.*, I, sf. 306.

[94] *Manâkıbı*'nda zikredildiği üzere:

> "Dest-i tevbe eylediler ol gice
> ...
> Tevbelerinde olup sâbit-kadem"

Edirne'ye vâsıl olduğunda, kerâmetleri dillerde dolaşıyor ve onun, nefesiyle ölüleri diriltecek gibilerden ikinci bir Mesih olduğu söyleniyordu. Hâfız Halil Efendi'nin kaydettiğine göre, Şeyh Bedreddin, zamanın Bâyezîd-i Bistamîsi - Bâyezîd-i vakt idi.[96] İdrîsî Bitlisî'nin *Heşt Behişt*'inde, Şeyh Bedreddin, "mecârî-ı ahvâl ve akvâlde havârık-ı âdât ile meşhûr ol[ması]" ile alâkalı bir bahis vardır.[97] Bu sükûn ortamında, münzevi bir hayat sürdü. Edirne günlerinde itikafa çekildi.[98] Bu meyanda, *Vâridât*'ı kaleme aldı. Abdülbâki Gölpınarlı'nın *Melâmilik ve Melâmiler* kitabından aktaracak olursak:

> "...Edirne, Deliorman, Siroz havalisindeki halk, vahdet-i vücûd akîdesini ve sûfilik telakkilerini Bedreddin Simavî (823)'den beri biliyorlardı. Bedreddin'in uyandırdığı bu fikir, oralarda tamamiyle sönmemiştir.
>
> Şehzadelerin cidalleri ve bunun netîcesinde idari muvazenesizlik, bu diyar ahâlîsini Bedreddin'in mutedil iştirak fikrine ve

---

[*age.*, sf. 94]. Görünen odur ki, Torlaklar, tevbelerinde sabit kadem olmamışlar ve Şeyh Bedreddin adına isyâna kalkışmışlardır. E. Werner'in bir iddiasına göre Bedreddin, Torlakların karşısına bir mehdî gibi çıkmıştı" [*yage.*, (2011), sf. 14]. Şeyh'in vefatından dolu bir yüzyıl sonra, bir İtalyan seyyahı A. Menavino'nun Sultan I. Selim devrinin ilk yıllarında Türkiye'de gördüğü Torlakları anlatan anıları, onun 1543'de basılan kitabı, *Costumi et la Vita de Turchi*'de yer almıştır. Bu eserden alıntı yapacak olursak: "Torlaklar,...kuzu postu giyerler. Vücutlarının geri kalan kısmı çıplaktır. Serpuş giymezler, başları traşlıdır....Çok defa kendi aralarında zamanın örfüne ve dinine aykırı işler yaparlar....Bütün bu kötülüklere rağmen, tarîkatlerinin mukaddes olduğuna inanırlar" [A. Menavino, 'Şeyh Bedreddin Dolayısıyla Torlaklar', *İş*, sayı 225, (1970), sf. 7-8 (Menavino'nun bu satırların devamını teeddüben buraya alamadım)]. Torlakların konumu hakkında, İtalyan gezgini Menavino'nun tesbitlerini doğrulayan bir diğer bakış açısını, onun çağdaşı, Sultan II. Bâyezîd devri şâirlerinden Temennayî isimli bir Kalenderî dervişinin aşağıya aldığımız dizelerinde bulduk:

> "Çün libâs-ı şer'u dinden avr u uryandır bular
> Terk u tecrîd oldu sanman bu nice çıplaklar
>
> Hiç birisinden değeler yetmişiki milletin
> Cümleden merdûd u harîcdır bu kavm-i âklar"

[M. İsen (haz.), *yage.*, sf. 462].

95 Krş. Halil bin Halil, *age.*, sf. 94; Mehmed Zeki, *yage.*, (1332), sf. 910.

96 *Age.*, sf. 56.

97 İdrîs-i Bitlisî, *Heşt Behişt*, II, (Ankara, ty.), sf. 276.

98 Krş. H.G. Yurtaydın, *İslâm Târihi Dersleri*, (Ankara, 1982), sf. 103-104.

müfrit vahdet telakkisine bendetmişti. Binaenaleyh, melâmiliği pek çabuk benimsediler ve Rûmeli, mütekâsif bir melâmi diyarı oldu."[99]

Uzlet yıllarında, 1404 -1410 arasında, Edirne'de üstlendiği tasavvufî sohbetleri, *Vâridât* başlıklı bir eser, bu zaman dilimi içinde toplandı. Abdülbâki Gölpınarlı, bu eserin 1407 sonrasında parça parça telif edildiğini ileri sürüyor.[100] *Vâridât*'ın bir müellif nüshası olmadığından, elde mevcut nüshalar, Şeyh Bedreddin bağlıları tarafından, onun adına kaleme alınmıştır.[101] Farklı bir görüşe göre *Vâridât*, Şeyh Bedreddin İznik'te gözhapsinde iken müridlerine verdiği derslerden

---

[99] Abdülbâki [Gölpınarlı], *yage.*, (1931), sf. 170. Gölpınarlı'nın telaffuz ettiği Hicrî 823'ün Milâdi karşılığı takrîben 1418'dir. Bu târihte ise, Şeyh'in vefatı söz konusudur. Eğer böyle bir tesirden bahsedilecekse, somut târihî delillere olan ihtiyacımız açıktır.

[100] Krş. A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 30. Şeyh Bedreddin'in "konuşmalarının yazılmasından meydana gelen kitabına da *Vâridât* adı verilmiştir" [A. Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, (İstanbul, 1977), sf. sf. 348].

[101] A. Gölpınarlı'nın "biraz acemice toplanmıştır" [*yage.*, (1966), sf. 31] dediği bu eserin şahsi kitaplığındaki yazma nüshadan hareketle, Şeyh'in bu kitabını, 1407-1408'den sonra yazdığına kanaat getiriyor [krş. A. Gölpınarlı (haz.), *Mevlânâ Müzesi Abdülbâki Gölpınarlı Kütüphânesi Yazma Kitaplar Kataloğu*, (Ankara, 2003), sf. 61]. A.Y. Ocak'ın da "derleme bir risale"; "düzenli bir telif eser olmaması" [*yage.*, sf. 189; 194] dediği bu eserin, Şeyh Bedreddin'e aidiyetinin oldukça şüpheli olduğunu ileri süren B. Dindar ['Bedreddin Simavî', *TDVİA.*, V, (İstanbul, 1992), sf. 332. Ayrıca krş. C. Yener, *Şeyh Bedreddin Vâridât*, (İstanbul, 1970), sf. 44-45 ve A.Y. Ocak, *yage.*, (1998), sf. 191], daha sonra, Dindar, bir başka yerde; "*Vâridât*'ın kendi eseri olmadığı[nı]" yazacaktır [*Seçme Felsefe Yazıları*, (Ankara, 2008), sf. 140]. "*Vâridât*'ın Şeyh Bedreddin'e ait olması meselesi oldukça şüphelidir" görüşünü ileri süren M. Aşkar, Gelibolu Mustafa Âlî ve Taşköprîzâde'nin "Şeyh Bedreddin'in eserleri arasında *Vâridât*'tan bahsetmesi[ni] hayli düşündürücü" bulmaktadır ['Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ı ve Şeyh Muhyiddin Yavsî'nin Şerhi Üzerine Bir Değerlendirme', *AÜİFM.*, c. 38, (1998), sf. 449]. Ancak bu eserin, vahdet-i vücûdu benimsemiş kutsal gönüllü velîler, bu arada 19. yüzyıl ortaları itibariyle, en başta Seyyid Muhammed Nûrü'l Arabî ve Mehmed Kemâleddin Efendi tarafından şerh edildiği unutulmamalıdır. Aynı yüzyılın sonlarına doğru bir târihte, bu eserin, önce Abdülmâlîk Hilmi Efendi [krş. R. Vırmiça, *Kosova Tekkeleri, Türbeleri ve Kitabeli Mezar Taşları*, (İstanbul, 2010), sf. 155] ve onu takiben 20. yüzyıl başlarında Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi tarafından Türkçeye tercüme edilmiş olmasını ne ile açıklayacağız? Kaldı ki, Halil bin İsmail Efendi, *Mânakıbı*'nda *Vâridât*'ı dedesinin eserleri arasında zikretmektedir [krş. *yage.*, sf. 40].

meydana gelmiştir.[102] Eserin dilinin Arapça oluşuyla, ilk ağızda, münevverlere hitab edeceği açıktır. Ancak, düzenli bir tasavvufî yolun izlenememesi, el yazması nüshalarda görülen farklılıkla bizâtihî bu eserin, kendi içerisinde türdeş bir yapıyı ortaya koyamamasıyla açıklanabilir.

Şeyh Bedreddin'in tasavvufî doktrin târihindeki yerinin belirginleşmesi birçok araştırmacıyı meşgul etmiştir. Bu yerin tesbitinden önce, ona yönelik itirazların başında, kendisine bağlananları İbâhîliğe yönelttiği algısı bulunmaktadır. Hâlbuki, Şeyh'in tasavvufî perhizleri, salikleri için, çok sıkı tuttuğu söylenmelidir. *Vâridât*'ta sohbetinde bulunanlara telkinde bulunduğu gibi, tasavvufî perhizlere gevşek davrananlara karşı, İbâhîlîğe ve Bâtınî tasavvufa açılabilecek kapıları sert bir şekilde kapattığı bir gerçektir. *Vâridât*'ta geçtiği üzere Şeyh'in sözleriyle:

> "...Bil ki iş, mutlak olarak riyâzât ve mücâhede üzerine kurulmuştur; husûsî bir tarzı yoktur....Ama mütâlaâdan, bu işi bilip anladıktan, böylece inandıktan sonra da sakın ha, çalışıp savaşmayı, riyazâtı bırakmayasın. Çünkü riyazet ve mücahede, olgunlukların, yüce hallerin, yüksek durakların elde edilmesine sebeptir. Kim aldanırsa, değil mi ki, dünya, hûrîler, köşkler, cennetler böyleymiş, bu çalışmalara ihtiyaç yok, lüzumsuz derse o adam, kötü kişidir, sapıklığa düşmüştür, insanları da saptırır; öldürülmesi mubahtır."[103]

---

[102] Krş. S. Ceyhun, '*Vâridât*', *TDVİA.*, XLII, (2012), sf. 520. Eğer bu hüküm doğru ise, Şeyh'in derslerini Arapça verdiğine hükmetmek gerekiyor. *Vâridât*'tan başka Şeyh'in tasavvufi sohbetlerindeki sorulara verilen cevapları içeren *Meserretü'l Kulûb* adlı eseri daha vardır. *Manâkıbı*'nda geçtiği gibi; "ve bir Türkî kitab dahı tarıykat ahvâlîne söylemiş idi" [Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 40]. Bu eser bilinmiyor. Belki içeriği itibariyle, hem ortodoksiyle çatışabilir düşünceler içermesi, hem de 1416 karmaşası içerisinde, esasen tek nüsha yazma olan bu eserin imha olasılığına, ya da kaybolduğuna hükmedilebilir.

[103] Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 74-75. Şeyh Bedreddin'in bu sözleri ortada iken, onu İbahîlikle suçlayanlar da vardır: meselâ S. Cem, *İslâm İlâhîyatında Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 1966), sf. 9; 10; 43. İ.A. Çubukçu'yu zikredecek olursak: "Onun [Şeyh Bedreddin'in] öğretisine göre, Osmanlı ülkesinde insanlar arasında din ayırımı kaldırılmalıdır. İnsanlar arasında kadın hariç, her şeyin ortak olması sağlanmalıdır. Kimi dinsel yasaklar kaldırılmalıdır" [*Türk Düşüncesinde Felsefe Hareketleri*, (Ankara, 1986), sf. 13]. İ. Çubukçu'nun da kaynak göstermeden, bunları rahatlıkla yazdığını kaydetmeliyiz.

Şeyh Bedreddin'in tasavvufî duruşunun belirginleşmesinde, belki bir çıkış yolu bularak *Vâridât*'ın *Kur'ân-ı Mübîn*'de işaret edilen vasıfta bir insan-ı kâmil olmasıyla ilgilidir. Âyette geçtiği üzere;

> "...O'dur sana bu muazzam kitabı (ki) bunun bir kısmı âyâtı [ayetleri] vardır muhkemat...diğer bir takımları da müteşâbihattır. Amma kalplerinde bir yamukluk [bozukluk / eğrilik] bulunanlar sade(ce) onun müteşâbih olanların ardına düşerler, fitne aramak, te'vilini aramak için."[104]

İmdi, bir mutasavvıf olarak Şeyh Bedreddin, bu âyetin aydınlığında, tasavvufî yolunu nasıl çizmiştir? Önce bu sorunun cevaplandırılması gerekiyor. Bu bağlamda, havada çarpışan farklı değerlendirmeleri iki ana öbekte, vahdet-i şuhûd [panteism] ile vahdet-i vücûd arasında toparlamak mümkün görünmektedir. Bu cümleden olarak, ilk çerçevede bulunanlara misal olarak, Müderris M. Şerefeddin Efendi'nin yaklaşımı ile başlanabilir. Şeyh Bedreddin'i "vahdet-i mevcuda kail olan şeyh" olarak işaretlemesini,[105] İsmail Hâmî Dânişmend de sürdürmüştür. Dânişmend'e göre Şeyh Bedreddin "felsefesinin esası, 'Panthéism = vahdet-i vücûd [mevcûd]'a dayanır', şiddetli bir 'materialist'[tir]."[106] Hilmi Ziya Ülken de Şeyh'in panteist olduğunu, "rûh ve hayatı maddî faaliyet olarak tarif et[tiğini]" ileri sürmektedir.[107] Ülken'in ileri sürdüğü bu tesbitin dişe dokunur

---

[104] *Kur'ân-ı Mübîn*, [Âl-i İmran / 7-9].

[105] Mehmed Şerefeddin, *yage.*, (1340), sf. 68.

[106] İ.H. Dânişmend, *yage.*, (1966), sf. 8. Ayrıca krş. a.yaz., *yage.*, I, (1971), sf. 162 ve *Tarihî Hakikatler*, I, (İstanbul, 1979), sf. 635. Şeyh'in panteist olduğu birçok yazar tarafından ileri sürülmüştür. Meselâ; Bu düşünceyi İ.A. Çubukçu [krş. *yage.*, (1989), sf. 86] ve T. Atay [krş. *yage.*, sf. 164; 177, dn. 29] savunmuşlardır. M. Belge'ye de kulak verecek olursak, "Bedreddin...Allah'la doğanın özdeş olduğuna inanıyordu" [*yage.*, sf. 41].

[107] H.Z. Ülken, *yage.*, (1946), sf. 192-193; 194. Hâlbuki Ülken, yıllar öncesinden şunları yazmıştı: "İslâm'da panteizm temayülü felsefede Farabi ve İbni Sina ile başlar, tasavvufta Muhyiddin-i Arabî ve vücüduyûn da kemâle gelir. Fakat mutasavvıfların panteizmi [vahddet-işuhûd] ile Garb düşüncesinin meselâ Spinoza'nın panteizmi karıştırılmamalıdır. Çünkü İslâmiyet'te Allah'la âlem aynı değil, âlem Allah'ın arazlarıdır. Bundan dolayı *panteizme* tabirini kullanabiliriz" ['İslâm Felsefesinde Akıl ve İman Meselesi', *FSD.*, I, (İstanbul, 1939), sf. 70, dn. 3. A.yaz., *yage.*, (1951), sf. 11-12]. H.Z. Ülken'in 'vahdet-i vücûd' ile 'vahdet-i şuhûd' [pan-

bir tesir yarattığı görülüyor. Bu cümleden olarak, Semahaddin Cem, Şeyh, "panteist mezhebe mensuptur" derken, Z. Fahri Fındıkoğlu da onun "panteist kainât görüşüne" sâhip olduğunu ileri sürüyor. Niyazi Berkes aynı değerlendirmede bulunmakta ve Şeyh'i "koyu panteist" yapmaktadır.[108] Ernst Werner'e göre "Şeyh, panteist – materyalist bir dünya görüşünden yanaydı."[109] Cemil Yener, "kitabın [*Vâridât*'ın] ana konusu kamutanrıcılıktır (panteizmdir)"[110] derken, Selahaddin Hilav da aynı görüşü savunmakta ve "onun, maddeci yanı ağır basan bir tümtanrıcılık (panteist) olduğunu" kaydetmektedir.[111] Karıştırmaya bir örnek daha verelim: "Şeyh, panteizm ve vahdet-i vücûd nazariyesini savunmuştur"[112] Tayfun Atay da *Vâridât*'ın "panteist içerikli" olduğunu yazmaktadır.[113] Feridun Emecen de aynı doğ-

---

teizm] ayırımında, birçok yazarı etkilemesiyle, çelişkili bir sergilemeye kapı açtığı da görülüyor. Zîrâ, 'vahdet-i şuhûd'un panteizmle eşitlenmesi hatâdır. Ülken'in terminolojisinde panteizm ise, vahdet-i vücûd anlamında kullanılmaktadır. Bu karmaşayı çözecek yaklaşımı S. H. Bolay'ın şu tevcihinde bulduk: "Vahdet-i vücûd ile panteizm sık sık karıştırılıyor....Hatta hocam Hilmi Ziya [Ülken] Bey bile Batılıların panteizmi ile karıştırmaktadır" [S.H. Bolay, 'Hilmi Yavuz', S.H. Bolay (yay.), *Cumhûriyet'ten Günümüze Bilimsel Felsefî Düşünce Temsilcileri*, 4 / b, (Ankara, 2015), sf. 2836]. H.Z. Ülken'in fikrî gelişmesinin târihine bakılacak olursa, onun değişken bir yol izlediği görülüyor. Şu kadar ki, "panteizmin yazarın felsefi fikirlerinin odak noktasını" oluşturması [E. Sanay, *Hilmi Ziya Ülken*, (Ankara, 1986), sf. 98] vahdet-i vücûd / panteizm karmaşasına da sebep olsa gerektir. Buna mukâbil, Ülken'in rûh ve bedeni aynı varlığın birbirine eş ağırlıkta iki görünümü ve birbirlerinin tamamlayıcısı olarak ele almış olmasının fikir babası ise Şeyh Bedreddin'dir.

[108] S. Cem, *İnsan-ı Kâmil ve Tasavvuf*, (Ankara, 1960), sf. 13; Z.F. Fındıkoğlu, *yage.*, sf. 59; N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, (Ankara, 1973), sf. 371.

[109] E. Werner, *yage.*, II, (1988), sf. 38; a.yaz. *yage.*, (2011), sf. 15.

[110] C. Yener, 'Birkaç Söz', Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, (İstanbul, 1970), sf. 42.

[111] S. Hilav, *Felsefe El Kitabı*, (İstanbul, 2014), sf. 99. Ayrıca krş. B. Öz, *yage.*, sf. 155. A. Küçük de, Şeyh'in felsefesinin esasının panteizm olduğu görüşündedir [krş. *yage.*, sf. 87]. "Bu eserin [*Vâridât*'ın] bazı yerlerinde...vahdet'ül vücûd'dan ziyade vahdet'ül mevcud nazariyesiyle tam bir materyalist gibi hareket ettiği görülmektedir" [A. Akagündüz – S. Öztürk, *700. Yılında Bilinmeyen Osmanlı*, (İstanbul, 1999), sf. 66-67]. B. Çoban da benzer görüşü savunmaktadır: "Yapıt [*Vâridât*], genel olarak kamutanrıcılık (panteizm) üzerine temellenmiştir" ['Şeyh Bedreddin Hareketinin Manifestosu Olarak *Vâridât*', B. Çoban (der.), *yage.*, (2011), sf. 210. Ayrıca sf. 213].

[112] İ. Aka – M. Demir, 'Eseri Yayınlarken', M.Ş. Yaltkaya, *yage.*, (2001), sf. 10.

[113] T. Atay, *yage.*, (1998), sf. 177, dn. 29. İbrahim Kalın'ın tesbitlerine göre de Şeyh Bedreddin, panteisttir [krş. İ. Kalın, 'Bedreddin, Şeyh (1358 – 1416 / 759 – 819)', O. Leamen (ed.), *BEIP*, (London, 2015), sf. 56].

rultuda şu vurguyu yapmıştır: Şeyh Bedreddin; "Panteist fikirlerle dolu bir öğretinin peşinde koşuyordu."[114] Bu bağlamda, kayda değer bir tesbiti de A. Yaşar Ocak yapmıştır. Onun sözleriyle:

> "...[Şeyh Bedreddin,] yeni tanımaya başladığı Vahdet-i Vücûd telakkisini Tebriz'deki Hallac-ı Mansur geleneğine bağlı Hurûfî çevresinde panteist (Vahdet-i Mevcûd'çu) bir doğrultuda iyice pekiştirme imkânını bulmuştur."[115]

Vasıtasız ve beklemeksizin, Şeyh Bedreddin'i panteist yapan kalemlerden birçoğunda, *Vâridât*'a yönelik ciddi bir ülfetin ve araştırmanın olmadığı açıktır. Ya da, onlardan hiçbirinde, Nâzım Hikmet Bey'in şu içten itirafı yoktur:

> "...Bedreddin'in materyalizmiyle, Spinoza'nın materyalizmi arasında bir mukayese yapayım, demiştim. Olmadı."[116]

---

[114] F. Emecen, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve Yükseliş Târihi*, (İstanbul, 2016), sf. 106.

[115] A.Y. Ocak'ın bu bağlamdaki tevcihini de zikredecek olursak: "*Vâridât*, Şeyh Bedreddin'in panteist bir mutasavvıf olduğunu açıkça göstermektedir" [*yage.*, (1998), sf. 159. Ayrıca krş. sf. 138; 143; 157; 192; 201; (2016), sf. 262; 263]. Ocak, aynı görüşü; 'Klâsîk Dönem Osmanlı Toplumsal Hayatında Dînî Akımlara Kısa Bir Bakış', *İslâmiyat*, sayı 4, (1999), sf. 20 ve a.yaz., 'Sunuş', A.Y. Ocak (haz.), *Osmalı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfiler*, (Ankara, 2005), sf. XIX'da da yinelemiştir]. Şeyh Bedreddin'in panteist (vahdet-i mevcut'çu) olduğuna dâir en esaslı ve ısrarlı vurgular A.Y. Ocak tarafından yapılmıştır. Onun sözleriyle: "Şeyh Bedreddin, Muhyiddin İbnü'l Arabî ekolüne mensup ama son tahlîlde panteist ('vahdet-i mevcut'çu) bir mutasavvıf olarak değerlendirmek icab eder"; "Osmanlı dünyasında belirgin bir panteizm biçiminde seslendirilen ilk şahsiyetin Şeyh Bedreddin olduğu..." [*yage.*, (2016), sf. 217. Ayrıca krş. sf. 182; 183; 193; 199 [da bölüm başlığı olarak: 'Panteist Bir Âlîm ve Sufî: Şeyh Bedreddin]; 206; 211; 215; 216; 336; 403; 405; 412]. R. Ay'ın da aynı görüşü yankıladığı görülüyor [krş. *Anadolu'da Derviş ve Toplum*, (İstanbul, 2008), sf. 59; 62]. Stanford J. Show da Şeyh'in mutasavvıflığını şu sözlerle değerlendiriyordu: O, "panteizmin radikal yorumlarına dayanmaktaydı" [*History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, I, (New York, 1988), sf. 40, dn. 6].

[116] N.H. Ran, 'Sımavna Kadısı Oğlu Bedreddin Destanı'na Zeyl', *TDe.*, sayı 19, (1975), sf. 80. Bir ara-not olarak, panteizme karşı duranlar da vardı. meselâ allâme-müfessir Zemahşerî bunlardan biridir. Onun sözleriyle. "Onlar [panteistler], tabiatı Allah kabul edecek kadar sapıtanlardandır" [*Altın Küpeler*, (İstanbul, 2016), sf. 412].

Oysa Şeyh Bedreddin'in bağlı olduğu tasavvuf doktrinine göre, Allah'ın zâtı, 'vücûd-ı mutlak', *'tenzih'*le; 'vücûd' ise, *'teşbih'* ile anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, taayyün eden bir Allah'ı kabul ederken, aynı zamanda onun içinde ve ondan ayrı ve hiçbir şeye eş ve benzeri olmayan, 'tenzih' edilen, lâ-taayyun bir 'zâtı mutlak'ın varlığını da birlikte kabul ediyor. Onun sözleriyle:

> "...Abû-Ali ve benzerleri de Allah, zâtıyla vâcibdir; yani varlığı, âlemin varlığından ayrıdır, fakat âlemde tepkisi vardır dediler. Hâlbuki bu iki hüküm, birbirine ateşle su gibi aykırıdır. Her iki inancın da aslı yoktur ve Tanrı hakkında tam bir bilgisizlikten, anlayışsızlıktan meydana gelmiştir."[117]

Sadreddin Konevî, aklî çıkarsamaların 'tenzih'i ihata edemiyeceğini ifâde etmektedir:

> "...Aklî tenzihler, Hakk'ın celâlinin gerektirdiği ve kemâl ve kutsiliğinin müstehak olduğu tenzihin altındadırlar."[118]

Yaptığı bu vurgu ile Konevî, panteizmi reddetmektedir. Konuya getirdiği açıklık açısından Şeyh Bedreddin'i de zikredecek olursak:

> "...Tanrının zâtı, her şeyden münezzehtir, fakat her şey ondadır, o da her şeyde....Sûretten münezzeh olmakla berâber surettedir de....Ama itibâri olarak, ikisi de birdir, gerçek bakımından Hak'tır, başka bir varın varlığı yoktur; ayrı oluş i'tibâridir....Bir başka deyişle de her şeye sirayet etmiştir, her şey, onunla bezenmiştir; oysa her şeyden, nekeslikten, yücelikten karartıdan, bulantıdan münezzehtir, mazharlardan zuhûr etmektedir ve mazharlara nisbetle ayrılık, aykırılık meydana gelmektedir; ama ona nisbetle her şey eşittir, gerçekte ondan başka bir varlık yoktur....Gerçekten zuhûr edenle mazhar birdir; ayrılık, aykırılık i'tibâridir."[119]

Sadeddin Konevî'yi dinliyoruz:

---

[117] Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 59.
[118] Sadreddin Konevî, *yage.*, (2012), sf. 101.
[119] Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *age.*, (1966), sf. 61.

> "...O [*Allah*], herhangi bir vasıta ile olmaksızın *zâtı ile...iki küllî ve zıt hüküm kabul eder; hâzır ve gaib olmak, zâhir ve gizli kalmak gibi iki zıt durumu birleştirir.*"[120]

Bu durumun, insanlardan bazılarının zihnînde oluşan karmaşaya cevabı, *Kur'ân-ı Mübîn* vermektedir:

> "...Onlar sade(ce şunu) gözet(leyip bekl)iyorlar ki: Allah buluttan gölgeler içinde meleklerle geliversin."[121]

Bu kabul ile Sadreddin-i Konevî gibi, Şeyh Bedreddin de, panteizm yorumlamalarının dışında kalmaktadır. O, 'tenzih'i inkâr etmemiş, 'vücûd-ı mutlak'a Ekberî gelenek içerisinde, Sadreddin-i Konevî ile Dâvud-u Kayserî'nin adımladığı yolda, bazı noktalarda özgün yorumlar getirmiştir. Onun sözleriyle:

> "...Âlem, cinsi, nev'i, zâtı bakımından mutlak olarak kadîmdir, önüne ön yoktur; sonradan meydana gelişi zâtîdir; zaman bakımından değildir."[122]

Şeyh Bedreddin'i bir panteist olarak yaftalayanların yanıldıkları kırılma noktası da buradadır. Şeyh'i dinlemeye devam edelim:

> "...O [Allah], her şeyden münezzeh olmakla beraber, her şeyle de sıfatlanmıştır."[123]

---

[120] Sadreddin Konevî, *yage.*, (2012), sf. 104. (vurgu: AGS.). Bu hususta, *Kur'ân-ı Mübîn*'de geçen birçok âyet buna delîldir. Meselâ; "Gözler O'nu idrak edemez; fakat O, bütün gözleri idrak eder" [Enam /103].

[121] *Kur'ân-ı Mübîn*, [Bakara / 210].

[122] Şeyh Bedreddin, *age.*, A. Gölpınarlı, *age.*, (1966), sf. 55. Şeyh'in bu yaklaşımı *Kur'ân*'ın materyalizme açık olan penceresinden bir bakıştır. Esasen, Alman filozof F.A. Lange de, monoteist dinlerden materyalizme en elverişli dînin İslâmiyet olduğunu belirtmektedir. Lange'nin sözleriyle: "Tek tanrıcılık ilkesine mâl ettiğimiz doğa biliminin bu gelişmesi, en açık bir biçimde kendisini Müslümanlıkta gösterir" [*Materyalizmin Târihi*, (İstanbul, 1998), sf. 167].

[123] Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *age.*, (1966), sf. 52.

Bu kırılma noktasından hareketle, Şeyh Bedreddin'in, vahdet-i vücûda kail bir mutasavvıf ve bir *Fusûs* şarihi olduğunu, bizâtihî *Vâridât*'ın da, vahdet-i vücûdu savunan mutasavvıflar tarafından, şerh edilip övüldüğünü tekrar vurgulamak gerekiyor. Bu yönde yol alan mutasavvıfların dayanak noktası olarak, *Vâridât*'ta geçen şu ifâdeleri Abdülbaki Gölpınarlı'dan aktaralım:

> "...Bedreddin'e göre Tanrı, zâtı bakımından her şeyden münezzehtir, fakat zuhûra zâtî bir meyli vardır ki bu, zâtının iktizasıdır; bu iktiza zûhûru icâb eder. Her şey onun sıfatı ve suretidir. O herşeydir, herşey de ondadır....Zâtı bilinemez [mutlak varlık = tenzih], fakat suretleri [sıfatları = teşbih] görülür, bilinir."[124]

Bu yaklaşım, Allah düşüncesini, evren [madde] ile özdeşleştirmez. Özdeşleştirdiğini ileri sürenler Şeyh Bedreddin'i panteist yapmaktadırlar ki, onun bu düşünceyi reddeden çok sayıda tevcihini *Vâridât*'ta bulmak mümkündür. Bu cümleden olarak, tenzih ve temsil ayırımında, Şeyh Bedreddin, 'temsil'in Allah'ın sıfatlarıyla vücûda geldiğini söyler. Buna göre herşey Allah'la bezenmiş, Allah da herşeye sirayet etmiştir. Bir kez daha tekrar edelim ki, Şeyh Bedreddin'e ilişkin yorum ve değerlendirmelerin esasta kırılma noktası, burasıdır.[125] O, kesrette vahdeti kesinlikle reddetmemektedir. Dolayısıyla maddenin ezeli sayılması panteizmdir. Maddeye şekil ve biçim veren görünmeyeni gören Şeyh Bedreddin'in panteist sayılması ise tasavvufî doktrin açısından bir kaymadır, hakîkati yansıtmaz. Bir başka ifâde ile, madde ne Allah ile özdeştir, ne de Allah'tan ayrıdır, gayrıdır. Dolayısıyla madde, Allah'tan ayrı ve gayrı olmadığı içindir ki, Şeyh Bedreddin, görünende; görünenle, görünmeyeni bir görmüş ve sonradan olma bir şeyi de kabul etmemiştir.[126] O, âlemin özü bakımından ezeli ol-

---

[124] A. Gölpınarlı, *age.*, (1966), sf. 31.

[125] 'Tenzih' ile 'teşbih'i Seyyid Nizamoğlu şöyle nazmediyordu:

"Cihan varlığı *lâ*'dır, 'vücûd-ı mutlak' *illâ*'dır"

[Seyyid Nizamoğlu, *yage.*, sf. 200]. Ahmed Amiş Efendi'yi de zikredelim: "*Elif*: zât [tenzih]; *ba*: zât maas'sıfattır [teşbih]."

[126] Fâtih Türbedarı Ahmed Amiş Efendi'nin bir kelâm-ı âlîlerine göre: "Ayete bakılırsa Allah 'Kün' demedi. Bir şeyi murad ederse olur" [A. Erdem (haz.), *Fâtih Sertürbedârı Ahmed Amiş Efendi'nin Kelâm-ı Âlîlerinden Zaptedilen Bazıları*, (Ankara, ty.),

duğunu kabul eder ki, bu kabul ediş, onun maddeyi görünür kılan görünmeze [gayb'e] olan îmânıdır, yoksa maddenin, Hakk'dan gayri bekâsına değil! Ekberî gelenek içerisinde Sadreddin-i Konevî'nin şu tevcihinin sıkı bir takipçisi Şeyh Bedreddin olmaktadır:

> "...Hakk'ın her şey ile beraber olması sırrıyla ilgili hakîkat parıldar. Bu beraberlik, her mekânda, mertebede, mevtında ve makamda gerçekleşir. Bununla beraber Hak, bütün bunlardan uzaktır."[127]

Esâsen, vahdet-i vücûd anlayışının aydınlığında, *Vâridât*'ın birçok mutasavvıf tarafından şerh edilmesi, bu muğlaklığı açıklığa kavuşturmak içindir. Meselâ, Taşköprîzâde'ye göre *Vâridât*, kimsenin yapamayacağı olağanüstü bir tasavvufî eserdir.[128] Buna mukâbil, Ahmed Cevdet Paşa, *Vâridât* için "*Fusûs*'u taklit yoluyla yazılmış bir risale" olduğu düşüncesiyle, bu eserin İbni Arabî yolunda özgün bir katkısı olmadığını kaydetmektedir. Onun sözleriyle:

> "...Bedreddin'in birçok eserleri vardır....Tasavvuf ilminden de *Vâridât*'ı meşhurdur. Fakat İstanbul'da nüshası bulunmamaktadır. Çünkü zamanımızda Şeyhü'l İslâm olan Arif Hikmet Beyefendi bu kitabı nerede bulsa ucuz, pahalı demeyip alır ve yakıp yok ederdi....Ben, Bedreddin'e inanan bir zâtın elinde bulup okumuştum. Muhiddin Arabî'nin *Fusûs*'u taklid edilerek yazılmış bir risaledir."[129]

---

sf. 16]. Şeyh Bedreddin'in sözleriyle: "Tanrı'nın isteği, dileği, âlemin isti'dadına göredir....Allah, bir şeyde o şeyin istidadı ne ise onu diler, isti'dadı olmayan şeyi dilemez....Kainatın tümü, isti'dada göre kendisinden meydana gelmiştir" [Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *age.*, (1966), sf. 52].

[127] Sadreddin Konevî, *Miftahü'l Gayb*, (İstanbul, 2014), sf. 500.

[128] Krş. Taşköprîzâde Ahmed, *yage.*, sf. 74.

[129] Ahmed Cevdet, *yage.*, VI, sf. 399. Paşa'nın *Vâridât*'a ilişkin yaklaşımı budur. Paşa'nın *Vâridât*yorumunu benimseyen A.Y. Ocak, şunları söyler: "O [Cevdet Paşa] da *Vâridât*'ın içinde dile getirilen fikirler itibariyle orijinal bir eser olmadığını dolaylı olarak belirtmiş olmaktadır" [*yage.*, (2016), sf. 253]. Ocak'ın "entelektüel ve bilimsel kalitesi çok yüksek bir Osmanlı" olarak değerlendirdiği Ahmed Cevdet Paşa'nın [*age.*, sf. 253], kendi sözleriyle; "Sûfiye mesleğine sâlîk olmadığı[nı]" [*Tezâkir:40 Tetimme*, (Ankara, 1967), sf. 15. Ayrıca, krş. Fatma Aliye, *Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı*,

M. Şerefeddin Yaltkaya'nın *Vâridât*'ı nasıl değerledirdiğine bakacak olursak:

> "...Bu kadar gürültüye bâis olmuş olan bu kitapta, hiçbir orijinalite yoktur. Bedredddin, bu kitabında, yeni bir fikir söylememiştir. Bu sözümü ispat için Bedreddin'den evvelki müelliflere ve onun zamanından evvelki zamanlara bir göz atmak lüzumu vardır."[130]

Michel Balivet ise aynı doğrultuda şu görüşü ileri sürmektedir. Ona göre bu eserin, "doktrin bağlamında, içeriği çok hayâl kırıcı görünüyor"[131] A. Yaşar Ocak'ın bu bağlamdaki değerlendirmeleri, Ahmed Cevdet Paşa, M. Şerefeddin Yaltkaya ve Michel Balivet'nin görüşleriyle birebir örtüşmektedir.

> "...Dikkatle bakıldığı zaman, *Vâridât*'ta bulunan hemen hiçbir görüşün orijinal olmadığını yakalamak zor değildir."[132]

(Dersaadet, 1332), sf. 21; 26] da kaydetmeliyiz. Paşa, ehl-i tarik olmadığını açıkça söylüyor, ancak Şeyh-i Ekber – Şeyh Bedreddin bağlantısında *Vâridât*'ı değerlendiriyor. Hiç şüphe yok ki, onun yaptığı bu değerlendirme, ancak *'ilm'el yakîyn'* veya *'ayn el-yakîyn'* mertebeleri içinde ele alınabilir. Benzer tesbit, *Vâridât*'ı değerlendiren müsteşrikler, meselâ M. Balivet, için de geçerli olabilir. Esasen, *'hakk el-yakîyn'* mertebesine mülâki olmadan söylenen ve yazılan tasavvufî değerlendirmelerin bir değeri olmadığını hem Şeyh Bedreddin [krş., Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *age.*, (1966), sf. 65], hem de Ahmed Amiş Efendi söyleyecektir.

[130] M.Ş. Yaltkaya, *yage.*, (1938), sf. 233. Yukarıda, Ahmed Cevdet Paşa için söylediklerimiz M. Şerefeeddin Yaltkaya'nın *Vâridât* tevcihi için de geçerlidir. Bir vesîle ile Yaltkaya, kendisine yöneltilmiş 'benlik sâhibidir'' ithamına karşı şöyle konuşmuştu: "Böyle zannederim; fakat o [M. Tahir Olgun], dervişlik iddiasında; benim hakkımda böyle bir söz söylememesi gerekirdi" [zik. A. Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, (İstanbul, 1969/A), sf. 102]. Buna mukâbil, Seyyid Muhammed Nûrü'l Arabi'nin *Vâridât* şerhini *'hakk'el yakîyn'* penceresinden yaptığını düşünüyorum. Bu vesîle ile Ahmed Amiş Efendi'nin Seyyid Muhammed Nûrü'l Arab'a ilişkin bir tevcihini zikredelim: "Bütün hocalardan elif okudum. Nûrü'l Arab'dan bütün okudum" [A. Erdem (haz.), *yage.*, sf. 18].

[131] M. Balivet, *yage.*, sf. 109. F.M. Şeker'e göre Şeyh Bedreddin, "düşük yoğunlukta bir İbnü'l Arabî'dir" [*Osmanlı İslâm Tasavvuru*, (İstanbul, 2013), sf. 354]. Bu bağlamda, Şeker'in, kimin ayak izlerini sürdürdüğü de günışığına çıkmaktadır.

[132] A.Y. Ocak, *yage.*, (2016), sf. 252.

Bu görüşlerin aksine Bezmi Nusret Kaygusuz'un şu tesbiti de oldukça mühimdir:

> "...*Vâridât*'ı sırf tasavvuf bakımından tetkik edersek, onda hiçbir hatâ ve kusur bulamayız. Bilakis onu mükemmel, fevkalâde bir eser telakki ederiz."[133]

Yıldız Sarayı kütüphânesi müdürü Sabri Kalkandelen'in bu bağlamda oğlu rahmetli Nureddin Bey'e söylediklerini İsmet Sungurbey'in hâtıralarından aktaralım:

> "...Nureddin Kalkandelen anlatmıştı: 'Birgün babamın sandığa koyduğu *Vâridât*'ı okuduğumu görünce bana şöyle demişti. Evladım! Onun söyledikleri doğrudur, ama biz anlamayız.'"[134]

Diğer taraftan Hilmi Ziya Ülken, şu tesbitleri ile Şeyh Bedreddin'in tasavvufî doktrine olan katkısını somutlaştırıyor:

> "...[Kelâmcılardan] bazılarına göre, insan rûhu gül kokusunun güle yayılışı gibi bedene yayılmış olan lâtif bir nevi cisimdir....Rûhun bu yarı materyalist telâkkisini Bedreddin Simâvî, *Vâridât*'ında tenkid ederek onun yerine tamamiyle psiko-fizyolojik bir rûh telâkkisini müdafaa etmiştir."[135]

Vâridât'tan okuyoruz:

> "...*Mirsad'ül-İbâd* sahibi bir örnek getirmiş, bedenleri şeker kamışlarına, rûhları da kamışlardaki şekere benzetmiş, rûhların bedensiz de mevcûd olabileceğini vehmetmiştir; bedenleri zarf-

[133] B.N. Kaygusuz, *yage.*, sf. 200.

[134] İ. Sungurbey, [II. Baskıya Önsöz], A. Gölpınarlı, *yage.*, (İstanbul, 2008), sf. 5.

[135] H.Z. Ülken, *yage.*, (1946), sf. 55. Bir başka yerde Ülken, şunları yazmıştı: Bedrettin Simâvî, hayatı biyolojik etkilerin toplamı diye tanımlamaktadır" ['Şark–Garp Problemi Karşısında İslâmiyet', *AÜİFM.*, cilt XII, (1964), sf. 31]. S. Uludağ'ın kaydettiğine göre: "İslâm fikir târihinde bir de vahdet-i vücûd anlayışının, maddi istikamette yorumlanmasından doğan bir materyalizm vardır....Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin'in (öl. 823 / 1420) vahdet-i vücûd anlayışında da bu nevi bir materyalizm vardır" [*İslâm Düşüncesinin Yapısı*, (İstanbul, 1985), sf. 241].

lar mesâbesinde görmüştür. Fakat iş öyle değildir. Çünkü insanın bedeni, rûhtu, Hak'tı; sûretlerin yığılmasıyla yoğunlaştı; sûretler kalkarsa gene letâfetini elde eder ve ortağı olmayan Hak kalır."[136]

Şeyh Bedreddin'in savunduğu psiko-fizyolojik rûh telakkisini, Hilmi Ziya Ülken, şu şekilde açıklıyor:

"...Bedreddin gözünde madde ve rûh mutlak varlığın sıfatlarıdır. Aralarında muvazilik ve uygunluk vardır. Her ferde mahsus ayrı varlıklar olmayıp ancak insanda tecelli ve zuhûr ederler.... Beden inhilâl edince o, geldiği yere döner. Bedreddin'in materyalist telakki edilmesine sebep budur.....[Ona göre] cisimsiz rûhun varlığı ve devamı imkânsızdır. Çünkü rûhla beden arasındaki ayrılık hakîkî değil, nisbî ve itibarîdir. hakîkatte rûhla ve cisimler birbirinin aynıdır. Nitekim insanın bedeni aslında rûh yani hak ve vahdet idi. Başka bir tabirle, maddî olmayan bir cevher, suretten surete geçmek üzere nihâyet insan hâline geldi....Bedredddin materyalist sayılır, demiştik, fakat tam olarak alınınca ondaki panteizm meydana çıkar."[137]

Ülken, devamla:

"...O zamana kadar, hiçbir feylesofun cesaret edemediği derecede sarih bir ifâde ile bu mesele hakkındaki [ferdi rûhların gerçekliğinin maddeye bağlı ve onunla kaim olduğu] görüşünü bildirmesi, Bedreddin'e mümtaz bir mevki veriyor."[138]

---

[136] Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 54-55. "Rûha ölüm olmadığından..." [*age.*, sf. 57]. "Farabî'nin dinî sembolizmi, madde ve rûh hakkındakitelâkkileri Bedreddin Simavî'nin *Vâridât*'ında devam etti" [H.Z. Ülken – K. Burslav, *Farabi*, (İstanbul, ty.), sf. 39.

[137] H.Z. Ülken, *yage.*, (1946), sf. 192-193. Ülken'in açıklamalarına göre: "Bedreddin, bu fiziko-şimik hayat ve rûh telakkisini dinî kanaatle uzlaştırmaya çalışıyor. Birçok âyetleri bu maksatla kendine göre bükerek delîl diye göstermek istiyor" [*age.*, sf. 194].

[138] H.Z. Ülken, *age.*, (1946), sf. 193. Şehbenderzâde Ahmed Hilmi Bey, *Vâridât* mütercim ve şârihi Harirîzâde Kemâleddin Efendi'yi esas alarak, 'rûh ancak mutlak varlıktır ve rûhun cisimle tayin olduğu, Şeyh Bedreddin'in bedenin 'bâki, değişmez'liğini kabul ederken, bu görüşü İbni Arabî'den almadığı görüşünü ileri sürüyor [krş. Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, *yage.*, (1327), sf. 193] Şehbenderzâde, bu

Hilmi Ziya Ülken'i dinlemeye devam ediyoruz. Ülken, özellikle 'ahiret' konusunda Şeyh'in düşüncesini tahlîl etmiş ve kanaatini şöyle ifâde etmiştir:

> "...Bedreddin, Muhyiddin-i Arabi'nin thésophie'sine bağlanmakta ise de, birçok yerlerde, ondan daha insicamlı ve vazıhtır."[139]

Bu bağlamdaki görüşünün özü; Şeyh Bedreddin'e göre dünya bugün, yarın ise âhiretttir. Şeyh'i dinliyoruz:

> "...Dünyâ ile âhiret i'tibaridir....İkisi de ezelden ebede dek vardı...Her şeyin önüne dünya, sonuna âhiret denilebilir."[140]

Şeyh Bedreddin, devamla:

> "...Bize göre, dâr-ı dünya ve dâr-ı âhiret iki ayrı birim[dir]."[141]

Bu konuda, *Vâridât*'ın tanıklığına da başvurabiliriz:

> "...Kulun, *Kur'ân*'dan dünyasının işlerine, geçimine ve bu çe-

---

bağlama denk düşen yak,laşımıyla Hilmi Ziya Ülken'in Şeyh Bedreddin'i değerlendirmelerinde etkili olduğu görülüyor. Ulu bir çınarı çekip, köküne baktığımız zaman, görüyoruz ki, Nûrü'l Arab, Harirîzâde'yi, Harirîzâde de Şehbenderzâde'yi, o da Hilmi Ziya Bey'i etkiliyor. Ülken'e gelince; Onun da Şeyh Bedreddin değerlendirmesinin oluşturduğu etkiyi inkâr edemeyiz. Diğer taraftan, Hilmi Yavuz, "tin'e karşı bedenin yüceliğinin ilk kez Spinoza ayırdına varmıştır" [*Lirik Defterler*, (İstanbul, 2018), sf. 18] diye yazıyor. Hâlbuki Yavuz, "Şeyhim" diye yücelttiği Bedreddin'den;

"ve hüznün varidatını anlat"

[*yage.*, (1975), sf. 9] dileğinde bulunuyor. Ama anlaşılan Şeyh Efendi, kendisine eşyanın hakîkatini anlatmamış. Görülen odur ki, meselenin derinliğine kazınabilmesi için Şeyh Bedreddin'in hangi bağlamlarda İbni Arabî'den daha ileride geliştirdiği yorumların tesbiti gerekiyor. Bu tahlîl yapılacak olursa, işte o zaman, *Vâridât*'ın özgün bir eser olmadığını ileri süren görüşlerin de bir kıymet-i harbiyesi kalmayacaktır.

[139] H.Z. Ülken, *yage.*, (1935), sf. 116, dn. 1.

[140] Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 70; 86.

[141] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012/B), sf. 1664.

şit şeylere aid olan âyetlerle âhiret işlerine aid olan âyetlere bakması, iki kısım arasındaki nisbeti düşünmesi, ömrünü bu nisbete göre âhiret bilgileriyle dünya bilgilerine bölmesi gerektir; bilgi dileyene lâzım olan budur."[142]

Sözü *Vâridât*'ı değerlendiren Hilmi Ziya Ülken'e bırakalım:

> "...Muhyiddin [İbni Arabî]'yi natüralist istikamette ileri götürenlerdir ki, bunların başında Bedreddin Simâvî ile onu şerh eden Simavlı Şeyh [Abdullah] İlâhî, Nureddinzâde (1573), Şeyhülislâm Ebûssud Efendi'nin babası Muslihuddin Yavasû gelir. Fakat bunlar, diğerleri kadar çok değildir. Bilhassa Üsküdarlı Aziz Mahmud Hüdâî Efendi, Bosnalı Abdullah Efendi ve daha sonra İsmail Hakkı Bursevî, bunlara şiddetle hücum etmiş ve natüralist panteizm cereyanına karşı idealist doktrini müdafaa etmiş[tir]."[143]

Hâlbuki İsmail Hakkı Bursevî, yaptığı şu vurgu ile idealist yolun geçit vermediğini söylemektedir. Onun sözleriyle:

> "...Pes, umûr-ı hayâliyye itibar yoktur ki, ehl-i esmâ geçinenlerin ekseri bu vartada kalmışlardır ve bu berzahtan güzer edememişlerdir."[144]

Hiç şüphesiz, İbni Arabî yolunda, 'vahdet-i vücûd' anlayışını merkeze çekerek, 13. yüzyıl ortalarında, Mevlânâ Celâleddin Rûmî, 19. yüzyıl ortaları itibariyle Seyyid Muhammed Nûr'l Arabî ve 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başları itibariyle de Ahmed Amiş Efen-

---

[142] Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 69.

[143] H.Z. Ülken, *age.*, (1946), sf. 174-175.. Vehbî Efendi de, *Divanı*'nda, "Bedreddin'i övmekte ve Bedreddin yolunun İbni Arabî düşüncelerini toplayan gerçek tevhîd yolu olduğunu...belirtmekte" ve;

> "Şeyhü'l Ekber'in yakıynı
> Şeyhim Sultan Bedreddin Hû

dizeleriyle bu düşüncesini kuvvetlendirmektedir" [A. Gölpınarlı, *yage.*, (1967), sf. 174; 175].

[144] İsmail Hakkı Bursevî, *Kitabü'n-Netice*, I, (İstanbul, 1997), sf. 122-123.

di'nin yaptıkları değerlendirmelerde, öz - kabuk vurgu farklılaşmaları, kayda değer öneme sahiptir. Bu cümleden olarak, bizâtihî *Vâridât* ve bazışerhleri de bu farklılaşmada esaslı bir damar oluşturdular. Nitekim söz konusu şerhler içerisinde, Seyyid Muhammed Nûrü'l Arabî'yi Ahmed Amiş Efendi'ye bağlayan çizgide, bu belirginlik gözlenmektedir.

Vâridât şerhleri içerisinde Şeyh Bedreddin'e ilişkin kanaatlerin değişmesine sebep olan bir şerh vardır. Şeyhülislâm Ebûssuûd Efendi'nin babası İskilipli Yavsî Muhyiddin Mehmed İmâdî Efendi'nin *Vâridât* şerhinin önsözünde geçen satırlardan aktaracak olursak:

> "...Muhakkak bu risaleyi, Peygamber'in şerîatının baş güneşi, Mustafa yolunun Bedr'i, Muhammed'e mensup hakîkatin mazharı, ulaşan ve ulaştıran irşad ıssı kişilerin övüncü, Hakk'ı bir bilen arif ve gerçeği gerçekleştirmiş erlerin seçkini, olgunluğa erenlerin en olgunlarının olgunu, gerçek ve yakîyn mertebesine varanların en ileri olanı, Allah'a mensup âlimlerin, ilimde samimiyet ve gerçeğe varanların sultanı, Hakk, şerîat ve takvâ ve dînin Bedr'i telif etmiştir. Allah sırrını aziz kılsın."[145]

[145] Zik. H. Er, 'Giriş', M.Ş. Yaltkaya, *yage.*, (1994), sf. 17. Bu arada, bu zâtın oğlu Ebûssud Efendi'nin fetvâlarında geçen şu ifâdeleri de buraya alalım: "'Anın [Şeyh Bedreddin'in] müridlerinden olan kâfirlerdir' demek lâzımdır"; "Bed-namlıkla meşhur olan Semâvenli taifesinden ise, anlara büğz meşhurdur" [M.E. Düzdağ (haz.), *Şeyhülislâm Ebûssud Efendi Fetvâları*, (İstanbul, 2007), sf.. 293]. Görüldüğü gibi, baba Yavsî Mehmed İmâdî Efendi'nin Şeyh Bedreddin yorumu ile oğlu Şeyhülislâm Ebûssuûd Efendi'nin Şeyh Bedreddin taraftarlarını yeren fetvâları, birbirinden farklıdır. Ortaya çıkan fark, bir baba / oğul arasındaki zihniyet ya da şeriat - tasavvuf çatışması değil, velâyet /siyâset ayrışmasıdır. Unutulmamalıdır ki, bir *Kur'ân* müfessiri olan Şeyhülislâm Ebûssuûd Efendi'nin, Osmanlı kapıkulluğu içindeki görevi gereği, nizâm-ı âleme ve Safavilerin yarattığı tehlike karşısında asayişe uygun karar vermesi ve devleti koruması kaçınılmazdı. M.Tayyib Gökbilgin'i bu bağlamda zikredecek olursak: "Ebûssuûd Efendi'nin fetvâları o devrin mehâkim-i şer'iyyesinde ve aynı zamanda divan-ı hümayunca yol gösterici mahiyyette sayılmakta idi" ['Ebûssûd Fetvâlarında ve XVI. Asır Şer'iyye Sicillerinde İsbat ve Şehâde', *İTED.*, III/1-2, (1959-1960), sf. 120]. M.Cavid Baysun'u zikrediyoruz: "İlm-i zâhirde olduğu kadar, ilm-i bâtına da vukûfu olan...Ebûssuud Efendi,... meşayihin...şerîate muhalefeti sabit olursa, o zaman mülhid telakki olunacaklarını söyler" ['Ebûssu'ud Efendi', *İA.*, (İstanbul, 1964), sf. 94; 96]. Bir fetvâsında da Muhyiddin Arabî'ye dâir şu görüşü ileri sürmüştü. "O, tarîkat şeyhidir ve hakîkatte imâm-ı tahkik ve muhyi-i rüsumü'l-maariftir, kitapları ve mûsâennefatı, bahr-ı

Kütahyalı Şeyh Abdullah İlâhî Efendi'ye göre:

> "...Allahü Teâlanın rızasına kavuşanların kutbu, tahkikî imâna ulaşanların sultânı, tevhîd ehlinin senedi, nefisleri terbiye eden kâmil ve mükemmil mürşidlerin büyüğü, Allahü Teâlanın rızasına kavuşturan yolların rehberi, zâhirî ve bâtınî ilimlerin âlimi ve arifi, İslâm dîninin ve İslâm milletinin kâmili Şeyh Bedreddin."[146]

Mustafa Aşkar'ın Yavsî'nin *Vâridât* şerhi üzerine ulaştığı sonucu kaydedecek olursak:

> "...Yaptığımız çalışmalar ve tahlîller bize Şeyh Muhyiddin Yavsî'nin Şeyh Bedreddin çizgisinde vahdet-i vücûdcu bir tasavvuf anlayışına sâhip âlim – mutasavvıf bir zât olduğunu göstermektedir."[147]

Celvetî pîri Üsküdarlı Aziz Mahmud Hüdâyî Efendi, Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ına dâir düşüncelerini devrin pâdişâhına yazdığı bir mektupta dile getirmişti:

> "...Şeyh Bedreddin el-maslûb ındellahi'l-mağdûb bir şeyh zuhûr edib *Vâridât* adlı bir kitab te'lif edip içinde haşr-ı ecsadı ve eşrât-ı saatı inkâr edip ilhâd ve ibâhat üzerine olup..."[148]

---

zâhir, önü sonu bulunmayan cevherleri muhtevi bir denizdir" [zik. Y.Z. Yörükân, *yage.*, (2013), sf. 165]. Dolayısıyla, Ebûssuûd Efendi'nin, devletin bekâsı için, Bedreddinîler hakkında verdiği hükümlerde nizâm-ı âlem endişesi ağır basmaktadır.

[146] Zik. Ş. Er (haz.), *yage.*, sf. 18. Ayrıca, sf. 242.

[147] M. Aşkar, *yage.*, (2002), sf. 451.

[148] Zik. H.K. Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdâyî ve Celvetîyye Tarîkatı*, (İstanbul, 2004), sf. 102. Öte yandan, S. Ceyhan'ın kaydettiğine göre, İsmail Hakkı Bursevî, pîri Üsküdarlı Aziz Mahmud Hüdâyî'nin aksine *Vâridât*'ın başındaki ifâdelerin inkâr içermediğini belirtmektedir [krş. *yage.*, sf. 521]. Oysa bir adım ötede, İsmail Hakkı Bursevî'nin, Şeyh Bedreddin'in tasavvufta natüralist - materyalist telakkisini reddetmesi de tartışmaya açıktır. Bursevî'nin yaklaşımına göre: "Âlemin suretine göre hayâl öndedir. Çünki bir şey, evvelâ hayâllenir, tasarlanır, sonra kalbe iner" [İsmail Hakkı Bursevî, *Kitabü'l Hitab*, (İstanbul, 1975), sf. 63].

Harirîzâde Kemâleddin Efendi, Şeyh Bedreddin'i şu ifâdelerle değerlendiriyor:

> "Kutbü'l-vâsilîn"; "sultanu'l-muhakkikîn"; "mükemmil-i nüfûsi'l-halâyık ve mübeyyin-iturûkı'l-hakâyık"; "şemsü'ş-şerîati'n-nebeviyye ve bedru't-tarîka ve'l-hakîkâ"[149]

Ahmed Rıfkı Efendi'ye göre, Şeyh Bedreddin'in tasavvuf târihindeki yeri:

> "...Mesail-i kudret ve vücutta Şeyh Ekber ile mümas olan Bedreddin Simâvî, bütün açıklığı ile ulemâ-ı kiramın 'halktan saklanması gereken meseleler' dedikleri dekayıktan bahsetmek suretiyle, tıpkı Şeyh'in uyandırdığı tesire benzer, fakat ondan daha başka ve daha taşkın bir hâl ibdâ etmiştir."[150]

Abdülbâki Gölpınarlı'nın tevcihine göre;

> "...Bedreddin,...vahdet-i vücûdun müfriti ve mübelliğidir. Katiyyen...vahdet-i şuhûda tenezzül etmez."[151]

---

[149] Zik. H. Ocakoğlu, *yage.*, sf. 11.

[150] Ahmed Rıfkı, *yage.*, (1.II.1337).

[151] Abdülbâki [Gölpınarlı], *yage.*, (1931), sf. 264. Şeyh Bedreddin'in 'vahdet-i vücûd'a olan sıkı bağlılığı ve savunması, birçok yazar tarafından dile getirilmiştir. Birkaç örnekle yetinecek olursak: İ.A. Gövsa'ya göre; o, "vahdet-i vücûd nazariyesine taraftardır" [*Türk Meşhurları*, (yy.; ty.), sf. 68]; E.B. Şapolyo'nun kaydettiğine göre; "vahdet-i vücûd'a inanmıştır" [*yage.*, sf. 422]. H. İnalcık'a göre, "kendi tasavvuf anlayışını yansıtan *Vâridât* adlı klitapta, vahdet-i vücûd felsefesini...anlatır" [*Türklük, Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, (İstanbul, 2014), sf. 162]. *Vâridât* üzerine doktora çalışması yapmış olan B. Dindar'a göre de o, "vahdet-i vücûd'cu bir mutasavvıftır" [*yage.*, (1992), sf. 333. Ayrıca, M. Aşkar, *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, (Ankara, 1993), sf. 137; B.Y. Altınok, *Alevîlik, Hacı Bektaş Velî, Bektâşîlik*, (Ankara, 1998), sf. 254]. Ş. Severcan'a göre de, "vahdet-i vücûd felsefesi ile donanmış büyük bir mistik-sûfî[dir]" [*yage.*, sf. 272]. H. Aktaş [krş. *yage.*, sf. 12. Ayrıca, sf. 14; 22] ve M. Chodkiewicz [krş. *yage.*, sf. 93];. H. İnalcık, [krş. *yage.*, (2003), sf. 197]; S. Ateş, [krş. *yage.*, [2014], sf. 13] ve İ. Eliaçık, [krş. *yage.*, sf. 45]; M. Akman, 'Şeyh Bedreddin Hadisesine Hukûki Bir Yaklaşım Denemesi', *MÜHFHA.*, X / 1-3, (1996), sf. 149 vd.] ve S. Doğuş [krş. *yage.*, sf. 90].F. M. Şeker de, Şeyh Bedreddin'de "vahdet-i vücûd nazariyesi pek açıktır" [*yage.*, sf. 354] görüşündedir.

Seyyid Muhammed Nûrü'l Arabî'nin şerhinden takrîben iki asır önce, Şeyh Bedreddin'in konumu, Niyazi-i Mısrî'nin tevcihinin de aydınlığında, taşların yerine oturmasıyla, yeni bir yolaçıcılığı gerçekleştirdi. Mısrî Efendi, *Mevâîd*'inde *Vâridât*'a göndermede bulunmuştu.[152] Osmanlı asırlarını bir mızrak gibi delen ve 21. asra ulaşan Niyazî-i Mısrî'nin Şeyh Bedreddin değerlendirmesinin yarattığı tesir, kayda değer bir önem arzetmektedir:

> "Muhyiddin'le Bedreddin, eylediler ihyâ-yı din
> Derya *Füsüs* Niyazi, enhârıdır *Vâridât*"[153]

Niyazî-i Mısrî'nin tevcihini yanlış anlamamak gerek! "Sultanü'l muhakkıkiyn" Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ında geçen;

> "...Bu hususta benden başkası, bu çeşit söz söylemedi."[154]

tevcihi, onun İbni Arabî'nin tevillerine getirdiği açıklamalarla bağlantılıdır. Esâsen, bu katkının kayda düşmüş varlığına işaret de, Niyazî-i Mısrî'den gelmiştir. *Vâridât*'ın 'nehir' oluşu, onun vahdet-i vücûd anlayışının da varoluşçu bir çerçeveye, natüralist - materyalist bir telakkiyle oturmuş olmasından kaynaklanıyor. Bunun dışındaki yorum farkını göstermesi bakımından, "'vahdet-i vücûd'un ilmî izahına dal[an]"[155] Şebûsterî'yi zikretmek gerekiyor:

> "...Sen bakışı bırak...Zaten burası bakış yeri değil!"[156]

Şebûsterî'nin "burası [dünya / madde] bakış yeri değil" tevcihi, Ekberî yolunun 'hayal'e yönelik yorumlarını anımsatıyor. İbni Ara-

---

[152] Niyazî-i Mısrî, *İrfan Sofraları*, (Ankara, 1971), sf. 63-65. Niyazî-i Mısrî Efendi, bu eserinde*Vâridât*'tan istifade ettiğini ve eserde geçen bir sözün şerhini yaptığını A. Gölpınarlı kaydediyor [krş. A. Gölpınarlı (haz.), *yage.*, (2003), sf. 61].

[153] K. Erdoğan (haz.), *Niyazî-i Mısrî Divanı*, (Ankara, 2008), sf. 184. M. Tatçı, Niyazî-i Mısrî'deki tasavvufi vecdin kaynağında bulunan mutasavvıflar arasında, Şeyh Bedreddin'in de ismini zikretmektedir [krş. M. Tatçı, 'İlk Söz', M. Tatçı – M. Çam (haz.), *Arşiv Belgelerine Göre Niyazî-i Mısrî ve Dergâhları*, (Ankara, 2015), sf. XVI].

[154] Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 66.

[155] A. Gölpınarlı, 'Sunuş', A. Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, (İstanbul, 1972), sf. II.

[156] A. Gölpınarlı, *age.*, (1972), sf. 42.

bî'nin taslağını çizdiği vahdet-i vücûd anlayışında, rüyanın da yeri vardır. Ancak onun yaptığı şu vurguya göre, insanın uyanıkken hayâl e olan meyli, kaynağını duyularda bulur. *Fusûsü'l Hikem*'de geçtiği gibi;

> "...Kuvve-i hayâliyye-i insânîyye, onun idrakinde şarttır.. Ve rüyâda ve tahayyülde zuhûr olur."[157]

Diğer taraftan, İbni Arabî düşüncesinde, 'rûyet'' kavramı da mühim bir yer tutar ve rüyanın önünde seyreder. Onun sözleriyle:

> "...Zâtı Hakk,...evvelen, mücmelen rûyet eder idi."[158]

Şeyh Bedreddin'in tasavvufî dünyasının anlaşılmasında ve ona yönelik 'materyalist' yaklaşımının aydınlığa kavuşmasında, Ahmed Amiş Efendi'nin kelâm-ı âlisi, "rûyete bak!" vurgusunun ciddi bir katkısının olduğu muhakkaktır. Beşer idrakinin bu noktayı ihata edebilmesi, - Şeyh'in de, *Vâridât*'ta sıkça dile getirdiği gibi, cahillerin ve gaflet ehlinin işi olmayıp – sadece îmân edenin, îmân getirmesiyle mümkün olsa gerektir![159] Şeyh Bedreddin'i dinliyoruz:

> "...İnsan şu gaflet ehline ne söyleyebilir ki, ne bir himmetleri vardır, mücâhedeyle gerçekleri anlasınlar; ne bir kabiliyetleri vardır, olgunların sözlerini idrak etsinler.... Hiçbir suretle bunları uyarıp sapıklık yolundan çıkaramazlar. Ey kör ve bahtsız adamlar, sizlere ne oldu ki, öğüt verenlere inanmıyorsunuz."[160]

Bu işin özelinden sıyrılıp geneline ve bütününe bakacak olursak; insanoğlunun – inananın / inanmayanın – ciddi bir 'gaflet', istiğna ve kibir sorunuyla malûl olduğu görülecektir. Alman filozofu Heidegger'den yapacağımız şu alıntı, Şeyh Bedreddin düşüncesini örten gaflet perdesini kaldırıcı ve yolunu aydınlatıcı bir tesbit olmaktadır:

---

[157] A.A. Konuk, *Fususu'l Hikem Tecüme ve Şerhi*, I, (İstanbul, 1987), sf. 33.
[158] A.A. Konuk, *age.*, I, sf. 115-116.
[159] Krş. *Kur'ân-ı Mübîn*, [Nisa / 136].
[160] Şeyh Bedreddin, *age.*, A. Gölpınarlı, *age.*, (1966), sf. 80.

> "...[B]iz, epey zamandan beri 'gerçek' olanın, şimdi ve burada olanın tutsağı olmayı, cazibesine kapılmayı, *gerçek olanı gerçekliğin kurucu unsuru olarak görmeyi* tercih ederiz. Ne var ki, gerçek olanın tutsağı olmakla insan, tam da kendisini ilgilendiren ve kendisine dokunan [hakîkatin İG.] kendisini geri çekişiyle her hâlde dikkatinden esrarlı bir kaçma tarzı içinde ona dokunmadan [hakîkatten İG.] mahrum kalabilir. Bu geri çekilme hâdisesi, bütün hâl-i hazırda olanların içinde en hâl-i hazırda olanı olabilir. Ve gerçek olan [rüyet AGS.] (aktüalite/realite), her şeyin [aslî İG.] gerçekliğini sınırsızca aşabilir."[161]

Profesör İlhami Güler, Martin Heidegger'den yaptığımız bu alıntıya açıklık getiriyor:

> "...*Kur'ân* bunun sebebini ahlâki bağlamda 'baştaki gözlerin değil, kalpteki gözlerin körelmiş olmasına' [22/46] bağlar. İnsanın umursamazlığı ve istiğnası karşısında hakîkat de misilleme olarak kendini geri çeker: 'Biz onların boyunlarına halkalar geçirdik. Çenelerine kadar dayanmıştır; onun için başları dikleşmiştir. Önlerinden bir set ve arkalarından bir set çektik de onları kapattık; artık görmezler. Onları uyarsan da, uyarmasan da birdir, inanmazlar' [36 / 8-10]."[162]

Bu bağlam içerisinde, Niyazî-i Mısrî'nın Şeyh Bedreddin'le ilgili yaklaşımını Ahmed Amiş Efendi'nin tevcihleri de aydınlatmaktadır.[163] Öte yandan, Şeyh Bedreddin anlayışını, akan zamanda, kesin

---

[161] Zik. İ. Güler, *yage.*, (2012), sf. 203. (vurgu: AGS.) Alıntıda geçen vurgu İG., İlhami Güler'e işarettir.

[162] İ. Güler, *age.*, sf. 203-204.

[163] Ahmed Amiş Efendi'nin Niyazî-i Mısrî ile alâkalı bir sözünü de O.N. Ergin'den aktaralım: "Ahmed Amiş Efendi buyururlarmış ki; 'Tasavvuf kitabı okumayın. Onlar sizi idlâl eder. Yalnız Niyazî Divanı okuyun. Zîrâ o, sülûku bitirdikten sonra, söylemiş ve yazmıştır'" [*Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun*, (İstanbul, 1942), sf. 75]. Mehmed Şemseddin Mısrî'nin anılarından aktarıyoruz: "Meşhur Türbedar Amiş Efendi ile görüştük...bizi sordu, söyledik. Hazret, Mısrî deyince elini göğsüne koyarak, gözlerini yumdu, 'kaddesallahü sırrahül aziz' dedi....Sonra İsmail Hakkı [Bursevî]'den bahis açtı, 'İsmail Hakkı benimle görüşmedi' dedi. 'Ben Medine-i Münevvere'de Hazret-i Rasulullah ile mülâki oldum, iltifat buyurdular ama İs-

mail Hakkı görüşmedi' dedi. Dedim: 'Efendim! Belki başka bir mahaldeymiştir?' 'Hayır' dedi. 'Mertebe-i zât tecellisine mazhar olanlar, her yerde zuhûr ve bürûzu zarûridir' dedi. Zannedersem, İsmail Hakkı'nın Hazret-i Mısrî hakkındaki itirazatından dolayı ona olan iğbirarını telmih etti. Hazret-i Pîr'e azimetimde Fâtiha okunmasını ihtar e[ttiler]" [*Niyazî-i Mısrî'nin İzinde Bir Ömür Seyahat*, (İstanbul, 2010), sf. 45-46]. Bu yaklaşım çizgisiyle, Amiş Efendi'nin, Seyyid Muhammed Nûrü'l Arab'ın muakkibi olduğu da açığa çıkmış oluyor. Şu kadar ki, Muhiyiddin Arabî'yi Şeyh Bedreddin'e bağlayan uzun ince yol üzerinde mühim bazı durak noktalarının olduğu görülüyor. Gölpınarlı'nın tevcihine göre: "Şayan-ı dikkattir ki Muhammed Nûr, Muhyiddin-i Arabî, Şeyh Arslan, Bedreddin-i Simavî, Mısrî-i Niyazi, Seyyid Ahmed ibni İdrîs gibi daima müfrit vahdet-i vücûd nâşirlerinin eserlerini şerh etmiş ve onlara mütemayil bulunmuştur" [*yage.*, (1931), sf. 249]. Bu yol, Şeyh Bedreddin sonrasında, Niyazî-i Mısrî'nın dizelerinde sergilediği *Vâridât* yorumuyla ileriye çekilmiş, 19. yüzyılda Seyyid Muhammed Nûrü'l Arab'ın *Vâridât* ve *Niyazî-i Mısrî Divanı* şerhleri ve Amiş Efendi'nin Niyazî-ı Mısrî'ye olan yaklaşımıyla 20. yüzyıla değin gelmiştir. Buna göre, Şeyh Bedreddin'le Amiş Efendi'nin kelâm-ı âlîleri arasında kesintisiz bir sürekliliğin var olduğu görülüyor. Seyyid, Amiş Efendi'nin sohbet şeyhidir [krş. O.N. Ergin, *age.*, (1942), sf. 149]. Nûrü'l Arabî'yi, Amiş Efendi'den dinleyelim: "Ben, çok ricâle mülâki oldum. Onlardan her biri Arab Hoca'nın yanında birer tıfl-ı ebcedhan gibiydiler" [A.G. Sayar, *age.*, (2013), sf. 79]. Diğer taraftan, Amiş Efendi – Yusuf Bahri Efendi bağlantısının aydınlığında; Yozgatlı Yusuf Bahri Efendi'nin, *Vâridât*'ın 29 Şevval 1339 [8.VII. 1921] târihinde istinsahını tamamlamış olması mühim bir ipucudur [Bk. Ek III]. Elimizde somut bilgi olmamasına rağmen, bu târihten yaklaşık bir yıl önce, Mayıs 1920'de, Ahmed Amiş Efendi'nin vefat ettiğini biliyoruz. Amiş Efendi ile Yusuf Bahri Efendi arasında Şeyh Bedreddin'e dâir muhtemel bir konuşma, bu târihten önce geçmiş olsa gerektir. Çünkü Amiş Efendi'nin bu bağlamda bir sohbeti olmasaydı, nispeten erken bir târihte, hem de İstiklâl Savaşı'na takaddüm eden günlerde, Temmuz 1921'de, Türk ordusu Kütahya-Eskişehir savaşlarında Yunan Ordusu karşısında mağlup olmuş ve Sakarya'nın doğusuna çekilmişti. Böyle sıkıntılı günlerde *Vâridât*'ın istinsahıyla uğraşmak çelişkilidir. Ancak, Yusuf Bahri Efendi'nin de Amiş Efendi'nin şu kelâm-ı âlîsini; "Türk Devleti kıyamete kadar bâkidir" [A.G. Sayar, *yage.*, (2016), sf. 555]'i bildiği muhakkaktır. Aksi takdirde, hem de Yusuf Bahri Efendi'nin hâkim olarak görev yaptığı Harbiye Nezareti'nin işgali ertesinde, bu istinsahın gerçekleşmiş olması düşünülemezdi. Zîrâ onun 1938'de başlayan emeklilik günlerinde, Fâtih'te Millet Kütüphânesi'nde tasavvufî eserleri okumaya geçtiğini, bunlardan bazılarını da istinsah ettiğini biliyoruz [krş. A.G. Sayar, *age.*, (2013), sf. 20]. Diğer taraftan, A.Süheyl Ünver'in şu tesbitleri de mühimdir: "Rüya âlemleri, hep teffekkürat-ı zihnîyenin doğurduğu hayâllerdir. Onun için alâkamız dirileredir" [A.S. Ünver'den Rıfat Osman Bey'e 16 teşrinievvel 1925 târihli mektup için bk. R. Kazancıgil – N. Gökçe (haz.), *Ord. Prof A. Süheyl Ünver'den Tosyavîzâde Dr. Rıfat Osman'a Edirne Mektupları*, II, (Edirne, 2016), sf. 106 (vurgu. AGS.)]. Şeyh Bedreddin – Ahmed Amiş Efendi çizgisini yansıtan bu

bir mecraya oturtarak, Ekberî gelenek içerisinde yer alan ikili bölünmeye de, bir ayar getirmektedir. Ahmed Amiş Efendi'nin bu kelâmının aydınlığında, 'rûyete bak'tan murad, görünendeki [teşbih] görünmeyeni [tenzih]; görünmeyendeki [tenzih] görünene [teşbih] odaklanmak, ya da tenzih / teşbih ayırımının kalkmasına – 'vahidü'l ahad'e - işaret olsa gerektir.[164] Buna göre, demek oluyor ki, esmâ-ı İlâhîyye [teşbih], zât-ı İlâhîyye'nin [tenzih'in] elbisesidir. Bu odaklanmada, herhâlükârda, pergelin çivili ayağı 'madde / dünya / fenomen âlemine' çakılı olacaktır. Zîrâ, objektif bilgi çıkarsamasında kaynak, rûyettir. Akılcılığın bu aşamada rehber edinilmesiyle, mistik - akılcı Şeyh Bedreddin maddeciliğinin bu kaynaktan neş'et ettiği söylenebilir.[165] Şeyh Bedreddin'i dinliyoruz:

> "...Abû-Bakr-is-Sıddıyk, 'hiçbir şey görmedim ki ondan sonra Allah'ı görmeyeyim' demiş."[166]

---

tesbitlerle Ünver'in, Abdülzaziz Mecdi Efendi üzerinden Amiş Efendi'ye ulaştığı bir gerçektir. Böylelikle, M. Cevdet Bey'in *Manâkıbı* temellük etmesi ve vasiyeti gereği S. Ünver tarafından Taksim Atatürk Kitaplığı'na vakfedilmesi, O.N. Ergin tarafından Fâtih'te bir sokağa Bedreddin Simavî isminin verilmesi, gene onun tasavvufa dâir topladığı eserler içinde bulunan yazma *Vâridât* tercümesinden dört nüshayı da Taksim, Atatürk Kitaplığı'na vakfetmesi, ya da Yusuf Bahri Nefesli'den intikal eden yazma kitaplar arasında *Vâridât*'ın çıkmış olmasının bir tesadüf olmadığı da aydınlığa kavuşmuş oluyor. Bu hareketlilikte çıkış noktası *Vâridât* ise, bu durumda bu tasavvuf eserinin tercüme, şerh ve derviş sohbetlerine konu olması da bir gerçektir. Tekrar edelim ki, A. Yaşar Ocak, pek haklı olarak, bu tesirin bir mektep oluşturduğuna işaretle bir Şeyh Bedreddin Mektebi'nden bahsediyor [krş. *yage.*, (1999), sf. 20]. İmdi, M. Balivet'in; "Bedreddin'in...tasavvuf düşüncesinin Osmanlı düşünce târihi içindeki gerçek öneminin saptanması için, Massignon'unu beklemektedir" [*yage.*, sf. 113] tevcihi, bir dileği yansıtmaktadır. Hallâc-ı Mansur müellifi Louis Massignon'un muhatabının, Şeyh Bedreddin'in mutasavvıflığını tahlîl edecek araştırıcının, büyük bir olasılıkla, Türk tasavvuf târihçilerinden çıkacağını zannediyorum. Eğer bu yol izlenecek olursa, A. Hıra'nın Şeyh'in fakihliğini günışığına kavuşturan çalışması gibi, onun tasavvufta izlediği yolu ayrıntılarıyla bulmak gerekiyor. Böylelikle Şeyh Bedreddin hakîkatine açılan yolda, ikinci eşik de atlanmış olacaktır.

[164] Mevlâna Celâleddin Rûmî de *Mesnevi*'sinde vecd içerisinde şöyle hitâb ediyordu:

"Ben benden soyundum, o hayalden"

[*Mesnevi*, VI, (İstanbul, 1988), sf. 368 (4619. Beyit)].

[165] Krş. Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *age.*, (1966), sf. 70.

[166] Şeyh Bedreddin, *age.*, A. Gölpınarlı, *age.*, (1966), sf. 79.

Nitekim mistik - akılcı Şeyh Bedreddin de bu düşünceyi perçinlemektedir: *Vâridât*'ta geçtiği üzere:

> "...İnsan, uyanıkken bildiği, gördüğü, düşündüğü şeyleri rüyasında görür....İnsanıngördüğü rüyâ, düşündüğü şeylerdir ancak."

Şeyh Bedreddin, insanın gözlerini yumsa da rûyetin devam edeceğini söylüyor:

> "...İnsan bir şeye gözlerini dikip baksa, sonra da gözlerini yumsa, o gördüğünü gene görüyormuş gibi olur....*Tecellilere bakmazsak, Hakk'ın zâtını gözle görmeye imkân yoktur.*"[167]

Demek oluyor ki, Şeyh Bedreddin'deki tecelli kavramı doğru okunmadan ıskalanırsa, onu koyu bir materyalizmle etiketlemek kolaylaşacaktır. Profesör Hüseyin Hâtemî'yi zikrediyoruz:

> "...Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ı tarafsız bir gözle incelenirse, yüzyıllar sonra onu 'materyalist' bir düşünür olarak ilân etmeye kalkışan görüşlerin temelsiz olduğu anlaşılır."[168]

Tasavvuf târihinde, bu yaklaşım çizgisini sürdüren velîlerden biri de İznikli Eşrefoğlu Abdullah Rûmî'dir. Onun şu dizeleri de sözlerimize tanıklık edecektir:

> "Ben dost'u ıyan görmüşem
> Hayâl, rüya neme gerek"[169]

Muhammed Nûrü'l Arabî, *Vâridât* şerhinin sonuna Arapça olarak düşüncelerini açıklamış ve bir de târih düşürmüştür:

---

[167] Şeyh Bedreddin, *age.*, A. Gölpınarlı, *age.*, (1966), sf. 58; sf. 70 (vurgu: AGS).

[168] H. Hatemî, 'Şeyh Bedreddin', *OAn.*, I, (İstanbul, ty.), sf. 252. A.Y. Ocak'a göre Şeyh Bedreddin, materyalisttir [krş. *yage.*, (2016), sf. 255; 256; 261; 262; 262, dn. 168; 263; 264].

[169] Eşrefoğlu Abdullah Rûmî, *Eşrefoğlu Divanı*, (İstanbul, 1944), sf. 99.

"...*Vâridât* kitabını lütfuyla, bereket babası Sultan Bedreddin'in kalbine ihsan eden Allah'a hamd olsun. Bu, gök sayfalarına nûr ile yazılacak değerde büyük bir eserdir. Kitabı [şerhi] tamamlayınca Sultan Bedreddin'in rûhaniyetine teveccüh ettim. Bana;

'Bike tehakkuk bi'l-*Vâridât*'
[*Vâridât*'ın gerçeklerini yaşa]

cümlesini tamamlama târihi olarak söyledi."[170]

Niyazî-i Mısrî anlayışını sürdüren ve en tutarlı yaklaşımı sergileyen mutasavvıf, III. Devre Melâmileri'nin pîri Seyyid Muhammed Nûrü'l Arabî olmuştur. Seyyid, Manastır'da "ekseriyeti memurînden olan bir zümreye Bedreddin'in *Vâridât*'ını okutmuştur ki, takriri zaptedilerek...natamam bir şerh olmuştur."[171] *Vâridât* üzerine Seyyid Muhammed Nûrü'l Arabî'nin tesbiti şöyledir:

"...*Vâridât*, bütün sırların başı olan noktanın sırrını câmi'dir. Sayfaları az da olsa, sırları göklere sığmayacak kadar çoktur."[172]

Abdülbâki Gölpınarlı'nın kaydettiğine göre;

"...Seyyid Muhammed Nûr'un efkârını anlamak itibariyle, *Vâridât* şerhi, çok mühim bir eserdir. Seyyid, bu eserde *'sultanü'l muhakkikîn'* lakabıyla tebcil ettiği Bedreddin'in efkârını bazı şerhler gibi ta'dile değil, tavziha çalışmıştır."[173]

Harirîzâde Mehmed Kemâleddin Efendi'nin, *Vâridât* şerhi için Muallim Vahyi [Ölmez] Bey, şunları yazmıştı:

---

[170] S. Ateş, *yage.*, sf. 18.

[171] Abdülbâki [Gölpınarlı], yage., (1931), sf. 238.

[172] Zik. A. Bolat, *Muhammed Nûru'l Arabî*, (Samsun, 2010), sf. 40, dn. 77.

[173] Abdülbâki [Gölpınarlı], *yage.*, (1931), sf. 250. Nûrü'l Arabî'nin *Vâridât* şerhi üzerine Mehmed Besim Efendi'nin yazdığı şiirden aktaracak olursak:

"Şerh edüp ibhâm-ı mermûzatını baştanbaşa
Rûh-ı Bedreddin'i ihyâ eylemiştir kat bekaat"

[S. Ateş, *age.*, sf. 19].

> "....*Şerh-i Vâridât-ı İlâhîye*, Şeyh Bedreddin Simavî, Türkçe, cesim bir eserdir....Dört-beşyüz sahifelik mükemmel bir şerh ve tercüme yapmağa muvaffakiyet ve cesaretleri istidatlarındaki fevkaladeliğine delâlet eder." [174]

Tasavvuf târihçisi Hüseyin Vassaf Efendi'ye göre, Şeyh Bedreddin'de "vahdet-i vücûd nazariyesi pek açıktır."[175] Buna mukâbil, Mehmed Şerefeddin Efendi'nin Şeyh Bedreddin kitabına ilişkin bir tahlîl yazısı kaleme alan Yusuf Ziya [Yörükân] Bey ise, Şerefeddin Efendi'nin Şeyh Bedreddin'i "vahdet-i şuhûd'a bağlı göstermesine şu sözlerle karşı çıkmaktadır:

> "...Vahdet-i vücûdu kabul eden bir zât, 'âlem' diye bir mevcut kabul edemez ki, onun kademini mevzı-ı bahis etsin; dünya kabul etmez ki, ukba kabul etsin. Nitekim kitapta [M. Şerefeddin Efendi'nin eserinde], bunların itibarî olduğunu bizzât Şeyh'in söylediği zikredilmektedir."[176]

Esâsen, *Vâridât*'ın hakkıyla anlaşılamamış olmasının, Şeyh Bedreddin'e yönelik ithamlara ve fitnenin zûhûruna kaynaklık ettiği ileri sürülmüştür. Köstendilli Süleyman Şeyhî Efendi'nin *Bahru'l Velâye*'sinde geçtiği üzere:

> "...Şeyh Bedreddin Efendi,...*Vâridât* kitabında Rabbanî hakîkatlerden, İlâhî esrardan, marifetlerden, çok ince meselelerden, keşfden ve hakîkatlerden gâyet selis ve anlaşılması kolay bir dille o kadar çok şey yazmış, beyanını ayân etmiştir ki, avam değil,

---

[174] Muallim Vahyi, *Bursalı Tahir Bey*, (İstanbul, 1334), sf. 22; 26; 28]. H.Z. Ülken'in de kaydettiğine göre, Şeyh Bedrededin'in "sonradan fikrî kıymeti anlaşılmaya başlamıştı. İşte bu hakîkî ve yerinde olan alâmetlerinden biri de... [Harirîzâde Mehmed] Kemâl[eddin] Efendi'nin şerhidir" [*yage.*, (2004), sf. 295]. Harirîzâde'nin *Vâridât* şerhi bir tez konusu olmuştur. Bk. H. Ocakoğlu, *yage.*,

[175] Hüseyin Vassaf, *yage.*, III, sf. 116. Ahmed Avni [Konuk] Bey de ondan, "Cenâb-ı Bedreddin" diye bahseder [*yage.*, sf. 59].

[176] Yusuf Ziya, yage., (1341), sf. 179. Zaman içerisinde, 1924'ten 1938'e, M.Ş. Yaltkaya'nın Şeyh'in *Vâridât*'ını değerlendiren görüşlerinde ciddî bir odak kaymasının zaman içerisinde gerçekleşmiş olduğu görülüyor. Onun sözleriyle: Bedreddin, "kendisinden evvelki vahdet-i vücûdcuları tasdik" ediyor [*yage.*, (1938), sf. 238].

> havâss[dan]...bazıları anlayabilmekten âciz kaldıkları için, bu kitabın bazı yerlerine reddiyeler yazmışlar, bunları kabul etmekte veya reddetmekte hayrete düşmüşler, çaresiz kalmışlardır."[177]

Bursalı Mehmed Tahir Bey'in de bu bağlamdaki tesbitini kaydedelim:

> "...[*Vâridât*], dakik bir eser olup, dekayıkına intikal edemeyen bazıları tarafından mazhar-ı kabul olmamıştır. Maksadını takayyüd eden zevat ise, hüsn-ü kabul eylemişlerdir."[178]

Osmanlı târihinin son dönem mühim tasavvuf târihçilerinden Hüseyin Vassaf Bey'i zikredecek olursak:

---

[177] Zik. Ş. Er (haz.), *yage.*, sf. 524.

[178] Mehmed Tahir, *yage.*,I, sf. 39 ve 39, dn. 3. Bursalı Mehmed Tahir Bey, Şeyh Bedreddin'in bu eserini Türkçe şerh eden Harirîzâde Mehmed Kemâleddin Efendi'ye bağlı idi [krş. Muallim Vahyi, *yage.*, sf. 22; 26; 28]. Bursalı Tahir Bey'in Ahmed Amiş Efendi'nin sohbetine dâhil olduğunu da biliyoruz [krş. Sadık Vicdanî, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye: Melâmilik*, (İstanbul, (1338-1340), sf. 103]. Mehmed Tahir Bey'in *Osmanlı Müellifleri*'ni sadeleştirip çevrimyazıya aktaran A.F. Yavuz – İ. Özen, hadlerini aşarak, eserin yazarını suçlamışlar, özgün metne sadık kalmayıp, kendi görüşlerini açıklayan bir bölümü de metne ilave etmişlerdir. Bilimsel değeri olmayan, hezeyanlarla örülü bu bölümden bazı satırları aktarıyoruz: "Merhum müellifin, Şeyh Bedreddin hakkındaki fikir ve kanaatleri İslâm mütefekkirlerinin cumhuru ile şerîat adamlarının kahir ekseriyetinin bu konudaki görüş ve inanışlarına aykırıdır....Bursalı M. Tahir Bey,...önemli, hele ihtilâflı konular üzerinde isabetli hükümler verecek ihtisasa sâhip değildir....Bursalı'nın takip ettiği hayat yolu, onu...tarikat ocağına ve tasavvuf mesleğine götürmüştür....Melâmi tarîkatına girmiş, Muhammed Nûrü'l Arabî'nin mümtaz müridleri arasında yer almıştır.... Arabî, İslâm itikâdı bakımından tam bir dalâletin içindedir. Bedreddin Simavî'nin meşhur *Vâridât*'ına...yazdığı şerhle Bedreddin'in sapık ve bâtıl fikirlerini tamamen müdafaa etmiştir" [A.F. Yavuz – İ. Özen, 'Bedreddin Simavî'ye Dâir Bir İzahat', A.F. Yavuz – İ. Özen (haz.), *Osmanlı Müellifleri*, I, (İstanbul, [1971]), sf. 65-66]. Bu 'İzahat'tan dökülen Şeyh Bedreddin'e ilişkin bazı incileri de bu çalışmamıza alıyoruz: "Maddeci filozof; panteist" [sf. 69; 74]; "asla sûfî veya velî değildir" [sf. 76]; "ibâhacılık onun nazariyesinin temellerinden biridir" [sf. 71; 72]; "yerli Anadolu kaynakları, onun malda ve kadınlarda iştirakçiliğe taraftar bulunduğunu yazdılar" [sf. 78]. "Fikrî Yavuz [ve İsmail Özen] gibi değerli araştırıcılar" [F. Duman, *yage.*, sf. 53], bu tesbitleriyle Semahaddin Cem'i *mot-a-mot* kopyalamışlardır.

"...İlm-i tevhîdi, ehlullah efendilerimiz birer kisve-i beyaniyye ile herkese bildirmeğe çalışmışlardır ki, maksad-ı tefahümde sühûlet olmasını temine matûftur. Cenâb-ı Bedreddin ise, kisvesiz bahse kalkışmıştır ki, bunu her kafa anlamamıştır. İşte Bedreddin hakkındaki gürültülerin menşei hep bundan ibarettir. *Vâridât*'ını okuyan bir kimse, şimdiye kadar görmediği, vâkıf olmadığı bir tarzda yazılmış bir eser karşısında kalır....İnsan mütalea ederken kendisini tarz-ı kelâmda, takyîdat-ı şer'iyyeden âzâde bir hayat içinde bulunuyor zanneder....Hülasa, Bedreddin'in mesleği, meşrebi havas içindir. Avâmı dalalete düşürür....Fakat, havas ve havasü'l-has, onun sözlerindeki temkin-i manaya vâkıf olup, ihtiyar-ı sükût eylemişlerdir."[179]

Hüseyin Vassaf Efendi'nin *Sefine-i Evliya*'sından okumaya devam ediyoruz:

"...Birgün Edirne'de azizim merhum Şeyh Şerefeddin Efendi Hazretleri'nin huzûr-ı âlilerinde Cenâb-ı Bedreddin'den bahis açıldı. Tenvir-i hakîkat için; 'Oğlum! Şeyh'ül Ekber efendimizin zaman-ı âlilerine gelinceye kadar gerek müctehîdin, gerek sair erbâb-ı yakîyn, lisân-ı hakîkatten tekellüme mezun değiller idi.... Hazret-i Muhyiddin Arabî buna me'zun oldu. Vahdet-i vücûddan bahs eyledi....Cenâb-ı Bedreddin ise, sırr-ı tevhîdi daha açık bir kelâm ile ifhâma kalkıştı. Tevhîd, libâs-ı şerîat ve hil'at-ı tarîkat ile halka tefhim oluna gelirken, bu zât-ı muhterem tarif-i tevhîd-i libâstan tecrid ile uryan bir hâlde ortaya koydular. Bilenlere, bilmeyenlere birçok söz söyletmeye sebep oldular. Ârifler onun sözlerine imân ettiler ve tarik-i tevil buldular' buyurdular."[180]

Kaldı ki, *Vâridât*'ın sıkı muhâlifleri de vardı. Bu muhâlefetin kökünde, Şeyh öncesinde, İbni Arabî ve Sadreddin Konevî'ye yönelik eleştirileride İbni Teymiyye'nin düşünceleri ön safta idi. Ona göre, vahdet-i vücûdcu fikirlerin elebaşları, küfrün önde gidenleriydi. İbni Teymiyye, İbni Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışını şu sözlerle reddediyor:

---

[179] Hüseyin Vassaf, *yage.*, III, sf. 102; 113; 116.

[180] Hüseyin Vassaf, *age.*, III, sf. 114.

> "...Bunlar, insanlara küfür ve inkâr şarabını Allah'ın, peygamberinin ve velîlerinin kaplarında, kaselerinde sunuyorlar....Böylelikle kişi, onlarla birlikte Allah'ın velîsi bir mümin olmak üzere yola girer, ama sonunda Allah'a düşman bir münafık olup çıkar."[181]

İbni Teymiyye mayınlı tarlaya girmekte tereddüt göstermez:

> "...Bunların [vahdet-i vücûd taraftarlarının] elebaşları küfrün önderleri olup öldürülmeleri vaciptir."[182]

Selefiliğe geçit veren İbni Teymiyyeci bu anlayış, daha sonraki asırlarda Şeyh Bedreddin'i *Vâridât*'ta serdettiği düşünceleriyle yakaladı ve onu tekfir etti. Nitekim bazı tevilleri, bazı sûfîler tarafından, Şeyh Bedreddin'in ehl-i Sünnet anlayışının dışına itilmesine ve tekfir edilmesine sebep olmuştur. Bu dışlanışa ivme verenlerin başında, Sofyalı Bâli Efendi ve onun halifelerinden Nureddinzâde Muslihiddin Efendi gelmektedir.[183] Bâlî Efendi'den hilâfet alan Nureddinzâde,[184] Üsküdarlı Aziz Mahmud Hüdâî Efendi'nin de şeyhidir.[185] Bâli Efendi'nin Şeyh Bedreddin reddiyeciliğinde mühim bir yeri vardır.[186] Bu reddiyecilik karşısında, Kütahyalı Abdullah İlâhî'nin Şeyh Bedreddin hakkında ileri sürülen yanlış algılara dikkatleri çektiği ve onu tasavvuf dâiresi içinde tuttuğu görülüyor.[187] Fakat Sofyalı Bâli Efendi'nin tutarlı bir araştırma yapmaksızın, "Şeyh Bedreddin'in fikirlerini toplum için doğrudan bir tehlike say[ması],"[188] Şeyh adına sahneyi dolduran Bedreddinîlerle bir tutmasına sebep olmuştur.

---

[181] İbni Teymiyye, *Vahdet-i Vücûdçu Hezeyanlara İbni Teymiyye'nin Cevabı*, (İstanbul, 2007), sf. 124.

[182] İbni Teymiyye, *Vahdet-i Vücûd Risalesi*, (İstanbul, 1996), sf. 131.

[183] Krş. E. Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı*, (İstanbul, 2015), sf. 270.

[184] Krş. M.Ş. Yaltkaya, *yage.*, (1938), sf. 238; İ.H. Uzunçarşılı, *yage.*, III, (1973), sf. 348, dn. 2.

[185] Krş. M. Tabakoğlu, *Nureddinzâde: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, AÜSBE. Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Tasavvuf Bilim Dalı, Dt. (Ankara, 2016), sf. 41.

[186] Krş. H.B. Başer, 'Tasavvufta Savunmacı Söyleme Dönüş: Sofyalı Bâlî Efendi (ö. 960 / 1553) Örneği', E. Demirli (vd. haz.), *Semândan Dârülfünûn'a. Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası*, (İstanbul, 2017), sf. 247; 249.

[187] Krş. E. Demirli, *yage.*, (2015), sf. 267.

[188] H.B. Başer, *yage.*, sf. 250.

Öte yandan, *Vâridât*'a karşı duranlardan, Nûreddinzâde Muslihiddin Efendi'nin aleyhte bulunmasına sebep, Şeyh'in cesetlerin haşrı meselesinde ileri sürdüğü fikirlerden dolayıdır. *Vâridât*'ta bu bağlamda yazılan şudur:

> "...Bu beden ve bedenin parça buçukları için, dağılıp yok olduktan sonra, evvel nasıl idiyse o şekilde bir var oluş, birleşip vücûda geliş yoktur."[189]

Aynı bağlamda Şeyh Bedreddin, cesetlerin haşrının de mümkün olduğuna işaretle şunu da söylüyor:

> "...Cesedlerin haşredilmesi de halkın sandığı gibi değildir. Ama mümkündür."[190]

Şeyh Bedreddin'i zikretmeye devam ediyoruz:

> "...Yüce Allah, 'yağmur yağdırırız da yeryüzünden meyveleri o yağmurla çıkarırız; işte ölüyü de bu çeşit diriltir çıkarırız; öğüt alırsınız belki' demiştir....Bu da, kıyamette dirilen bedenin, çürüyüp giden beden olmadığına işarettir; nitekim çıkan, biten meyveler de, yok olup giden meyvelerin aynı değildir."[191]

Celvetî azizlerinden İsmail Hakkı Bursevî'nin Şeyh Bedreddin'in "bu beden için bekâ yoktur"a getirdiği yorumu bu çalışmamıza alacak olursak:

> "...Şeyh Bedreddin'in *Vâridât* adlı kitabının başlarında zikredilen 'ahiret işleri cahillerin zannettikleri gibi değildir', dediği, cesetlerin haşrını red manasında belki âhirete ait işlerin tabiî ve amellerin suretleri olduğunu bilmeyip anâsıra kıyas edenlere târizdir."[192]

---

[189] Şeyh Bedreddin, yage., A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 51.

[190] Şeyh Bedreddin, *age.*, A. Gölpınarlı, *age.*, (1966), sf. 57.

[191] Şeyh Bedreddin, *age.*, A. Gölpınarlı, *age.*, (1966), sf. 73.

[192] İsmail Hakkı Bursevî, *Ferahu'r-Rûh*, VI, (İstanbul, 2006), sf. 303. Ayrıca, bk. Mehmed Şerefeddin, *yage.*, (1340), sf. 32-33. Bu sözleriyle Şeyh Bedreddin'i müdafaa

Hâlbuki, Sofyalı Bâli Efendi'nin halifesi Nûreddinzâde'nin bu eseri reddeden düşüncelerini aktaracak olursak:

> "...Bedreddin'e mensup olan ve *Vâridât* diye tanınan risale kabul edilmek ve ret olunmak hususlarında insanları bir sınayıştır. Halkın bir bölüğü sapıklığa düşmüş, kendilerine uyanları da saptırmıştır; bir bölüğü İslâm'ın temellerini bilmediğinden susmuş, hattâ bu bölükten gerçeğe ulaşmış ululara da Şeyh-i Ekber gibileri de onun inancına sâhip kalmıştır. Haşâ....Sûfilerce gerçek apaçık bilinsin ve onlara ehl-i sünnet ve'l cemaattan gelip geçen kelamcıların kitap ve sünnete tam uyan âlimlerin gerçek inançları belli olsun diye, bu kitapta aykırılığa düştükleri meseleleri şerh etmek istedim."[193]

Şeyh Bedreddin'in tasavvufî eğilimini anlamada, havada çarpışan fikirlerin tahlîlini, Tahir Harimî Balcıoğlu'nun yaptığı şu tesbitle aydınlatmaya çalışalım:

> "...Sûfiyyûn'un en ince ve seyyâl – Mansur, Bâyezîd, Muhyiddin-i Arabî gibi – ve hür düşünürleri, hakîkat-ı vücûd bahsinde diğer e'âzımdan kısmen ayrılmışlardır. Çünkü onlar neş'e- İmam-ı Ali'dendirler. Diğerleri ise, mahalli mümkinâtda, ya'nî mevcudatın âyinelerinde nûrunun zuhûru itibariyle hakîkat-ı vücûd görmüşlerdir."[194]

Bu bağlamda M. Şerefeddin Yaltkaya'nın değerlendirmesine de yer verecek olursak:

> "...Bedreddin'in muhâlifleri ve muvafıkları arasında, birçok gürültüleri mûcib olmuş olan haşr-ı cismanîyi, sarahaten inkâr

---

eden İsmail Hakkı Bursevî'nin, pîri Üsküdarlı Aziz Mahmud Hüdâî Efendi'nin görüşüne ters düştüğü açıktır.

[193] Zik. H. Er, 'Giriş', M.Ş. Yaltkaya, *yage.*, (1994), sf. 17–18. Bursevî devamla: "Bu kitab, Şeyh Bedreddin diye meşhur dâll ve mudıllin, kıyamet gününe kadar yeryüzünü ifsad edenin kitabıdır....Fâsid hayâllerini Rahmanî keşifler zannetmiştir" [zik. Ş. Er (haz.), *yage.*, sf. 556].

[194] T.H. Balcıoğlu, 'Tarih-i Hikmette Sûfiyyûn', *İslâmiyât*, II/3, (1999), sf. 175, dn.*

> etmesi de, gerçi sûfîlere karşı bir muhalefet ise de, bu muhalefet aynıyla bir zümreye, eski İslâm filozoflarıyla muvafakattir.... *Vâridât*'taki felsefi düşünceler de, Şeyh'in ibâhkâr hareketlere çok müsait olduğunu gösteriyor."[195]

Bu hususta, Bursevî İsmail Hakkı Efendi'nin yorumuna yer verelim: Bursevî, Şeyh Bedreddin'in kalkışmasındaki başarısızlığını *Vâridât*'ın içörgüsüne bağlamakta ve *Şerh-i Muhammediye* adlı eserinde şunları kaydetmektedir:

> "...İznik kalesinde mahpus iken kendisini yükseklikte görüp saltanat sevdasına düşdü ve tahta çıkayım derken dâr üzerine çıktı. Onun *Vâridât* nam kitabında sakat mazmunlar vardır ki, kusuruna ve su-i fehmine delâlet eder"[196]

Aynı bağlamda, İbni Yakub el-Halvetî de şu görüşü ileri sürmüştür:

> "...Bazı kimseler, *Kur'ân-ı Azîm*'i vâridlerine tatbik murâd edinip *Vâridât* sahibi (Bedreddin Simâvî) gibi hatâ etmiştir."[197]

---

[195] M.Ş. Yaltkaya, *yage.*, (1938), sf. 238; *yage.*, (1940), sf. 446. M.Ş. Yaltkaya ile 1925 yılında görüşen, Bursa, Mısrî dergâhı şeyhi Mehmed Şemseddin Mısrî'nin anılarından aktaracak olursak: "Darülfünun müderrislerinden bir zât [Mehmed Şerefeddin Efendi] ile görüşüldü. Cenâb-ı Şeyh Bedreddin-i Kübra aleyhinde biraz dedikodu yaptı, teessüf ettim. Kendisi Dârülfünûn'da müderris olduğu hâlde hâlâ, haşr-ı ecsadın insanın kuyruk sokumundaki çürümeyen kemikten tekrar cesedi vücûda getireceğine dâir fikirlerine şaştım" [*yage.*, sf. 176]. Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi de, gerçekleştirdiği *Vâridât* tecümesinin tam bu yerine şu notu düşmüştür: "Hakk'el-yakıyn mertebesine vâsıl olmayan erbâb-ı sulûk, daima rûhaniyetle meşgul olup cismaniyete asla iltifat etmedikleri için, haşr-ı ecsadı şiddetle inkâr ederler. Bunlara 'urefa' denir. Hazret-i Şeyh [Bedreddin] de bunlardan biri olduğundan, haşr-ı ecsâdı inkâr etmiştir" [zik. A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 57, dn. 4].

[196] Zik. M.A. Aynî, *Türk Azizleri I: İsmail Hakkı*, (İstanbul, 1944), sf. 105. İsmail Hakkı Bursevî'nin bu bağlamdaki değerlendirmesini aktarmaya devam edelim: "Ve onun *Vâridât* nam kitabında bazı sakat nesne vardır, velâkin irfân ve vicdanı tâm olmayan ona vâkıf olamaz ve ona şedid kıyâs eder" [*yage.*, II, (1997), sf. 157]. B. Dindar, tasavvuf târihçisi Hüseyin Vassaf Bey'e göndermede bulunarak, Bursevî'nin Şeyh Bedreddin'den övgüyle bahsettiğini ileri sürüyor [krş. *yage.*, (1992), 333]. Hüseyin Vassaf Bey'in eseri, *Sefîne-i Evliya*'da, İsmail Hakkı Bursevî'nin Şeyh Bedreddin'le ilişkin herhangi bir düşüncesine yer verilmemiştir.

[197] Yusuf Sinan b. Yakub el-Halvetî, 'İbtâl-i Rusûhî / Tedlîlü' Tevil', A. Tek (haz.), *Bayramî Melâmiliğine Dâir Melâmet Risaleleri*, (İstanbul, 2007), sf. 412.

Ne var ki, ona nispet edilen İbâhîlik suçlamalarını geçersiz kılacak bazı ifâdeler, bizâtihî Şeyh Bedreddin'in fıkhî eserlerinde bulunmaktadır.[198] Benzer şekilde, İslâmî tasavvuf penceresinden ona bakan ve "Şeyh Bedreddin, asla sûfi veya velî değildir" hükmüne varan Semahaddin Cem'in mutasavvıf Bedreddin karşıtlığı şu sözlerle zirveye taşınıyor:

> "...*Vâridât*'ı son derece iyi niyetle okuyan bir mü'minin onu tamamen tasvip ve kabul etmesi için îmânından mutlaka fedakârlıkta bulunması lâzım gelecektir. İslâm dîninde ise temel umdelerden feragat, küll'ünden feragat demektir."

---

[198] Şeyh Bedreddin'e yönelik İbâhîlik suçlaması, sergileyeceğimiz örneklerde görülebileceği gibi, mesnedsiz bir iddia olmaktan öteye geçemez. M.T. Gökbilgin, Şeyh Bedreddin'i ibahacı olarak nitelemektedir [krş. *Osmanlı Müesseleri Teşkilatı ve Medeniyeti Târihine Giriş*, (İstanbul, 1977), sf. 69]. Kemâl Tâhir Bey'in *Darmadağın Olan Devlet* adlı yayınlanmamış romanından Şeyh Bedreddin'le ilgili satırlar: "Yazık ki, Şeyh'in bu tuzağına düşenler az değil. Hele, İslâm'ın haram saydığı şeyleri helâl kılacağını söyleyerek, saz ve şaraba izin vermesi ve insanlar arasında herşeyin müşterek ve mübah olduğunu ileri sür[müştür]....Bu şekilde kendisine bağlananların büyük bir kısmı Bâtınî fikirlerde olan Alevîlerdir" [*yage.*, (1990), sf. 184. Ayrıca, krş. İ. Aka – M. Demir, *yage.*, M.Ş. Yaltkaya, *yage.*, (2001), sf. sf. 13 ve dn. 39]. İ.A. Çubukçu'nun yazdıklarına bakılacak olursa Şeyh Bedreddin, şu düşüncece idi: "Din ayrılığı kaldırılmalıdır. Müzik dinlemeye ve şarap içmeye izin verilmelidir.... Onun görüşlerini klasik İslâm açısından doğru saymak olanaksızdır" [*Türk - İslâm Düşünürleri*, (Ankara, 1989), 86; 87]. İleri sürülen bu fikirlerin ne kadar temelsiz olduğuna bizâtihi Şeyh'in şu sözleri tanıklık edecektir: "Kendisine, 'helâl ye!' denince, 'haram bana daha sevimli' diyen kâfir olur....'Şarap / hamr haram değildir' diyen kâfir olur" [*yage.*, (2012), sf. 1107. Ayrıca, a.yaz., *yage.*, (2012/A), sf. 190-191]. "Bir Hıristiyan, emir olarak tayin edilse, daha sonra Müslüman olsa, insanlara namaz kıldıramaz" [*age.*, (2012), sf. 49]. Kaldı ki, onun şu görüşü de oldukça manidardır ve melamet ehli olduğuna bir delîldir: "Dünya âhiret ehline haramdır, âhiret de dünya ehline haramdır. Her ikisi de Allah dostlarına (ehlullah) haramdır" [*age.*, (2012), sf. 1100]. Devamla: "Dileyen, isteyen kişiye, yaptığı hayırları, yüce şeyleri küçük; küçük suçlarını, ayıblarını büyük görmesi gerekir. Böyle olmazsa, onda istek, umut yok demektir" [Şeyh Bedreddin, *age.*, A. Gölpınarlı, *age.*, (1966), sf. 69]. Bunları açık yüreklilikle savunan bir kimse nasıl olur da İbâhî olabilir? Şeyh Bedreddin'i, hiçbir rahatsızlık duymadan İslâm şerîatının dışında olmak ve İbâhîlikle suçlayanlara, onun *Et-Teshîl*'inin 'Kitâbu'l Hazr ve'l İbâh' / 'Gündelik Hayatta Helâller ve Haramlar' [*yage.*, (2012/B), sf. 1673-1685] bölümünü ziyaret etmelerini tavsiye ederim.

Şeyh'in îmânını masaya yatıran Semahaddin Cem, böyle diyor! Fakat, sonra öyle bir noktaya geliyor ki, duruyor, hayrete düşüyor ve duyduğu hayreti dışarıya ifşa eden şu görüşünü ileri sürmekten de kendini alamıyor:

> "...Hayreti artıran başka bir husus da, Üçüncü Devre Melâmî pîri Seyyid Muhammed Nurü'l Arab'ın *Vâridât* için *Letâifü'l hakîkat fî Şerhü'l Vâridât* adıyla şerh yazması[dır]"[199]

---

[199] S. Cem, *yage.*, (1966), sf. 17; 18; 19. Bu durumda Seyyid Muhammed Nûrü'l Arabî'nin îmânını masaya mı yatıracağız? Ayrıca, Bedreddin'in Auguste Compte ile aynı çizgiye oturtulmasına [krş. S. Cem, *age.*, sf. 28] da ne diyeceğiz? S. Cem, bu kitap çalışmasından on yıl önce, bir dergide, *Türk Düşüncesi*'nde çıkan yazısında, daha da ileriye gitmiş ve şu beyanda bulunmuştu: Şeyh Bedreddin, "şîa-i bâtıniyye râfızîsidir"; "katiyyen vahdet-i vücutçu bir mutasavvıf değildir....maddeci ve tabiatçı bir filozoftur" ['*Vâridât* ve Şeyh Bedreddin', *TD.*, sayı 27, (1956), sf. 145; 148]. Hattâ bir yerde, delîlsiz ve ispatsız olarak S. Cem, listeye kadınları ['iştirak-ı nisa'yı] da dâhil edecektir [krş. *age.*, (1966), sf. 9]. Cem, bu değerlendirmeleriyle İ.H. Konyalı'yı yanıklamaktadır. Hattâ Konyalı, bir yerde kantarın topunu kaçırıp şu değerlendirmede bulunacaktır: Şeyh Bedreddin, "kadınlarda bile ortaklığı kabul etmiş[tir]" [*yage.*, sf. 7]. Hakkı teslim edelim; Mehmed Zeki Bey, belki ilk kez, 'iştirak-i nisa'yı Börklüce Mustafa ile Torlak Kemâl'e mâl etmişti [krş. *yage.*, (1337)]. Bu yakıştırmalar, maatteessüf, Bedreddin gerçeğine önyargılı yaklaşan bir yazarın, İ.H. Konyalı'nın yazdıklarını doğru belleyip, ceffelkalem yazmalara birer örnektir. Aynı doğrultuda, bu defa Z.F. Fındıkoğlu'nun Şeyh ile Campanella arasında kurduğu bağlantıda, Campanella'nın hem müşterek mülkiyet, hem de 'iştirak-ı nisa' taraftarı oluşunu kaydetmek gerekiyor. Şeyh Bedreddin'de, her ikisinin de taraftarlığı söz konusu değildir. Rahmetli hocamızı kurduğu bu bağlantıdan dolayı anlamak mümkün değildir. *Vâridât*'tan okuyoruz: "Seni Hakk'a götüren, Hakk'a teşviyk eden her şey melek'tir, rahman'dır; bedene âid şehevî tatlara götüren kuvvetlerinse şeytanlardır. A gaafil, sen meleklerle, şeytanlarla dopdolusun; hükümse üstün olanındır"; "Kim dünyadan ve lezzetlerinden ölür, şehvetlerini yok ederse, ezeli ve ebedi gerçek varlığı elde eder" [Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. sf. 53; 71]. Bir fıkıh kitabında da şunları yazmıştı: "Biz (Hanefiler) evlenmeyi nafile ibadetten efdal (daha faziletli) görürüz. Çünkü evlenmek, genel olarak sünnet, yerine göre vaciptir. Nikâh akdi hür, mükellef iki Müslümanın şahitliği ile sahih olur" [Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012/A), sf. 407]. Devamla: " Âlîmler, şahitlerin nikâh yapanların sözlerini işitmelerinin şart olup olmadığı hususunda ihtilâf etmişlerdir. En doğru olan görüş, işitmenin şart olmasıdır" [Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 429]. Böyle bir davranış kalıbını telkin eden biri, nasıl olur da, 'iştirak-ı nisa'dan bahis açabilir?

Semahaddin Cem, devamla:

> "...Seyyid Nûrü'l Arab'ın onu (kısmen) şerh etmesine rağmen, mânâları açıktır ve filozof Farabi'nin dinî sembolizması ile rûh ve madde hakkındaki fantezist telakkilerinin bir 'ihya'sı olup, tevile ihtiyaç göstermez....19. asır İslâm - Türk harsı ile yetişmiş bu değerli velîsi, *Vâridât*'ın ateşli ve heyecanlı lisanına, âyetlere sadece bâtınî tevil ve mânâ izafe eden Şeyh'in isyânkâr rûhuna hayranlık duyarak kalemini, mübârek ve mükerrem kalemini eline almış ve bu bağlılıkla kendi ilhâmlarını da açıklamıştır."[200]

Abdülbâki Gölpınarlı'nın, bu defa 1966 yılında değil, fakat 1979'da, *Vâridât*'ı nasıl değerlendirdiğine bakacak olursak; onun Şeyh'e ilişkin değerlendirmelerindeki değişimi izlemek imkanına sahibiz. Gölpınarlı'yı dinliyoruz:

> "...Bedreddin'in *Vâridât*'ı...vahyin, nübüvvvetin, meleklerin, şeytanın ve şeytanların, cinlerin tek sözle *Kur'ân-ı Mecid*'in beyanlarını inkârdan başka bir şey değildir."[201]

"İçini, Furkan nuruyla aydınlatan Allah'a hamdolsun"[202] diyen birisi, Abdülbâki Gölpınarlı'nın sözleriyle, nasıl olur da *Kur'ân-ı Mecid*'in beyanlarını inkâr eder? *Vâridât*'ta onun bu bağlam üzerine yaptığı denge vurgusuna yer verilmişti. Onun sözleriyle:

> "...Bil ve şüphe etme ki haberlerde gelen, eserlerde yazılan cennet, huriler, köşkler, ağaçlar, meyveler, nehirler, azab ve ateş,

---

[200] S. Cem, *age.*, (1956), sf. 145; 151. S. Cem'in ayrıca, Şeyh Bedreddin'i râfızîlikle suçlamış olması da, mesnedsiz bir iddiadır. Bilhassa, *Manâkıbı*'ndan aldığımız şu beyit de onun düşünce ve eserlerindeki ehl-i Sünnet inancını teyid etmektedir:

"Şer'e vü Hakk'a uyan çekmez melâm
Şer'e uyan âkile olsun selâm"

[Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 126].

[201] A. Gölpınarlı, *Târih Boyunca Şîîlik*, (İstanbul, 1979), sf. 300. "Bedreddin (ö. 1416), cennet ve cehennemin lafzî hakîkatini, hesap günü, bedenin yeniden dirilişi, dünyanın yaratılması ve İslâm inancının diğer temel ilkelerini inkâr etti" [İ.M. Lapidus, *İslâm Toplumları Târihi*, I, (İstanbul, 2002), sf. 445].

[202] Şeyh Bedreddin, *yage.*, II, (2012/B), sf. 31.

> bunlara benzer şeyler, bu sözlerin dış yüzündeki anlamlarından ibaret değildir; bunların başka anlamları da vardır ki, onları Tanrı dostlarından içi dışı temiz kişiler bilirler, anlarlar."[203]

Hurûfiliğin altında Bâtınî bir mezhebe bağlılık söz konusu olmaktadır. Fuad Köprülü'yü zikredecek olursak:

> "...Bize göre, Simavnalı Bedreddin kıyamında, Dobruca'da mevcudiyetini gördüğümüz Bâtınîyü'l-mezhep Türkler, [Hicri] 662'de 'Sarı Saltuk Dede' maiyyeti ve oraya giden Karasîoğlu İsa Bey zamanında kısmen Anadolu'ya dönen Baba İshak taraftarlarının bakayası olduğu gibi, Aydın iline hicret etmiş 'Babaî' Türkmenlerinin hafidleridir."[204]

Abdülbâki Gölpınarlı'ya göre Bâtınîlik, *Kur'ân*'ın bâtınî manalarını tevil eden düşünce akımıdır ve "te'vili, bâtınî manalar arayanların zâhirî hükümlerle mukayyed olamayacağı derecesine götürmüşler[dir]."[205] Bu açıklamaların aydınlığında, görülen odur ki, Şeyh Bedreddin'in Bâtınî oluşu hakîkat dışıdır. Ancak, Râif Yelkenci, İbrahim Hakkı Konyalı ve Cemil Yener'in değerlendirmelerine bakılacak olursa Şeyh, Bâtınîdir.[206] Onların ayak izlerini sürdüren Semahaddin Cem, bu bağlamda onu Şiî - Bâtınî - Râfizî olarak işaretlemekten çekinmeyecektir. Abdülbâki Gölpınarlı'ya göre Şeyh Bedreddin Bâtınîdir. Onun bu bağlamdaki yaklaşımını zikredecek olursak:

> "...Bunların en açık örneği Fazlullah-ı Hurûfî ve *Vâridât* adlı kitabından anlaşıldığı gibi Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin'dir....Bâtınîliği yayanlar İslâm'a inanmamışlardır. İslâm'ın

---

[203] Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 51.

[204] Köprülüzâde Fuad, 'Anadolu'da İslâmiyet', *DEFM.*, sayı 5, (1338), sf. 307-308.

[205] A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 12. Gölpınarlı devamla: "Hurûfîlik, tam bir Bâtınîlikdir ve Bâtınî mezheptir" [*age.*,13].

[206] Krş. İ. Aka – M. Demir, *yage.*, M.Ş. Yaltkaya, *yage.*, (2001), sf. 14; 15; 17. C. Yener, *yage.*, sf. 48. A. Hıra ise, R. Yelkenci'nin Şeyh Bedreddin 'in "Bâtınîyye âkîdesi[ne]" sâhip olduğu iddiasını "pek anlamlı" bulmamaktadır [*Şeyh Bedreddin: Bir Sûfî Âlîmin Fıkıhçı Olarak Portresi*, (İstanbul, 2012 /B), sf. 35]. Y.Şahin Anıl'a göre de Şeyh Bedreddin; "Bâtınî düşünceleri yaymaya çalışıyordu" [*Osmanlılar'da Hukûk Skandalları*, (Ankara, 2014), sf. 112].

> üstünlüğüyle yıkılan inançların, gelenek ve göreneklerin öcünü, İslâm'ı bölmekle İslâm'dan almaya kalkışan kimselerdir."[207]

Hâlbuki, yıllar önce, Abdülbâki Gölpınarlı, Şeyh Bedreddin'in Bâtınîliğini reddederken, şunları yazmıştı:

> "...Onda, Ehl-i Sünnet inancından ayrı bir inanç da göremeyiz....Bizce, Bedreddin, Bâtınî akiydelere mütemayil, hakimâne tasavvufa taraftar bir zât olmakla beraber, hiçbir vakit Bâtınî sayılamaz." [208]

Gölpınarlı, bu satırları 1966 yılında yazmıştı. Ancak 1979 yılında çıkan bir diğer kitabında şu şaşırtıcı değerlendirmeyi yapmakta bir beis görmemiştir:

> "...[Şeyh Bedreddin,] aklı kıt, aklî dengesi bozuk, inanç bakımından tam bir Bâtınîydi."[209]

A. Yaşar Ocak da Şeyh Bedreddin'in "syncrétist bir takım fikirler talim ettiği[ni]" söyleyecektir.[210] Fâtih M. Şeker'in değerlendirmesine göre de;

---

[207] A. Gölpınarlı, yage., (1979), sf. 542.

[208] A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 39.

[209] A. Gölpınarlı, *yage.*, (1979), sf. 171. Abdülbâki Gölpınarlı'nın Şeyh Bedreddin'i patolojik bir vak'a olarak göstermesi, ilk ağızda şaşırtıcı görünebilir. Ancak, Hoca mütenevvindir. Bu hususta krş. A.G. Sayar, *yage.*, (2013), sf. 56; 174. Şeyh Bedreddin bağlamında fikir değiştirmesi, muhtemelen onun mehdîlik meselesine getirdiği yorumdan duyduğu rahatsızlık olsa gerek! Şeyh'in inanç bakımından "tam bir Bâtınîydi" etiketlemesi ya da *"Kur'ân-ı Mecîd'*in beyanlarını inkâr" ettiğini söylemesi ise, *Vâridât*'da söyledikleriyle yanlışlanmaktadır. Nihâyet, Abdülbâki Hoca merhumun, İbni Arabî'ye soğuk duruşunu da, ağırlıklı olarak, bu değişimin merkezine koymak gerekiyor. Kemâl Tâhir Bey de, Gölpınarlı'yı aratmayacak tesbitlerde bulunuyordu. Ona göre Şeyh, "yarı divane, yarı aptal idraksiz" [*yage.*, (1990), sf. 51]; "yarı deli [idi]" [*yage.*, (1992), sf. 507]. H. Hâtemî'ye göre; "belki de, ruh sağlığı tam değildir. *Vâridât*'ta, Şeyh'in 'Ehl-i Beyt imamları'na ilişkin hiçbir sözü yoktur" [*yage.*, (ty.), sf. 252].

[210] A.Y. Ocak, *XIII. Yüzyılda Anadolu'da Baba Resûl (Babaîler) İsyanı ve Anadolu'nun İslâmlaşması Târihindeki Yeri*, (İstanbul, 1980), sf. 136.

> "...Müslümanlıkla mülhidlik arasında gidip gelen bir çehreye bürünür, bir efsane veya masala çok benzer....[bazı] hususlara ait nazariyelerinin...*Kur'ân*'la telifi mümkün değildir."[211]

Hâlbuki Burhan Oğuz'a göre;

> "...O, her zaman sağlam bir Müslüman mutasavvıf olarak kalmıştı."[212]

Nitekim, Şeyh Bedreddin de kesin bir vurgu ile, bir meseleye getirdiği açıklayıcı yorumunda; "mülhid, kafir olur"[213] diyecektir.

Aslında, tasavvufî duruşuna değerlendirmede bulunananlardan bazıları İbâhîlikle, bazıları da Bâtınî tevillerle *Kur'ân*'ı saptırdığını iddia etmişlerdi. Bütün bu söyleyenlere karşı verilebilecek cevapları bizâtihî kendisi vermiştir. Bu bağlamda, *Câmiü'l Fusûleyn*'in 38. Bölümünde, 'Küfür Lafızları ile İlgili Fasıl'da, hangi söz ve davranışların küfrü gerektirdiğine dâir düşüncelerini açıklamıştır. Şeyh Bedreddin'in dinden çıkmayı gerektiren konudaki görüşleri şöyledir:

> "...Sûfi o kişidir ki,...kitabın [*Kur'ân-ı Mübîn*'in] zahrını bozacak, yıkacak olan ve gönlünde bulunan bilgiyi söylemez; mazhar olduğu kerâmetler, Allah'ın harâm ettiği şeylerin örtüsünü yırtmaz."[214]

Şeyh Bedreddin'e Şia - Râfizi ve ehl-i Sünnet düşmanı iftirasında bulunanların,[215] onun *Câmiü'l Fusûleyn*'de geçen şu düşüncelerinden habersiz oldukları görülüyor:

---

[211] F.M. Şeker, *yage.*, sf. 345; 359. Dr. F.M. Şeker'in Şeyh'e yönelik değerlendirmeleri oldukça sert ve bilimsellikten uzaktır. Şeyh Bedreddin için hakîkat dışı şu tesbitler de onundur: "Hakiki yerini bulamayan bir istidat....İslâm'ın esaslarından uzaklaşıp tanınmayacak bir hâle gel[miş]....hiç bir nizâma girmeyen bir adam" [*age.*, sf. 345; 350; 353].

[212] B. Oğuz, *Türk Halk Düşüncesi ve Hareketlerinin İdeolojik Kökenleri*, III, (İstanbul, 1997), sf. 191.

[213] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 1113.

[214] Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 65.

[215] A. Gölpınarlı, Şeyh Bedreddin'in Şia olmadığını ileri sürüyor [krş. *yage.*, (1979),

> "...Her kim...herhangi bir peygamberi bir şekilde ayıplayıp ya da peygamberlerin sünnetlerinden bir sünnete razı olmazsa kâfir olur."

Şeyh Bedreddin, devamla:

> "...Hz. Peygamber şu şeyi çok severdi, meselâ kabağı denilse, bir kişi de 'ben onu sevmem' derse kâfir olur."[216]

Şeyh Bedreddin'in dilinden, onun hasbî duruşunu belirlemesi açısından bir yakarışını bu çalışmamıza alıyoruz.

> "...Allahım! Seni zikretmemiz ve sana güzelce ibadet edebilmemiz için bize yardım et! Nefislerimize karşı bizi muzaffer kıl ve nefsin şerrinden bizi kurtar. Âmin. Ya Rabbe'l âlemin ve ya erhame'r-râhimîn yardım edenlerin en hayırlısı, merhamet edenlerin en merhametlisi Allahım! Nihâyetsiz lütfunla, kereminle kabul et!"[217]

Bu bağlam içerisinde, asıl şaşırtıcı olan da, bazı târihçilerin Şeyh Bedreddin'i yazdıklarının aydınlığında değil de, ilk-el Türk kroniklerinden, fotokopi usulü ile devşirip, oradaki eksik, tutarsız ve çelişkili bilgileri dahi tahkik etmeden, olduğu gibi, 2000'li yıllara taşımak basîretsizliğini sergilemiş olmalarıdır. İlk örnek, Prof. Dr. İsmail Aka ile Dr. Mustafa Demir'den;

> "...O [Şeyh Bedreddin], İslâm'ın haram saydığı şeyleri helâl saymış, bu yönde cevaz da vermiştir. Meselâ, şarap içilmesine izin vermiştir. Arkasında bunca kalabalıkları sürükleyebilmesi, belki de bundandır."[218]

---

sf. 171]. H. G. Yurtaydın'ın Şeyh Bedreddin değerlendirmesi; "Şiî –Bâtınî eğilimleri de temsil eden bir tasavvuf düşünürü[dür]. [" Düşünce ve Bilim Târihi', S. Akşin (yay.), *Türkiye Târihi, 2: Osmanlı Devleti 1300 – 1600,* (İstanbul, 1988), sf. 150].

[216] Şeyh Bedreddin, *yage.,* (2012), sf. 1097; 1099.

[217] Şeyh Bedreddin, *age.,* (2012), sf. 39.

[218] İ. Aka – M. Demir, *yage.,* M.Ş. Yaltkaya, *yage.,* (2001), sf. 11.

Bu suçlamanın cevabını Şeyh Bedreddin veriyor:

> "...Şarâb içmenin önünde bir tat vardır; fakat içyüzü kötülüğe düşmektir, nâdim olmaktır, insan sonunda kötüleşir, nedâmete düşer."[219]

İkinci örnek ise, Ö. Faruk Yılmaz'ın hazırladığı *Osmanlı Târihi*'nden aktaracaklarımızdır:

> "...Ehl-i Sünneti kötüleyerek bozuk itikadını anlatıyor....Şeyh Bedreddin'in fikirlerini anlamakta güçlük çeken bazı ulemâ, onu övmekle hatâ etmişlerdir. Zîrâ, tasavvuf cihetinden, Şeyh Bedreddin'in ehl-i Sünnete mugâyir fikirleri, onun açık bir sapıklık içinde olduğunu gösterir."[220]

Yukarıya alıntıladığımız bu gerçek dışı iddialara, bizâtihî Şeyh Bedreddin, *Vâridât*'ında cevap vermiştir:

> "...İnsanın kan damarlarında dolaşan şeytanlara gelince: Onlar da hayvanî nefsi, şehvetlere sürükleyen ve o nefiste mevcut olan kuvvetlerdir; bunlarla şerîata ve Hakk'a karşı gelinir."[221]

Şeyh Bedreddin devamla:

> "[Kim] Peygamberin sünnetini hafife alırsa kâfir olur."[222]

M. Sarıbıyık'a göre Şeyh, Bâtınîdir. Sarıbıyık'ın sözleriyle Şeyh Bedreddin:

> "...Bir takım naslar tevil ederek Bâtınîlik düşüncesine sapmış, hattâ temel İslâm inancına dâir bazı şeyleri inkâr ederek mürted durumuna düşmüştür."[223]

---

[219] Şeyh Bedreddin, yage., A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 86.
[220] Ö.F. Yılmaz (haz.), *Osmanlı Târihi*, I, (İstanbul, 2014), sf. 358; 360.
[221] Şeyh Bedreddin, yage., A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 68.
[222] Şeyh Bedreddin, yage., (2012), sf. 1099.
[223] M. Sarıbıyık, 'Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin', *SBAD.*, sayı 3, (2004), sf. 43.

Diğer örneğimiz ise, Prof. Dr. Ahmed Şimşirgil'in Şeyh Bedreddin'in tasavvufî görüşlerine ilişkin olarak yaptığı şu temelsiz değerlendirmedir:

> "...Aslında ehl-i sünnet dışı Bâtınî akîdesini gizli bir biçimde yaymaya çalışıyordu."[224]

Şeyh'in İbahîliğine ilişkin bir yorumu da târihçi Zuhûrî Danışman'dan aktaralım:

> "...Bedreddin, İslâm dîninde memnu sayılan ve muharremat denilen esasların pek çoğunu helâl addeder."[225]

M. Belge de aynı görüştedir [krş. *yage.*, 41].

[224] A. Şimşirgil, *Birincil Kaynaklardan Osmanlı Târihi: Kayı*, I, (İstanbul, 2006), sf. 190-191. İdrîs-i Bitlisî'nin, Şeyh'i İbâhî olarak etiketlemesi, din ve mezhep farkını ortadan kaldırmak istediğini söylemesi, bir dereceye kadar anlaşılabilir. Önce, Cumhûriyet döneminin Şeyh hakkındaki neşriyat bolluğu Osmanlı asırlarında yoktu. Bitlisî'nin ilk-el Türk kroniklerinin tesirinde kaldığı açıktır. Ancak unutmayalım ki, o da, Sultan I. Selim'in sarayının müdâvimlerindendi ve yaklaşan Safavî tehlikesine karşı Bedreddinîlerin konumunu iyice tahlîl edemediği görülüyor. Cumhûriyet döneminde, akademik hayata mensup yazarların, fikri hür, vicdanı hür, irfânı hür olmaları gerekirken, hâlâ Şeyh Bedreddin'i birkaç asır gerisinden takib etmiş olmaları ise bizim ayıbımızdır. Şeyh Bedreddin'in fıkhî eseri olan *Letâif*'te İslâm ilmîhalinin en hassas konularına ayrıntıda açıklık getiren hükümler vardır. Meselâ, namazın farz oluşunu inkâr etmediği sürece, namaz kılmayan kişinin öldürülmemesi; namazda kıraatın sünnetinde el bağlama fiilinin, kıyamın değil, kıraatın sünneti olduğu; abdestin farzları ve abdesti bozan şeyler; gusül; teyemmüm hakkında bilgi vermesi; namazda kahkaha ile gülmenin namazın yanında abdesti de bozup bozmayacağı; gusül abdesti alınırken bedenin ovulması [krş. Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012/A), sf. 33-39] bu cümledendir. Elbette, bu bağlamdaki örnekleri, bu arada *Et-Teshîl*'e de göndermede bulunarak, çoğaltmak mümkündür. İslâm ilmîhâline konu olan meseleleri, mezhep imâmlarının görüşlerini ayrıntılarıyla irdeleyen, bu görüşleri tasdikleyen ya da eleştiride bulunup katkı sağlayan Şeyh Bedreddin'i, ehl-i Sünnet dışı bir kimse olarak yaftalamak, Bâtınî, İbâhî düşünceleri yaydığını ileri sürmek, ilmî bir davranış olmadığı gibi, okumadan fikir yürütenlerin kul hakkına tecavüzü değil de, nedir? F.M. Şeker'in kaydettiğine göre Şeyh Bedreddin, "İbâhîliğe sed çeker" [*yage.*, sf. 377]. Esasen, "Allaha sığınırız zındık olmaktan" [Şeyh Bedreddin, *age.*, A. Gölpınarlı, *age.*, (1966), sf. 82] diyen bu insan-ı kâmilin, bu denli suçlanmış olmasını da, ancak onun melâmetiyle açıklayabiliyoruz.

[225] Z. Danışman, *Osmanlı İmparatorluğu Târihi*, III, (İsatnbul, 1964), sf. 217.

A. Yaşar Ocak ise, Şeyh'in Bâtınî olmadığını, buna mukâbil onun Hurûfîliğini, Konya'da Mevlânâ Feyzullah'tan ilm-i nücûm dersi almasını "ilk muhtemel teması olarak" kaydetmiş ve şu görüşü ileri sürmüştü:

> "...Şeyh Bedreddin'in bunlara [bağlılarına] talim ettiği Müslümanlık, Hıristiyanlığa da, Yahûdîliğe de sempatiyle bakan Hurûfîlikti."[226]

Şeyh Bedreddin'in Hurûfîliği meselesi de bazı yazarlarca irdelenmiştir. Konya'da Mevlânâ Feyzullah'tan astronomi ve mantık dersleri almıştı. *Manâkıbı*'nda da kaydedildiği gibi:

> "İrdi Feyzullah bulara ol zaman"[227]

---

[226] A.Y. Ocak, *yage.*, (1998), sf. 184. Şeyh Bedreddin, "Hurûfîlik fikirlerine de sâhip bulunuyor" [İ. Aka – M. Demir, *yage.*, M.Ş. Yaltkaya, *yage.*, (2001), sf. 11]. Bedreddin, Mısır'a gitmeden önce, Konya'da "Mevlana Fazlullah'ın telâmizesinden Feyzullah nâm-ı fazıldan bazı ulûm ve ilm-i nahvi dört ay miktar tahsil üzre oldu" [Taşköprîzâde Ahmed, *yage.*, I, sf. 72. Ayrıca, a.yaz., *yage.*, I, (1313), sf. 748]. Bu alıntıda, hurûfiliğe ilişkin bir gönderme yoktur. Nitekim M. Şerefeddin Efendi [krş. *yage.*, (1340), sf. 8] ve A. Gölpınarlı [*yage.*, (1966), sf. 4], Bedreddin'in Hurûfîliğini kabul etmezler. C. Huart'ın kaydettiğine göre Fazlullah'ın "tilmizlerinden biri, Ali al-Alâ, Anadolu'ya geçip, bir Bektaşî tekkesine yerleşerek, Fazlullah'ın mezhebini Hacı Bektaş'ın imiş gibi yaymaya başlamıştır" ['Fazlullah', *İA.*, IV, (İstanbul, 1964), sf. 535]. Buna mukâbil İ. Mélikoff ise, şu satırları yazmakta bir beis görmemiştir: "Hurûfilik...Şeyh Bedreddin ayaklanması ile Anadolu'da yankılanmış bulunan dinî ve sosyal hareketlere bağlı olarak alınabilir" [*Uyur İken Uyardılar*, (İstanbul, 1989), sf. 74]. Melikoff'un bu tevcihinin tetikleyici bir etkisi olsa gerektir. Şu kadar ki, D. Kastritsis de, Bedreddin'in Hurûfîlik eğilimlerini zorlamakta, onunla alâkalı olmayan atıflara dikkatleri çekerek, bu bağlantıya zemin hazırlamanın gayretini sergilemektedir [krş. *yage.*, sf. 85-89; 104]. Hâlbuki N. Kurdakul, pek haklı olarak, iddialı konuşmaktadır: "Osmanlı – Türk Devleti'nin kurulmakta olduğu sıralarda ve sonraki devirlerde, Anadolu Türkleri arasında Bâtınî ve Şiî hareketlerine rastlanmamış olduğu, çok kesin bir bir târihsel kanıdır" [*yage.*, sf. 29]. Diğer taraftan M. Akdağ'a göre de Şeyh 'Bâtınî'dir [krş. *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Târihi*, I, (İstanbul, 1974)., I, sf. 345; 346]. F. Bozkurt'u zikredecek olursak: "Kanımızca Bedreddin, kesinlikle Alevî ve Bâtınî değildir" [*Alevîliğin Toplumsal Boyutları*, (İstanbul, 1990), sf. 38].

[227] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 20.

Târihçi Gelibolulu Mustafa Âli'nin kaydettiğine göre Şeyh Bedreddin:

> "...Konya'da Mevlânâ Feyzullah ki, Fazlullâh telâmizesindendir, dört ay mikdarı telemmüz eylemiş[ti]."[228]

A. Yaşar Ocak, Şeyh Bedreddin'de gözlemlenen bu eğilimi irdelerken ihtiyatı elden bırakmadan, şartlı ve ihtimal içeren bir değerlendirmede bulunmaktadır:

> "...Eğer bu zâtın [Mevlana Feyzullâh'ın] Feyzullah-ı Hurûfî'nin talebesinden olduğu doğru ise, bu, Şeyh Bedreddin'in Hurûfîlikle ilk muhtemel teması demek[tir]."[229]

Mehmed Şerefeddin Efendi de bu meselenin çözümüne şartlı yaklaşmıştı:

> "...Eğer Şeyh Bedreddin, elimizde *Vâridât*'ında Hurûfîlik karıştırmış olsaydı, bunun (Feyzullah Hurufî) - zemin ve zaman müsaid olduğundan - bizce hiç şüphe kalmayabilirdi."[230]

Bezmi Nusret Kaygusuz'un bu bağlamdaki tesbitlerine de yer verecek olursak:

> "...Hurûfîler meyanına Bedreddin de karıştırılmıştır. Hâlbuki o, Hurûfîliğin harf ve rakam hesapları ile uğraşmayarak, asıl felsefe ile iştigal etmiştir. Eserlerinde Hurûfîlîğe delalet edecek bir şey bulunmuyor."[231]

---

[228] Mustafa Âlî, *yage.*, I / 1, sf. 241.

[229] A.Y. Ocak, *yage.*, (1998), sf. 147. B.Y. Altınok'a göre; "Ocak, Bedreddin'in Hurûfî olduğuna dâir bir iddiasını ve Bedreddin hakkındaki diğer olumsuz iddialarını faraziyelerle ortaya koyup yazılı bir kaynağa dayandırmamaktadır" [*yage.*, sf. 91. Ayrıca, sf. 91-93].

[230] Mehmed Şerefeddin, *yage.*, (1340), sf. 8.

[231] B.N. Kaygusuz, *yage.*, sf. 38. Buna mukâbil, Amasyalı Hüseyin Hüsameddin Bey, Şeyh'in hurûfî olduğunu ileri sürüyor ['Molla Fenarî', *TTEM.*, sayı 18, (1926), sf. 382].

"Feyzullah-ı Hurûfî'nin halife ve talebeleri arasında, Feyzullah adında birisi bulunmamaktadır."[232] Kaldı ki, Şeyh'in Hurûfî olmadığına bizâtihi şu sözleri şehâdet edecektir:

> "...Çünki biz, [ayetlerin] dış anlamını da söylüyoruz, iç anlamını da içten içe, yedi anlama dek söylüyoruz. Biz sekiz anlamı toplamışız. Kur'ân ve Hadis, dış anlamı bakımından haktır, iç anlamı bakımından da."[233]

Esâsen *Vâridât*'ta geçen şu ifâde ile Şeyh Bedreddin, kendi vahdet anlayışını netleştirmektedir:

> "...Âlem, cinsi, nev'i, zâtı bakımından mutlak olarak kadimdir; önüne ön yoktur, sonradan meydana gelişi zâtidir, zaman bakımından değil."[234]

Mustafa Aşkar'ın tesbitleriyle:

> "...Şeyh Bedreddin, Allah'ın zâtını mahlûkattan ayrı görmeyip, âlemin kıdemine (kadîm olduğuna) inanır....Allah, herşeye sinmiş, herşeyin rengini almış olduğu gibi, herşeyden de uzaktır. Şeyh Bedreddin'e göre, varlıkların çeşitli ve çok olmaları vahdet'e mâni değildir. Ona göre herşey bir şey, bir şey herşeydir. Allah, sıfat ve isimleriyle tecellî etmiştir. Ancak Allah'ın yüzü, değişmeyen zâtı birdir."[235]

Muhyiddin Arabî çizgisinde, Şeyh Bedreddin tarafından kurgulanan tasavvuf doktrininin,*dogmatic normunu* hayata, dogmadan aldığı kuvvetle, pratiğe çeken, sonradan onu târihî kılan, somut sosyal gerçeği şekillendiren bir başkaldırma hareketine zemin teşkil ettiği elbette tartışmaya açıktır.

---

[232] M. Yüksel, *yage.*, sf. 122. "Bedreddin, Konya'da bir hocasıyla, belki de Fazlullah el-Esterâbâdî'nin bir müridiyle İlm-i Hurûf okumuştur" [M. Balivet, *yage.*, sf. 127, dn. 33]. Fazlullah'ın Feyzullah'la ilişkisinin çelişik olması hususunda bk. M. Balivet, *age.*, sf. 43-44.

[233] Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 80.

[234] Şeyh Bedreddin, *age.*, A. Gölpınarlı, *age.*, (1966), sf. 55.

[235] M. Aşkar, *yage.*, (1993), sf. 137; 139.

İdrîs-i Bitlisî'ye atıfta bulunaraktan Mehmed Şerefeddin Efendi'den gelen bazı tevcîh ve tesbitlerin, Nâzım Hikmet Bey'in ideolojisini payandalamış olduğu da gözden kaçmayacaktır. 1930'lu yılların başına değin, bilinmeyen *Manâkıbı*'nın 1967 yılında çevrimyazısının yayınlanmasıyla, Şeyh'e dâir bilinmeyen bazı doğrular günışığına kavuşmuş ve bilinen bazı kayıt ve yorumların da sıhhatini tartışmaya açmıştır. Buna rağmen, 1967'ye gelinceye değin, özelikle Nâzım Hikmet Bey'in;

> "...*Şeyh Bedreddin Destanı* (İstanbul, 1936), gerçekten destanî havasıyla bu gerçeğe dönük târihi bozma sürecinin başlamasında etkili olmuştur."[236]

Bu bir manada, spekülatif târihçiliğin, Rankegil târihçiliğin ya da ultra-amprisizmin önüne geçtiği de iddia edilebilir.

Bu tevcihlerin aydınlığında şu soru soruya cevap arayalım: Şeyh Bedreddin'in tasavvufî eserlerinde sosyalizm var mıdır? Bu çalışmamızın; 'Şeyh Bedreddin: İktisadî Fikirleri' ve 'Şeyh Bedreddin: Fakih' bölümlerinde görülebileceği gibi, onun fıkha dâir eserlerinde 'iştirâk-i emvâl'e dâir en ufak bir imâ dahi yoktur. Dolayısıyla, sosyalist eğilimine dâir bazı kırıntıları bulmak dahi muhaldir. Şeyh'in *Vâridât'ta* geçen "insanlar mevhum putlara tapıyorlar" vurgusu, gelenek bağlamında insan tabiatına yapılan bir vurgudur.

Nâzım Hikmet Bey çizgisinde Şeyh Bedreddin, sosyalist olarak değerlendirilmesine rağmen, farklı açılardan bakıldığında, Hilmi Yavuz'un ihtiyatlı bir yaklaşım içerisinde olduğu ve her iki damara da nüfûz ettiği görülüyor. Onun sözleriyle:

> "...*Vâridât*'ta önesürülen düşüncelerin anlamı, İslâm fıkıh geleneği irdelenmeden kavranamaz. Şeyh Bedreddin'den 300 yıl önce İmam Gazâlî, *Kur'ân*'daki (İbrahim, 14/35) 'put' sözcüğünü, 'para' ve 'dünya malı' olarak yorumlamıştır. Gazâlî, paraya ve dünya malına tapınmayı, puta tapmayla özleştirir. Bedreddin'in *Vâridât*'tan alıntıladığımız bölümünü de, 'iştirakçilik' bağlamında değil, bu gelenek bağlamında okumak gerekiyor."[237]

---

[236] A.Y. Ocak, *yage.*, (1996/A), sf. 155.

[237] H. Yavuz, *Edebiyat ve Sanat Üzerine Yazılar*, (İstanbul, 2005), sf. 193

Görünen odur ki, Şeyh'in sosyal meselelere duyarlı bir yanı vardır. Dolayısıyla bir fakih ve idâreci olarak somut gerçeğin düğümlerine çözümler üretirken, Şeyh'in aksiyon adamlığının kavranmasında, bizâtihî tasavvufun 'insan' kavramını ele alışına eğilmek gereklidir. A. Yaşar Ocak'ın bu bağlamdaki düşüncelerine yer verecek olursak:

> "...Kanaatimizce o, muhtemelen, coşkun bir mistik kişiliğin de sahibi olarak böyle bir hareketi sıradan bir isyâncının değil, ancak kendisi gibi mehdî kimliğine sâhip birinin uygulama alanına koyabileceği inancında samimiydi."[238]

Aynı bağlamda, İ. Âgah Çubukçu da şunları söylüyor:

> "...Kendisini de zamanın mehdîsi ve kurtarıcısı gibi davranmıştır. Dinsel açıdan yanılgılara düşmüş ve gaybı bildiğini ileri sürmüştür."[239]

Eski Diyânet İşleri Başkanlarından Profesör Süleyman Ateş'in kaydettiğine göre, "Bedreddin, kendisini zamanın sahibi, Hakk'ın zâtı sanmıştır."[240] *Vâridât*'ta geçtiği üzere, Taha Suresi, 105-107. âyetleri tefsîr ederken Şeyh Bedreddin, şu düşüncededir:

> "...Zât hükümleri ortaya çıkar ve sıfat hükümleri gizlenir."[241]

Bu bağlama Süleymen Ateş'in getirdiği yorum şöyledir:

> "...Açıkça söylemese de, nitelediği, gerçek tevhîdi kuracak olan Sahib-i Zaman'ın kendisi olduğu anlaşılmaktadır."[242]

Mehmed Şerefeddin Efendi'nin Şeyh Bedreddin'den yukarıya aldığımız bu alıntıya ilişkin olarak yaptığı yorumunu da aktaracak olursak:

---

[238] A.Y. Ocak, *yage.*, (1998), sf. 169.
[239] İ.A. Çubukçu, *yage.*, (1989), sf. 87.
[240] S. Ateş, *yage.*, [2014], sf. 15.
[241] Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 40.
[242] S. Ateş, *yage.*, [2014], sf. 16.

> "...Buradan, bizce hiç şüphe yok ki, Şeyh Bedreddin kendisini kasdetmektedir. Kat'-ı merahil ile derecât-ı kurbî itmam etmiş olan Şeyh Bedreddin, sanem-i mahsus ve mevhumdan sonra halka kendisini sanem ittihaz ettirmeği kurmuş ve bir sözüyle ordular teşkil ederek istediği hükümetleri devirmeyi aklına koymuştu."[243]

Abdülbâki Gölpınarlı da, Şeyh Bedreddin'in yukarıda işaret ettiği somut putların, İslâmiyet'in inzali sonrasında, insanlar tarafından soyut puta dönüştürülmesi karşısında, *Vâridât*'ta geçen bu alıntıya, şöyle bir yorum getirmişti:

> "...Bu ifâde, Şeyh Bedreddin'in ileride tahayyül ettiği devrin özleminin ifâdesidir, bizce."[244]

Şeyh Bedreddin'in tahayyül ettiği devrin bir yeryüzü cennetinin zûhûru olamayacağı açıktır. Esâsen her tasavvuf ehli, bu dünyanın bir ibtila merkezî olduğunun bilincindedir. Meselenin hak ettiği çizgilerine kavuşması ilerideki bölümlerden 'Şeyh Bedreddin'in Siyâsî Fikirleri' ve 'Deliorman'da Ateşlenen İsyân: Hurûc-ı ales-'Sultan'da etraflıca tartışılacaktır. Bu bölümü de A. Yaşar Ocak'ın şu değerlendirmesiyle kapatalım:

> "...Bütün bunlara rağmen biz, Şeyh Bedreddin'in hiçbir siyasal otoritenin hâkimiyetini tanımayan, herkesin başına buyruk yaşadığı 'eşitlikçi, paylaşımcı' bir yeryüzü cenneti kurmayı planlayarak isyân ettiği, saltanat rejimine karşı olduğu ve onu yıkmayı planladığı için ayaklandığı tezinin doğru olmadığı kanaatindeyiz."

---

[243] Mehmed Şerefeddin, *yage.*, (1340), sf. 39-40. S. Sevim, M. Şerefeddin Efendi'nin bu çıkarsamasını şu sözlerle eleştirmektedir: "[T]ıpkı dönemin târihçileri gibi, M. Şerafettin de, metnin bağlamına, Arap dili kurallarını da zorlayarak, onun sistemine ve *Vâridât*'ın genel rûhuna aykırı bir çıkarımda bulunuyor" [S. Sevim, 'Davud-u Kayserî ve Şeyh Bedreddin'de Varlık Kavramı', A.H. Köker (yay.), *Şeyh Bedredddin*, (Kayseri, 1997), sf. 57-58]. Gerçekten de Şeyh Bedreddin'in "bir sözüyle, ordular teşkil" ettiği söylenebilir mi?

[244] A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 10. Benzer yorum için bk. S. Ateş, *yage.*, [2014], sf. 15.

VI
Şeyh Bedreddin: Fakih

Şeyh Bedreddin üzerine ilk yolaçıcı kitap çalışmasını gerçekleştiren Mehmed Şerefeddin Efendi'ye göre;

> "...Şeyh Bedreddin, Mısır'da iken, iştigal etmiş olduğu ilimler arasında birinci olarak, fıkhı kaydetmemiz lâzımdır."[1]

Bu haklı işaret, Necdet Kurdakul'un bu bağlamdaki dikkatleri çeken kitap çalışması da ihmal edilecek olursa, 2000'li yıllara değin, Şeyh Bedreddin'in fakih kimliği küller altında kalmıştır. Nihâyet, 2012 yılı itibariyle, onun fikha dâir eserlerinin özgün Arapça metin ve Türkçe tercümelerinin birlikte yayınlanması ve bu meyanda, bir fakih olarak ele alındığı müstakil bir kitap çalışmasının yayınlanmış olması, Şeyh Bedreddin'in hakîkî rengine ulaşılmasında çok önemli bir eşiğin aşılmasına da zemin hazırlamıştır. Dr. Ayhan Hıra'nın gerçekleştirdiği *Şeyh Bedreddin: Bir Sûfî Âlimin Fıkıhçı Olarak Portresi* başlıklı kitap çalışması, Şeyh'i fakih kimliği içerisinde anlamada söz konusu eşiğin atlanmasında yardımcı olacaktır.

Tasavvufa intisabının Bedreddin'in alışageldiği hukûk anlayışına bir farklılık getirdiği muhakkaktır.[2] Hattâ, Nil nehrine attığı kitapları arasında fıkhî eserlerin olduğu da rahatlıkla istidlâl edilebilir. Esâsen babası İsrâîl Efendi de bir hukûk adamı idi. Şeyh Bedred-

---

[1] Mehmed Şerefeddin, *yage.*, (1340), sf. 40.

[2] M. Balivet, Bedreddin'in Kahire günlerinde fıkhı terk ettiğini söylüyor [krş. *yage.*, sf. 49]. Bu terk edişin, İslâm hukûkuna vedâ olmadığı, bizâtihî tasavvufu içselleştirmesiyle, aklı vahiyle nurlandırarak, fıkhî meselelerin yeni baştan yorumlanmasına geçtiğini söyleyebiliriz. Vahiy – akıl bağlantısıyla Bedreddin, hukûka dâir eserlerini kaleme alacak, bu anlayış, bir çerçeve olarak, kadıaskerliğinde icraatını belirleyecektir.

din'in Sımavna Kadısıoğlu olarak anılması bu yüzdendir ve bu unvanla anılagelmiştir. Bizâtihî kendisi de, "Sımavna Kadısı'nın oğlu" olduğunu beyan etmiştir.[3]

Bedreddin'in daha Mısır'a gitmeden önce, "ünü duyulmuş, parlak bir zekâya sahip" bir fakih olduğu muhakkaktır.[4] Koca Mahmud er-Rûmî ve Mevlânâ Yusuf adlı hocalardan, sarf ve nahiv ve fıkha dâir dersler görmüştü.[5] Kahire'de Mübârekşâh'dan ilâhîyat, mantık ve felsefe okudu. Gerçekten de Bedredddin Mahmud, meslekî hayatına, tıpkı babası gibi, kadı olarak başlamış, ancak Kahire günlerinde insana ve eşyaya bakışını tersyüz eden bir buluşma gerçekleşmişti. Orada, Şeyh Hüseyin-i Ahlâtî'ye olan intisabı ile fikrî dünyası, yeni bir yapılanmayla, "seyr-i lâmekân"ın eşiğine çekilmiştir.[6] Mutasavvıf kimliğinin yedeğinde, fakihliğinde de yeni bir sayfa açılmıştır. Gelibolulu Mustafa Âli Efendi'nin kaydettiğine göre Bedreddin Mahmud;

> "...Zû-funûn-ı fezâil-i şu'ûr ve te'lifât-ı mütenevvia ile ma'ruf ve mezkûr ve keramât-ı âliyye ile malûm-ı a'sâr ve duhûr, bir feylesof-ı nâm-dâr ve âlim-i mevsuf-ı büzürg-vâr idi."[7]

---

[3] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 39. Ayrıca a.yaz. *Letaifu'l İşârât Şerhi Et - Teshîl*, (Ankara, 2012 /A), sf. 39.

[4] M. Balivet, *yage.*, sf. 47. V. Akyüz'ün değerlendirmesine göre, daha sonraki yıllarda Bedreddin, Osmanlı fakihlerinin "belki de en başta gelenidir" ['Sunuş', A. Hıra, *yage.*, (2012/B), sf. 11].

[5] Krş. H.Y. Apaydın, 'Bir İslâm hukûkçusu Olarak Şeyh Bedreddin', A.H. Köker (yay.), *Şeyh Bedreddin*, (Kayseri, 1997), sf. 62.

[6] Bu değişimi *Manâkıbı*'ndan izleyebiliyoruz:

"Ders-i fetvâdan usandı ol zaman
Duşdi Şâh eline seyr-i lâmekân"

[Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 47].

[7] Mustafa Âlî, *yage.*, sf. 242. Müverrih Mustafa Âlî'nin kanaatine göre Bedreddin, kesinlikle âlîmdi. Onun sözleriyle: "Bu hakir mütâla'asınca Monlâ-i müşârunileyhin [Seyyid] Şerîf Cürcanî'ye galib olduğu malûm oldu." Mehmed Şerefeddin Efendi, Âlî'nin bu tevcihine şu sözlerle karşı durmuştur: "Şeyh Bedreddin'in Seyyid Şerîf Cürcanî'ye ilmen sebeb-i faikiyyeti addetmek hususunda müverrih Âlî'ye iştirak edecek değiliz" [*yage.*, (1340), sf. 11]. Muhyî-i Gülşenî'ye göre; "Seyyid Şerîf Cürcanî ve *Câmiü'l Fusûleyn* ve *Vâridât* sâhibi ki her biri ilimde derece-i ulyaya irmişdur" [*Reşehât-ı Muhyî*, (İstanbul, 2014), sf. 184-185]. Bu vesîle ile, Hüseyin Hüsameddin Bey'in tevcihini de zikredecek olursak: "Monla Fenarî'ye ilim ve amelde her cihetle müsâvî sayılan Simavna Kadısızâde Monla Bedreddin Mahmud

Mısır'da bulunduğu sırada Hac ettmiş, Hicaz'da, Şeyh Ebû Zeylaî'nin oğlundan ders gördü:

"Hoş bunları görüb Bû-Zeylâî
Şeyh için dirdi ki Rûm'un pertevi
...
Zeylaî'nün dahı kopdı bir oğul
Fıkhıla meşhûr-ı âlem oldı ol
Mekke'de, şugl eyledi üç ay tamâm
Çok ilim oldı diridi iy hümâm"[8]

Kudüs'de Ekmelî'den fıkıha dâir *Hidâye*'yi okumuştu. *Manâkıbı*'nda bahsedildiği gibi;

"Ders itdi Ekmel-i rûy-i zemîn
İbtidâ ita *Hidâye* dersine"[9]

Bedreddin, *Hidaye* okumaya ayrı bir özen gösterdi ve Kahire'de, Ebû Mergînanî'nin *Hidaye*'sini Şeyh Mûsâ Ekmelüddin Barbertî [Bayburtî]'den tahsil etmiştir.[10] Israrlı bir şekilde *Hidâye* okumalarını sürdüren Bedreddin'in, İbni Arabşâh'ın naklettiğine göre, "benim sahib-i *Hidâye* bindoksan adet gayri mûcib sualim var" demesi, onun fıkıhtaki derinliğine bir işarettir.[11] Artık bu târihten sonra, Hanefî fıkhına bağlı bir sûfî-fakihtir.[12] Hanefî fıkhının kurucu müctehidlerini, "meşayihimiz"; "beldelerimiz âlimleri" şeklinde tanımlamıştır.[13]

Çelebi[dir]" [*yage.*, (1926), sf. 381].

[8] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 32.

[9] *Age.*, sf. 34.

[10] Krş. R. Yelkenci, *yage.*, sayı 19, (1951), sf. 801. A. Özel, *Hanefî Fıkhînın Âlîmleri*, (Ankara, 2013), sf. 16; 153.

[11] Hüsni, 'İbni Arabşâh', *TM.*, sayı 3, (1933), sf. 161, dn. 3.

[12] Mehmed Hamdi [Yazır] Efendi'nin değerlendirmesine göre Ebu Hanife: "İmam-ı Âzam, kıyamete kadar vukû bulacak hâdisat-ı beşeriyenin müfredatına dair Kurân-ı Azîmüşşan'ın, ehâdis-i nebeviyyenin hâvî olduğu ahkâm-ı umumiyyeyi teşrîh etmiş ve zamanına kadar olan hâdisat-ı mevcûde ile vücûdu muhtemel bulunan suver-i hâdisatı ihtimalatıyla tedvin ederek, her birinin kitâb ve sünnette indimâcını irae buyurmuş bir müctehid-ı âlîşândır" [M.H. Yazır, *yage.*, I, (19979, sf. 318]

[13] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 374; 991.

Bu yaklaşımla Bedreddin, hem onların fıkıh çalışmalarına öncelik verdiğini, hem de mezhep birikimini yorumlamayı temsil ettiğini gösteriyor.[14] Onun sözleriyle;

> "...Çünkü imâmlarımız (Hanefî müctehidleri), delîlleri tanımış ve sahih olanı sahih olmayandan temyiz etmişlerdir."[15]

Burada söz konusu olan, Bedreddin'in 'esas olan birinci görüştür' ilkesine olan bağlılığıdır.[16] Hanefîliğin dışındaki mezhep imâmlarının fıkhına da hâkim olduğu kaydedilmelidir. Sadece bağlı olduğu mezhebe göre karar vermez, diğer mezheplerin de ictihadına bakardı. *Manâkıbı*'nda bahsi geçtiği gibi:

> "Çâr mezheb üzre olmuşdı fakıyh
> Ders itseydi akıl olurdu tîh"[17]

"Keskin zekâlı, hukûk mantığı, muhakemesi ve temellendirme yeteneği çok yüksek bir fakih olan"[18] Bedreddin'in hükümlerinde dayandığı delîller; 'Kitap', 'Sünnet', 'icmâ' ve 'kıyas'tır. Onun, *Kur'ân*'a ve sünnete olan bağlılığına, kendisinden aktaracaklarımız delîl olmalıdır:

> "...Eğer o konuda bir *nas* varsa, meselâ bir âyet veya hadis veya başka bir rivayet varsa, ...fetvâ verir."[19]

Devamla:

---

[14] Krş. A. Hıra *yage.*, (2012/B), sf. 253-254. Halil İnalcık'ın tevcihine göre, Şeyh Bedreddin; "radikal fakih ve mutasavvıf[tır]" [*yage.*, (2009), sf. 96. Bu hâlîyle o, çağdaşları olan fakihlerden ayrılıyordu. Yunus Emre'nin dizelerinde resmedilen fıkhın tuzağına [fak] düşen fakih tipolojisinin dışındadır:

"İkilikten geçemedin, hâlî kâlden seçemedin
Hak'tan yana uçamadın, fakihlik oldu sana fak"

[zik. M.F. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (Ankara, 1966), sf. 258, dn. 21].

[15] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 42.

[16] "Birinci görüş daha sahihtir" [Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 146].

[17] Halil b. İsmail, *yage.*, sf. 45.

[18] H. Y. Apaydın, 'Sunuş', Şeyh Bedreddin, 'Sunuş', Şeyh Bedreddin, *Yargılanma Usullerine Dâir: Câmiü'l-Fusüleyn*, (Ankara, 2012), sf. 20-21.

[19] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 44.

"...Bu hâdise konusunda, *Kur'ân*'da açık nas vardır"; "Nassın ve icmâın hilâfına olan hüküm. Bu hüküm bâtıldır."[20]

Vâridât'ta da işaret edildiği üzere:

"...Fıkh bilginleri dünya işlerine âid alım – satım, kiraya veriş gibi bilgileri nasıl kitâbdan, sünnetten elde etmişler[dir]."[21]

Devamla:

"...Zaten bütün emirler ve nehiyler lehimize olup, aleyhimize değildir....Nitekim usûl-ı fıkıhta da açıklanmıştır."[22]

Fıkha dâir eserlerinde, özellikle ibadete ilişkin konularda sünnet delîline sıklıkla başvurmuştur.[23] *Kur'ân* ve sünnetten sonra, 'icmâ' (ortak görüş)nın yerini üçüncü sırada kabul etmiştir.[24] İcmâ bağlamında, bir hâkimin kendi ictihadına dayanarak verdiği kararın geçerliliğini ispat edebilmek amacıyla, 'bütün ulemâya göre, ictihadî konularda yargının icmâ ile geçerli olduğunu bil' düsturunu kabul etmiştir. Şeyh Bedreddin'i dinliyoruz:

"...Bil ki, ictihadî konulardaki yargı kararı (hükm) nafizdir. Bu konuda ilim ehlinin görüş birliği vardır. Verdiği hükmün sahih olabilmesi için hâkimin, ihtilaf noktalarını biliyor olması, muhâ-

---

[20] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 65; 70. Şeyh Bedreddin'in Kur'ânî emirlere olan bağlılığı Allah'ın rızasını tahsil içindir. Şeyh Bedreddin'i dinliyoruz: "Birisi, 'bu dirhemi bu fakire Allah için sadaka olarak vermek borcum olsun!' dese ve başka bir fakire bir dirhem verse, Züfer'e göre bu câiz değildir, fakat bize göre câizdir. Çünkü o şahıs bu fiili ile Allah'a yaklaşmaktadır. Allah'a yaklaşma, zaman, dirhem ve fakirin bizzat kendisinde olmaz. Allah'a yaklaşma onun fiilidir. Bir şeyin kendisinde yaklaşma söz konusu ise, onun yapılması gerekir" [*age.*, (2012), sf. 395].

[21] Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 69. "Hz. Peygamber'in sözüne uygun olması..." [*age.*, (2012), sf. 83].

[22] Şeyh Bedreddin, *age.*, A. Gölpınarlı, *age.*, (1966), sf. 78.

[23] krş. A. Hıra, 'Şeyh Bedreddin'in *Câmiü'l Fusûleyn* Adlı Eserinin Hanefi Literatürüne Katkısı', *CÜİFD.*, 16 / 1, (2012), sf. 215.

[24] Krş. Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 70.

> lifin görüşünü terk etmesi ve kendi reyine göre hüküm vermesi gerekir. Bu husus, âlimlerin görüş birliğiyle sabittir."[25]

Nitekim bir konuda icmâya dayanaraktan hüküm vermek her meselede geçerli olmayabilir. Meselâ, Şeyh Bedreddin'in de kaydettiği gibi;

> "...Ben derim ki, bu ihtilafın, beyanın şart olduğu görüşünde olanlar arasındaki bir ihtilaf olması mümkündür ve bu bakımdan bu icmâ iddiası isabetli değildir. İhtilafın başlangıçta bütün fukahadan nakledildiğinin kabul edilmesi halinde bu ihtilafın belirtilmiş olma ihtimaline dayanması mümkündür. Bu da söz konusu edilen hususun herkese göre şart olmasını gerektirmediğinden icmâa delîl olmaz."[26]

Bedreddin'in hükümlerine dayanak olarak ileri sürdüğü dördüncü delîl, 'kıyâs'tır. Onun kıyası içeren hükümleri incelendiğinde, Hanefî mezhebinin birikimi içerisinde, bir meseleyi netîceye bağlarken, başka bir mesele ile kıyâs yoluna gittiği görülmektedir.[27]

Bedreddin'in bu dört temel kaynağın dışında hükümlerine dayanak olarak başka kaynaklara da göndermede bulunduğu görülmektedir. 'Örf' bunların başında gelmektedir. Aslında 'örf', söz konusu dört ana hukûk kaynağında bulunmayan meselelerin bir çözüme kavuşturulması için başvurulan bir kaynak durumundadır. İslâm hukûkuna göre hüküm verilirken, insanların âdet ettiklerinden, akl-ı selim sahiplerince tasvip edilen hususların, dikkate alınmasını ka-

---

[25] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 61. Şeyh Bedreddin'e göre: "Yargı kararının geçerli olması için şehir şarttır" [*age.*, (2012), sf. 49. Ayrıca, sf. 50].

[26] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 166.

[27] "Kıyasa göre, böyle bir kimsenin aleyhine sunulan beyyine mahkemece dinlenmez" [Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 108]; "Bu meseleye kıyasla şöyle dediler" [*age.*, (2012), sf. 111]; "Ben derim ki, bu açıklamada da kıyas yoluyla şu sonuç çıkar" [*age.*, (2012), sf. 366]; " Ben derim ki, ...bu açıklama, *karine* ile amel etmenin câiz olduğunu gösterir" [*age.*, (2012), sf. 241. Ayrıca, bk. sf. 95]. Bu bağlama denk düşecek bir görüşünü buraya alalım: "İmarlı yerde evi olan kimse onu tahrip etmek isterse kıyasa göre bunu yapabilir, istihsânen yapamaz. Kadıhan da böyle fetvâ vermiştir. Sadrüşşehîd Husâmeddin şöyle demektedir: 'Günümüzde fetvâ kıyasa göre verilmektedir'" [Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 1053].

bul etmiştir. Bu cümleden olarak, delîl uygulamalarında örfe dayanaraktan çözümlediği pek çok örnek vardır.[28] Örfün dışında onun 'zarûret'; 'maslahat'; 'gizli kıyas' gibi daha kuvvetli delîllerin olması halinde, bunlara da kaynak olarak hükümlerinde yer vermiştir. Bu kaynaklardan biri de 'istishâb' ile iş görmektir. İstihab, fıkhın geçmişte var olduğu kesin bir şekilde bilinen bir şeyin aksine delîl olmadıkça, şimdiki zamanda da varsayılan veya şimdiki zamanda var olan bir şeyin geçmişte de var olduğuna hükmedilmesidir. Şeyh Bedreddin'e göre;

> "...İstishâb ile amel etme ise zâhire göre amel etmektir."[29]

Bir ara-not olarak, onun ileri sürdüğü, bir diğer kaynak olan 'zarûret' ilkesi ise, esasta, zâlimden mazlumun hakkının alınması, adâletin tesisiyle fukarâ-ı sâbirînin iktisâdî şartlarının düzeltilmesi üzerinedir.

Bu meyanda, Şeyh Bedreddin'in ictihattan ne anladığına bakmak gerekiyor. Ona göre ictihad; amaca ulaşmak için sarf edilen son gayrettir. Bir fakihin de müctehid sayılabilmesi için gerekli ve yeterli şartlar şunlardır: Âlim ve âdil bir hukûk adamı, ictihatta bulunacağı konuya hâkim olmalı, Kur'ân ve sünnet hükümleri ile kıyası bilmeli ve örf bilgisine sâhip olmalıdır.[30] Şeyh Bedreddin'e göre müctehid olmanın şartı şudur:

---

[28] "Hamamların kiralanması, örften dolayı câiz[dir]" [Şeyh Bedreddin, *yage.*, I, (2012/B), sf. 744]. Şeyh Bedreddin, devamla: "Doğru olan, benzeri konularda örfe itibar edilmesidir....Tercihan örf gözetilmeli ve bir delîl olmadıkça terk edilmemelidir" [Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 623. "Bizim örfümüzde"; "örfe göre.... örfte olduğu için" [Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012/A), sf. 151; 152; 194]. "Ben derim ki, bu iki farklı yaklaşımı zamanın ve örfün değişmesine bağlamak mümkündür" [Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 48].

[29] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 278.

[30] Krş. Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 42. Bedreddin'in örfe ilişkin görüşünü aktaralım: Tahsisî bir konuda, "doğru olan, benzeri konularda örfe itibar edilmesidir. Çünkü konuşan, buna benzer konulardaki sözüyle ancak örfen bilinenleri kasteder. Bundan dolayı, tercihan örf gözetilmeli ve bir delîl olmadıkça terk edilmemelidir" [Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 623].

> "...Ahkâm âyetlerini, ahkâm hadislerini ve bunlardan hüküm çıkarma yollarını, icmaı ve kıyası bilmektir....Ayrıca müctehid görüşünü, kitaba, sünnete icmaâ değil de, bu [mezhep] imâmlarının görüşüne, hattâ sahabe ve tâbiînin görüşüne muhâlif olsa bile, başkasının görüşüyle değil, kendi ictihadıyla amel etmesi gerekir."[31]

Müctehid ve yargı görevine getirilecek kişinin vasıflarını ondan dinlemeye devam edelim:

> "...Müctehid, 'fıkıh bilen hadisçi' veya 'hadis bilen fakih' olarak tanımlanmıştır. Bunun yanında, müctehidin, mevcut örfü tesbit edebilecek anlayış ve gözlem yeteneğine (kariha) sâhip olması da ileri sürülmüştür. Yargı görevine, ilgili nitelikleri en üst seviyede taşıyan kişinin getirilmesi gerekir."[32]

Hâkim, Şeyh Bedreddin'e göre, bilgi birkiminin dışında şu kaidelere de riayetle mükelleftir:

> "...Özellikle, kendisi için tertip edilen davetlere katılamaz.... Cenazelere katılır. Davası olmayan hastayı ziyaret edebilir.... Çünki bu iki husus da yerine getirilmesi gereken birer haktır. Hâkimlik görevine atanmasıyla bu haklar düşmez. Hâkim, davanın taraflarını karşılama ve meclisinde yer gösterme konusunda eşit davranır....Keza hâkim, yargı meclisinde alım-satım yapmaz."[33]

Mezhep imâmlarının ictihatlarında, ortaya çıkan görüş farklılıklarına dâir kaideler hususunda, Şeyh'in izlediği yöntemi Ayhan Hıra'dan aktaralım:

> "...Şeyh Bedreddin'in son derece sistematik bir düşünce yapısına sâhip olduğunu söylemek mümkündür. Sonuç olarak, modern araştırma yöntemlerinin de hedefi olan, karışıklığa yol

[31] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 42; 43. Ayrıca mezhep imâmlarının görüşlerine eleştirel yaklaşmayı savunmuştur [krş. *age.*, sf. 44].

[32] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012/B), sf. 1543. Ayrıca sf. 1544.

[33] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012/B), sf. 1545.

açmayacak kadar açık ve net, bütünlüğü bozmayacak şekilde kısa ve anlamlı ifâde tarzı, bundan yıllar, hattâ asırlar önce Şeyh Bedreddin tarafından oldukça başarılı bir şekilde kullanılmıştır." [34]

Şeyh Bedreddin, fıkhî eserlerini, tasavvufa intisabından sonra kaleme almıştır. Nitekim ilk fıkhî eseri, Kahire'de başlayıp Edirne'de tamamladığı *Letâifü'l İşarât*'tır. Bu eserine, Abdullah b. Mahmud el-Mevsılî'nin *el-Muhtar*'ı ile Ebû'l Berekât en-Nesefî'nin *el-Manzume*'sini esas almış, ayrıca gene en-Nesefî'nin *Kenzü'l-Dekaîk* adlı eserine hâşiye yazmıştır.[35] İznik'teki sürgün günlerinde bu eserini *Et-Teshîl* ile şerh edecektir. Bu eserini şu sözlerle takdim etmiştir:

"...Fıkhî rivayetleri hatırlatsın diye telif ettiğim bu kitap [*Letâifü'l-İşârât*], uzun uzun yazılmış birçok kitaba gerek bırakmayacak bir içeriğe sahiptir....Kitap, özelde Hanefî imâmlarının kendi aralarındaki, genelde onlarla diğer mezhep imâmları arasındaki ihtilaflara işaret eden kaideleri ihtiva etmektedir."[36]

Letâifü'l İşârât'ta Şeyh Bedreddin, kendisinden önceki mühüm fukahanın eserlerine göndermede bulunmuş, bu cümleden olarak, Mevsili *el-Muhtâr li'l fetvâ;* en-Nesefî *Kenzü'l-Dekaîk;* İbnü's-Sâatî *Mecmau'l Bahreyn;* Tâcüşşeria *Vikâyetü'l Rivâye fî Mesâili'l-Hidaye*'yi zikretmektedir. İslâm hukûkçusu Profesör H. Yunus Apaydın'ın kaydettiğine göre *Letâifü'l İşarât;*

"...Hukûk mantığı ve tekniğinin uygulanışı açısından son derece önemli ve üst düzey bir kitaptır. Dikkatli okuyup anlayan kimsede fıkıh nosyonu oluşturacak bir içeriğe sahiptir."[37]

Bedreddin'in *Letâifü'l İşarât*'tan sonra bir diğer mühim fıkhî eseri daha vardır. Osmanlı medreselerinde okutulan ve uygulamaya ilişkin

---

[34] A. Hıra, *yage.*, (2012/B), sf. 124.

[35] Krş. R. Cici, 'Osmanlı Klâsîk Dönemi Fıkıh Kitapları', *TALİD.*, sayı 5, (2005), sf. 220; 225 ve 222.

[36] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012/A), sf. 31.

[37] H.Y. Apaydın, *yage.*, (2012), sf. 22. Ayrıca, bk. Katip Çelebi, *Keşf-el-Zunun*, I, (İstanbul, 1944), sf. 1551.

içeriği sebebiyle en fazla atıfta bulunulan, hâkim ve müftülerin el kitabı olan *Câmiü'l Fusûleyn* için, kendisi şöylesi bir tevcihte bulunacaktır:

> "...Allah'a sonsuz hamd ü senalar olsun ki, hazırladığım bu kitap, döneminde eşi benzeri bulunmayan bir kitaptır."[38]

Câmiü'l Fusûleyn, Mecdîddin el-Usrûşenî'nin *el-Fusûl* ile Zeynüddin el-Merginanî'nin *Fusûlül-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* adlı iki eserin bir araya getirilmesidir. Bu bağlamda, bu eserine dâir *Manâkıbı*'nda şu dizeler geçiyor:

> "İtdi *Câmiü'l Fusûleyn*'i tamâm
> ...
> Hâna sundı ol reis-i tâciran
> Hân dahi in'amlar itdi bî geran
> ...
> Medreselerde müderrisler anı
> Okutup tervîc ederdi ey ganî"[39]

Nişancızâde de bu eseri şu sözlerle övmüştür:

> "...Kadılar için fetvâ kitaplarının en faydalısı, dava ve yargı meselelerini en güzel toplayan eser."[40]

İbni Nüceym de bu eserden şu sözlerle bahsetmiştir:

> "...Şeyh Bedreddin'in bu kitabındaki efkâr-ı husûsîyesinin bazılarına muhîk itirazlarda bulunmuş ise de, eşhas-ı şerîfe ve nüket-i latife diye tavsif etmiş olduğu birçok ekvalini takdir etmiş olduğundan bunlarda hâkimiyetin Şeyh Bedreddin'de kaldığı..."[41]

---

[38] Şeyh Bedreddin, *yage.,* (2012), sf. 39.

[39] Halil bin İsmail, *yage.,* sf. 24.

[40] Zik. H. Ünal, 'Bedreddin Simâvî ve *Câmiü'l Fusüleyn* Adlı Eseri', A.H. Köker (haz.), *Şeyh Bedreddin,* (Kayseri, 1997), sf. 48.

[41] Zik. N. Kurdakul, *yage.,* sf. 344.

İslâmî yargı hukûkuna dâir *Câmiü'l Fusûleyn*, ibadet ve muamelatın dışında kalan ceza hukûku hükümlerine, suçun ispatı, suçlunun soruşturulması, şahitlik gibi muhakeme aşamalarını içeren bir eserdir. Bu eserine, kendi hukûk mantık ve anlayışını yansıtmıştır ki, bu haliyle bu eser, nakli bir yöntemle kaleme alınmamıştır. Bu eserin önemi, bizâtihî kadıaskerliği döneminde, hem kendisinin vereceği adlî kararların hukûka uygunluğunu kontrol edebilmek, hem de kadılara bir kolaylık sağlamak için kaleme alınmış olmasıdır. Şeyh Bedreddin'in bir kamu görevlisi olarak bizâtihî kendisini sınırlamasına şu örneği verebiliriz:

> "...Asker kadısının [kadıasker'in] ordu dışındaki kimseler üzerinde yargı velâyeti yoktur."[42]

Bu kitap, Şeyh Bedreddin'in çizgi üstü bir hukûk bilgini olduğunun bir ispatı olsa gerektir. Fevkalade bir zihin berraklığı içerisinde, ele aldığı her fıkhî meseleyi, önce farklı mezhep imâmlarının görüşlerinden hareketle, kendine gelinceye değin, elde mevcut değerlendirmelere, derin bir dikkatle, ayrıntılarına ustalıkla nüfûz ediyor. Sonraki aşamada, adeta, kılı kırk yararcasına, bilgi ve delîlleri topluyor, sorguluyor. Bir konuda ileri sürülmüş karşı görüş reddedilmemişse, farklı görüşlerin ileri sürülmesini istiyor:

> "...Zamanımızdaki diğer bir kimsenin bu konuda ictihad etmesini câiz görüp, onun muhalefetine itibar atfetmedikçe, salt bir âlimin muhalefetiyle bir konu ictihadî konuya dönüşmüş olmaz."[43]

Tahlîl ve netîcelendirme sürecinin ilk aşamasında, meselâ; Ustrûşe'nin *El-Fusûl, Ez-Zâhîretü'l Burhâniyye, Kitabu'd-Devâî ve'l Beyyinât*, Reşîddiddün'ün *El-Fetvâ*, Zâhireddîn'in *Fevaid*, hattâ kendisinin *Letâifü'l İşarât*'ına – elbette liste tam değil! – göndermede bulunuyor.

---

[42] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 51. Ayrıca,bk. a.yaz. (2012/B), sf. 1554. Bir diğer örnek de şudur: "Devlet başkanı birini bir şehrin kadılığına getirse *menşur*'unda yani tayin beratında yazılı olmayan civar köyler görev alanına dâhil olmaz" [*age.*, (2012), sf. 47].

[43] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 60.

Letâifü'l İşarât'ın aksine, bu eserinde kullandığı kaynak oldukça çoktur. Ve ince eleyip sık dokuyor, delîl topluyor. Onun sözleriyle 'delil'in kıymeti:

> "...Ebû Hanife'nin 'nereden hareketle söylediğimizi bilmedikçe bir kimsenin bizim görüşümüzle fetvâ vermesi helâl olmaz' sözü de delîllleri bilmenin gerekliliğine dikkat çekmektedir."[44]

Devamla:

> "...Hâsılı bu konuda, dikkate alınan 'söyleyen' [görüş açıklayan] değil, [açıklanan görüşün dayandığı] delîldir."[45]

Tahsisî bir konu üzerine kendi çabasının yetersiz kaldığı durumu da şu sözlerle gözler önüne seriyor:

> "...Bu hususta usûl eserlerinde ve furû-ı fıkıh kitaplarında sorunsuz bir şekilde konu ile ilgili değişik meselelerin hükümlerini çıkarabileceğimiz yeterlilikte bir temel ilke, konuya özgü bir kural bulamadım."[46]

Böyle diyecek kadar, fıkhî meseleleri ayrıntılarına varıncaya dek kuşatan bilgindir, Şeyh Bedreddin! Netîcelendirdiği meseleler hakkında söze, 'ben derim ki' diye başlayarak, aklın rehberliğinde kendi görüşünü ileri sürüyor. Şeyh Bedreddin'i zikrediyoruz:

> "...Ben derim ki, gâip aleyhine ve lehine hüküm verme konusunda fakihlerin görüşleri ve açıklamaları problemlidir. Bu konuda onlara sıkıntısız ve problemsiz bir şekilde fer'î meselelerin dayandırılacağı açık ve sağlam bir kural nispet edilmediği gibi, onlardan bir nakil de yoktur. Bana göre, bu konuda yapılması gereken şey, olaylar üzerinde düşünmek ve sıkıntı ve zaruretleri

---

[44] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 42.

[45] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 60. Şeyh Bedreddin de, "delilleri tanımış ve sahih olanı sahih olmayandan temyiz etmiştir [*age.*, (2012), sf. 42].

[46] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 62.

dikkate almak ve câiz mi, fâsit mi olduğu konusunda buna göre fetvâ vermektir."[47]

Bu cümleden olarak, yapacağımız şu alıntı Şeyh'in akılcılığına delîl olsa gerektir:

"...Vaktim ve konumum elverdiği ölçüde, bu meselenin özüne ilişkin aklıma gelen budur. Doğruyu ilhâm eden ve zorlukları kolaylaştıran Allah'a hamd olsun!"[48]

Şeyh Bedreddin, *Câmiü'l Fusûleyn*'i kendi kadıaskerlik döneminde on ayda kaleme aldığını söylüyor. Böyle bir eseri, görevinin ağırlığı ve Fetret Dönemi'nin karmaşası içerisinde bu kadar zamanda tamamlanmış olması hiç de kolay değildir. Kaldı ki, bir kimsenin, bu eseri, sadece yüzünden istinsah etmesi bile, ancak bu kadar zamanda olabilir. İnanılmaz olan, Şeyh'in kendisinden evvel telif edilmiş ve fıkıh literatüründe bir yer tutmuş eserlere olan hâkimiyetidir ki, bu sebepten onu dehâ sahibi bir müctehit olarak görmekte bir beis olmasa gerektir. Bu vesîle ile, o *Câmiü'l Fusûleyn*'in bitiş satırlarını aktaralım:

"...El-Melikü'l Vehhab olan Allah'ın yardımıyla kitap tamam oldu....Müellif [Şeyh Bedreddin] - Allah ona rahmet eylesin - kitabını Hicretin 814 yılı Sefer ayının 23. Cumartesi günü [21. VI.1411] bitirmiştir. Allah hayır ve zaferle tamamlasın."[49]

Kâtip Çelebi'nin değerlendirmesine göre *Câmiü'l Fusûleyn;*

"...Muamelât konusunda, özellikle de el-İmâdî ve el-Esrûşinî'nin yazdıklarını en güzel şekilde kapsadığı için meşhur olup, müftü ve yöneticilerce / hukkamlarca kullanılan bir kitaptır. Bu iki kişinin...yazdıklarını bir araya getirmiş olup tekrar edilenler ha-

[47] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 113.

[48] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 220. Şeyh Bedreddin'in akılcılığına bir diğer örnek de şudur: "Tedavide faydası kesin olanı terk etmek tevekkül değildir. Bilakis, ölüm korkusu var ise, bu tür ilaçları terk etmek haramdır" [*age.*, (2012), sf. 1040].

[49] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 1182.

riç bunlardan hiçbir şeyi bilerek eksik bırakmamıştır....Bulduğu faydalı sözler ve nükteleri de yazmıştır....Kitap, iki orjinalinden daha zengin hâle gelmiştir....Kitapta sorular ve fakihlere itirazlar vardır."[50]

Câmiü'l Fusûleyn'in kısa bir zamanda yazımının tamamlanmasını Mehmed Şerefeddin Efendi şu sözlerle değerlendirmiştir:

"... Bu eserini böyle az bir müddet zarfında ikmal etmiş olması fıkhtaki *yed-i tûlasını gösterir* ise de aynı zamanda buna idâre-i hükümet zarûretiyle isti'câle mecburiyetini de ilave etmek lâzımdır."[51]

---

[50] Katip Çelebi, *yage.*, I, (1944), sf. 566.

[51] Mehmed Şerefeddin, *yage.*, (1340), sf. 46 (vurgu: AGS.). Şerefeddin Efendi'nin Şeyh Bedreddin'e dâir atıfta bulunulan bu kitabı, 2001 yılında, Prof. Dr. İsmail Aka ve Dr. Mustafa Demir tarafından günümüz Türkçesiyle çevrimyazıya aktarılmıştı. Yukarıdaki alıntı, bu çevrimyazıda şu şekilde yerini almıştır: Şeyh Bedreddin'in "bu eserini, böyle az bir zamanda tamamlamış olması, fıkıhtaki *uzun elini yani hırsızlığını ortaya koyarsa* da buna hükümeti idâre etmek zaruretiyle acele hareket etmek mecburiyetini de eklemek gerekir" [İ. Aka – M. Demir, *yage.*, M.Ş. Yaltkaya, *yage.*, (2001), sf. 71 (vurgu: AGS.)]. Evvela şu noktanın tashihi gerekiyor: Özgün metinde geçen, "yed-i tûlasını gösterir", 'yed-i tûla sâhibi' demektir. Bu da, o kişinin çalıştığı alanda, çok geniş bilgi ya da yaptığı işte maharet sâhibi bir kimse olduğundan şüphe edilemez. M. Şerefeddin Efendi'nin bu kitabını yayına hazırlayanlara gelince; Onlar, "Cumhuriyet aydınının kendi öz kültürü olan Osmanlıca bilmemesinden" dem vuruyorlar [İ. Aka – M. Demir, yage., M.Ş. Yaltkaya, *yage.*, (2001), sf. 7], ancak, kendileri de, akıllara sezâ yüksek Osmanlıca bilgileriyle, "yed-i tûlâ"yı "uzun el", "yani hırsızlık" olarak adlandırmada bir sakınca görmüyorlar. İ. Aka ve M. Demir, M. Şerefeddin Efendi'nin bu eserini, çevrimyazıya dönüştüren H. Er'in yayınını ise, "bilimsel bir başvuru kaynağı olmaktan uzak" bulmaktadırlar [*age.*, sf. 8]. Hâlbuki H. Er, çevrimyazısını gerçekleştirdiği bu kitabın diline dokunmamıştır. Aka ve Demir; "Türk – İslâmtasavvuf ve tefekkür târihine ait böyle bir eserin dikkatli ve tenkitli bir yayının şart olduğunu" [sf. 8] ileri sürdükten sonra, Şeyh Bedreddin'i hırsız olarak etiketlemenizle, sizlerin, "Türk düşüncesinin yorumlanması açısından katkı sağ[ladığınızı]" [sf. 12], ya da "Şeyh hakkında yargıda bulunmaktan ziyade, fikirlerini özetlemiş ol[duğunuzu]" [sf. 12] söyleyemeyiz. Katkınız, Şeyh'in hırsız olduğudur. Şeyh'in bir de hırsızlığı eksikti. Sayenizde o da oldu! Ne diyelim? Şu satırlar sizin kaleminizden dökülmedi mi: "Şeyh'in Makyavelist bir anlayışta olduğu anlaşılıyor. Ona göre insanlar arasında her şey müşterek ve mübahtır. Yani bir insan mal edinebilmek için hırsızlık yapabilecektir" [sf. 11]. Bir insanın kraliyet nazırı olmak ve harcamak şartıyla, mal edinebilmesi için hırsızlık

Bezmi Nusret Kaygusuz'un da *Câmiü'l Fusûleyn* değerlendirmesini zikredecek olursak:

> "...Büyük iki alt ve kırk fasıl üzerine tertip edilen eser, davaların sıhhatine, kâdı, vâsî ve vekillerin nasb ve azillerine, yemine... dair kıymetlişer'î malûmatı havidir. Her sahifede Şeyh Bedreddin'in fıkıh ile ilgili siması pek bariz şekilde göze çarpar. Şeyh Bedreddin, fıkıhçıların sözlerini olduğu gibi kabul etmemiştir. Bazılarına karşı esaslı ve kendisine has itirazları vardır."[52]

Câmiü'l Fusûleyn, Hanefî fıkhının müctehidlerinin görüşlerindeki ayrılıkların sebebini bilme gayretinin sergilendiği bir hukûk eseri olmasının yanı sıra, fukahanın bazı görüşlerinin eleştirildiği ve kendisinin de şahsî kanaatini özgürce dile getirdiği bir kitaptır. Muamelat ve yargılama hukûkunu ilgilendiren fetvâları, bir tür hukûk kodu gibi sistemli bir şekilde incelendiğinden, müftü ve kadıların el-kitabı olmuştur. Şeyh Bedreddin'in kaleme aldığı fıkıh kitaplarında izlediği usulü Recep Cici'den aktaralım:

> "...Önce konuyu ortaya koymakta, imâmların, özellikle Hanefî mezhebinin ilk dört imâmının konu ile ilgili ihtilaflarına dikkat çekmekte, görüşlerin delîllerini vermekte, ihtilafın kaynağını tesbit etmeye çalışmakta, mezhep içinde tercihlerde bulunmakta, gerektiğinde Pezdevî ve Nesefî gibi hukûkçuları eleştirmekte ve

---

yapmasını mübah gören ve bu yolu açan B. Mandeville'dir. Bu iftira yüklü satırları yazarken, sizler Hakk'a tecavüz etmiyor musunuz? Bu iftiralar size, Allah'tan revâ mı? Şeyh Bedreddin'e yüklenen Şîa, Alevî, Râfızî, Bâtınî, Hurûfî, İbâhî, esrarkeş, iştirâk-i emvâl ve iştirâk-i nisa taraftarlığı, sosyalist, komünist ve enternasyonalist iftiralarına, müthiş katkılarda bulunarak, sizlerden Şeyh Bedreddin'in hırsızlığını ve Makyavelist olduğunu da öğrendik. Said Paşa'nın şu beyti bizim bundan öte söyleyeceklerimizin ifâdesi olacaktır:

"Cehlin ol mertebesi sehl olmaz
Kesbsiz tâ bu kadar cehl olmaz"

Atışın serbest olduğu bu özgürlük parkında, ona yüklenen hakîkat dışı bu ithamlar, Hazret'in sıkı bir melâmi olduğunu bize ihsas ettiriyor.

[52] B.N. Kaygusuz, *yage.*, sf. 105. Müverrih – fakih Ahmed Cevdet Paşa'ya göre: "Fıkıh ilminden *Fusûl*'ü hâlâ,âlîmler arasında mûteber eser olarak okunur" [*yage.*, VI, sf. 399]. Şeyh'in bu eserine yönelik eleştiriler için bk. Mehmed Şerefeddin, *age.*, (1340), sf. 47-48.

bütün eserlerinde aynı konuyu genişleterek kendi kanaatini de belirtmektedir."[53]

Fetvâ derlemelerinde *Câmiü'l Fusûleyn,* "en çok iktibas yapılan eserlerin başında gelmektedir."[54]

Şeyh Bedreddin, önce olması gereken bir fakih tipolojisinin boyutlarını ortaya koyuyor. Ona göre fakih; akılcı, özgün ve eski ictihatları kopyalamayan, özerk, dolayısıyla üst bir otorite ile bağı bağlantısı olmadan, hakkın tesisi için özgürce karar verebilen, paraperest değil, hakperest olan özel bir hukûk adamıdır.[55] Esâsen *Et-Teshîl*'in önsözünde belirttiği üzere, fakîhin, fıkıh ilmînin inceliklerini bilmesini ister. Onun sözleriyle:

> "...Fıkıh ilmî dışındaki ilimler kolay olduğu için bu ilimlerde âlimlerin rahatlıkla tasarruf ettiklerini görürsün. Ancak bu âlimler fıkıh ilmînde sağır ve dilsiz olup, taklidin elinde esirdirler. Bu gibi kimseler, fıkıh ilmînde tasarruf etmek şöyle dursun, çoğu defa bu ilmîn inceliklerini anlamazlar."[56]

Dolayısıyla, ictihad eden hâkimin kendi görüşüne göre karar vermesihususundaki görüşü çok açıktır:

> "...Müctehidin, kendi ictihadıyla amel etmesi vacip, başkalarını taklit etmesi haramdır."[57]

Aynı doğrultuda, mezhep imâmlarına duyulan saygıya bağlandığı için, imâmların ittifâk ettikleri görüşe göre fetvâ verileceği anlayışını kabul etmemiştir. Şeyh Bedreddin'i dinliyoruz:

> "...Mezhep imâmlarımız (Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Muham-

---

[53] R. Cici, *Osmanlı Dönemi Hukûk Çalışmaları,* (Bursa, 2001), sf. 103.

[54] S. Özen, 'Osmanlı Fetvâ Literatürü', *TALİD.*, sayı 5, (2005), sf. 346.

[55] Şeyh Bedreddin'e göre, "kadılık görevini rüşvetle alan kimsenin verdiği hüküm geçerli olmaz [*yage.*, (2012), sf. 46]. Devamla: "Kadılık görevini almak üzere sultana rüşvet verse, rüşveti alan da veren de cehennemliktir" [*age.*, (2012), sf. 59].

[56] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012/B), sf. 37.

[57] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 43.

> med), bir konuda görüş birliği etmişlerse, kadı kendi görüşüne dayanarak onlara muhalefet edemez. Çünkü doğru, bu imâmların görüşleri dışında değildir. Ben derim ki, bu yaklaşım tartışmaya açıktır."[58]

Birbirine zıt görüşlerle karşılaştığında Şeyh Bedreddin'in, farklı görüşler içerisinde en kuvvetli olana itibar etmekte, özellikle çarpışan görüşlerde başta naslara, sonra örfe uygun olanı ve zaruret ve değişimi esas aldığı görülmektedir. [59]

Şeyh Bedreddin, değişim karşısında geleneksel çizgiyi korumuş olsa bile, 'icâb-ı hâl' karşısında, seleflerinin verdiği hükümlere karşı sergilediği bu tavırla, hiç kimseye taviz vermemiştir. Kendisi, verdiği hükümlerle zamanın icabına denk düşecek, dengeli – tartılı bir yolu izlemiştir. Esâsen onun izlediği bu yol, İslâm hukûkçularının da hikmet ve maslahat üzerinde olmaları demektir.

Benzer şekilde, gene Hanefî mezhebinde, bir hâkimin ictihadî konularda kendisinin hüküm vermesinin câiz olduğuna, dolayısıyla davanın ictihadî bir konuda olduğunu bilmesi durumunda, kendi bilgisiyle karar verebileceğine işaret edilmiştir. Zîrâ kendisi, söz konusu edilen bir hususun "herkese şart olmasını gerektirmediğin[i]"[60] savunacak kadar, "hürriyet-i efkâr taraftarı[dır]."[61] O, taklitten kurtulmuş ve ictihada yükselmiş bir âlim idi.[62] Verilen bir hüküm karşında sergilediği tavrı yansıtması bakımından Şeyh'i zikredelim. Onun sözleriyle:

> "...Bu hüküm, bir şahsın aslen hür olduğuna dâir verilen hüküm mesabesinde tutulmuştur."[63]

---

[58] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 44.

[59] Krş. A. Hıra, *yage.*, (2011), sf. 468.

[60] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 166.

[61] Mehmed Zeki, *yage.*, sayı 45, (1333), sf. 925. M.Ş. Yaltkaya'ya göre de: "Kendi şahsiyetini aksettiren serbest düşünceleri vardır" [*yage.*, (1940), sf. 445]. Bizâtihi Şeyh'in kendisi, "hür düşünceli [bir] fakih[ti]" [H.Z. Ülken, *yage.*, (1946), sf. 93]. Profesör H. Yunus Apaydın'ın tesbitiyle: "Bedreddin, düşündüklerini çekinmeden dile getiren, sıra dışı bir fakihtir." ['Sunuş', Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 20].

[62] Krş. Z.F. Fındıkoğlu, *yage.*, (1965), sf. 65.

[63] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 306.

Dolayısıyla fakih, hukûk mantık ve felsefesine sahip, kendi görüş ve reyine göre hüküm verebilendir. Ancak âdil ve âlim olması gerekmektedir. Adâlete uygun yargılamayı, hâkimlerden istemektedir. Bu bağlamda, onun görüşünü aktaracak olursak:

> "...Hak ve adâlete uygun yargılama yapmak, en önemli farzlardandır. Aynı zamanda, ibadetin en şereflilerindendir."[64]

Bu durumda hâkimin, *kitap* ve sünnetin hükümleriyle bağlantılı kararlarına amel etmenin vacip olduğunu söylemekte, buna mukâbil kıyası bilmesi ve örf bilgisine sâhip olmasını da yeterli bulmaktadır. Dolayısıyla, bir fakih, hem nassa, hem de akla dayanacaktır. Bu şartlarla donanmış bir hâkimin vereceği hükmün kabul edileceğini, buna mukâbil, âdil, fakat cahil olması hâlinde ise, hâkimden hükmünü açıklaması isteneceğini ileri sürmüştür. Benzer şekilde, hâkimin cahil veya günahkâr olması hâlinde, hatâsından dolayı, verdiği hükmün sebebi incelenmeden sözü kabul edilmemelidir.

İşte tam bu noktada bir kırılma yaşanacak ve Şeyh Bedreddin düşmanlığı buradan yol bulup, dallanıp budaklanacaktır. Bir hukûk adamı olarak ona muhalefet ve buğz, daha erken yaşlarında başlamıştır. Bazı fakihler, onun ictihad – taklid ve fetvâ verme hususundaki görüşlerini eleştirmişlerdir.[65] Bedreddin'in fakihliğine yönelik eleştirilerin dönüp dolaştığı nokta, onun Hanefî mezhebinde kabul gören usule gösterdiği muhalefet olmuştur. Fakihler onun bazı görüşlerini

---

[64] Şeyh Bedreddin, *yage.*, II, (2012/B), sf. 1552 (vurgu: AGS.). Ancak adâletin tevziinde erteleme veya geciktirme olamaz. Şeyh'in sözleriyle: "Kadı, hükmü ertelemesi sebebiyle günahkâr olur, bu yüzden görevden alınır ve tazîr edilir" [Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 45].

[65] Şeyh'in hukûk adamlığına yönelik eleştirilerin en kayda değer olanı, Zenbilli Ali Efendi'nin oğlu Fâdıl Cemâlî'den gelmiştir. Şeyh'in içtihatta kuru taklitten kaçınılmasını ileri sürmesini şu sözlerle eleştirmiştir: "Bu *Câmii*'in bir cüreti ve cuhalidir. Her mukallid, kendi imâmının gayri mezhebi, sevaba imkânı olan bir hatâ telakki eder. Yoksa, taklîdinden manâ kalmaz. Hem de, imâmın ve sehabiyetin hadisteki mertebelerini bilmemektedir" [Mehmed Şerefeddin, *yage.*, (1340), sf. 49]. A. Hıra, bu eleştiri dalgasına Süleyman b. Ali el-Karamanî; Necmeddin er-Remlî; İbrahim b. Nüceym'i de dâhil etmektedir [krş. *yage.*, (2012/B), sf. 309 - 319]. Benzer şekilde, Bedreddin'in müctehidin kendi ictihadıyla hüküm vermesi de, eleştiriye konu olmuştur [krş. Mehmed Şerfeddin, *age.*(1340), sf. 50].

mezhebin temel fikhî eserlerine aykırı bulmuşlardır. Hâlbuki, Bedreddin, bazı meselerin çözüme kavuşturulmasında özgür ve özerk düşüncesine göre karar vermiştir. Ona göre, mesela, söyleyenin kim olduğu değil, ileri sürdüğü delîl önemlidir. Akan zamanın, delîlleri de değişime tabi tutacağı, değiştireceği, dolayısıyla daha kuvvetlisini üretebileceği dikkate alınmalıdır. Esâsen, kendisi de "delilleri bilmenin gerekliliğine dikkat çekmektedir."[66]

Câmiü'l Fusûleyn'de, düşüncelerini çekinmeden dile getirdiği "Ben derim ki!" cümlesiyle başlayan çıkışları, itirazları ve muhalefet şerhleri ile alışılmışın dışında, çizgi üstü bir fakihtir. İçtenlikle bağlı bulunduğu mezhebin rüknü İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'ye dahi eleştirel akılla yaklaşmaktan geri durmamıştır. Bu yaklaşım tarzını gösteren şu ifâdeler Şeyh Bedreddin'indir. Onun sözleriyle:

> "...Ben derim ki, Ebû Hanîfe'den yapılan bu rivâyetin tartışmaya açık yönleri bulunmaktadır....Ben derim ki, Ebû Hanîfe'nin [bu] görüşü tartışmaya açıktır."[67]

Demek oluyor ki, Şeyh Bedreddin'in Ebû Hanîfe'ye mezhep imâmı olması dolayısıyla bağlılığı söz konusu olsa bile, fıkhî bir meselenin netîcelendirilmesinde mutlaka onun görüşlerini tercih etmek şartı bulunmamaktadır. Aklın rehberliğinde tercih, bazı durumlarda Ebû Hanîfe'nin talebelerine ya da diğer fakihlere, meselâ İmam Züfer'e öncelik vermektedir. Bir başka anlatımla, Hanefî fıkhına bağlılığı tartışma dışı olmasına rağmen, Ebû Hanîfe'nin bazı ictihatlarını eleştirmesi, ya da aşağıdaki alıntıda görülebileceği gibi, adâletin tesisi için, verilmiş bir ictihadı gözden geçirirken, doğrunun yanında olduğu muhakkaktır. Şu görüşü ileri sürerken, onun otorite bağından uzak durduğu görülüyor:

> "...Ebû Hanife'nin görüşüne göre değil, Ebû Yusuf ve Muhammed'in görüşüne göre geçerli olması gerekir."[68]

---

[66] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 42.

[67] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 54; 164.

[68] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 244.

Benzer şekilde, gene tahsisî bir mesele üzerinde, mezhep hukûkçuların vardığı kararı tahlîl etmekten geri durmamıştır. Onun sözleriyle:

> "...Mezhep bilginlerimizin değerlendirmeleri de konunun 'anlaşmazlığa sebep olacak ölçüdeki bilinmezlik' ölçütüne göre ele alındığını göstermektedir."[69]

Bu ifâde tarzı, Bedreddin tarafından farklı amaçlara ışık salmak için kullanılmıştır. Meselâ, 'ben derim ki'ye eklenerek söylenen "bunda düşünmeye ihtiyaç vardır" ifâdesini karşı görüşü reddederken, farklı bir görüşün ifâdesi olarak kullanmıştır.[70] Bedreddin bu yolla, kaynaklar arasındaki farklılığa da göndermede bulunmuş, kanaatini, 'doğru'; 'daha güzel'; 'daha uygun' ifâdeleriyle belirtmiştir. Bu sebeplerden ötürü Necdet Kurdakul, pek haklı olarak, onu "büyük bir mücadeleci Türk hukûkçusu" olarak selâmlamaktadır.[71] Esâsen Osmanlı târihçilerinden Hoca Sadeddin, Solakzâde ve Müneccimbaşı Ahmed Dede, onun fıkıh ilmîndeki derinliğine işaret etmişlerdir.[72] Bu bağlam içerisinde, Süleyman b. Ali el-Karamânî, *Câmiü'l Fusûleyn*"i "eşşiz" olarak değerlendirmiş ve sözlerini şöyle sürdürmüştür:

> "...Az sözle pek çok manayı anlaşılır bir dille anlatan ve yüksek bir değere sâhip olan bu eser, fürûda benzeri görülmemiş bir şekilde gönlü ferahlatmaktadır"[73]

---

[69] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 165.

[70] Bu hususta krş. Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 71; 78; 80; 84.

[71] N. Kurdakul, *yage.*, sf. IV. Şeyh Bedreddin "hakkında yazılanlar, muhakkik ve müctehid bir âlîm olduğunu göstermektedir" [A. Özel, *yage.*, sf. 170].

[72] Hoca Sadeddin, *Tacü't Tevârih*, II, (Ankara, 1975), sf. 109. Mehmed Hemdemî Çelebi, Bedreddin'in fakihliğinden şu sözlerle bahseder: *"Câmiü'l Fusûleyn* adlı kitapları, fazlının fazlalığına şâhid ve delîldir" [*yage.*, I, (1989), sf. 182]. J. von Hammer'e göre; "Bedreddin, en yüksek rütbe-i ilmîyle suud etmiş ve bugün dahi muteber addedilen âsârıyla, fıkhta mâlûmât-ı amîka sâhibi bulunduğunu göstermiş[tir]" [*Devlet-i Osmaniye Târihi*, II, (İstanbul, 1329), sf. 136]. Bursalı Mehmed Tahir Bey de, "fetevâsı müdevvin olan zevat-ı kirâm arasında: Sene 823, *Câmiü'l Fusûleyn*, Şeyh Bedreddin Simâvî"yi de saymaktadır [*yage.*, II, (1333), sf. 62].

[73] Zik. A. Hıra, *yage.*, (2012/B), sf. 163.

M. Şerefeddin Yaltkaya'nın bu eser hakkındaki düşüncelerini aktaralım:

> "...Bedreddin'in bu *Câmiü'l Fusûleyn*'i etrafında birçok zekâlar durmuş ve bu kitap muhtelif kimseler taraflarından şerh ve tenkit ve ıslah ve tezhip olunmuştur. Bu kitabı tenkit edenler dahi, kendilerini takdirden alıkoyamamışlardır."[74]

Son fıkhî eseri *Et-Teshîl* için Bedreddin, bu eserini neden telif ettiğini şu sözlerle açıklamaktadır:

> "...Allah beni fıkh alanında fürû ile usûlü, mâ'kûl ve menkulü bir araya getiren *Letâifü'l İşârât'* adlı kitabı yazmayı muvavvak kıldı. Anlamakta zorlanınca, kitabı maksatlarını kolayca vakıf olsunlar diye, rumuzlarının bâğını, düğümlerini çözmek, hazînelerinin kilitlerini açmak istedim."[75]

Dolayısıyla Bedreddin'in fıkhî münakaşa ve eleştirilerini İmam-ı Azam'a muhalefete kadar götüren müctehidler arasında yer aldığı ileri sürülebilir. Mehmed Şerefeddin Efendi'yi zikrediyoruz:

> "...Usûl ve furû' mezhebimizde [Hanefîlikte] İmâm-ı A'zam Ebû Hanife'ye muhâlefet kadar olmayıp, bu suretle kavaid-i mezhebimiz dahilinde içtihatda bulunanlara *müctehid fi'l mesâil* denilir....Şeyh Bedreddin'in dahi bu tabakada addedilmesi icab eder"[76]

---

[74] M.Ş. Yaltkaya, yage., (1938), sf. 240. Ayrıca, a.yaz. krş. *yage.*, (1940), 445 Yaltkaya, devamla: "[*Câmiü'l Fusûleyn*,] Şeyh'in şahsiyet-i fikrîyesini gâyet kuvvetli ve bâriz bir surette gösteren bu efkâr-ı husûsiyesi, diğer fukahânın ahvali gibi birçok kimseler tarafından tâkip ve tenkid edilmiştir" [*age.*,]. İ.H. Uzunçarşılı'yı da zikredecek olursak: "İslâm hukûku olan fıkıhta zamanının imâmı gibiydi; bu hususta *Câmiü'l Fusûleyn*, bu zâtın değerini göstermek için kâfidir" [*yage.*, I, sf. 366].

[75] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012/B), sf. 37. Bu eserinde Bedreddin, kaynaklara yönelik atıflarda bulunması, hem bilgi aktarımı, hem de kendi görüşlerini sağlamlaştıran delîller olarak kullanılmıştır. *Et - Teshîl*'i şerh eden Fâzıl Efendi'ye göre bu eser, "fâzıl bir kitap", Şeyh Bedreddin ise, "araştırıp soruşturan âlîmlerin sonuncusu" olarak değerlendirmiş, buna mûkabil, "ictihad ashabı hakkındaki sözlerinde aşırıya gittiği söylenmektedir" [A. Hıra, *yage.*, (2012/B), sf. 143-144].

[76] Mehmed Şerefeddin, *yage.*, (1340), sf. 47, dn. 1.

Fıkhî eserlerinde, 'vahdet-i vücûd' ilkeleri ile kelâm ve felsefe geleneğinde kaynak bulmuş önerilerinin eklemleşmiş olması, Şeyh Bedreddin'in izlediği bir yöntem olmaktadır. Kelâmî vurguların kuvvetli olduğu kararlarda, çatışan veya çıkmaz sokakta seyreden önerilerin, birer 'norm' olarak, kendi içerisinde bir yol ayırımına geldiği muhakkaktır. Bu durum, tipik bir Fahreddîn-i Râzî – Muhyiddin-i Arabî çatışmasıdır. Sözün tükendiği yerde, Şeyh Bedreddin'in 'doğrusunu Allah bilir' demesi, çıkmaz sokaktaki 'norm'lar çatışmasında, onun İbni Arabî çizgisinde olduğunu gösteriyor. Zîrâ onun ulaştığı Allah algısı, nazarî - aklî değil, müşâhede (ilham-ı zâtî) ile ulaşılan, 'zâta mahsus' [kişiye özel] bir hâl olarak belirir. Özellikle, ulaştığı kararların sonuna "en iyisini bilen Allah'tır" diktumunu koyması da, bu bağlamda, onun mutasavvıflığını fakihliği ile birleştiren iknaî bir delîl olsa gerektir. İctihâda dayalı bir görüş, *Kur'ân* ve sünnet dışında, kıyas, icmâ ve örfe dayalı olarak verilmişse, bunun taşıdığı kıymet hükmü daha da belirginleşecektir. Zîrâ Şeyh Bedreddin'in inanç sisteminde 'en doğru'nun sahibi Allah'tır.[77] Mühim olan da, ulaşılan ictihadın, Allah katındaki en doğruya yaklaşıp yaklaşamadığıdır. Dolayısıyla, *Kur'ân*'a, Hadislere ve Hanefî fıkhına bağlı olan Şeyh Bedreddin, adâletin İslâmî esaslara göre tesisini istiyor. Çözümlemelerinde, mutasavvıf-fakih kimliği ön plana çıkacaktır. Şu kadar ki o, meşrûiyetini Allah'tan alan şer'î hukûkun yanı sıra, meşrûiyetini Sultan'dan alan örfî hukûk arasında, Osmanlı toprak rejimi söz konusu olunca, açık bir tutarsızlığı İslâm'dan bir sapma olarak görmekteydi. Bu noktaya, ileri bölümlerde tekrar geleceğiz. Ancak, onun mutasavvıf – fakih kimliğinin eklemleşmesiyle ortaya çıkan görünümünü, Profesör H. Yunus Apaydın'ın Şeyh Bedreddin'e dâir bir değerlendirmesinde bulduk. Aktaracak olursak:

> "...İnanç ve tasavvuf konularında aşırılıkları, sapkınlıkları bulunduğu iddiası da kendi eserlerinden temellendirilmiş değildir. İlmîye mesleğinin en yüksek mertebesi olarak kazaskerlik maka-

[77] Çarpışan fikirlerin yer aldığı çözümlemelerde, kendi düşüncesini açıkladıktan sonra; "En iyisini Allah bilir"; "En iyi bilen Allah'tır"; "Allah Teâla daha iyi bilir" demesi, Şeyh Bedreddin'in edep sınırlarını aşmadığını göstermektedir. Getirdiği fetvânın, sadece kendi görüşü olduğunu belirtmekle yetinmiş, bundan başka doğru görüş yoktur demeye cüret etmemiştir.

> mına yükselmiş olan ve görevi îcâbı insanlar arasındaki anlaşmazlıkları gidermeye çalışan bir hukûkçunun, yaygın kabul görmüş inanç ilkelerine aykırı görüşleri yaymaya çalışması, anlamlı ve tutarlı gözükmediği gibi, kendisine nispet edilen İbâhîlik, cennet ve cehennemin inkârı gibi ithamları geçersizleştirecek bazı ifâdeler, kendisinin olduğu kesin olarak belli olan fıkıh kitaplarında bulunmaktadır."[78]

Şeyh Bedreddin, İslâm hukûku'nu 'taklid'den 'ictihad'a doğru götürmek istemiştir. Eski müctehitlerin fetvâlarını, akıl süzgecinden geçirmeden tekrarlayan ve 'kaal-el-üstâzû' – ya da 'magister dixit'i – reddeden bir anlayışla, çağdaş hukûk öğretisine açılan yolun başında bulunuyordu. Onun, kendi dilinden, fıkıh anlayışının kapsama alanını *Et-Teshîl* adlı kitabının önsözünden iktibas edelim:

> "...Kitapta *kendi zihnî çabamla, kendi düşüncemle ürettiğim* yaklaşık bin nükte bulunmaktadır. 'Ben derim ki' (ekalu) diye başladığım yerler, farklı bir durum olmadıkça bana aittir....*Zekiyi ahmaktan ayıran özellik, özgün düşünce üretebilme yeteneğidir.* Yoksa ki, sadece rivayetleri ezberleyip nakletmekle zeki olan, olmayandan ayırt edilmiş olmaz....Bu gibi kimseler, fıkıh ilminde tasarruf etmek şöyle dursun, çoğu zaman bu ilmin inceliklerini bile anlayamazlar."[79]

Elbette bu yaklaşım çizgisiyle Şeyh Bedreddin, İslâm hukûkunun süregiden ve birbirinin tekrarı olan ve taklitten öte bir değeri olmayan hüküm verme işlemini, özerk hâkimin, özgün ictihadına yolaçıcılık yapmış bir hukûk âlimidir. Dolayısıyla müctehid, onun tanımlamasına göre;

> "...Şahsiyetli, fikir otoritelerini tenkid edici, şahsi ictihat ve kanaat sahibi fakih[tir]."[80]

---

[78] H.Y. Apaydın, *yage.*, (1997), sf. 63.

[79] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012/B), sf. 37 (vurgu: AGS.).

[80] Z.F. Fındıkoğlu, *yage.*, sf. 61.

Şu kadar ki, fıkhî şahsiyetinin en belirgin ifâdesi, hüküm veren kadıların *'dedi ki'*lerine karşılık, onun *'ben derim ki'* ile başlayan ve zihnî çabasıyla oluşturduğu hükümleridir. Söz gelimi, korunmak istenen hakkın ne olduğuna dikkat edilmediğine işaret eden Şeyh Bedreddin için mühim olan, örnekler değil, hakkın teslîminde izlenen hukûk mantığıdır. Örneklemeler, farazî ve nazarî [norm] olduğundan, bunların somut gerçekte [reel] olup olmayacağı dikkate alınmadan, onun izlediği hukûk mantığının tutarlılığı üzerinde durmak gerekir. Somut gerçek için önemli olan, adâlet fikrinin değişmeyeceğidir. Bunun için de hukûk adamının özerk, olmasını savunmuştur. Sağlam hukûk mantığıyla örneklemeler, bu ilkenin tesisine hizmet etmelidir. Netîce itibariyle, onun hukûk anlayışında, özgürlük ve özerkliği esas alan ilkelerin ortaya konulmasında ve uygulamada adâlet hâkim olmalıdır. Kurallara işlerlik kazandırılmasıyla birlikte, akan zamanda, somut gerçeğin, ya da 'zor'un [reel] 'oyun'u [hukûk kurallarını] yıpratabileceği, bozabileceği düşüncesiyle 'zorunluluk' ilkesini savunmuştur. Zorunluluk kavramının bir hukûk ilkesi hâline gelmesiyle, özel mülkiyet hakkı, mülkiyetin ispatı, girişim, alım-satım özgünlüğü ve akit yapılması, şirket, vekâlet, kefâlet, gasp, vasiyet vb. konularda ictihatlarda bulunmuş, fıkhî eserlerinde bunlara yer vermiştir. Bilhassa, toprak nizâmında adâletli bir hukûk anlayışına işlerlik kazandırılmasını öngörmektedir. Bu durumda, şu soruyu sorabiliriz: Şeyh'in fıkhî eserlerinde müşterek mülkiyet ve sosyalizme dâir işaretler var mıdır? Rahmeli hocamız Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nu dinliyoruz:

> "...İştirâk-i emvâl ve nisâ – malda ve kadında iştirak - davasını ilgilendirecek fikirleri, Manisa, Karaburun ve Deliorman isyânlarını idâre eden bir Şeyh'in elinden çıkmış bir medeni kanun taslağında, en azından örtülü bir dille de olsa ifâde ve ihsas edilmiş görmek ihtimali var mıdır? Bu hususta, üç hukûk kitabı hiçbir iz taşımamaktadır."[81]

Aynı bağlamda, Necdet Kurdakul'un şu tesbitleri de kayda değerdir:

[81] Z.F. Fındıkoğlu, *yage.*, (1965), sf. 66.

> "...Bedreddin'in hukûk felsefesinde, ihtilâlci bir karakter bulamayız. Bilakis, bunun tam karşıtı olan ilerici ve tekâmülcü bir hukûk felsefesinin temellerini atmaya çalıştığını görmekteyiz."[82]

Kurdakul'un burada altını çizdiği gerçek, "ilerici ve tekâmülcü bir hukûk felsefesinin" temellerine, bireysel mülkiyet, bireysel girişim ve fiyatların esnekliğinin birlikte hareketliliği ile serbest piyasayı esas aldığından şüphe edilemez. Uygulamadaki sistemin, bu minvale kapalı oluşu Şeyh'i bir kıyâma sürüklemiş olabilir mi? Eğer bir kalkışmadan bahsedilecek olursa, bu durumda Profesör Halil İnalcık'ın da kaydettiği gibi:

> "...1416'da Şeyh Bedreddin Mahmud hareketi, bir bakıma, merkezin gittikçe kuvvetlenen Sünnî devletçi karakterine karşı, askerî hudut eyaletlerinde ve göçebe Türkmenler arasında kendini gösteren hoşnutsuzluğun bir tezahürüdür."[83]

Vecihi Timuroğlu şu varsayımsal tevcihinde haklı olsa gerektir:

> "Bedreddin, herhâlde, ileri bir hukûk düzeni istediği için başkaldırmıştır."[84]

Dolayısıyla, Şeyh'in hukûk çalışmaları ve uygulaması, Sultan I. Bâyezîd ve oğulları dönemine rastladığından, esasta, onun kavgasının, hukûkî düzenlemelerle sınırlı olduğu söylenebilir. Dr. Ayhan Hıra'nın da kaydettiği gibi fakih Şeyh Bedreddin;

> "...Yeni kurulan ve dağılma tehlikesini atlatıp toparlanmaya başlayan devlet için erken dönem fıkıh çalışmalarını temsil etmektedir."[85]

"O vakit için [yıl 1411,] bir *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* demek olan

---

[82] N. Kurdakul, *yage.*, sf. 117.

[83] H. İnalcık, *yage.*, (2015), sf. 96. İnalcık'a göre Şeyh Bedreddin, "fıkıh âlîmi ve ihtilâlci [idi]" [*age.*, (2015), sf. 95].

[84] V. Timuroğlu, *yage.*, sf. 53.

[85] A. Hıra. *yage.*, (2012), sf. 209.

Câmiü'l Fusûleyn'[de],"[86] "muâmelât ve yargılama hukûku alanlarındaki kazâ ve fetvâ meselelerinin bir tür hukûk kodu gibi sistemli ve özet bir şekilde işlenmiş[tir]."[87] Bu eseri ile zamanında mevcut olmayan, hattâ "Cevdet Paşa ve arkadaşlarının hazırladığı 1868'deki *Mecelle'*sine kadar vücûda getirilemeyecek olan bir nev'i medeni kanun vücûda getirmiştir."[88] Necdet Kurdakul'un da vurguladığı üzere: "1869 târihine kadar *Câmiü'l Fusûleyn'*den başka bir kanun külliyatına da rastlanmamaktadır."[89] Bu eserinde, hem mezhep imâmlarının ictihatlarını aklın süzgecinden geçirmiş, hem de zamanın ve o zeminde yaşayan insanın ihtiyaçlarını dikkate almadan, daha önceki ictihatlarda adeta fotokopi usulüyle verilen kararlara karşı durmuş ve başkasının ictihadıyla hüküm verilmesinin haram olduğunu beyan etmiştir. Demek oluyor ki, hukûkî bir süreçte, geleneğe dönüşmüş, kemikleşmiş görüş ve yorumları, dogmayı ve otoriteyi reddedecek kadar, somut gerçeğin yarattığı ihtiyaçların değişimi karşısında, aklıyla hüküm vermiştir. Bu hâliyle Şeyh Bedreddin, *Kur'ân*'ın şu hükmüne göre amel etmektedir:

> "...Şunun için ki, helâk olan apaçık bir hüccet ile helâk olsun, diri kalan da aşikâr bir hüccet ile diri kalsın."[90]

Şeyh Bedreddin'in *Kur'ân*'ın bu hükmüne olan bağlılığını ondan dinleyelim:

---

[86] Mehmed Şerefeddin, *yage.*, (1340), sf. 47.

[87] A. Hıra, 'Şeyh Bedreddin'in *Câmiü'l Fusûleyn* Adlı Eserinin Hanefi Fıkh Literatürüne Katkısı: İbn Nüceym Örneği', *İHAD*, sayı 20, (2012/A), sf. 202.

[88] Z.F. Fındıkoğlu, *yage.*, (1965), sf. 60. Benzer yaklaşımı İ.H. Dânişmend daha önceleri ileri sürmüştü: "Bir nev'i 'mecelle' veyahut 'medeni kanun' mahiyetinde yazdığı...*Câmiü'l Fusûleyn* isimli fıkha ait eseridir" [*yage.*, I, (1971), sf. 162]. Yaptığı bu tesbite bir ilave olarak İ.H. Dânişmend, Şeyh Bedreddin'i bir kanun yapıcısı olarak değerlendirmektedir [krş. *age.*,].

[89] N. Kurdakul, *yage.*, sf. 147. Gene Kurdakul'un kaydettiğine göre: "Hukûk felsefesi yönünden çok yüksek düşünceleri itibariyle *Câmiü'l Fusûleyn*'in Türk hukûk sisteminde bir benzeri olmadığını ve bu noktada çok yüksek bir mevki işgal et[mektedir]" [*age.*, sf. 150].

[90] *Kur'ân-ı Kerim*, [Enfal / 42].

> "...Ben derim ki, beyyine hâkimin duyu organları gibidir. Çünkü aslolan, beyyine ile sabit olanın gözle görülmüş gibi sabit olmasıdır....Dolayısıyla beyyine sonucu oluşan hâkimin ilmî, hüküm konusundaki ilmî gibidir."[91]

Görülen odur ki, bu âyetin rûhuna ve lafzına bağlı kalan Şeyh Bedreddin, delîllere dayanaraktan özerk ve akılcı, kimseden (özellikle siyâsî otorite buna dâhildir) emir ve rüşvet almayan özgün bir fakih kimliğini ortaya koymaktadır. Şu kadar ki, ibadet dışı muâmelelerde, Hz. Muhammed'in şerîatta değil, muamelatta dahi yaptığını, yapmamız gerekmez düşüncesine sahiptir. İşte bu noktada o, akılcıdır ve Ebû Hanîfe gibi düşünmektedir. Ancak unutulmamalıdır ki, Ebû Hanîfe bile, ehl-i Sünnetin en güvenilir hadis toplayıcısı İmam-ı Bûharî tarafından zındıklıkla, suçlanmış ve tekfir edilmiştir. Şeyh Bedreddin de hür düşünceli bir fakih olduğu için, klâsîk fetvâ müessesesinin hücumundan kendisini kurtaramamıştır.[92]

Bir fakih olarak, eserleriyle, kendisinden sonraki fıkıh literatüründe kaynak olarak gösterilmesi kadar, eleştirilmiş olması da bir gerçektir. Ancak, onun bu sahada yapmış olduğu katkıların en esaslı delîli, eserlerine yapılan atıflardır.[93]

Netîce itibariyle, Şeyh Bedreddin'in verdiği kavganın gerisinde, İslâm hukûku [norm] / Osmanlı Hukûkî Muhiti'nin uygulamaları [reel] çatışması yatmaktadır. İslâmî hükümleri savunurken, dönemin fakihleri, otoritenin emrinde, devletin bekâsını temin edecek yasal düzenlemelerin peşindeydiler. Bu cümleden olarak, Şeyh'in amacının, uygulamaya konulmuş Osmanlı toprak rejimini raiyyet oğlu raiyyet statüsünden kurtarıp, daha geniş bir alana, özel mülkiyete geçmek olduğu düşüncesini ileri sürmenin tutarlı bir çıkarsama olduğunu yineliyelim. Hemen ifâde edelim ki, bu usulün ihdası ile toprakta, yukarıda söz konusu ettiğimiz İslâm / Müslüman çatışması da, bir çözüme ulaşacaktı. Görülen odur ki, onun kadıaskerliği sırasında icraatı, fıkhî hükümler içeren temel eserleri, mücadelesi, ettiyse isyânı, bile bile şehâdetine açılan yolu gözünü kırpmadan adımla-

---

[91] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 254.

[92] Krş. H.Z. Ülken, *yage.*, (1946), sf. 93.

[93] Bu hususta A. Hıra, *Şeyh Bedreddin: Bir Sûfî Âlîmin Fıkıhçı Olarak Portresi*'ne bakılabilir.

ması; bütün bunlar gücünü, onun, bir muttaki olarak, kendi içinde esaslı bir çözüme ulaştırdığı îmândan almaktaydı. Gerek Şeyh'in hukûk alanında sergilediği özerk fakih tipoloji kavgası irdelenmedikçe ve gerekse, tasavvufta tırmandığı zirveden görülen manzara kayda alınmadıkça, uygulamada kemikleşmiş hukûk anlayışı ile Bâtınî tasavvufun neden Osmanlı-Türk insanına tamamiyle irrasyonel bir dünyayı hazırladığını da hiç anlayamayız. Bu tablonun tahlîli, Şeyh Bedreddin üzerinden, Osmanlı toplumsal yapısının rasyonel iktisâdî bireyi üretememiş oluşuna ilişkin, bugüne değin çizilen zihnîyet tablosunun çizgilerini de kalınlaştırmış olacaktır. 1410-1413 yılları arasında, kadıaskerliği döneminde verdiği kararlara Mûsâ Çelebi'nin herhangi bir müdahalede bulunmadığını, onun Şeyh Bedreddin'le muhteşem bir ikili oluşturduklarını da bu vesîle ile kaydedelim. Şeyh Bedreddin, nizâm-ı âlemin devamı için birlikte yaşamanın sihirli formülü olan reformların peşindeydi.[94] Onun sürüklenişinin nihâyetinde, hoşgörüden kaynaklanan bir devlet hümanizmine (laisisizme) kapı açacağını düşlediği söylenebilir mi? 1410 standartları itibariyle, nasıl toprakta özel mülkiyete âni bir geçiş muhal ise, benzer şekilde, böylesi bir spekülatif çıkarsama da muhaldir. Ancak unutulmamalıdır ki, Şeyh Bedreddin'in mihver bir şahsiyet olmasını önleyen ve hazin akıbetini belirleyen esas sebep, bireyselleşmeye kapılarını sıkıca kapatan ve bu yolla devletin bekâsını sürdüren Osmanlı'nın, merkezîyetçi rejimi ile insanının irrasyonel [Bâtınî] tasavvuf üzerinden ölüm-ötesi dünya ile yoğrulması olmuştur.

[94] C. Yener, Mûsâ Çelebi'nin etrafındaki beyleri kaybetmesini Şeyh Bedreddin'in bu beylerin – başta Evranos Bey - iktisâdî çıkarlarını sarsan reformlarına bağlıyor [krş. *yage.*, sf. 25].

VII
Şeyh Bedreddin'in İktisadî Görüşleri

Öteden beri Şeyh Bedreddin'in, iktisâdî görüşüne ilişkin olarak, bir-iki satırla da olsa geçiştirilen kalem oynatmalarının çıkış noktaları, müşterek mülkiyeti savunduğu, dolayısıyla Şeyh'in sosyalist – komünist olduğu yönündedir. Bu tarz yorumlamanın yolaçıcılığını ve bayraktarlığını Cumhûriyet Türkiyesi'nde Nâzım Hikmet Bey yapmıştır. Şeyh Bedreddin'in iktisâdî duruşu, 'sol' ideolojik bakış açısıyla, şu şekilde çizilmiştir:

> "...Bedreddin, döneminde ortak üretim ve eşitlik temelinde bir dünya düzeninin gerektiğini düşünür. Bunu sistemli bir öğretiye dönüştürerek halka da anlatır."[1]

Bu hususta bazı yazarlar, *Vâridât*'a göndermede bulunarak Şeyh Bedreddin'in müşterek mülkiyet taraftarlığı üzerine şu görüşünü ileri sürmüşlerdir. *Vâridât*'tan aktaracak olursak:

> "...İnsanlar cahiliyet zamanında görünen putlara taparlardı, şimdiki zamanda, vehmettikleri putlara tapıyorlar; Umarım ki Allah, gerçeği meydana çıkarır da gerçek olarak, Hakk'a taparlar."[2]

Hilmi Ziya Ülken, Şeyh Bedreddin'in bu vurgusu üzerine şu tesbitte bulunmuştu:

---

[1] M.A. Ergün – E. Altındağ, 'Sağın ve Solun Şeyh Bedreddin'i', *Nokta*, sayı 50, (7 – 13.XII.1997), sf. 26.

[2] Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 59. Şeyh'in bu işareti Kur'ân-ı Kerim'in Furkan Suresi, 43. âyeti ile rabıtalıdır: "Gördün mü, o ilâhını hevâsını ittihaz edeni [edineni]. Artık ona sen mi vekil olacaksın?"

> "...Bedreddin'e isnad edilen komünizm fikirlerini hatırlatacak yegâne satırlar bunlardır."[3]

Bu genel değerlendirmenin aydınlığında varılan nokta, Şeyh Bedreddin'in, özel mülkiyet karşıtı olduğudur. Bu noktadan hareketle, Cumhûriyet'li yıllarda, Şeyh'in iktisâdî görüşü üzerine fikir beyan eden birçok yazara göre de o, özel mülkiyeti kaldırmak isteyen, ortak mülkiyeti savunan ilkel ütopik bir soyalisttir. Aslında Şeyh'in müşterek mülkiyeti savunduğu iddiası, Cumhûriyet öncesinde de ileri sürülmüştü. Söz gelimi, Mehmed Tevfik Bey'in yazdığı gibi:

> "...[Şeyh Bedreddin], İslâm akâidine, akıl ve hikmet kavâidine mugayyer olarak, herkese kabul ettirmek istediği - 'iştirâkiyyûn' tabiriyle tefsîri olunabilecek olan - bir mesleği ortaya attı."[4]

Kimine göre de Şeyh Bedreddin, arazi ve malları eşit olarak paylaştırmayı öngören bir devrimci, sosyal bir halk hareketinin lideridir.[5] İleri sürülen bu değerlendirmelerin kaynağına nüfûz edebilmek

---

[3] H.Z. Ülken, *yage.*, (1935), sf. 118, dn. 2. A.yaz. *yage.*, (1946), sf. 189.

[4] Mehmed Tevfik, *Osmanlı Târihi*, (İstanbul, 1330), sf. 85. Aynı doğrultuda, Rıza Nûr Bey'in yazdıklarına kulak verecek olursak: "Bizde sosyalist prensiplerini yapmak isteyen ilk zât budur...servet ve her şeyin insanların müşterek malı olmasını istiyor" [*yage.*, sf. 171].

[5] Z.F. Fındıkoğlu, kitabının Şeyh Bedreddin'le ilgili kısmın daha ilk sahifelerinde şöyle yazmıştı: "Simavneli Şeyh Bedreddin....Şark'ın Campenella'sı veya More'u sayılacak kadar sosyalizm târihine mâl olabilecek büyük şahsiyetlerden biridir" [*yage.*, (1965), sf. 46]. Fındıkoğlu, Şeyh'i ütopik sosyalist yapmış, hattâ bir adım daha ileri giderek, onu Eflâtun'dan sonra ikinci büyük sosyalist yapmakta bir sakınca görmemiştir [krş. I, (1965), sf. 94]. Ancak Fındıkoğlu, söz konusu eserinin bir yerinde de Şeyh'in eserlerinde iştirakçiliğe dâir bir görüşü bulunmadığını yazmıştı [krş. *age.*, sf. 22]. Bu meyanda bazı yazarlar, meselâ H.Z. Ülken, Şeyh Bedreddin adına ileri sürülen müşterek mülkiyeti savunduğu fikrini kesinlikle reddediyor [krş. *yage.*, (1946), sf. 188-189]. Buna mukâbil, birçok yazar, meselâ S. Cem, onun "meşhur sosyalist" [*yage.*, (1960), sf. 13], R.E. Koçu, "komünizmin ilk nazariyecilerinden" olduğunu iddia ederken [*Osmanlı Pâdişâhları*, (İstanbul, 1981), sf. 52], bazı yazarlar da Şeyh Bedreddin'in özel mülkiyeti kaldırmak düşüncesinde olduğunu kaydetmekte tereddüt göstermemiştir [krş. C.Yener, *yage.*, sf. 16; Ç. Yetkin, *Türk Halk Hareketleri ve Devrimler*, (İstanbul, 1984), sf. 87; 88]; B. Öz'ün bu bağlamdaki çıkarsamaları şöyledir: "İlkel komünizmin ortaklayıcı tasarımlarının daha netleşmiş biçimidir" [*Osmanlı'da Alevî Ayaklanmaları*, (İstanbul, 1992), sf.

158. Ayrıca, krş. A. Yaman, *yage.*, sf. 75]. Kemâl Tâhir Bey'e göre Şeyh Bedreddin, "kişisel mülkiyete karşı çık[mıştır]"; "ilkel sosyalist[tir]" [*yage.*, (1992), sf. 125; 339. Ayrıca sf. 298]; "kişisel mülkiyeti görmezden gelmeye çalış[ır]" [a.yaz., *Batılılaşma*, (İstanbul, 1992/B), sf. 74. A.yaz., *yage.*, (1992/A), sf. 321]. "Toprağı ve üretim araçlarını ortaklaştırmak üzeremücâdele ettiğ[ni]" S. Savran kaydediyor [*yage.*, (2016/A), sf. 108]. Ayrıca Savran, "Bedreddin,...komünisttir. Kaynaklarımız bize bunu söylüyor" [*age.*, sf. 108; 143] diyor, ama kendisi gibi, Şeyh'in komünist olduğunu söyleyip de kaynak göstermeyen yazarların kaynaklık yaptığını zannediyor. C. Brockelmann da Şeyh Bedreddin'in "malların müşterekliği" fikrini savunduğunu ileri sürecektir [*İslâm Ulusları ve Devletleri Târihi*, (Ankara, 2018), sf. 226]. P. Wittek, Şeyh'i "bir nevi komünizmi...telkin eden...hareketin başı" [*yage.*, sf. 576] olarak görürken, İ.H. Dânişmend'e göre, "çok şiddetli komünisttir" [*yage.*,I, (1971), sf. 162; a.yaz. 'Osmanlıların İlk Devirlerinde Komünizm Hareketleri' *TY.*, sayı 322, (1966), sf. 9 ve a. yaz., *yage.*, (1979), sf. 635; 637]. Şeyh, "her türlü mülkiyetin kaldırılmasını tavsiye eder ve bunlara dayanarak geniş bir propagandaya girişir" [A. Ateş, *Vesîletü'n Necat: Mevlid*, (Ankara, 1954), sf. 31-32]. Bir heyet tarafından hazırlanan, *Resimli – Haritalı Osmanlı Târihi*'nde Şeyh Bedreddin'e ilişkin olarak şu kayıt geçmektedir: "Komünist akîdelere sahipti" [(M. Cezar), *yage.*, I, sf. 255]. Bir ansiklopedinin, yazarı belli olmayan 'Bedreddin' maddesinde onun ortak mülkiyeti savunduğu iddia edilmişti [(?), *yage.*, (1987), sf. 515; 516]; B.N. Kaygusuz'un kanaatine göre, "mal birlikteliği" ile "Şeyh'in mesleğinde hakîkî sosyalistliğin amaçladığı insanî kuralların hepsi mevcuttur.... Sosyalizm fikir ve nazariyelerini ortaya koymuştur" [*yage.*, sf. 78; 80; 112]. Z. Danışman'ın kaydettiğine göre, "iştirâk-i emvâli kabul eden Bedreddin....komünizm akîdelerini yaymağa başladı" [*yage.*, sf. 217; 219]. "Mîrî sistem yanında...bizzat komünist bir harekete girişmiş[tir]" [O. Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefküresi Târihi*, (İstanbul, 2003), sf 248]. H. Kıvılcımlı'nın ifâdesine göre Şeyh Bedreddin, "bir Ortaçağ köylü sosyalizmini ortaya koymuştur" [*yage.*, sf. 52]. A. Mumcu'nun iddiasına göre de, "bazı sosyalist iktisâdî kurallar ortaya atmıştır" [*Osmanlı Devleti'nde Siyâseten Katl*, (Ankara, 1963), sf. 126]. "O [Şeyh Bedreddin], beşeri ve mutlak bir mûsâvaat ister. Menkul, gayri-menkul ve her çeşit iştirak (collectivismé) ister....Sosyalist ve hattâ ihtilâlci sosyalisttir" [A.F. Yavuz – İ. Özen, *'yage.*, A.F. Yavuz – İ. Özen (haz.), *yage.*, sf. 71; 78]. T. Timur da, Şeyh'in "ortak mülkiyet ve eşitliğe dayanan fikirleri" olduğunu kaydetmektedir [*Osmanlı Toplumsal Düzeni: Kuruluş ve Yükseliş Dönemi*, (Ankara, 1979), sf. 95. Ayrıca, sf. 96]. Aynı doğrultuda, onu komünist, materyalist yapan yazarlar da vardır. Mesela; A. Küçük [*Dönmeler Târihi*, (Ankara, 1990), sf. 87]; S. Cem, [*yage.*, (1966), sf. 43]; Z. Hanhan, [*yage.*, sf. 3685-3688]; B. Lewis, [*The Jews of Islam*, (Princeton, 1984), sf. 104]; H.G. Yurdaydın, [*İslâm Târihi Dersleri*, (Ankara, 1982), sf. 105]; M. Sevilla-Sharon Dukas [*Türkiye Yahûdîleri*, (İstanbul, 1992), sf. 33]. O. Asena'ya göre, "mistik – sosyalist[tir]" [*yage.*, sf. 12]; Nihat Keklik, Şeyh Bedreddin, "sosyalist fikirler[e]" sahipti dedikten sonra, ihtiyatı elden bırakmadan, onun "komünist olduğu da ileri sürülmüştür" [*Filozofların Özellikleri*, (İstanbul, 1983), sf. 159; 160]. "G.E. Carretto'ya göre de "kominist"tir [*Akdeniz'de Türk-*

için Şeyh Bedreddin'in fıkhî eserlerine atıfta bulunulması gerekirken, onun iştirâk-i emvâli savunduğunu sananlar, kolaya kaçarak, ona söylemediğini söyletme yolunu, zahmetsizce kullanmışlardır. Özel mülkiyetin varlığını, Şeyh Bedreddin'in ortak mülkiyeti savun-

---

ler, (Ankara, 1992), sf. 21-22]. C. Imber'e göre Bedreddin, "bir çeşit hayırhah komünizm"i öngörmektedir ['Paul Wittek's de la Défaite d'Ankara a la Prise de Constantinople' *OA.*, V, (1986), sf. 67]. İ.A. Çubukçu'nun kaydettiklerine bakılacak olursa, "onun öğretisine göre,...insanlar arasında, kadınlar hariç, her şeyin ortak olması sağlanmalıdır" [*yage.*, (1989), sf. 87]. Şeyh'in ' iştirâk-i emvâl'i savunduğunu ileri süren çok sayıda yazar vardır. J.-P. Roux, ondan şöyle söz açacaktır: "Komünist eğilimli Simavnalı Mahmud Bedreddin" [*Türklerin Târihi*, (İstanbul, 2007), sf. 349]. Mehmed Şerefeddin Efendi, bu meseleye kuşkuyla yaklaşırken [krş. *yage.*, (1340), sf. 68], söz konusu iddianın son yıllar a değin gündemde tutulması manidardır [krş. O. Hançerlioğlu, *Mutluluk Düşüncesi*, (İstanbul, 1965), sf. 185-186]. N. Öktem'in kaydettiğine bakılacak olursa; "'yarin dudağından başka' her yerde ortak mülkiyeti savunan Şeyh Bedreddin, komüniter bir düzenden yanaydı" ['Marksizim ve Alevîlik', *Cem*, sayı 26, (1993), sf. 5. Ayrıca, krş. C. Canpolat, *yage.*, sf. 70]. Öte yandan, H. Baldemir'in yazdıklarına bakılacak olursa, "bir ilkel ütopik sosyalisttir" ve "özel mülkiyetin olmadığı toplumsal bir düzeni hedeflem[iştir]" [*Şeyh Bedreddin'in Toplumsal Düzeni*, (İstanbul, 1995), sf. 129; 156]. Şeyh, "mülkiyetin kaldırılmasını, toprak ve her türlü malların ortak olması gerektiği fikrini yayıyordu" [Ö.F. Yılmaz, *Belgelerlerle Osmanlı Târihi*, I, (İstanbul, 1998), sf. 171]. Yılmaz, böyle bir iddiayı ileri sürüyor ama bir belge ortaya koyamıyor. İ. Aka - M. Demir'e göre Şeyh Bedreddin; "arazi ile malların toplumda eşit taksimini istemiştir" [*yage.*, M.Ş. Yaltkaya, *yage.*, (2001), sf. 11]. J. Baldick'e göre, Şeyh'in "mülk edinme ile ilgili fikirleri tam anlamıyla komünistti" [*Mistik İslâm – Sûfîzme Giriş*, (İstanbul, 2002), sf. 163-164. Ayrıca krş. E. Korkmaz, *Şeyh Bedreddin ve Vâridât*, (İstanbul, 2007), sf. 74]. E. Yeldan'ın yazdıklarına bakılacak olursa; "Bedreddin'in öğretisine göre...toprak ortaktır" [*yage.*]. M. Sarıbıyık da aynı görüşü, kesintiye uğratmadan, 2000'li yılların Türkiye'sinde sürdürür: Şeyh Bedreddin, "Osmanlı târihinde ilk defa bütün mallarda ortaklığı savunarak sosyalizmin Türkiye'deki öncüsü olarak kabul edilebilir" [*yage.*, sf. 44]. S. Yerasimos'a göre, Şeyh Bedreddin hareketi, "sınıfsız ve özel mülkiyetsiz ilkel topluma dönüş özlemiydi" [*Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye*, I, (İstanbul, 1974), sf. 205]. İ. Ortaylı'ya göre Şeyh Bedreddin'in "sosyalizme...kayan tuhaf fikirleri var" [*Türklerin Târihi*, II, (İstanbul, 2016), sf. 180. Ayrıca, krş. A. Altınörs, 'Şeyh Bedreddin: Komünal Demokratik Devrim', Ş. Tümüklü (der.), *Yolculuk Felsefe İsyan: Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 2017), sf. 87]. Listeyi uzatmak mümkündür. Ancak, Şeyh'in müşterek mülkiyet taraftarı olarak etiketlenmesi yanlıştır. Bütün bu yanılgıların temelinde şu gerçek vardır: Cenevizli târihçi Dukas ve İdrîs-i Bitlisî'ye göre bu görüş Börklüce Mustafa'ya aittir. İşin özeli şudur; burada isimleri zikredilen araşırmacı – yazarlar, araştırmadan bu görüşü ileri sürmüşlerdir.

duğu önyargısıyla değerlendirmede bulunan Kemâl Tâhir Bey'i zikredecek olursak:

> "...Târih boyunca, kişisel mülkiyeti görmezden gelmeye çalışanlar nasıl mahvolmuşlarsa, ...Bedreddin hareket[in]de görüldüğü gibi,...öylece mahvolmuşlardır."[6]

Buraya değin, bütün bu söylenenleri tersyüz edecek mühim bir tesbit Necdet Kurdakul'dan gelmiştir. Kurdakul, bir hukûk adamı olmanın meslekî rahatlığı içerisinde, yaptığı değerlendirmede Şeyh Bedreddin'in özel mülkiyet taraftarı olduğunu savunmuştur.[7] Şeyh'in iktisâdî görüşlerine geniş bir açıdan bakan Enver Behnan Şapolyo da kayda değer bir değerlendirmede bulunacaktır:

> "...[Şeyh Bedreddin,] tasavvuftan ekonomi politiğe geçen tek Türk müte**fekki**ri[dir]."[8]

Yukarıda zikredilen, Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ta yaptığı vurgu mühimdir. Ancak, insanlar, altın ve gümüş paralara tapınması gerçeğini esas kabul edip, onun mülkiyet hakkını reddettiğini ileri sürmek, Şeyh'in şerîat anlayışına ve hukûkî değerlendirmelerine aykırıdır. Fıkhî eserlerinde ileri sürdüğü esaslar, mahkeme hükmü olmayıp, sadece yargılama mevkiinde bulunanlara karar aşamasında yol gösterici değere sahiptirler. Bir başka açıdan, Şeyh Bedreddin hâkim ve yöneticiler için söyledikleri, bizâtihi kendi düşünce ve duruşunu belirlediği için, onun bu bağlamda iktisat düşüncesini yordamlamamızda paha biçilmez bir kaynaktır. Bu noktadan hareketle, telif ettiği hukûk eserleri tetkik edilecek olursa, ferdî mülkiyeti easas aldığı ve

---

[6] Kemâl Tâhir, [*Notlar: Osmanlılık Bizans,* (İstanbul, 1992), sf. 74. Kemâl Tâhir Bey, devamla: "Kiracı – kişisel mülkiyet olmasaydı...Şeyh Bedreddin hareket[inin] neden tutmadığı kadar, toprak üzerindeki o fikirleri neden ileri sürdükleri de açıklanmamış kalırdı" [*Notlar: Sosyalizm, Toplum ve Gerçek,* (İstanbul, 1992/A), sf. 300].

[7] Krş. N. Kurdakul, *yage.*, sf. 229-230. Aynı noktaya atıfta bulunan S. Salgırlı, Kurdakul'a göndermede bulunurken onun eserinin 74-76. ve 229-234. sahifelerini zikrediyor [krş. *yage.*, sf. 35, dn. 7]. Bu atıf sahifelerinde doğru olanlar sf. 229 ve 230'dur. Kurdakul'un eserinin diğer sahifelerinde, Şeyh Bedreddin'in özel mülkiyet taraftarlığına dâir herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

[8] E.B. Şapolyo, *yage.*, (1964), sf. 428.

bu hakkın korunması üzerine ileri sürdüğü fıkhî düşüncelerde ortak mülkiyet anlayışının olmadığı görülecektir. Nitekim fıkhî eserlerinden birinde geçen şu hüküm, Şeyh Bedreddin'in sıkı bir özel mülkiyet taraftarı olduğunun apaçık bir delîli olmaktadır:

> "...*İnsan, sadece kendi malına mâlik olur*. Bu durumda zâhire göre mal, kişinin kendisine aittir."[9]

Devamla:

> "...*Zâhiren var olan mutlak mülkiyettir*....Zâhir ise, yeni hakların elde edilmesi için değil, elde edilmiş hakların korunması için delîl olabilir."[10]

Dolayısıyla, Şeyh Bedreddin'in savunduğu düşünceye göre;

> "...Başkasına ait bir malı veya menfaati ortadan kaldırmak söz konusu değildir. Dolayısıyla, kendi mülkünde tasarrufuna mâni olunamaz....Bir kimse kendi mülkünde ev yapmaya zorlanamaz....Arazi sahibinin, kendi mülkünde tasarruf ediyor olmasından dolayı hamam, fırın, kanalizasyon veya su kuyusu yapma hakkı vardır."[11]

Netice itibariyle varılan sonuç bellidir:

> "...Başkasının mülkünde tasarruf etmek Allah hakkından ve mâlikin hakkından dolayı haramdır...Hiç kimsenin sürmediği araziden ağaç veya ekin çıkarsa, kendi arazisinden doğduğu için bunlar arazi sahibine aittir."[12]

Devamla:

> "...Özel mülkiyet altındaki nehir, kuyu ve havuzlarda ise mâ-

[9] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 335 (vurgu: AGS.); sf. 424.
[10] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 382. (vurgu: AGS.).
[11] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 1047; 1053.
[12] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 1042; 1055.

likin zarara uğramaması için herkes sadece su içme hakkı noktasında ortaktır. Mülk sahibinin kendi arazisindeki sulara başkasının girmesini engelleme hakkı vardır."[13]

Kaldı ki, 'Allah alış-verişi helâl kılmıştır', âyetinden hareketle, Şeyh'in *Câmiü'l Fusûleyn, Letâif* ve *Et-Teshîl*'de ileri sürdüğü mülahazalar, ferdî mülkiyet, girişim ve pazar muamelatını kabul ettiğinin apaçık delîlleri olmaktadır. *Letâif*'te işlediği konular arasında kayda değer iktisâdî başlıklar vardır. Bu cümleden olarak; 'buyû' [alım-satım]; rehin; 'mezûn' [ticaret izni verilmiş çocuk veya köle]; 'şuf'a' [öncelikle komşu alım hakkı]; 'şirket'; 'mudarebe' [sermaye ve emek ortaklığı]; 'ihyâü'l-mevât' [ölü arazinin tarıma açılması]; 'müzâra'a' [tarımda ortaklık]; 'kısmet' [müşterek malların taksimi] ve 'vasiyet' işlediği konu başlıkları arasında rahatlıkla zikredilebilir. Aynı şekilde, özel mülkiyeti kabul etmesine rağmen, bu mülkiyetin dışında kalabilecek, kamuya ait alanların neler olduğunu örneklerle belirlemiştir.

Fıkhî eserlerinin aydınlığında görünen odur ki, Şeyh Bedreddin'in iktisat anlayışı, İslâmî iktisat anlayışından kıl payı sapma göstememektedir. Bu anlayışın iktisâdî doktrin târihindeki yerini tesbit edecek olursak; İslâmî iktisatın uyulması istenen dogmatik norm'u, zâhirde ya da somut hayatta, bazı malların üretimi ve tüketiminin olmamasıyla, belki *laissez-faire* iktisatçılarını düşündürecek derecede, *a posteriori* iktisâdî liberalizmle örtüşmektedir. Ancak bu örtüşme de bir yere kadardır. Bu noktada, İslâmî mülk anlayışının şer'î hükümlerle kurulan bağlantıları devreye girecektir. Pazar muamelatından kazanç elde eden mümin bir kimsenin kazancına, İslâmî emir ve yasaklar el koymakta ve helâl kazancı, zekât ve infak yoluyla, harcamayı emretmektedir. Madalyonun her iki cephesine, bir inançeri olarak Şeyh Bedreddin, sadakatle bağlıdır.

Şeyh'in savunduğu piyasa temelli iktisâdî hareketlilik, bir fakih olarak verdiği kararlara yansıdığı için, bu kararlardan hareketle, onun iktisât aklı okunabilir. Bilhasa, özel mülkiyete bakışı nasıldı? Özel mülkiyete dâhil edilemeyecek alanlar varsa, bunlar nelerdi? Ekonomik hayatta üretimi kimler üstlenecekti, ya da girişim me-

[13] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012/A), sf. 398.

selesine nasıl bakıyordu? Veyahut piyasa muamelatını, alım-satımı nasıl değerlendiriyordu? Fiyatlar nasıl teşekkül ediyordu? Kârların dağılımında hangi fıkhî esaslara uyulacaktı? Verdiği hükümlerden hareketle, nihaî bir hüküm olarak mülke bakışının bâtınî ve zâhirî yorumundan hareketle, nasıl bir iktisat mantığına sâhip olduğu gerçeğinin değerlendirilmesini ise, bu bölümün sonuna bıraktık.

Özel mülkiyeti savunusunun önce zâhirî yorumunun aydınlığında ne anlama geldiğini irdeleyelim. Şeyh'in anlayışına göre;

> "...Zâhire göre mal, kişinin kendisine âittir."[14]

Demek oluyor ki, özel mülkiyet bir haktır ve mâlikin mülkiyetinde olan üretim vasıtalarını – kapital teçhizatı, emek, toprak – temsil eder. Modern zamanlara gelinceye değin, mülkiyet hakkı, toprak hukûku temelli idi. İslâm toprak hukûku da, özel mülkiyeti temel almaktadır. Mülkiyet hakkı, bireye aynî haklar sağlar. Başkalarına devredebilir, mülkün getirisinden istifade, vakfetme ve hibede de bulunabilir. Şeyh Bedreddin'in, mülkiyet hakkını savunan ve fıkhî düşüncelerinden süzülen epeyce örnek vardır. Bu cümleden olarak, özel mülkiyetin bireylerarası sınırlarının çizilmesine gösterdiği hassâsîyet kadar, aynı dikkat ve hassâsîyeti özel mülkiyetin kapsama alanı dışında kalan alanları da örnekleriyle göstermiştir.

Bir hukûkçu olarak, önce bireylerarası mülkiyet ilişkisinde, iki mülk arasında olması gereken, mülkü özel kılan durumu, kısaca hudut kavramını 'duvar' ile açıklamıştır. *Câmiü'l Fusûleyn*'de bu konuya ilişkin meseleleri, 'Duvarlarla İlgili Meseleler Hakkında' başlığı altında incelemiştir:[15] Onun bu bağlamdaki görüşü şöyledir:

> "...Duvar ismi...kuşatılmak kelimesinden türetilmiştir. Bu da yıkılmış duvarla değil, ayakta duran bir duvarla olur. Arazi olmadan duvar ayakta durmaz."[16]

Devamla;

---

[14] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 335.

[15] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 1059-1080.

[16] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 1077.

> "...Dört taraftan bitişik olmak açıkça bir mülkiyet türüdür. Bununla kesinleşmiş olan mülkiyet, açıkça bir mülkiyet türüyle kesinleşmiş olmaktadır....*Görülmez mi ki, açıkça elinde tutuyor olmakla...mülkiyet belirleniyor.*"[17]

Mülkiyetle, maldaki artışla hak olma arasında sıkı bir bağlantı kuran Şeyh Bedreddin diyor ki;

> "...Ben derim ki,...Aynî malda genel olarak malın kendisinde artışlar olması (zevâid) muhtemeldir. Mutlak mülkiyete hükmetmek, maldaki bu artışlarda da hak sahibi olduğuna hükmetmektir."[18]

Devamla:

> "...Peşin parayla bir mal aldığı iddiasında bulunmak, satılan malın mutlak olarak kendi mülkü olduğu davasında bulunmak demektir."[19]

Bir başka fıkhî hükümde de mutlak mülkiyet üzerine şu görüşü ileri sürmüştür:

> "...Bir şeyi satın alıp kabzettiğini iddia etmesi, mutlak mülkiyet iddiasında bulunması demektir....Bir kimse, başkasının elinde olan evin kendisine ait olduğunu iddia etse, kendisinden beyyine getirmesi talep edilir."[20]

Devamla:

> "...Bize göre ise akdin [alış verişin], satılan mal açısından fonksiyonu o mal üzerinde bir mülkiyetin meydana gelmesidir. Buna göre, o malın mevcudiyeti akdin şartıdır."[21]

---

[17] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 1061 (vurgu. AGS.).
[18] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 277.
[19] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 340.
[20] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 274; 91.
[21] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 388.

Bu bağlamda, bir diğer nokta da şudur:

> "...Mülkiyet davası, ancak zilyede karşı sahih olur."[22]

Osmanlı toprak nizâmının karşında yer alan Şeyh Bedreddin'in toprakta savunduğu mülkiyet anlayışı açıktır. Dolayısıyla;

> "...*Sınırları belirtmeksizin yapılan mülkiyet şahitliği kabul edilmez*....Köy, dükkân ve *bütün arazilerde hüküm aynı şekildedir*."[23]

Görüldüğü gibi, Şeyh Bedreddin'in özel mülkiyet bahsinde, ağırlıklı olarak, odaklandığı üretim vasıtası topraktır. Toprak davaları üzerine ileri sürdüğü düşüncelerinde, İslâm'ın bireye hak olarak tanıdığı özel mülkiyet anlayışı vardır. İşte bu nokta, Şeyh Bedreddin'in toprakta özel mülkiyete yer vermeyen Osmanlı kamu hukûku ile sıkıntısının başlangıç yeridir. Bu noktanın önemi daha önceden vurgulanmıştı. Onun bu bağlama denk düşecek bir kanaatini zikredecek olursak:

> "...Bir malın ortaklığı iki kişinin ihtiyariyle karışarak meydana gelmişse veya mal, ortaklardan birinin kendi hissesini ortağına veya yabancı birine satması ortağının izni ile olacaksa o malı ancak o şekilde satabilir."[24]

Şeyh'in bu bağlama denk düşecek bir diğer yaklaşımı da şudur:

> "...Bir kimse, bir toprağı kiralasa, zîrâat yapsa, sonra da başka biri ile ortaklaşa satın alsa, öyle ki, icâre akdi feshedilse hasat zamanına kadar ekili toprağın yarısının emsal ücretini ortağa vermek şartıyla kendisine bırakabilir."[25]

---

[22] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 148. Şeyh, devamla: "Sınır olarak belirtilen şeyin, tam netlik sağlayacak şekilde dava konusunun tamamını kuşatması gerekir" [*age.*, (2012), sf. 162].

[23] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 181 (vurgu: AGS.).

[24] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 745.

[25] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 417.

Şeyh'in, toprak dışında üretim vasıtaları içinde, kapital teçhîzâtı üzerine, sadece sermaye–emek ortaklığı bahsinde söyleyecekleri ile bu konu aydınlatılmış olacaktır. Şeyh Bedreddin'i dinliyoruz:

> "...Mudârebenin [işletmenin] câiz olmasının beş şartı vardır: 1) Sermayenin dirhem veya dinar (cinsinden) olması; 2) Sermayenin deyn değil, ayn olması; 3) Kâr bölüşüleceği zaman muhtemel tartışmayı önlemek için sermayenin akit sırasında belli olması. Sermaye ya sözle, ya da işaretle belirlenir; 4) Sahibinin tasarruf yetkisi olmamak üzere sermayenin mudâribe (işletmeciye) teslim edilmesi; 5) Mudâribin kârdan alacağı hissenin ortaklığı sona erdirmeyecek şekilde bir yandan belirli olması (mesela kârı yüzde oranı ile belirlemek). Kâr, mal sahibi [sermayedar] ile mudârib arasında ortak olur."[26]

Şeyh Bedreddin'e göre "şirket (ortaklık) câizdir."[27] Onun bu bağlamda, girişim serbestisi üzerine ileri sürdüğü düşüncesine bakacak olursak:

> "...Bir tarafın malı, diğer tarafın emeği karşılığında kâr ortaklığı anlamına gelen mudârebe [işletme] akdi, ihtiyaçtan dolayı sahihtir."[28] Zîrâ: "şirket (ortaklık), câizdir. Çünkü Hz. Peygamber, toplumda bu tür şirket uygulamalarını gördüğü hâlde buna karşı çıkmamıştır. Mülkiyet ortaklığı, iki kişinin bir mala herhangi bir akit olmaksızın miras, satın alma, hibe edilme veya ele geçirme gibi yollarla sâhip olmalarıyla gerçekleşir. Taraflardan her biri kendi hissesini, ortağından başka birisine bile olsa, diğer ortağın izni olmadan satabilir."[29]

Devamla:

> "...Emek - sermaye ortaklığında (mudârebe), işletmecinin (mudârib) vadesi gelmiş alacağı ertelemeye, malı veresiye ver-

[26] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 708-709.
[27] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012/A), sf. 293.
[28] Şeyh Bedreddin, *yage.*, II, (2012/B), sf. 301. Ayrıca, sf. 821.
[29] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012/A), sf. 293. Ayrıca bk. a.yaz., *yage.*, II, (2012/B), sf. 799.

> meye, yaptığı akdi diğer tarafla anlaşarak karşılıklı olarak feshetmeye, borcu nakletmeye, alacaktan feragat etmeye, alacağın bir kısmında indirime gitmeye yetkisi vardır....Çünkü bu işlemler, ticaretin içinde olan işlerdendir."[30]

Şeyh Bedreddin'e göre, her *"kazançta bir kirlilik söz konusudur."*[31] Bu vesîle ile de olsa, onun sıkı bir şekilde, İslâm şerîatına bağlı oluşunun altı tekrar çizilmelidir. Zîrâ onun ictihadına göre, bazı satımlar ya da bazı malların piyasaya arzı fâsit ve bâtıldır.[32] Dolayısıyla, her helâl kazancın, zekât ve infak yoluyla temizlenmesi şarttır. Buna rağmen, her iktisâdî girişim, kâr amaçlı olarak piyasa muamelatına katılacağından, Şeyh Bedreddin'in 'kâr' konusunda kaydettiklerine bakmamız gerekiyor:

> "...Kâra...akitle hak sahibi olunur."[33] Ve "ortaklar kârı aralarında mülkleri nispetinde bölüşürler."[34]

Devamla:

> "...İcâre akdinde satılan şey menfaattir, menfaat ise taşınır mal hükmündedir."[35]

Onun mülkiyet hakkını savunan bir görüşe ilişkin olarak şu hükmü vermişti:

> "...Buluğ çağına varmış olan her satıcının satımı kendi mülkiyetine döner."[36]

---

[30] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 655. Ayrıca, krş. *age.*, sf. 88.

[31] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012/A), sf. 154 (vurgu: AGS.).

[32] Krş. Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012/B), sf. 437 vd. Bu cümleden olarak, meselâ "domuz...dışında hayvanların satımı câizdir" [*age.*, sf. 438]. Benzer şekilde, "Cuma günü...Cuma ezanı vaktinde alım satım yapmak mekruhtur" [*age.*, sf. 442].

[33] Şeyh Bedreddin, *age.*, II, (2012/B), sf. 296.

[34] Şeyh Bedreddin, *age.*, 1, (2012/B), sf. 811.

[35] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 409. "Menfaatler menkul mal gibidir" [Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012/A), sf. 196].

[36] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 94..

Ondan alabileceğimiz bir diğer örnek de şudur:

> "...Bir kişinin harîminde bir başkası kuyu kazmaktan men edilir. Zîrâ bu onun mülküdür."[37]

Mülkiyet / Mâlik olunabilirgörüşü üzerine:

> "...Ben derim ki, davalı arazinin yerini açıklarsa ve orada belirtilen evden başka ev olmazsa, davacının evinin ahşaptan mı, yoksa kerpiçten mi olduğunun belirtmesine gerek yoktur. Aksine [arazinin], enini boyunu belirtmesi yeterlidir."[38]

Devamla:

> "...Bir kimse, sınırları olan bir arazisinin kendisine ait olduğunu iddia etse ve sınırlarını belirtse, araziyi tarif ederken içinde ağaçlar olduğunu söylese, arazide de ağaç bulunmasa, bu durumda davası bâtıl olmaz....Bir kimse, bir arazinin kendisine ait olduğunu iddia etse ve sınırlarını belirtse ve 'on evlek bir yerdir' veya 'on dönümlük bir yerdir' dese ve arazi bundan az veya çok bu durumda olsa davası bâtıl olmaz. Yine bir arazi ile ilgili olarak...arazinin sınırlarını belirtmede değil de tohum konusunda hatâ etse davası bâtıl olmaz."[39]

Aynı bağlama uygun düşecek, bir fıkhî meselenin çözüme kavuşturulmasına ilişkin olarak şunları kaydetmişti:

> "...Bir kimsenin uzunluğu şu kadar olan kumaşın kendisine ait olduğunu iddia etse ve bunun yanında onun kendi mülkü olduğuna dâir şahit gösterse, bu durumda davası dinlenir, fakat kumaş ölçülür. Eğer ölçümde bir noksanlık ya da fazlalık olursa bu durumda yalan söylediğinin ortaya çıkmasından dolayı beyyinesi

---

[37] Şeyh Bedreddin, *yage.*, II, (2012/B), sf. 1082.

[38] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 149.

[39] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 133. "Gâip, mutlak mülkiyet iddiasında bulunursa veya davacıdan önce zilyetten satın aldığını iddia etse, iddiası dikkate alınır" [*age.*, (2012), sf. 90].

kabul edilmez. Bir şeye işaret ederken söylenen nitelik, satım ve bedelleri konusunda dikkate alınmaz." [40]

Kısaca ifâde etmek gerekirse:

"...Mülkiyet, sırf nefy etmekle ortadan kalmaz."[41]

Mülkiyete dayalı olarak, miras konusunda Şeyh Bedreddin'in aktardığı fıkhî düşnceler ve bunlardan hareketle, kendi görüşünü yansıtan kararların esası, bir diktuma dayanmaktadır: 'Ölüm hak, mîras helâldir.'[42] Bu bağlam içerisinde kalaraktan, onun bir düşüncesine yer verelim:

"...Miras olarak kalan menkul akar ve alım, hibe veya sadaka vb. durumlarda ortak olan menkul mal, ortaklar arasında, sebebin aslına binaen, beyyine getirmeye gerek kalmadan taksim edilir."[43]

Özel mülkiyete konu olan mallar ve onların sınırları, alım-satımı, hibe edilmesi, miras bırakılması, vakfedilmesi vb. konularda ne yönde tasarrufta bulunacağı, özel mülkün sahibine aittir. Şeyh'e göre, hibe bunlardan biridir. Bir kimse mülkünü tasarruf etmedeki serbestliğini, dilerse, hibe yoluyla da kullanabilir. Buna göre hibe;

"...Bir aynın (eşya / mal) karşılıksız olarak temlik edilmesidir....Hibe, icap ve kabul ile sahih olur."[44]

Buna mukâbil, hibe konusu bir malın vakfedilmesiyle başka bir görünüm kazanır. Şeyh Bedreddin'in sözleriyle:

---

[40] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 132. "Bir kimse, 'bu benim malımdır, haksız yere senin elindedir' diye iddiada bulunsa, gasp edildiği günü belitmese de, bu dava sahihtir" [*age.*, (2012), sf. 151].

[41] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 220.

[42] Krş. Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 665-685.

[43] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 101.

[44] Şeyh Bedreddin, *yage.*, II, (2012/B), sf. 979. Ayrıca krş. sf. 355.

> "...Vakıf, Allah'ın hakkıdır ki, gelirini tasadduk etmekten ibarettir."[45]

Bir kimsenin malını tasarruf ederken, vakfedebilirliği üzerine şu görüşü ileri sürmüştü:

> "...Vakıf, câizdir....Çünkü vakfın amacı, menfaatlerin tasadduk edilmesidir....Vakıf işlemiyle vakfedilen mal, vakfedenin mülkiyetinden çık[ar]."[46]

Devamla:

> "...Vakfın geçerli olabilmesi için teslimi şart koşanlara göre evin dolu olması, vakfın cevazına engeldir. Dolayısıyla bu mahzurdan kaçınmak için evin boş olduğunun vakıf senedinde belirtilmesi gerekir."[47]

Şeyh Bedreddin iktisat düşüncesinde, özel mülkiyete konu olan üretim vasıtalarından en fazla toprak mülkiyeti işlenmesine rağmen, bunun istisnalarına da yer verilmiştir. Onun özel mülkiyete konu olmayacak unsurlara yaptığı vurgu, getirdiği yaklaşımlar elbette kendisini ortak mülkiyet taraftarı yapmayacaktır. Bu vurgu, toplumsal olarak, birlikte yaşamanın getirdiği bir zorunluluktur. Sözü bu bağlamda ona bırakalım:

> "...Umumi yollar, özel mülkiyete konu olmaz....Ben derim ki, umumi yollarda hiç kimsenin ihtisas hakkı yoktur."[48]

Özel mülkiyetin dışında, bazı alanlarda özel mülk olamayacağını da açıklıkla belirtmektedir. Onun sözleriyle kamu mülkiyeti:

---

[45] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 311.

[46] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012/B), sf. 365.

[47] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 154.

[48] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 160. "Kimsenin özel mülkiyeti altında olmayan nehrin içinin (kazılarak) temizliği devlet bütçesinden (beytülmâl) yapılır" [Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012/A), sf. 398].

"...Meraların / otların satımı bâtıldır. Çünki bunlar ilgili haber [Hadis'e göre: 'İnsanlar şu üç şeyde ortakdır: Ot, su ve ateş'] sebebiyle âmmeye / kamuya aittir. Bu bakımdan bir kimse arazisinde kendiliğinden biten otların mâliki olmaz."[49]

Devamla;

"...Bir kimsenin tarlasındaki otu, kuyusundaki veya dere / nehirlerdeki suyu satması câiz değildir. Çünkü bunların satımını yasaklayan Hz. Peygamber'in müzariye şöyle bir sözü vardır. 'İnsanlar üç şeyde ortaktır. Bunlar su, ot ve ateştir.' Bu üç şeye ortaklık konusunda satıcı müşteriden daha üstün / hak sahibi değildir. Zîrâ, özel mülkiyete konu olmama kuralı gerçeği bu tür malların bir kişinin malı olması, o kişi tarafından ihraz ile yani ele geçirmekle mümkündür....Bununla ilgili şöyle bir örnek de verebiliriz. Bir kişinin sulamak maksadıyla arazisine su bıraktığını, su ile sürüklenmekle birlikte tarlaya belli yiyecekle içerisinde ot tohumlarının geldiğini ve sonrasında arazide otların bittiğini varsayalım. Bu durumda arazi sahibinin bu otu satması câiz değildir. Çünkü arazi sahibinin arazisini sulaması, bu arazide kendiliğinden çıkacak otların sahibi olacağı anlamına gelmez. Dolayısıyla, bu örnekte yer alan otların durumu 'asıl olan mubahlıktır' [özel mülkiyete konu olmamasıdır] kuralına göre değerlendirilir."[50]

Şeyh'in ölü araziler konusundaki düşüncesi ise şöyledir.

"...Tarıma elverişli olmayan, bir kimsenin mülkü olmayan ve yerleşim yerine uzak olan...araziler ölü (mevat) statüsündedir.... Buna göre, uzak bile olsa, insanların yararlandığı arazi ölü sayılmaz. Ölü bir araziyi ihyâ eden kişi – zımmî de olsa – ona mâlik olur. Araziyi taşla işaretleyip etrafını çevirmek, orayı ihyâ etmek anlamına gelmez." [51]

---

[49] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012/A), sf. 186.

[50] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 795.

[51] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012/A), sf. 397. Ayrıca, a.yaz. *yage.*, (2012/B), sf. 108. Şeyh Bedreddin, bu meseleyi, *Et-Teshîl*'de 'Ölü Arazinin İmar ve İhyası' başlıklı bir bölümde etraflıca incelemiştir [bk. *yage.*, (2012/B), sf. 1081-1090].

Alım-satım ya da piyasa mekanizmasının işleyişi üzerine, Şeyh Bedreddin'in ileri sürdüğü fikirler şunlardır:

> "...Bize göre, alım-satım akdi, icâre, *ikrara dayalı sulh gibi*[-*dir*]."[52] Ve "alım satım akdi, rüknünün – ki rükün malın malla değişimidir – bulunmaması sebebiyle veya başka bir sebeple mülkiyet ifâde etmiyorsa bâtıldır."[53]

Şeyh Bedreddin, devamla:

> "...Bey (alım-satım), îcâp ve kabulden oluşur. Îcâp ve kabul için kullanılan lafızların mâzi (geçmiş) zaman kipinde olması gerekir....Alım-satım akdi, tarafların akdin, fiyatın veya bunlardan çoğunun aynı olması ile tek sayılır....Taraflardan birisi îcapta bulunduğunda diğer taraf bu icabı kabul edip etmeme konusunda muhayyerdir....İcap ve kabul meydana gelince, akit tamamlanmış sayılır ve artık tarafların muhayyerlik hakkı kalmaz....Peşin ve vadesi belirlenmiş satımlar sahihtir. *Fiyatın oluşumu akit meclisi, yani alıcı ve satıcı tarafından tayin edilir.* Yüce Allah, 'alım satımı helâl kıldı' derken peşin veya vadeli diye ayırmada tek bir lafız kullanmıştır....Ancak, müşteri henüz akit meclisi dağılmadan fiyatın ne kadar olduğunu öğrenirse,...bu ölçeği [fiyatı] kabul etmek zorunda olmayıp, bu konuda muhayyerdir. Nitekim müşterinin ne kadar olduğunu bilmediği etiket fitatı üzerinden yapılan alım satımda fiyatı sonradan öğrenmesi halinde aynı hükme sahiptir."[54]

Alım - satım konusunda Şeyh Bedreddin'in ileri sürdüğü fıkhî hükümlere bir örnek olarak:

> " Müşteri malın teslim edilmediğini iddia etse, vadeli değilse, satış bedeli hazır olmadan dava dinlenmez. Müşteri, satış bedelini getirince, satıcı da malı getirmeye icbar edilir"[55]

---

[52] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012/A), sf. 312 (vurgu: AGS.). Malın mal karşılığı nda satılması hususunda krş. a.yaz. *age.*, (2012/A), sf. 153; 198.

[53] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012/B), sf. 406.

[54] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012/A), sf. 147; 148; 149 (vurgu: AGS.).

[55] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 88]. Diğer örnekleriçin bk. a.yaz., *yage.*, (2012/B), sf. 406

Ayrıca;

> "...Fiyatın eksilmesi ve artması... [malın] teslim edildiği günkü kıymetine bakılır."[56]

Görüldüğü gibi, yukarıdaki alıntıda geçen; *"fiyatın oluşumu...alıcı ve satıcı tarafından tayin edilir"*, Şeyh Bedreddin'in *'narh'*a karşı duruşunun kesin ifadesi olmaktadır. Şeyh Bedreddin, piyasa mekanizmasının işleyişinde fiyatların oluşumunda, fiyat esnekliğini kabul etmesi, denge şartlarının geçerli olduğu bir ekonomide, 'narh'ı [fiyatların devlet tarafından belirlenmesini], bir başka ifade ile; Osmanlı Hukûkî Muhiti tarafından ihdas edilen narh uygulamasını bir normatif iktisat tedbiri olarak, İslâmî bulmuyor ve kabul de etmiyor.[57] Ancak, karmaşa hâlinde, devletin fiyatlara olan zorunlu müdahale hakkını reddettiğini de söyleyemeyiz.

Diğer taraftan serbest piyasada, alım satımla teşekkül eden fiyatın parasal değerinin ölçüsü ne olacaktır? Şeyh Bedreddin'in bu konuya yaklaşımını ondan dinleyelim:

> "...Şayet beldede birden fazla para birimi kullanılıyor ve revaç bakımından hepsi eşit olup birinin diğerine üstünlüğü yoksa, alım satım câizdir, müşteri satıcıya istediği nakdi verebilir....Şayet altın, para şeklinde basılmış değilse, davada 'şu kadar dinar' diye ya da belirtilecekse ancak şu kadar gram diye belirtilebilir....Şayet beldede kullanılan iki para biriminden biri diğerinden daha revaçta, diğeri ise malî değeri daha fazla olsa bu durumda akit câizdir, daha revaçta olan para üzerinden yapıldığı kabul edilir."[58]

Piyasa muamelatında, alım-satımda hür irade söz konusudur. Dolayısıyla, Şeyh Bedreddin'in, öncelikle 'hürriyet' kavramına nasıl yaklaştığına bakmak gerekiyor. Onun sözleriyle:

---

[56] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 881.

[57] Şeyh Bedreddin'den birkaç asır sonra, müverrih Hammer'in yazdıklarını zikredecek olursak: "[Köprülü Mustafa Paşa,] getirdiği iktisadi tedbirlerle alış verişin serbest olmasını sağlayan ve her türlü yasaklayıcılıktan kaçınan ilk vezir-i âzam da odur. Alış verişi bir nizam altında tutmasını söyleyen bazı kimselere: *'Kur'ân*, bu hususta bir şey yazmıyor. Alış verişi tarafların serbest iradelerine bırakılmalıdır' diyordu" [*yage.*, XII, (İstanbul, 1986), sf. 201-202].

[58] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 139.

"...Bir kimsenin hür olduğunu veya hürriyetin fürû'undan olan şeylere hükmetmek ise, bütün insanlar hakkında geçerli bir hüküm vermektir, çünkü *hürriyet Allah'ın haklarındandır*....Taraflardan birisi îcâpta bulunduğunda diğer taraf bu îcâbı kabul edip etmeme konusunda muhayyerdir....Îcâp ve kabul meydana gelince akit tamamlanmış sayılır ve artık tarafların muhayyerlik hakkı kalmaz."[59]

Şeyh, devamla:

"...Bir kimse, muhayyerlik şartı ile bir şey satın alsa, muhayyerlik hakkı ortadan kalkmadan onu satıcının satım bedelini talep etme hakkı yoktur....Muhayyer olan satıcı, mebii müşteriye teslim etse, bu durumda şâyet o malı mülkiyeti nakletmek üzere teslim etmişse muhayyerlik hakkı ortadan kalkar."[60]

Netice itibariyle;

"...[Fıkıh âlimlerinden] Burhaneddin'e...caiz bir alım satım akdinde, her ne zaman talep edilirse müşteri talepte muhayyerdir. Bu doğru değil mi?' diye soruldu. 'Doğrudur' diye cevap vermiştir."[61]

Şeyh Bedreddin'e göre alım-satıma konu olan mallar üç çeşittir:

"...1) Sadece satım bedeli (semen) olan mallar. İki nakit (dirhem, dinar) gibi; 2) Satım bedeli olmaya da elverişli mallar.... Bunlar bizzat kendilerinden istifade edilecek konumda iseler, satış konusu sayılırlar. Eğer satım bedeli ve emsalleri için değer ölçüsü olmaya elverişli konumda iseler, o zaman satım bedelidirler....3) Sadece emtia olan...satım bedeli muâmelesine tâbi mallar. Meselâ kumaşlar / elbiseler böyledir."[62]

---

[59] Şeyh Bedreddin, yage., (2012/ A), sf. 155; 147 (vurgu: AGS.). Devamla: "Satıcı müşterisine, 'yarına kadar muhayyersin!' dediğinde, yarınki gün muhayyerlik süresine dâhildir" [Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 622. Muhayyerlik konusunda bk. Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012/ B), sf. 311 vd.

[60] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 565.

[61] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 415.

[62] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 397.

Alım-satımın özü nedir? Şeyh'in bu konuya olan yaklaşımını ondan dinleyelim:

> "...Bize göre...akdin satılan mal açısından fonksiyonu o mal üzerinde bir mülkiyetin meydana gelmesidir. Buna göre o malın mevcudiyeti, akdin şartıdır. Akdin, satım bedeli açısından fonksiyonu ise, satım bedelinin zimmete bir borç olarak sabit olmasıdır. Satım bedelinin mevcudiyeti ancak bu gerekliliğin meydana gelmesiyle olur. Bu gereklilik de akitle oluşur....Nakit dışındaki mallar, akitlerde taayyün eder....Nakitler, teslim edilmeden önce satın almanın bizzat kendisinde taayyün etmediği gibi, onun vesîlesi olan şeyde de taayyün etmezler."[63]

Piyasada fiyatın oluşumu hususunda Şeyh Bedreddin'in ileri sürdüğü görüş şudur:

> "...Satıcının fiili sözü temlik içerir, müşterinin de alması sözlü kabulü içerir."[64]

Devamla:

> "...Fiyat zikredilmediği durumda, pazarlığın sorumluluğu geçerli olmaz."[65]

Şeyh Bedreddin'in mülahazasına göre:

> "...Malların bekaası paraya bağlıdır. Çünkü para, her türlü maslahatın tahakkukunun ilişkilendirildiği bir kaynaktır. Zîrâ, malların mal olarak kalabilmesi, onların paradan bir karşılığının olmasına bağlıdır....Karşılığında para verilmeyen bir şey, mal olmaz."[66]

Devamla:

---

[63] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 388; 390.
[64] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 968.
[65] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 843.
[66] Şeyh Bedreddin, *yage.*, I, (2012/B), sf. 463.

"...Altın ve gümüş para, eşyanın değerini bilmek için kullanıldığından para olma yönüyle aynı cins sayılır."[67]

Alım – satımda, iktisat ahlâkının korunmasında titiz davranan Şeyh Bedreddin, bu bağlamda şu düşüncesini ileri sürmektedir:

"...Ölçekle tartılan bir malı, satın alan kimsenin onu ölçmeden başkasına satması ve yemesi haramdır. Çünkü Hz. Peygamber bunu yasaklamıştı....Çünkü ölçmek, teslimin bir bölümü[dür]."[68]

Katlı faiz anlamına gelen *ribâ* üzerine Şeyh Bedreddin'in düşüncelerini aktaracak olursak:

"...Bize göre, malın mal ile mübâdelesindeki fazla mal anlamına gelen ribâ, miktar ve cins birliği illetinden dolayı haramdır....*Bize göre alım satımda asıl olan haramlık değil, helâlliktir.*"[69]

Şeyh Bedreddin, *'ribâ'* meselesinde şu hukûkî iddiayı ileri sürmüştür:

"...Bir kimsenin başkasında on dirhem ve on dinar alacağı olsa, borçlu ile alacağının tamamına karşılık beş dirhem üzerine sulh yapsa – ister peşin, ister veresiye olsun – bu şekilde yapılan sulh câizdir. Çünkü faizin [ribânın] cereyan ettiği mallarda ilke şudur: Aynı cinsin kendi cinsine karşı sarf edilmiş olmasıdır."[70]

Devamla:

"...Bir hakim, bir dirhemin iki dirhem mukâbilinde peşin olarak satılmasının câiz olduğuna hükmetse, bu hüküm nâfiz olmaz."[71]

---

[67] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012/A), sf. 190.

[68] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012/A), sf. 197.

[69] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012/A), sf. 198 (vurgu: AGS.).

[70] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 721. Özgün metinde geçen ribâ [usury], faiz [interest] olarak Türkçeye aktarılırken, ciddi manâ kaybına sebep olmaktadır.

[71] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 60.

Şeyh Bedreddin'in düşüncesine göre gasp nedir?

> "...Gasp, bize göre, bir malın hak sahibi olmayan kişinin eline geçmesiyle hak sahibinin elinden çıkmasıdır."[72]

Pazar muamelatına ilişkin olrak Şeyh Bedreddin çok sayıda fikir ürettiği görülmektedir. Meselâ; "peşin ve vadesi belirlenmiş satışlar sahihtir"[73] düşüncesi bu cümledendir. Ancak onun alım-satım üzerine bir yaklaşımını daha aktaralım:

> "...Taraflar akdi bozma hususunda muhayyerdir."[74]

Maliyetine ve üzerine kâr koyarak yapılan satışlarda, Şeyh Bedreddin, örfün gereği hükümler verilmesini savunmuştur. Onun sözleriyle:

> "...Kâr, sermayeye göre takdir edilir. Ayrıca fazlalık (sermaye oranından fazla olan kâr) ancak belirleme ile hak edilir."[75]

Şeyh Bedreddin'in kaleme aldığı hukûkî yol göstermelerinde, iktisâdî konularla yakından alâkalı çok sayıda mesele bulunmaktadır. Meselâ; malların korunması; gasp edilen malın tazmini; iki ortağın sermayeleri farklı, fakat kâr ve zararın bölüşümünde eşitliği esas alan akit ya da aktin fâsît olmasını gerektiren düşünceleri bu cümledendir. Bu meyanda, Şeyh Bedreddin, kasten mebîin mâlikin mülkiyetinden çıkarılmasının bey' (satım), aynı şekilde, iradî olarak, semenin mâlikin mülkiyetinden çıkarılmasının ise şirâ (satın alma) anlamına geldiğini söylemektedir. Ona göre bey' akdi, mâzî lafızlarıyla olmalıdır. Çünkü alış-veriş yaparken, taraflardan birinin 'sattım', buna karşılık, diğerinin 'aldım' sözlerinde olduğu gibi mâzî kalıpları kullanılmaktadır. Bey' akdi, genel olarak, bir anda oluştuğu

---

[72] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012/A), sf. 369. Bu hususta verilecek hükümde örfe başvurulur [krş. Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012/A), sf. 244-245.

[73] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012/A), sf. 148.

[74] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012/A), sf. 147. "Akdin fâsît olması" [*age.*, (2012/A), sf. 148; 149; 187].

[75] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 705.

için 'sattım / aldım' lafızlarının çeşitli manalara (mâzî, hâl, istikbâl) gelme ihtimali vardır. Şeyh'e göre, 'bey' (satım) akdi konusunda, 'sana satıyorum' sözü 'şu kadar karşılığında sana sattım' sözü, taraflarca kullanılan lafızlar gereğince sabit olmaktadır

Şeyh'in fıkhî eserlerinden yaptığımız alıntılar, onun özel mülkiyet hakkını nasıl savunduğunu göstermektedir. Necdet Kurdakul'u zikredecek olursak:

> "...Bedreddin'in hukûk felsefesinin ilkelerinden birini teşkil ettiği açıkça görülen mülkiyet hakkı, üzerinde gelişi güzel konuşulan basît bir nesne değildir, O'na göre, bu hak, üzerinde inceden inceye durulması gereken, hukûkun temel bir ilkesidir."[76]

Şeyh Bedreddin'in iktisat anlayışına dâir bir değerlendirme yapılacak olursa; Bilhassa, özel mülkiyet, girişim, (helâl) kazanç, fiyatların oluşumu vb. esaslar, onun savunduğu bir dizi infaka açık bir dizi sorumluluklarla pekiştirmiştir. Bütün bunlar Şeyh'in iktisâdî kararlara bakış açısının bir bütünlüğe ulaşılmasında sağlam ipuçları vermektedir. Çünkü;

> "...İslâm, hiç şüphe yok ki, ilke olarak, özel mülkiyeti kabul eder. Ama şu uyarılarda bulunur: *Özel mülkiyet, beraberinde ağır sorumluluklar getirir.*"[77]

Şeyh Bedreddin'in özel mülkiyeti savunusunda, en esaslı delîli *Kur'ân*'da geçen şu âyette bulmaktayız.

> "...Allah bazınızı bazınıza rızk (hususun)da tafdil [üstün] de etti."[78]

---

[76] N. Kurdakul, *yage.*, sf. 229. İmdi, Sungur Savran'ın sorduğu şu soruyu cevaplandırmak niyetinde değiliz de, onun böylesi bir soruyu "nasıl ve niçin" sorduğuna cevap aramak gerektiği düşüncesindeyiz. Savran soruyor: "Peki, Bedreddin'in... özel mülkiyetin ilgasını içermediği sonucuna bu târihçiler neden ve nasıl ulaşıyor?" [*yage.*, (2016/A), sf. 120]. Mefhum-u muhâlîfiyle, biz de kendisine soralım: Siz de Şeyh Bedreddin'in ortak mülkiyeti savunduğu sonucuna "neden ve nasıl ulaş[tınız]?"

[77] İ. Güler, *yage.*, sf. 209 (vurgu: AGS.).

[78] *Kur'ân-ı Kerim*, [Nahl / 71]. Bu âyetin meali, İ. Güler tarafından şöyle verilmiş-

Şeyh'in inanç sistemine göre, Allah, küllî rızkı verendir, ancak bunun dağılımını insan – insan ilişkisine bırakmıştır. Dolayısıyla, alış – verişi helâl kıldığı içindir ki, rızka vasıta olarak, piyasa mekanizmasında oluşan fiyatların esnekliği kaçınılmazdır. Zîrâ, kullarına bolluk ve kıtlık veren ve serbest piyasa üzerinde müessir olan Allah'tır.[79] Netice itibariyle, Osmanlı Hûkukî Muhiti'nin, narh yoluyla piyasaya müdahalesi, İslâmî değildir. Bu sebepten, Şeyh de narh olgusuna karşı serbest piyasayı savunmuştur.

Allah'ın insanlara takdir ettiği rızık içinde, mülkiyet hakkı da vardır. Ayrıca, Allah, kullarına verdiği rızkı, birinden diğerine, farklı kıldığı için, bu farklılık, toplumsal tabakalaşmayı, zengin / fakir ayırımına, dolayısıyla mülkiyet farklılıklarının oluşmasına da müsaade etmiş, ancak bu farklılığı, mülkiyet sahibine getirdiği infaka açık, bağlayıcı bir dizi sorumluluklarla pekiştirmiştir. Bundan öte, inananlara, tefecilik temelli, para üzerinden parakazancını (ribâ), bazı malların üretilmesini ve satılmasını haram kılmış, buna mukâbil, helâl kazancı, üretmeyi – tüketmeyi, yakınlarına bakmayı, yoksullara varmeyi (zekât – sadaka), yolda kalmışlara, esirlere bakmayı emretmiştir. Zîrâ, servet ve mülkiyetin, sadece zenginlerin elinde dolaşan bir metaya dönüşmesine Allah, izin vermiyor.[80] *Kur'ân*'ın hükmüne göre çalışmak esastır. Çalışma bir kazanç ile ödüllendirilecek ve tüketim harcamaları da bunu izleyecektir. *Kur'ân*'ın beyanını zikredecek olursak:

> "...Yeyin, için – afiyetler olsun, çalıştığınız için."[81]

Yunus Emre'nin işareti bu doğrultudadır:

> "Çalış, kazan, ye – yedir"

---

tir: "Allah, rızkın mülkiyete dönüşmesinde, kimisinin kimisinden üstün olmasına (müsaade) etti." [*age.*, sf. 194].

[79] Krş. *Kur'ân-ı Kerim*, [Rûm / 37]; [Zümer / 52].

[80] "Allah'ın Resûlü'ne kurâ [belde] ahâlîsinden tahvil buyurduğu ve yetimler ve miskin ve fakirler ve yolda kalmış kimseler içindir ki: Sade(ce) içinizden zenginler arasında dolaşır bir devlet [servet] olmaya!" [*Kur'ân-ı Kerim*, Haşr / 7].

[81] *Kur'ân-ı Kerim*, [Târ / 19].

dizesinde, bütün bu söylenenler, özlü bir biçimde dile getirilmişti. Şeyh Bedreddin'in de peşinde olduğu uygulamalı iktisat, inananı kazanırken serbest ve hür bırakan, ancak kazancına el koyan bir anlayıştır. Toplumsal farklılaşmayı kabul eden Şeyh, bunun kuvvetlinin lehine istismar ve tahakkümüne karşı durmuştur. Dolayısıyla, iktisâdî hürriyetçiliğin, sadece çıkarları peşine koşan bireyler tarafından, rahatlıkla bozulabilmesi ile *a priori* kapitalizme dönüşmesi, onun da, potansiyel olarak, sinesinde ihtilâl tohumlarını ve komünizme açılacak yolu saklı tutmasına cevaz vermeyen ahlâkî bir iktisâdî duruşu sahiplenmiştir. İnfaka verdiği ağırlıkla, yoksulları koruması ile sosyalizme yakın durduğunu sanmak da hatâdır. Onun yaklaşımı, *Kur'ân*'la ilişkili olduğundan, esâsen kutsal kitapta, insanların mal biriktirmeyi sevdiğini ve başkalarını düşünmediği belirtilmektedir.[82] Bu vurgular, Protestan iktisâdî ahlâkının kurucu babaları olan Kalvinist papazların söyleminde, bir diktumuna dönüşüyor. Protestanlıkta yer alan; "çalışıp kazanan ve biriktiren Tanrı'nın sevgilisidir" yaklaşımında yer alan, "biriktiren Tanrı'nın sevgilisidir" diktumunun Şeyh Bedreddin'in anlayışında yeri yoktur. Çünkü onun anlayışında, kazancın ihtiyaçlara harcanmasından arta kalan miktar, tasadduk edilecektir. Esâsen, kadıaskerliği döneminde uygulamaya koyduğu vakıf gelirlerini yoksullara dağıtması, bizâtihî kendisi de bir vakıf insanı olduğundan, sahibi olduğu İslâmî iktisat anlayışının [norm] pratiğe geçişinin [reel] işaret taşlarından biridir.

Yukarıda, Şeyh Bedreddin'in özel mükiyet hakkına bakışının iki katmanlı olduğuna işaret edilmişti. Zâhirî yorumuna dâir gerekli bilgiler verildi. Onun bâtınî yoruma geçerken, Ekberî geleneği sahiplendiği görülüyor. 'Zâhir'den 'bâtın'a çekildiğinde mülk, mâlik olana Allah tarafından yapılmış bir bağlantı olmaktadır. Ekberî yorumun aydınlığında özel mülkiyet, İlâhî isimlerle insanın bağlantısının bir sonucudur. Kime verildi ise mülk, onun sahibine (bağlantılı olarak) aittir. *Kur'ân*'da geçtiği üzere;

---

[82] "Malı öyle bir seviyorsunuz ki. Yığmacasına" [*Kur'ân-ı Kerim*, (Fecr/20)]; "Bir mal toplamış onu saymaktadır, malı kendisine muhalled [ebedi] kalmış sanır" [Hümeze / 2-3].

"...Sizi kendilerine halîfeler kıldığı şeylerden infak edin."[83]

Âyet-i Kerime'de geçen, "halîfeler kıldı" lafz-ı Celîl'i, insanın mülk üzerinde bireysel malikiyet hakkının tescili olmaktadır. İlâhî hakîkat bağlamında, Şeyh Bedreddin'in de kabullendiği görüşe göre, bu mülkiyet hakkı, bir emanettir ve imtihana bir vesîledir. Zîrâ, mülkün hakîkî sahibi Allah'tır. İbni Arabî yolunda bir mutasavvıf olan İsmail Hakkı Bursevî'yi zikredecek olursak:

> "...İnsan, [zâhiren] hakîkat-ı insânîye yüzünden mala mâlik ve [bâtınen] hakîkat-ı İlâhîyye cihetinden malı münfakdır. Yâni infâka mâliktir. Pes, infâk eden Hak'dır, insan suretinde."[84]

Şeyh Bedreddin'in de kabul ettiği özel mülk kavramının bâtınî yorumuna göre Allah, kendi mülkünde insanın hilâfeti ile tasarruf eder. Bu bakış açısı, Şeyh Bedreddin'in de hilâfet anlayışına temel olacaktır. Onun iktisâdî ve siyâsî görüşlerini altında samimi ve su katılmadık bir Müslümanlık anlayışı bulunmaktadır. Bu bağlama denk düşebilecek bir tesbiti Yaşar Şahin Anıl'da bulduk. Onun, *Osmanlı Döneminde İki Dava: Şeyh Bedreddin ve Midhat Paşa Davaları* kitabından aktaracak olursak: Şeyh'in;

> "...Bütün düşüncelerinin ve teorilerinin temelinde din [İslâmî] kuralları ve dînî düşünce yatıyordu."[85]

Şeyh Bedreddin, piyasaya müdahale etmekten elini çekmeyen, siyâsette de bireysel iradeyi devre dışı bırakan Osmanlı uygulamasının dinî hayatı da kemirdiği inancındadır. Bilhassa, *Vâridât*'ta muhtelif vesilelerle cahillere vurgu yapmış, Bâtınî tasavvufla yoğrulan Müslümanların rüyetle meşgul olmayıp, hayalle yoğrulmalarının karşısında olmuştur. Düşüncede alt-yapı bu olunca, şimdi Şeyh Bedreddin'in siyâsete bakışına geçebiliriz.

---

[83] *Kur'ân-ı Kerim*, [Hadid / 7]; "Odur ki, işte iter yetimi ve kayırmaz doyurmak üzere miskini [yoksulu]" [Maun / 2-3].

[84] İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhü'l – Mesnevi*, (İstanbul, 2004), sf. 790.

[85] Y.Ş. Anıl, *yage.*, (1995), sf. 59. A.yaz. *Osmanlılar'da Hukûk Skandalları*, (Ankara, 2014), sf. 59.

VIII
Şeyh Bedreddin'in Siyâsî Görüşleri

Şeyh Bedreddin'in siyâsî görüşleri üzerine, herhangi bir kaynağa dayanmadan, tıpkı iktisat düşüncesinin belirlenmesinde olduğu gibi, bir-iki cümle içerisinde fikir ileri sürenlerin hakîkat dışı beyanda bulundukları görülüyor. Şeyh Bedreddin'in siyâsî duruşu üzerinde de fikir beyanında bulunanlar, onun eserlerinden çıkarsamada bulunmak yerine, kurgulanmış iktisâdî görüşünü yanlış bir şekilde yansıtan müşterek mülkiyet taraftarlığı fikrinden hareketle, daha çok sosyalist – komünist bir devlet nizâmını savunduğunu, hattâ enternasyonalist olduğunu yazmakta da bir beis görmemişlerdir.[1] Diğer taraftan, Bezmi Nusret Kaygusuz ise şu düşüncesini ileri sürmüştür:

> "...İnsanlığın halâs ve serbestisini üzerine alabilecek kaideler kâmilen Bedreddin tarîkatında kaynaşmaktadır."[2]

Belki bir istisna olarak, Orhan Hançerlioğlu'nun düşüncesine bakılacak olursa; Şeyh Bedreddin, demokrasiyi savunmuştur. Onun sözleriyle:

---

[1] Birkaç örnekle yetinecek olursak; J. von Hammer, *yage.*, II, sf. 133; İ.H. Konyalı, *yage.*, sf. 7; B.N. Kaygusuz, yage., sf. 79-80; B. Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik*, II, (Ankara, 1999), sf. 31. Y. Öztuna'nın da kaydettiğine göre Şeyh Bedreddin, "bugünkü komünizme benzeyen bir sistem kurmaya...çalışmıştır" [*yage.*, sf. 377]. İ.A. Çubukçu da onu, "sosyalist bir düzen kurmak isteyen" kişi olarak tanımlıyor [*yage.*, (1983), sf. 130]. Şeyh'i doğrudan komünist olarak olarak görenler de vardı [krş. İ.H. Dânişmend, *yage.*, I, sf. 161-162; S. Cem, *yage.*, (1966), sf. 9. A. Küçük, *yage.*, sf. 87]. R. Mantran da onun 'komünist' olduğunu ileri sürerken [krş. *Osmanlı İmparatorluğu Târihi*, (İstanbul, 2016), sf. 78], B. Lewis'in tevcihi ise şöyledir: "Bir din adamının öğretisinin...dinsel komünizm...olduğu anlaşılıyor" [*İstanbul ve Osmanlı Uygarlığı*, (İstanbul, 1975), sf. 31].

[2] B.N. Kaygusuz, *age.*, sf. 24.

> "...Bedreddin, bu konuda demokrasiyi yeğliyor. Hükümet seçimle kurulmalıdır. Ulus, tam bir özgürlük içinde oyunu kullanabilmelidir."[3]

Aynı düşünce çizgisi, bu defa, Şeyh'in iktisaden liberal olduğu yönünde ileri sürülürken, hep bilinen yol izlenmiş, siyâseten de liberal düşünceyi savunduğu ileri sürülmesine rağmen, eserlerine göndermede bulunulmamıştır. Bu cümleden olarak, Ahmed Reşid Bey de, onu "serkâfile-i ahraran olarak kabul etmek lâzımdır" görüşünü ileri sürmüş ve Şeyh Bedreddin'i ülkemizde, iktisaden ve siyâseten, liberallerin şefi olarak etiketlemekte bir beis görmemiştir.[4] Benzer çıkarsama, Ahmed Reşid Bey'in ayak izlerini sürdüren A. Cerrahoğlu [Nevzat Cerrahoğlu] için de geçerlidir.[5]

Görünen odur ki, Şeyh Bedreddin'in siyâsî görüşlerini doğru okuyabilmenin ve ezbercilikten kurtulabilmenin yolu, farklı iki damarın bir sarmala dönüşmesinden geçmektedir. Ekberî tasavvufî gelenek [iman / irrasyonel] ile Hanefî fıkhının [akıl / rasyonel] Osmanlı siyâset dünyasının kurgulanmasındaki [norm] payı ile bunun somut gerçeği [reel] nasıl şekillendirdiğinin tahlîli, Şeyh Bedreddin'in siyâsî düşüncesi üzerindeki perdeleri kaldıracak bir yaklaşımdır. Onun siyâsî duruşunun billurlaşmasında ve aksiyona kapı açmasında, söz konusu bu iki damarın bir sarmala dönüşmesinde, bu iki unsur, kayda değer eşit ağırlıklara sahiptir. Buna rağmen, hem Ekberî geleneğin, hem de Hanefî fıkhının kökeninde, İslâmî siyâset algısının Şeyh Bedreddin'e ulaşana değin, aktığı mecrada zuhûr eden ve târihî kayıtlara denk düşen, bir norm / reel - (hem dogmatik / pratik; hem de, teorik / pratik) - çatışması bulunmaktadır. Ekberî geleneğin

---

[3] O. Hançerlioğlu, *yage.*, (1965), sf. 186-187. Diğer yazarlardan farklı olarak Orhan Hançerlioğlu, yaptığı bir tesbitle, tahlîl yapmadan, kaynak göstermeden, adeta kör bir atışla, Şeyh Bedreddin'in siyâsî düşüncesini özetliyor. Hâlbuki, Hançerlioğlu'ndan çok önceleri, Mahmud Esad Bozkurt da, kaynak göstermeden, Şeyh Bedreddin'in peşinde olduğu davaları sıralarken, 'cumhuriyetçilik'in onun ilk hedefi olduğunu kaydetmişti [krş. M.E. Bozkurt, *yage.*, sf. 206]. Şükran Kurdakul'un 1971'de yayınlanan bir eserinde, bu bağlamda söyledikleriyle Hançerlioğlu'nu yankıladığı görülmektedir: Şeyh Bedreddin, "hükümetlerin seçimle iş başına gelmesini öner[miştir]" [*Şairler ve Yazarlar Sözlüğü*, (İstanbul, 1971), sf. 86].

[4] Ahmed Reşid, *yage.*, sf. 91.

[5] A. Cerrahoğlu, *Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 1966), sf. 37.

siyâset vurgusuna geçmeden önce, bu hususta aydınlatıcı bir icmâli vermesi açısından, Profesör Mehmed Evkuran'ın bir yazısından aktaracak olursak:

> "...Hz. Muhammed sonrası kurumsal rasyonalizasyon çabaları, asabiyet mücadeleleri baskısı altında ilerledi. Yöneticinin halka hesap vermesi, eleştiriye açık olması gibi İslâm ahlâk öğretisinin temelini oluşturan ilkeler, aşınmaya başladı. Kısa zamanda yönetim algısı dönüştü. Yönetim, Allah tarafından takdir edilen bir üstünlük olarak görüldü. Yöneticiler, kendisini halka değil, Allah'a hesap vermek durumunda olan bir seçkin olarak görmeye başladı. Kur'ânî bir kavram olan kader sözcüğünün, 'cebr' anlamında yeniden yapılandırılması ve bir îmân ilkesine dönüştürülmesi, halkın pâsîfize edilmesini sağladı. Yöneticinin Allah tarafından seçildiği düşüncesi, muhâlif bir hareket olarak, Şiîlik'te merkezî bir kavram oldu....Yöneten – yönetilen ilişkisindeki sapma, hem Şiî hem de Sünnî kültürün ortak sorunudur. Yönetici, meşrûiyetini yönettiği insanlardan alır ve ve onların rızasıyla yönetime devam eder."[6]

Yukarıda sergilenen bu mühim alıntının aydınlığında, bir metafor yardımıyla, şöylesi bir çıkarsamada bulunulabilir; 'Allah, süt verir, sütlaç vermez' söyleminde, süt metaforu, aklı temsil ediyor. Sütlaç ise, aklın fonksiyonel hâle gelmesiyle somut gerçeği şekillendirecektir. Yönetimin, Allah tarafından takdir edilen bir üstünlük olarak görülmesi, aklın devre dışı bırakılmasının bir sonucudur. İslâm'ın siyâsî uygulamasında, sütlaç metaforu ise, Allah'ın takdiri değildir. İslâm'ın siyâsî târihinde 'sütlaç' sadece Hulefâ-yi Râşidîn döneminde üretilmiştir. Hz. Hasan'ın altı ay süren imâmeti de bu dönemin içindedir. Hz. Hasan, hilafeti Muaviye'ye terk ederken, ileri sürdüğü şartlar arasında dikkatleri çekici olan hususlar şunlardır:

> "...Muaviye, kendisinden sonra, veliahd tayin etmeyecek, ya Hasan halife olacak veya iş, *Şûra'ya havale edilecek*. [Ve] Allah'ın kitabı, Rasûllullah'ın sünneti ve *Halifeler'in yolundan* gidilecek."[7]

---

[6] M. Evkuran, 'Her Yerde ve Hiçbir Yerde Olan'ın İzini Sürmek, *Karar*, (5.IX.2016).

[7] M.A. Kapar, 'Hz. Hasan'ın Halifeliği ve Hasan – Muaviye Andlaşması', *NEÜİFD.*,

Bu anlaşmaya riayet etmeyen Muaviye, daha sonra oğlu Yezid'i, halife tayin etti. Bu tayinle, Hulefâ-yi Râşidîn'in de siyâsî programı bitirilmiş oldu. Diğer taraftan, Hz. Hüseyin'in şehadetiyle noktalanan iktidar mücadelesi de onun imametini tasdik eder. Zirâ o, Hulefâ-yi Râşidîn uygulamasına yeniden işlerlik kazandırmak için, siyâsetle velâyeti bir arada tutmanın savaşını vermiştir.

Ancak, bireysel siyâsî akıl, neden fonksiyonel hâle gelemedi, ya da bu târihî sergilemenin ortaya koyduğu tabloya nasıl gelindi?

Bilinen târihî gerçek şudur: İslâmiyet öncesinde, zâhirî pâdişâhlığın yanında bir de peygamberlerin yürüttüğü bâtınî pâdişâhlık vardır. Bazen, zâhire, Hz. Dâvud ve Hz. Süleyman gibi peygamber – pâdişâhlar olduğu gibi, zâhire pâdişâh olmayan peygamberler de vardı. Ancak bu peygamberler, zamanlarındaki pâdişâhların hükmüne, onların kanunlarına tâbi olmamışlardır. İslâmiyet'in zuhûru ile Hz. Muhammed'in peygamberliğinde de zâhirî / bâtınî pâdişâhlık ayırımı yoktu. Dolayısıyla nübüvvet / siyâset tek elde toplanmıştı ve Hz. Muhammed, hem peygamberdi [nübüvvet], hem de politik toplumun [siyâset] başıydı. Hz. Peygamber'in intikali sonrasında, zâhirî / bâtınî birlikteliği kalkmış, velâyet ve siyâset ayrışmıştır. Velâyetin sahibi ile, ki zâta mahsustur, velâyet temelli pâdişâhlık da bâtına çekilmiş, siyâsetin sahibi (zâhirî pâdişâhlık) ise, bir Hulefâ-yi Râşidîn sünneti olarak seçimle ortaya konulmuştur. Buna rağmen, siyâset / velâyet ayrımını kabul etmeyen görüşler de vardı.[8] Bu ayırımda önemli olan, velâyetin takdirinde tasarruf Allah'ın takdiri ise, buna mukâbil siyâset, bireysel bir tercih olarak, tamamiyle inananların aklına bırakılmış ve zâhirî hilâfette pâdişâh, emirü'l müminînin seçimle iş başına gelmesi, aklın da fonksiyonel bir konumda olmasını

---

sayı 7, (1997), sf. 76. (vurgu: AGS.). Hz. Hasan, aynı şartı, Muaviye tarafından kendisine gönderilen kâğıda da yazmıştı: *"Hulefâ-yi Râşidîn'in sireti üzerine amel etmesi"* [Belazurî'yi zik. M.M. Sönmez, 'Hz. Hasan'ın Hilafeti Muaviye'ye Devrinin Arka planı', *JİR.*, sayı 3-4, (2001), sf. 466. (vurgu: AGS.)].

[8] Zâhirî yöneticinin Hz. Muhammed'in intikaliyle, Allah tarafından takdir edilmiş bir üstünlük ve seçilmiş olduğu fikri, bir mezhep taassubuna dönüştü. Meselâ Abdülbâki Gölpınarlı, şunları yazmıştı: Hz. Muhammed'in intikâli ile birlikte, "Müslüman toplumunu idâre eyleyecek kişinin nasıl seçileceği meselesi ortaya çıktı" [*yage.*, (1979), sf. 10]. Hâlbuki, Ahmed Cevdet Paşa'nın kaydettiğine göre; "Hazret-i Peygamber, 'benden sonra filâna biat ediniz' diye emretmemiş ve bu işi Ashâb-ı Kirâm'ının seçimine bırakmıştı" [*yage.*, II, sf. 56].

gerektirmiştir. Bu tablo, Hz. Ali'nin vefatıyla bozuldu, aklın bireysel siyâsî işlevinin önüne geçildi.

Bireysel siyâsî irade neden işlerliğini kaybetti? Hulefâ-yi Râşidîn'in şûra anlayışı, yeterince bireysel iradeye hak ettiği yeri kazandıramamış, ferdî hür iradeye dayalı bir halk (ümmet) tabanı oluşturamamıştır. Bu menfi oluşumun önemli etkenlerinden biri, asırlardır tabakalaşmış bir hâlde bulunan, nasırlaşmış bireysel özgürlüklerin olmayışıdır. Cahiliye devrinin siyasal uygulamaları, otuz yıllık Hulefâ-yi Râşidîn uygulamalarıyla, bireysel özgürlükler üzerini örten nasırlaşmış tabakayı kıramamıştır. Kaldı ki, ekonomik hayatta, piyasa ekonomisinin olmayışı da bu yolda ciddi bir engeldi. Zîrâ, bireysel ekonomik özgürlüklerin yaptırım gücünün, siyâsetin bireye dönük şekillenmesinde, hiçbir katkısı olmamıştır. Diğer taraftan, sehabeden bazılarının, vahiy akıl dengesini kuramadıkları, aklın, siyâset oyunlarıyla [vice], vahyi öteledikleri görülüyor. Kurulması gereken vahiyle akıl arasındaki kozmik dengenin kurulamaması müşterek siyâsî aklı üretemedi ve şûra'ya işlerlik kazandırılamaması, yerini tepeden inmeci, bir kabile despotizmine bıraktı. Neticede, birey-dışı, kollektivist İslâm anlayışı sahneyi işgal etmiştir. Fonksiyonel aklın kenara itilmesiyle, siyâset / velâyet ayrımı da kesinlikle netleşmiş oldu. Nitekim, ***Kur'ân-ı Kerim***'de de geçtiği üzere:

> "...De ki, şeriklerinizden hakka hidâyet eden var mı? De ki, Allah hakka hidâyet eder. O hâlde hakka hidâyet eden mi ittibaya ehaktır [uyulmaya lâyıktır], yoksa hidâyet olunmadıkça kendi kendine (hidâyete) eremeyen mi? O hâlde ne oluyorsunuz, nasıl hükmediyorsunuz?"[9]

Târihin sürüklenişinin ortaya çıkardığı görünüm, hükmetme işinde siyâset, Hz. Ali – Muâviye çatışmasıyla, İslâm adına, cahiliye dönemi uygulamalarına dönüş yaptı ve siyâsette bireysel iradenin yaptırım gücü ötelendi. Bu değerlendirme aslında, Şeyh Bedreddin'in de hazır bulduğu siyâsî tablonun bir özeti olmaktadır. Temel sorun ise, meşrûiyetin, olması gereken kaynağını [aklın rehberliğinde inananların siyâsî tercihini] terk edip, başka bir mecrada aktığı

[9] Kur'ân-ı Kerim, [Yunus / 35].

[özgür bireysel iradeyi terk edip, yönetimin Allah'ın iradesine bırakılması], gerçeği idi. Bu noktada, ehl-i Sünnet / ehl-i Şîa ayrımı söz konusu olmamaktadır. Dolayısıyla, Şeyh Bedreddin'in siyâsete bakışında, öncelikle, şu can alıcı soruların cevaplandırılması gerekmekteydi: 'Vahdet-i vücûd' anlayışında siyâset nasıl algılanıyordu? Bunu takiben, Şeyh Bedreddin'in siyâset algısında akılcı yorumu yansıtması bakımından, Hanefî fıkhının, siyasal bir iktidarın meşrûiyetine bakışı nasıldı?

Bu hususlarda bir âlim olarak, Şeyh Bedreddin'in tasavvuf ve fıkha dâir müstakil bir kitap veya risâlesi bulunmamaktadır. Buna mukâbil, bir kalkışmaya girişti ise, Şeyh'in kutbiyet davasında bulunduğuna hükmedilecek ise, bunun da, siyâsetle eklemleşmesinin ardındaki tetikleyici maddî unsurların bulunması gerekecektir. Bu unsurların günışığına çekilebilmesi, bir anlam haritasının [norm] çizilmesiyle mümkün olacaktır. Bunun için de, onun eserlerine saçılmış ipuçlarının toplanması ve kadıaskerliği dönemindeki icraatının irdelenmesi, izlenecek yolu kısaltacak ve kurgulanmış 'norm'un sıhhatini de, târihî verilerden elde edilecek bulguların yardımıyla, deneylenebilirliğe açık olup olmadığına bırakacaktır. Benzer mantıkî çıkarsama, esasta Şeyh Bedreddin'in iktisâdî duruşunun kuşatılmasında da izlenen yol olmuştur.

Önce, siyâsî meşrûiyetin tasavvufî kaynağı irdelenecek olursak; *Kur'ân-ı Kerim*'de geçen "sizden olan ulü'l emre [yetki sahiplerine] de (itaat edin)" lafz-ı Celil'ine göre,[10] emir sahiplerinden anlaşılacak olan, bunun sadece devletin başında bulunan kişi olmayacağı açıktır. Emir sahiplerinden neyin anlaşılacağı hususunda, İbni Arabî'nin tevcihine göre, 'âlem-i mülk'ü idâre eden ve hükümdârlık mevkiinde bulunan halîfe' kabul edilmekte, ancak bunun meşrûiyetinin kaynağı sorgulanmamaktadır. Diğer tarafta, 'âlem-i gayb'da ise Allah'ın yeryüzündeki halîfesi olan 'insan-ı kâmil'e göndermede bulunulmaktadır.[11] Muhyiddin-i Arabî'nin sözleriyle:

---

[10] *Kur'ân-ı Kerim*, [Nisa / 59].

[11] Krş. M. Tahralı, 'Tedbîrât-ı İlâhîyye Hakkında', İbni Arabî – A.A. Konuk, *'Tedbirât-ı İlâhîyye* Tercüme ve Şerhi, (İstanbul, 1992), sf. XXV.

"...Rûh'dan ibaret olan bu 'halîfe', âlem-i emrdendir ve ıstılâhan âlem-i halktan değildir."[12]

Muhyiddin Arabî'nin tanımlamasına göre, ' halîfe' ya da insan-ı kâmil;

"...Allah, âlemin hakîkat ve teferruatını nefsinde toplamış olmasından dolayı 'insan-ı kâmil'i yaratmaya teveccüh edince, bu karşılıklı iki sıfatını [Cemâl ve Celâl sıfatlarını] iki el ile tâbir etti. Bu sebeple, âlem âşikâr ve halîfe gaybîdir. Bundan dolayı da, sultan halktan gizlenir."[13]

Şeyh Bedreddin'in 'insan-ı kâmil' tanımını verelim:

"..Yüce Allah, 'Âdem'e bütün adları belletti' demiştir. Adlar, Yüce Allah'ın adlarıdır ki onun adlarına olgun ve üstün bir tarzda mazhar olan varlığa işarettir ve bu da kâmil insandır, melâike değil."[14]

Aynı bağlamda, Sadreddin Konevî'yi dinliyoruz:

"...Ay, gece karanlığında güneşin halîfesiyken, yaratılmış gece de, Hakk'ın halîfesidir.... halîfe, bir vakitte kendisini halîfe atayanın halîfesidir. Bu halîfelik, ya vekilin işine kinayeyle vakâlet veya Hz. Peygamber'in (s.a.) işaretinde yer aldığı üzere açıkça yapılır. *'Rabbim! Sen seferde arkadaş, ailede halîfesin.'* Âyet-i Kerime'de şöyle buyrulur: 'Gece ile gündüzü birbiri ardınca (hilfeten) geti-

[12] İbni Arabî -- A.A. Konuk, *age.*, (1992), sf. 73.

[13] İbni Arabî, *Fusûsü'l Hikem*, (İstanbul, 1990), sf. 31. Sadreddin Konevî'nin tanımlamasına göre insan-ı kâmil: "İnsan olma cihetinden her insanın kendisine ait bilkuvve ve bilfiil bir birleştiriciliği – toplayıcılığı vardır. Bir şahsın birleştiricilik hükmü umumi olur ve fiil, infal, tafsil ve icmal cihetiyle bütün eşyayı tam olarak kapsar ise o kişi 'insan-ı kâmil' diye isimlendirilen kimsedir" [*yage.*, (2014), sf. 352. Ayrıca, sf. 354].

[14] Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 68. Lâlizâde Abdülbâki Efendi'ye göre insan-ı kâmil: "Bilindiği gibi, Resulü Ekrem Efendimiz'in (s.a.s) tam varisi olan zamanın kutbu[nun]....Hak Teala ona bütün esmâ, sıfat ve zatıyla vasıtasız tecelli eder" [*Sergüzeşt*, (İstanbul, 2001), sf. 61].

ren O'dur' (el-Furkan, 25/26). Kemâl mertebesi, halîfe atamak ile hilâfet makamlarını birleştirip, onlarda sınırlı kalmadığı gibi, gün de, gece ile gündüzün hükmünü kendinde toplar....Bu durumda, Hakk'ı, dış varlıkları, zorunluluğu, imkânı, hükümleri bütünüyle insan ile zuhûr eden halîfelik ve halîfe atamanın sırrını, ilâhî bilginin tümel tarzda her şeye ilişmesini öğrenirsin."[15]

Konevî devamla:

"...Vaktin kâmili, hâli hazırdaki saltanatı cihetinden otoriteyi haizdir; çünkü o mansıp sahibi, hâli hazırda mutlak güç sahibidir....Bu ifâdenin tevil edilmesi doğru değildir, çünkü hakîkat zâhirî üzeredir."[16]

İbni Arabî, kendi yolunu izleyenlere, tasavvufu, siyâsetle eklemleştirebileceği bir 'norm' bırakmıştır. Esâsen Ekberî geleneğin siyâsete bakışı, siyâsetin vücûd giymesi ve varlıkla bir olmasıdır. Bütün siyâsî fiiller, ilâhî isimler temelinde vücûd bulur. İlâhî isimlerle, metafizik varlığın, ya da vücûd-ı mutlak'ın siyâsetle irtibatlandırılması, tasavvufu alt-yapı (bağımsız değişken), siyâseti de üst yapı (bağımlı değişken) hâline getiriyor. Metafizik zemine nüfûz, bilinçli bir râbıtalandırmayı mümkün kılacaktır. Bu demektir ki, ilm-i ilâhînin esmâ yoluyla siyâsetle irtibatlanmasının sağlanması, siyâsî algının 'vücûd-ı mutlak'la anlaşılmasıdır ki, bu da, siyâsî algının doğasının anlaşılmasına cevap olacaktır. Ekberî geleneğin önde giden velîlerinin bu bağlama denk düşen düşüncelerini zikredelim. İlk isim Sadreddin Konevî;

"...Bil ki, âlemde idrak edilen bütün sûretler, (ilâhî) isimlere mensup hakîkatler ile ilâhî ve yaratılmışların mertebelerinin suretleri ve onların lâzımı olan nispetler, sıfatlar, hâller vb. gibi onların arazlarının suretleridir."[17]

İkinci isim, Dâvud Kayseri'yi zikredecek olursak:

---

[15] Sadreddin Konevî, *yage.*, sf. 218; 220.

[16] Sadreddin Konevî, *age.*, sf. 560.

[17] Sadreddin Konevî, *age.*, sf. 212.

> "...İlâhî isimlerin etkilerinin zuhûrları nispetinde, devletleri ve saltanatları vardır. Bazen 'zâhirî'in 'bâtın' üzerinde, bazen de 'bâtın'ın 'zâhir' üzerinde saltanatı vardır....Zâhir'in saltanatı söz konusu olduğunda, kesret vahdete gâlip gelir. Zîrâ, zâhir için çokluk vardır; dolayısıyla bâtın'a galebe çalınmış, vahdet ve etkileri gizli kalmış olur."[18]

İbni Arabî'nin 'âlem-i melekût'un siyâseti olarak adlandırılan ve olacak isimlerin siyâseti şekillendirmesine ilişkin bir vurgusu vardır. Dâvud Kayserî'nin, bu bağlamda ilm-i ilâhî kavramına yaptığı katkıya bakılacak olursa; ilm-i ilâhînin konusu Allah'ın 'zât'ı ile sıfatlarıdır. İlâhî isimlerle mazharlarının açıklanması, ehlullahın [vücûd'un] 'zât'a [vücûd-ı mutlak'a] dönüşüyle mümkün olacaktır. Bu demektir ki siyâset, görünmez olan zâtî [aşkın = tenzih] hakîkatlerin, bilinen sıfatlarıyla [içkin = teşbih] siyâsî alanda [vücûd'da] zuhûra gelmesi ve 'zât'ın farklı elbiseler [esmâ-ı İlâhiye] giyerek siyâsî düzlemde bir nispet yaratmasıdır. Siyâset, bu nispetlerin, tekrar zât'la mazharların irtibatlandırılmasıyla kurulabilir. Demek oluyor ki, Davud Kayserî, esmâlar-arası hareketliliğe 'siyâset' adını veriyor. Aslında, bu bağlamda siyâseti, bir esmânın hükmü bitince, diğer bir esmânın hükmetmeye geçmesi olarak değerlendirebiliriz. Bu durumda siyâset Allah'ın elindedir, bir esmâdan ötekine geçiş Hakk'ın tasarrufundadır. Taslağı çizilen bu model, tamamıyla irrasyoneldir, aklî bir bağlantısı yoktur. Sadece, siyâset olgusunun Ekberî çizgideki açıklaması oldığu için, bu tasavvufî doktrine bağlı kalanlara hitab eder. Bizim çalışmamız açısından bu doktrinin önemi, Şeyh Bedreddin'in siyâset düşüncesinin ilk şekillendiği alan olmasıdır. Netice olarak, bir kez daha vurgulayalım ki, Eflatun – Farabî – Kınalızâde siyâset kurgulamasıyla bir bağlantısı yoktur ve onun siyâset düşüncesi saf bir tasavvuf anlayışından neş'et etmektedir. Bu sergilememize ışık salması bakımından İsmail Hakkı Bursevî'yi zikretmemiz gerekiyor:

---

[18] Dâvud-u Kayserî, *Hamriye*, (İstanbul, 2011), sf. 58. Şeyh Bedreddin, "Kayserili Dâvûd'un Fusûs Şerhi üzerine bir şerh yazmıştır. Bu şerh, bu güne değin ele geçmemiştir [krş. M. Bayraktar, *Kayserili Dâvûd*, (Ankara, 1988), sf. 41- 42].

> "...Zâhîrde (dışta), emir sahibi [padişah]...Bâtınî (iç) yönden ise...mürşid-i kâmildir. Eğer devlet başkanı, şeyhle [kutup] bağlantı kurmuşsa, ona itâat daha içli ve daha kuvvetli olur."[19]

Dâvud Kayserî, fiilî isimlerinin mevcudlar üzerindeki etki ve hâkimiyetini 'devlet' olarak açıklamıştır. Bir başka ifâde ile esmâ ile biçim değiştirme, bir etmenin, zamanla mukayyet olarak, siyâsette hükümranlığı demektir. Her isim (Esmâ-ı İlâhîye'ye), kendi hükmünün geçerli olduğu devleti, bir zaman dilimi ile mukayyet olarak kurar. O ismin hükmü bitince, devlet de sona erer ve ismin tecellisinin bitişi, bir diğer ismin hükümranlığını, farklı bir oluşumla, başlatır. Sadreddin Konevî'nin sözleriyle:

> "...Hüküm, mümkünün mertebelerinde zuhûr eder ve tayyünü ona göredir; yoksa zuhûr edene ve onun gereğine göre değildir...Mertebenin sahibinin üzerinde ilave bir sureti dışta gözükmez. Fakat mertebe sahibi onunla göründüğünde, mertebenin hükmü de sahibi üzerinde görünür. Mertebenin üzerinde gözüktüğü kişinin mertebeyle ilişkisi sona erdiğinde, artık o kişi cihetinden mertebenin bir izi ortaya çıkamayacağı gibi, söz konusu kişi de, mertebeye sâhip olmayanlar gibi kalır."[20]

Allah'ın zâtî tecellilerinin sıfatla ilişkisinde, mazharlarda tecelli farkı doğurur ki bu hâl, İsmail Hakkı Bursevî'ye göre esmâ - eşya ilişkisi de kaçınılmaz olarak, siyâsî bir ilişkiler ağının doğmasına sebep olur. Bursevî bu ilişki ağını şu sözlerle dile getirmiştir:

> "...İnsan, halîfe-i Hakk'tır. Yani zâttır ki, esmâsını müşahade eder, Sultan-ı Azam gibi ki, meratibini seyreder. Bu ma'nâdan her ism-i zâtî küllî bir mertebedir ki, tahtında esmâ-ı kesîre-i fer'iyyesi vardır. Meselâ, emirü'l-ümera başka, cünûd ve reâyası vardır ve

---

[19] İsmail Hakkı Bursevî, *yage.*, (1975), sf. 250. Osmanlı uygulamasında, 'kutup' ile 'sultan' arasında bir kopukluluk söz konusudur. Osmanlı siyâset düşüncesinde sûfîlerin, kutupla sultanı bir görmeleri -- sultanın Allah'ın gölgesi olması keyfiyeti – nizâm-ı âlemin devamı içindir, ancak bir zorlamadır. Böylesi bir durum Şeyh Bedreddin için söz konusu değildir.

[20] Sadreddin Konevî, *yage.*, sf. 134; 230.

ol cünûd onun havass-ı esmâsı ve reâya avam-ı esmâsıdır. Ve herbir vücûd, bir zuhûrdur."[21]

Ekberî tasavvuf doktrinin siyâseti açıklamasında, insan-ı kâmil için temel kaynak vahiy ve ilhâm-ı zâtîdir. Dolayısıyla, insan-ı kâmilin velâyet sırrıyla sırlanması gerekmektedir.[22]

Bu irrasyonel geleneğin dışında, aklın rehberliğinde yol alan siyâsî kurgulamayı, eski Yunan düşüncesine değin, gerilere sarmak mümkündür. Bilhassa, Eflâtun'un idealar / olgular âlemi ayrışması, Ekberî geleneğin numen [vücûdundan emin olunması kabul edilen varlık] (âlem-i gayb) / fenomen [olgular] âlemi (âlem-i şehâde) ayrışması ile bir benzerlik göstermektedir. Ancak, Eflâtun'a göre olgular âlemi, idealar âleminin üstünkörü bir kopyasıdır. Önemli olan, olguların idealar âlemindeki hakîkate denk düşmesidir. Bunun için rehber olacak aklın esaslı bir şekilde eğitilmesi, Eflâtun'un diliyle, felsefe görmesi gerekiyor. Bu söylenenlerin siyâsette alacağı şekil, filozof – kral tipolojisi olacaktır. Farabi de, siyâsî kurgulamasında Eflâtun'un *Cumhuriyet'* ini esas esas almakta ve onun diyaloglarıyla filozof–kral anlayışını İslâm siyâset anlayışı ve İslâm âleminin temayülleriyle telife çalışmaktadır.[23] Eflâtun ve takipçilerinin yorumları ile Ekberî yorumlardaki esaslı örtüşmeler, katı bir hudut çizgisinin çizilmesiyle farklılaşıyor. Ekberî geleneğin tasavvuf temelli siyâset yorumları, kaynak olarak, vahiy ve ilhâm-ı zâtiyi temel alır ki, vahiy ve ilhâm-ı zâtiy vehbîdir. Buna mukâbil, Eflâtun ve sonrası siyâsetin yorumlanmasında İslâm düşüncesinde akıl esastır ancak numen âlemi ile bağlantısı yoktur. Bu cihetten de, aklî çıkarsamalar kesbe aittir, aklın ürünüdürler, Dolayısıyla, teorik kurgulamalar, somut gerçekte deneylenebilirliğe tâbidir. Nitekim bu yolun ilk kurgulaması olan filozof – kral modeli, zaman içerisinde, aklî çıkarsamalar so-

[21] İsmail Hakkı Bursevî, *yage.*, I, (1997), sf. 250-251.

[22] Şeyh Bedreddin'in dilinden 'velâyet': "Vilâyet (erenlik), Allah'ı sevmektir; Allah sevgisinin üstün olup kalbini kaplaması, gönlünün dünya sevgisinden boşalmasıdır" [Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 73]. İsmail Hakkı Bursevî'den aktaracak olursak: "Velâyet dahi ehl-i velâyete ve ol zamanda mevcûd olanlara ihsan olduğu budur ki onda 'seni kendim için seçtim' [Tahâ / 41] sırrı vardır" [*yage.*, I, (1997), sf. 250]

[23] Krş. H.Z. Ülken, *İslâm Felsefesi Târihi*, (İstanbul, 1957), sf. 170.

nucu, somut gerçekte, eğilip bükülerek, çağdaş demokratik rasyonel siyâsî bireye [homo politicus] dönüşmüştür.[24]

Ekberî gelenek, ideal modelini İslâm târihinde Hûlefâ-ı Râşidîn döneminde somutta inşâ etmiş, ancak mutasavvıf - emir [emirü'l müminîn], Ümeyye oğullarının, akılcı siyâsetinin bir sonucu, ayak oyunlarıyla yerini kaybetmişti. Buna rağmen, saltanatın ilâhîleştirilmesi çabaları ile mutasavvıf – sultan tipolojisi, Osmanlı siyasal gerçeğinde, kendine esaslı bir yer edinmiştir.[25] Yapılan atıflarda, sık sık,

[24] Filozof – kral kimliğinin, 17. yüzyıl itibariyle, ekonomi ve siyâsetin karşılıklı etkileşimi sonucu, yara aldığı görülüyor. Rasyonel ikisadî bireyin verdiği uzun soluklu siyasal mücâdeleler sonucu, siyâset sahnesinde, krallığın son bulmasıyla, bir iktidar boşluğu doğmuş, boşluk palamenter demokrâsî ile doldurulmaya çalışılmıştır. Felsefe ile temas siyâsete ince ayar veriyordu ama demokrasiyle de gel-gitler yaşanıyordu. Çağdaş demokrasilerde sıkıntı, otoriterler (Hobbes) ile liberaller (Locke) ayırımından neş'ett ediyor. Lockian liberalizmin, Hobbesian müdahalecilikle dönüşümlü yol alması, Hobbes'un savunduğu paylaşılmaz ve bölünmez hâkimiyet anlayışını sürdüren devletin, Locke'un savunduğu bireysel doğal haklarla, kozmik bir dengenin tesisini zorunlu kılıyordu. Ancak, birey - devlet yordamlaşması, bir başka iktidar boşluğunu doğurmuştu. Sorun derinleştikçe, demokrasi, kaçınılmaz olarak, totaliter yapılar karşısında rakiplerinin varlığını hissetti. Demokrasilerde var olan kaçınılmaz bölünmelerin, bir omurgaya kavuşturulması iddiasıyla totaliter akımlar, demokrasîye radikal tepkiler vermekte gecikmedi. Totaliteryanizmin siyâsetin felsefe ile teması, kaçınılmaz olarak teoloji (irrasyonel) ile de temasını gerekli kıldı. "Nazilik de Bolşeviklik gibi bir dindir, daha doğrusu siyâsî bir nazariye olduğu kadar sözde bir dindir....Allah, Almanya'yı ebedileştirmek için Adolf Hitleri göndermiştir...*Mein Kampf*, Nazilerin *İncil*'i olmuştur.....Rosenberg'e göre... Allah, ırkın rûhunda tecelli eder ve bu rûhun emel ve arzularının biricik tercümanı da Nazi Partisi'dir" [N. Meklem, *Nazilik ve Hıristiyanlık*, (İzmit, 1946), sf. 5; 10; 7, dn. 1; 9]. Bu kitabın mütercimi S. Sabit Karaman'ın görüşüne göre: "Almanlar, Versailles lekesini silecek ve kendilerini düştükleri zilletten kurtaracak bir mehdî bekliyorlardı. Mevlam onlara bir Deccal musallat etti" [*age.*, sf. 4].

[25] Felsefe – tasavvuf ayrışmasının aydınlığında, mutasavvıf - sultan kimliği, Selçuklu sultanları tarafından da benimsenmişti: "Birgün, bir hakîm [filozof] ile bir derviş [mutasavvıf], hükümdarın [Rükneddin'in] sarayında ve huzurunda mücâdele ediyorlardı. Derviş, kıyaslarından mağlup olarak, ona bir tokat urmak derecesine kadar hiddetlendi. Rükneddin ise, bu manzaraya asla müdahale etmedi. Derviş avdet edince hakîm, kendi huzurunda böyle bir sui-muameleye dûçar edildiğinden dolayı Rükneddin'e serzeniş gösterdi. Hükümdar şu cevabı verdi: 'Eğer ben, hükemanın [filozofların] mezhebini suret-i aleniyede müdafaa edecek olsam, halk cümlenizi mahveder'" [Hammer, *yage.*, I, (1329), sf. 71]. Bu alıntıda şu nokta önemlidir. Selçuklu şahı Rükneddin, Hammer'in kaydettiğine göre, "hafiyyen İsmailîyye fırka-ı bî-dininin tarafgârı idi." [*age.*, sf. 71]. Yani mutasavvıf değildi,

"erbâb-ı tarîkat ve ulemâ-yı meşâyiha" zikredilmekte, "hatta onların hâlini inkâr etmemek, kendilerine kötü zanda bulunmamak gereği ısrarla vurgulanmaktadır."[26] Bu anlayışa ek olarak, Osmanlı siyâsî düşüncesi, son kertede, Eflâtun'un ayak izlerini süren siyâset anlayışından farklılık göstermiş ve devlet kurmanın gerekliliğine vurgu yapılmıştır. Nizâm-ı âlemi gerçekleştirecek politik toplumun başı pâdişâhtır. "Osmanlı pâdişâhı, devlet içinde, mutlak örfî hâkimiyet selahiyeti[ni]"[27] hâizdir. Ancak Osmanlılar, kan-bağına dayalı siyasal sistemi icad etmediler, kendilerinden önceki devletlerin bir devamı oldular. Bu bağlamda Vecih Kevserânî'yi zikredecek olursak:

> "...Osmanlı Devleti, İslâm târihinde Maverdî'nin meşrûlaştırılarak gündeme getirdiği 'imaretu'l-istilâ' kavramı ya da 'tegallüp' [zorla hüküm sürme] esası üzere ortaya çıkan devletler silsilesinin bir halkasını oluşturur."[28]

Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda, kutup düşünce ve tesiri menkıbelere yansımıştır. Genel çizgileri içerisinde, Osmanlı siyâset düşüncesinde, irrasyonel çizgide tasavvufî yorum, ya da Ekberî geleneğin bakış açısı, Bursevî İsmail Hakkı Efendi ile sürdürmüştür. İlâhî isimleri merkeze alan Bursevî, kutbun mülkün sultanı üzerinde tasarrufu olduğunu söylüyor, ancak bu bağlantıyı tahlîl ederken, Osmanlı saltanatında, hilâfetin bâtınî sırlarının sultanın kendisinde toplandığını da ileri sürülüyor.[29] Bursevî'nin bu yaklaşımı, İbni Arabî

---

ancak dervişle, siyâseten iyi geçinmek zorundaydı. Demek oluyor ki, zâhire ait olarak, bu olayın Ekberî siyâset anlayışı ile herhangi bir bağlantısı yoktur.

[26] F. Unan, *İdeal Cemiyet, İdeal Devlet, İdeal Hükümdâr*, (Ankara, 2004), sf. 129.

[27] H. İnalcık, 'Padişah', *İA*., c. IX, (1964), sf. 493.

[28] V. Kevserânî, *yage.*, sf. 97.

[29] Krş. İsmail Hakkı Bursevî, *Makalât-ı İsmail Hakkı*, (İstanbul, 1288), sf. 31. Profesör F. Emecen'in kaydettiğine göre; "Osmanlı sultanlarının hiçbirinin öyle kutsal bir yanı da yoktur. Osmanlı sultanı, hem bir dînî temsilci, hem de siyâsî temsilci durumundadır....Halifelik bir semboldür" [' Fatih, İsanbul ve Fetih', C.C. Özgen (haz.), *Türklerin Serüveni*, (İstanbul, 2017), sf. 110-111]. Osmanlı sultanlarının evliyaya karşı saygılı oldukları bir gerçektir. Nitekim, Sultan I. Mehned'in de;

"Erenlerden dua ve himmet iste"

[Hayrullah, *yage.*, III, sf. 194] demesi de bu noktaya işarettir. Sultanların bir tarikat şeyhine bağlılığı söz konusu olmuştur. Ancak, Osmanlı sultanları arasında velî-pâ-

siyâset doktrininin sıkı bir takipçisi olan Şeyh Bedreddin'in hilâfet anlayışı ile çelişmektedir. Bir adım daha atalım ve Özkan Öztürk'ü zikredelim:

> "...Bursevî'ye göre, Âl-i Osman saltanat halkasının son temsilcisi Hz. Mehdî'dir ve Osmanlı Devleti Hz. Mehdî'nin zamanına dek sürecektir."[30]

Bu görüşün de Şeyh Bedreddin tarafından kabul bulmayacağı açıktır. Zîrâ Bursevî, Osmanlı idari teşkilatmasında Ekberî geleneğin sembollerini kullanarak uç noktalara kadar yuvarlanabiliyor.

Diğer taraftan, Osmanlı'da siyâset doktrinini, aklın güdümünde, Eflatun anlayışı, *Târihi Ebu'l Feth*'in yazarı, Tursun Bey arafından sürdürülmüştür. Bernard Lewis'i zikredecek olursak:

> "...İslâm politika ve hükümet geleneği, Osmanlılara geç ve gelişirilmiş birçok etkilerle ve uzun, zahmetli bir deneyim sonucu değişime uramış biçimde ulaşmıştır. Belki de, işte bu nedenlerledir ki, bu gelenek onlara, devlet yönetiminde geçerli bir yolgösterici olabilmiş[tir]....Yunan, Roma, hatta Bizans'tan birşeyler klasik İslâm'ın bir parçası olmuştur ve Türklere, İslâm mirasının belirlenmemiş bir ögesi olarak gelmiştir. Bu yönden yazar Tursun Bey'in 1500 yıllarında, Platon'un *Cumhuriyet*'inden bir uyarlamaya değindiği zaman, bu bilgisini...ortaçağ İran ve Arap metinlerinden almış olması, çok ilginç bir konudur."[31]

---

dişâh var mıydı? Bunu bilmiyoruz. Firdevs-i Rûmî'nin *Kutupname*'sinde devrin sultanı II. Bayezîd için şu tevcihte bulunduğu görülüyor:

> "Bu zamanın kutbunu anla cedîd
> Şâh Sultan Âl-i Osman Bâyezîd
> Kutb-ı âlem Pâdişâhdır bi-güman"

[zik.. H. İnalcık, *Doğu Batı: Makaleler*, II, (Ankara, 2008), sf. 190]. Halil İnalcık'ın kaydettiğine göre; "[Sultan] III. Murad (1574 – 1593), sûfî sultanlar arasında yer alır" [*yage.*, (2014), sf. 250].

[30] Ö. Öztürk, *yage.*, sf. 184.

[31] B. Lewis, *yage.*, (1975), sf. 55-56.

Fârâbî'nin tek emeli, "akıl âlemine ulaşmak[tı]."[32] Benzer yaklaşım biçimini, bu defa, aklın rehberliğini esas alarak, felsefe - tasavvuf bağlamında, Eflâtun – Fârâbî çizgisinde sürdüren Kınalızâde Ali Efendi olmuştur. Bu iki çelişik yorumun birleştiği alan bir diktum ifâde edilebilir: 'Esmâsız halîfe (irrasyonel) olamayacağı gibi, hazînesiz (rasyonel) de sultan olmaz'. Bunların dışında, sultanlara yol haritası çizen çok sayıda siyâsetnâmeler vardır ki, temel ilkeleri, hükümdarın sorumlulukları ve adâletle hükmetmelerini esas almaları, devlet hazînesinin idâresi ve tayinler konularında görüşler içermeleridir. Eflatun – Fârâbî siyâset anlayışının dışında Yusuf Has Hacîb'in *Kutadgu Bilig*'inde ideal devlete, benzer şekilde, Nizamülmülk'ün *Siyâsetname*'sinde de eski İran devlet geleneğine vurgu yapılmaktadır. Bu eserlerin Ekberî tasavvufî doktrinle bir bağlantıları olmadığından incelenmeleri, Şeyh Bedreddin'in siyâset anlayışıyla örtüşmediği için konumuz dışındadır.

Osmanlı siyâsî gerçeğinde, âlem-i misalde, siyâsî meşrûiyetin kaynağı olarak, güç kullanımı vardır. Bu meşrûiyeti sağlayan kaynaklardan biri de, tasavvufî yorumlardır. Bu yorumlara, Şeyh Bedreddin'in yaklaşımı ne olmuştur? 'Âlem-i mülk'de kutup, buna mukâbil 'âlem-i misal'de fakir olarak kendini resmeden Şeyh Bedreddin, neden misal âlemine nüfûz edebilmek için başkaldırmış olsun ki? Söz konusu başkaldırmayı tetikleyen güç, onu saltanat hırsıyla mı, yoksa reformlar yoluyla İslâm'ın Osmanlı toplumunda 'birey'in inşâsında istenilen siyâsî meşrûiyeti gerçekleştirebilmesi amacıyla mı bu yola sürüklemiştir? Bu noktaya tekrar döneceğiz.

Ekberî geleneğe göre, halktan gizlenmiş olan sultan, şâyet âşikâr olursa ne olur? Gaybî halîfenin, zâhirî sultan karşısında bir ikilik meydana getireceği, iki başlı bir nizâm-ı âlemin de sıkıntı yaratacağı da açıktır. Bu durumda İbni Arabî'nin görüşlerine yer verecek olursak:

> "...Hükümlerinde mütenakız olan iki emir [velâyet ile siyâset] arasında tedbir-i mülk, aklen ve şer'an sahih olamaz. Nitekim bunun delîli *Kitabullah*'da geçtiği üzere: 'Yerde ve gökte iki ilâh olsa idi, onların intizam-ı idâresi bozulur idi' [Enbiya 21/23] kavlidir.

[32] F. Olguner, *Fârâbî*, (İsanbul, 2013), sf. 139.

> Ve eğer iki mahlûk hakkında ittihâd-ı irade farz olunursa, bu iki emir hakkında, bunu hükm-i âdet ve şer' men eder....Ve böyle olduğu vakt, Hak Teâlâ, bu mülkü ancak vâhid ile tedbir etmek murâd eder. Ve bunu Resûl'u (sallallahu aleyhi âlihî ve sellem)in lisanı üzerine tasrih eyledi: 'İki halîfeye biat olunduğu vakit, onlardan birini katl ediniz.' Ve hilâfet-i zâhire mukarrer ve sabittir.... İmdi, kimde bulunursa, imâmet için mukaddem olur. Ve onda bu şerâit tekemmül etmeyen kimse hal' olunur. Ve eğer taannüd edip, emr-i azize dâhil olmazsa katl olunur."[33]

Hilâfet meselesinde ideal tip, İsmail Hakkı Bursevî'nin de işâret ettiği üzere, ikiliğin tekliğe dönüşümü keyfiyetidir ki, Şeyh Bedreddin'in de düşüncesi bu yönde olsa gerektir. Bursevî'yi dinliyoruz:

> "...Ve bu esnada bir vilâdet dahi kaldı ki vilâdet-i ma'neviyyedir. Ya'ni, ervâhın kubur-i ecsamdan çıkıp tıfl-ı kalb suretinde zûhûrudur ki, sırr-ı hilâfet bu zuhûrdan sonra, sûret bulur. Zîrâ cisimde hilâfet olmaz ki, mürekkeb-i sırfdır. Ve terkib ayn-ı hicâbdır. Ve rûhda dahi olmaz ki, rûh bâsîttir ve bâsît olan nesne sûret tutmaz. Hilâfet ise, sûret ve ma'nâyı câmidir. Zîrâ Allah Teâlâ, Zâhir ve Bâtın'dır. Pes, hilâfete zü'l-vecheyn ve zü'l-hazreteyn nesne lâzım geldi ki, bir yüzü ile dahî hazret-i kevniyyeye nâzır olup sûret ve ma'nâ onunla mahfuz ola."[34]

Bu açıklamalar, Şeyh Bedreddin'in siyâsî duruşunun bir netîcesi olarak kalkışmasının alt-yapısını hazırladığını düşündürmektedir. Esâsen Hanefî fıkhı da nizâm-ı âlemin devamı için bu durumu kabul etmektedir. İşte bu noktada, hükümranlık meselesinde tasavvufî doktrinle [metafizik], siyâset ilmînin [fizik] ayrışması belirginle-

---

[33] İbni Arabî – A.A. Konuk, *yage.*, sf. 131. Bu bağlamdaki hadis zikredecek olursak: "Ebû Saîd-i Hudrî'den naklen rivayet etti. Şöyle demiş: Resûllah (Sallallâhu Aleyhi ve Sellem): 'İki halifeye birden bey'at edilirse, onlardan ikinciyi öldürüverin' buyurmuşlar" [*Müslim*, İmâre, 61]. İbni Arabî'nin bu düşüncelerini şerh eden Ahmed Avni Konuk'u zikredecek olursak: "Ve hilafet iki nevi' üzerinedir. Birisi hilafet-i zâhire,diğeri hilafet-i bâtınedir. Ve hilafet-i zâhire, umûr-ı dünyeviyeyi idâre eden reis-i hükümettir ki, bu reis-i hükümet her milletin umuruna tevelli eden bir ferd olmak üzere sabit ve mukarrerdir" [*age.*, sf. 133].

[34] İsmail Hakkı Bursevî, *yage.*, I, (1997), sf. 122.

şecektir. Bu ikili ayrım köklerini, siyâset ilmi ve felsefî düşüncede ararken, aklın rehberliğinde 'filozof-kral' kavramı üzerinde yoğunlaşacak, buna mukâbil, Ekberî geleneğin siyâset kaynağına, *Kur'ân-ı Kerim* rehberlik edecektir. *Kur'ân*'da beyan olunduğu üzere:

> "...De ki: 'Ey mülkün [egemenliğin] sahibi Allahım! Dilediğine mülk verirsin, dilediğinden de mülkü çeker alırsın.'"[35]

Bu âyetin aydınlığında, Şeyh Bedreddin'in üzerinde olduğu velâyet, siyâsetine yön verecektir ki, bu anlayış, aklın ürünü olan siyâsetten farklıdır. Özkan Öztürk'ün şu açıklayıcı yaklaşımı da Şeyh'in siyâsî duruşunun kaynağındakı farklılığa ışık salmaktadır. Öztürk'ü zikredecek olursak:

> "...Bir yönü ile sûfî, modern zamanların kuramları ile anlaşılamayacak ve açıklanamayacak temeller üzerine kendini bina eder. Devlet, maddî bir teşekkülden çok ontolojik temelli kuşatıcı bir teşkilattır. Tikellere doğru inildiğinde de, her varlık mertebesi, kendi tesir alanında bir devlet olarak hâkimiyetini icra eden bir gerçekliğe dönüşür."[36]

Bu noktadan hareketle, Allah'ın 'el-Melîk' ismi üzerinde durmak gerekiyor. Bu ismin siyâsete yansımasıyla 'mülk', hükümdarın otoritesi altında değilse ve ona itaat etmiyorsa 'mülk' değildir. Mülk zâhirle alâkalı iken, bir de madalyonun diğer cephesine, bâtınına bakılacak olursa, burada melekût kavramı ortaya çıkar ki, zâhirî ve bâtınîyi de içerir. Şeyh Bedreddin'in de vurguladığı üzere:

> "...[Zîrâ], melekût âlemi, mülk âleminin içyüzüdür."[37]

Bu alanda, sûfî anlayışa göre, el-Melîk olan Allah, kâdir-i mutlaktır. Şâyet, zâhîrde hüküm sahibi sultanın emri, zâhîri aşıp, bâtına da hükmediyorsa, bu durumun önemine binâen, Şeyh Bedreddin'in anlayışında, mülke hükmetmede, zâhîrî pâdişâhlığın kapsama alanı-

[35] *Kur'ân-ı Mübîn*, [Âl-i İmran / 26].

[36] Ö. Öztürk, *yage.*, sf. 120.

[37] Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 58.

nı bâtına da çekilecek, sûfî – sultan, melekûtun sahibi olan Allah'ın iradedesiyle, hem bâtına, hem de zâhire hükmedecektir. Dolayısıyla, sultan, mutasavvıf – pâdişâh ise, ancak bu durumda onun *'zıllullâh-ı f'il - âlem'* olması söz konusudur.

Allah'ın mülkü (hükümranlığı) dilediğine vermesi, ya da bu yönde arzu ve irâdesinin ortaya çıkması ise inananların kendi içlerinden seçim yoluyla bir 'emir' bulmalarıyla gerçekleşecektir. Rasyonel Batı dünyası, akan zamanda, 'filozof-kral' kavramını eğip büktü ve 'homo-politicus' kavramını sahneye sürdü. Osmanlı Devleti, uygulamada bir 'rol-model' olarak, 'mutasavvıf – sultan'la devleti idâre ederken, inşâ ettiği bu model, Hulefâ-yi Râşidîn'in siyâsî iradesinin dışındaydı.[38] Şeyh Bedreddin'in siyâset düşüncesinde esas, sultanın mutasavvıf olması değil, öncelikle seçilmiş bir 'emir'in mutasavvıf olmasıydı. Ne var ki, bu vurguyu destekleyecek onun Hûlefa-ı Râşidîn'in sünnetini ve Ebû Hanife'nin akılcı yaklaşımını kabulden öte, Osmanlı siyâset düşüncesini yansıtan ayrıntılar, ya da ipuçları Şeyh Bedreddin'in eserlerinde bulunmamaktadır.

Şeyh Bedreddin'in siyâsete bakışında, İbni Arabî etkisi, yukarıda sergilenen ikili ayırımda kendini göstermiş olsa bile, Ebû Hanîfe etkisinin Ekberî yorumla eklemleşmesi gerekiyor. "Bir müctehid-i âlîşân" olan Ebû Hanîfe,[39] özgür insana verdiği değerle ve fıkıh alanına da fonksiyonel akılla yaklaşımıyla Şeyh Bedreddin'i etkilemiştir. Ayrıca, Ebû Hanîfe, 'adalet' ve 'meşveret' temelli bir politik toplumun tesis edilmesi ve yönetimin el değiştirmesinde, kan bağını ve asabiyet olgusunu kabul etmemiştir. Dolayısıyla bireysel özgür irade, halîfe seçimine yön verecektir. Bu düşünce ile raşîd halîfelerin

[38] Profesör İsmail Kara'ya göre; Osmanlı siyâset gerçeğinde, devlet ile din, "ikisi arasında bir uzlaşma [vardır]....Sünnî İslâm [Osmanlı] siyâset düşüncesinde, din ve devlet birbirinden ayrı unsurlar değil[dir]" [E. Tezerdi (söy.), 'Dini Düşünceye Sadece Modernleşme Kıstaslarıyla Bakılamaz', *Kitap Karar,* sayı 2, (5.I.2018), sf. 17]. Eğer Kara'nın iddia ettiği gibi, devletle din birlikte yol alsaydı, Osmanlı Hukûkî Muhiti'nin iktisâdî kararları ve devlet başkanın zuhûru İslâmî normlara denk düşer ve Şeyh Bedreddin'in de huzursuzluğu olmazdı. Yoksa Şeyh, Osmanlı ulemasından farklı mı düşünüyordu? Biz de vurgulayalım ki, "yaptırım gücünü din ve törenin üzerine çekebilmiş bir [Osmanlı] devlet felsefesi" söz konusudur [A.G. Sayar, *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması,* (İstanbul, 2013), sf. 64].

[39] M.H. Yazır, *yage.,* I, (1997), sf. 318.

hilâfetini meşru bulmuştur.[40] Bu demektir ki, Ebû Hanîfe, seçimle iş başına gelecek halîfeden yanadır. Nitekim hile ile ve güç kullanarak, hilâfeti ele geçiren Emevî ve Abbâsî halîfelerini kabul etmemiştir. Müfessir - allâme Zemahşerî, *Kur'ân-ı Kerim*, [Bakara / 124]'de geçen; "Benim ahdim zâlimlere erişemez" âyetini tefsîr ederken, Ebû Hanîfe'ye göndermede bulunarak, onun Emevî ve Abbâsî halîfeleri hakkındaki düşüncelerine yer vermiş ve şunları yazmıştır:

> "..[Ebû Hanîfe,] haksız yere imâm ve halîfe adını alan, zorla iktidarı ele geçirmiş bir hırsıza karşı onunla birlikte karşı çıkmaya gizlice fetvâ verdi." [41]

Emevîler de boş durmamış, Ebû Hanîfe'yi deccal ilân etmişlerdir. Ebû Hanîfe, özgür bir birey olmasıyla ve "haksız yere imâm ve halîfe adını alan, zorla iktidarı ele geçirmiş bir hırsıza karşı onunla birlikte karşı çıkmaya" verdiği fetvâyla da Şeyh Bedreddin'i etkilemiştir. Ebû Hanîfe'nin özgür birey anlayışı ve siyâsete bu bakış açısıyla yaklaşımı da onun, fenomen âlemine dönük siyâset algısının temeli olmuştur. Şu kadar ki, âlem-i misal'deki yöneticinin [halîfenin] meşrûiyetinin kaynağını sorgularken, 'âdil' ve 'bâğî' ayrımını yapmakta, her ikisi arasına kat'i bir hudut çizgisi çekmektedir.[42] Şeyh Bedreddin'e göre de, bir iktidarın âdil olması, ancak meşrûiyetin kaynağının ümmetin teveccühüyle sabitlenmesiyle olur. Hz. Muhammed'in intikâli sonrasında, halifenin tesbitinde seçim yoluna gidilmiştir. Bu bağlamda Hayreddin Karaman'ı zikredecek olursak:

> "... Halîfenin, Allah'ı temsil etmesi, diğer fertlerin temsilinden farklı değildir. Onu [halîfeyi]...kendilerini temsilen, ifâ ve icra etmesi için seçmişlerdir."[43]

---

[40] "Peygamberlerden sonra insanların en faziletlisi Ebû es-Sıddîk, sonra Ömer el-Farûk, sonra Osman b. Affan Zû'n-Nûreyn, daha sonra Aliyyu'l Murteza'dır" [Ebû Hanîfe, *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri*, (İstanbul, 2014), sf. 57].

[41] Zemahşerî, *Keşşaf Tefsîri*, I, (İstanbul, 2016), sf. 502.

[42] Gazâlî de, kesin bir hudut çizgisi çekmekte ve şu düşüncesini ileri sürmektedir: "Halkın çoğunluğu tarafından seçilen halife olur. Onu Hakk'a çevirmek bütün Müslümanlara vaciptir" [yage., 1, sf. 531].

[43] H. Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukûku*, I, (İstanbul, 1999), sf. 100.

İşte bu noktada Şeyh Bedreddin, devlet başkanlığına gelen kişinin seçimle gelmesini şart koşmuştur. Hz. Muhammed sonrasında, "bir nevi cumhûriyetçi monarşinin kurulmasına karar verildi ki,... devlet reîsi ölünceye kadar şeçilmiştir."[44] Bizâtihî Hz. Muhammed, Vedâ Hutbesi'nde, kendisinden sonra kimin, nasıl müminlerin emiri olacağını bildirmemesine rağmen, 'emir'e itaati inananlara tebliğ etmişti.[45] Şehbenderzâde Ahmed Hilmi Bey'e göre, "Cenab-ı Nebi, arzu ediyordu ki, İmam Ali'yi o makama eshab is'ad etsin."[46] İlk halîfe olarak seçimle iş başına gelen Hz. Ebûbekir, şu konuşmayı yapmıştı:

> "...En iyiniz olmadığım hâlde, *sizin başkanınız olarak seçilmiş bulunuyorum.... Bey'atinizde sizi serbest bırakıyorum.*"[47]

Gazâlî'nin kaydettiğine göre,

> "...Ebû-is-Sıddık, eshab-ı kiramın seçmesi ve kendisine biat edilmesiyle imâm olmuştur."[48]

Hilâfetinin son günlerinde Hz. Ebûbekir, yerine gelecek kişiyi şöyle tanımlamıştı:

> "...Bugün benim yerime daha iyi bir başka kimsenin seçilip görevlendirilmesini isterdim."[49]

Hz. Ali de, kendisini halîfe olarak seçenlere:

> "...Bana, tıpkı benden öncekilere bey'at ettiğiniz şartlarla bey'at ettiniz. Seçimlik, bey'at olmazdan öncedir. Bey'at olunca seçimlik kalmaz. Artık imâma düşen, doğru yolda gitmektir. Halka düşen ise, teslimiyettir."[50]

---

[44] M. Hamidullah, *Makâleler,* (İstanbul, 1986), sf. 50-51.
[45] V.Akyüz (der.), *Asr-ı Saadette Siyâsî Konuşmalar,* (İstanbul, 2004), sf. 97.
[46] Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, *İslâm Târihi,* (İstanbul, 1971), sf. 272.
[47] V. Akyüz (der.), *yage.,* sf. 110; 111 (vurgu: AGS.).
[48] Gazâlî, *yage.,* I, sf. 529.
[49] V. Akyüz (der.), *yage.,* sf. 113.
[50] V. Akyüz (der.), *age.,* sf. 169.

Hz. Ali'nin "seçiminde, rastladığımız seçim usûlu...açık bir seçim usûlüdür."[51] Vefatı öncesinde Hz. Ali'nin, "size kimseyi veliaht tayin etmeyeceğim. Aksine sizi, Resulullah'ın terk ettiği gibi bırakacağım"[52] demiş olması da, halîfeliğin seçim yoluyla tesbitine bir işarettir. Ayrıca Hz. Ali, seçilecek halîfenin de ümmetin en faziletlisi olmasını savunmuştur.

Hilâfetinin son günlerinde Hz. Ali, "size kimseyi velîaht tayin etmeyeceğim"[53] uyarısında bulunmasına rağmen, bu demokratik süreç berhava edildi. Seçimle gelen halîfeler, 'halîfe-i müslimîn' veya 'emirü'l mü'minîn' idiler. Hz. Ebûbekir'in halîfe seçilmesiyle, bireysel seçme ve seçilme hakkı, siyâsî bir mahiyet kazanmıştır.[54] Seçim, bey'atle gerçekleşiyor. Bu işin zâhiri tarafıdır. Kaldı ki, Hûlefâ-ı Râşidîn, bâtınî velâyetleriyle zâhirî hükümetleri başarıyla buluşturmuşlardır. Zîrâ bey'atın mukaddesliği, *Kur'ân*'da geçen, "Allah'ın eli, onların elleri üstündedir" lafz-ı Celîli ile desteklenmiştir.[55] Bu cümleden olarak, seçimle hilâfet makamına gelen, Hûlefa-ı Râşidîn'in [Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin] ümmetin en faziletlileri olduğu kabul edilmiştir. Bünyamin Erul'u zikredecek olursak:

> "...Raşid halifeler, Hz. Peygamber'in tasarruflarının hangi nitelikli olduğunu çok iyi takdir etmişler ve bir devlet başkanı olarak, değişen şartlara ve Müslümanların yararına en uygun olan düzenlemeleri yapmışlardır."[56]

Şeyh Bedreddin de; "Allah'ın salat ve salâmı...onun halifeleri üzerine olsun" demekle,[57] hem Hz. Muhammed'e olan bağlılığını hem Hulefâ-yi Râşidîn'e olan bağlılığını, hem de onların Hz. Muhammed'in halîfeleri olduğunu dile getiriyordu. Bu değişimin özet bir sergilemesi için İmadeddin Halil'i zikredecek olursak:

---

[51] İmadeddin Halil, *İslâm'da Liderlik*, (İstanbul, 1987), sf. 46.

[52] *Age.*, sf. 48.

[53] V. Akyüz (der.), *age.*, sf. 214.

[54] Krş. C. Kallek, 'Bey'at', *TDVİA.*, VI, (İstanbul, 1992), sf. 121.

[55] *Kur'ân-ı Mübîn*, [Fetih / 10].

[56] B. Erul, *Sehabenin Sünnet Anlayışı*, (Ankara, 1999), sf. 120.

[57] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012/A), sf. 31.

> "...Emevi hükümeti, idarede şûra sistemini ortadan kaldırdı. Bu sahada, Kur'ân ve sünnetin verilerinden hareket eden Raşid Halifeler, ona mükemmel manada işlerlik kazandırmış, tam özgür bir seçim ve karşıt güçlere özgürlük esasının korunması ilkesini getirmiştir."

İmaddedin Halil, devamla;

> "...Bu iktidar [Emevî] dönemi, İslâm hükümetinin ilâhî vahye dayalı şûra sistemini ortadan kaldırmakla ve onu babadan oğula geçen bir krallığa dönüştürmekle, gerçekten de asla affedilmeyecek bir hata işlenmiştir."[58]

Seçimle iş başına gelme süreci, Hz. Ali – Muâviye çatışmasıyla ömrünü tamamladı. Hulefâ-yı Râşidîn'in sünneti de terk edildi ve veraset yoluyla iktidar devri başladı. Hilâfet ve saltanatın, aile ve hanedana dayalı olması keyfiyeti, çözülmesi gereken bir düğümdür. Zîrâ Hz. Muhammed, Allah'ın hâlîfesidir [Hâlîfetullah] ve onun tarafından seçilmiştir. Seçimle halîfe olanlara gelince; onlar, Allah'ın halîfesi değil, Rasullulah'ın halîfesidirler. Sonrası, baba-oğul ilişkisidir ve hilâfet saltanata dönüşmüştür. Özkan Öztürk'ü zikredecek olursak:

> "...Özellikle bunu besleyen baba – oğul arası ilişkilerin bir siyâsî intikal teorisi olarak nasıl kurulduğu, bunun sebep – nesep gibi kavramsallaştırmalar üzerinden nasıl tartışıldığı, tasavvufî söylemin bunu nasıl ve niçin meşrûlaştırdığı ve sosyal psikolojinin bunu nasıl karşıladığı araştırılmayı bekleyen konulardır."[59]

Şeyh Bedreddin'e göre, Muâviye ile başlayan Emevî halîfelerinde, sûrî saltanat zâhir olmuştur. Onlar, zâlim ve âsîlerdir [bâğî]. İsmail Hakkı Bursevî'nin de bu bağlamdaki görüşlerini zikredelim:

---

[58] İmadeddin Halil, *yage.*, sf. 68; 74-75.

[59] Ö. Öztürk, *yage.*, sf. 559.

> "...Rasulullah, çâr-yârının [Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali'nin] tertibine işaret eyledi."[60]

İsmail Hakkı Bursevî, devamla:

> " ...Pes! Hilâfet-i kâmile otuz sene olur. Ondan sonra hilâfet nakısadır ki, ona mülk ve saltanat ve imaret derler ve demişlerdir ki, otuz sene tamam olup İmam Hasan ve Hüseyin'in şehâdetlerinden sonra ehl-i ırza ganim edub *arc* [?] eylemiştir."[61]

Zâlim ve âsî halifeler bağlamında, Semahaddin Cem'in yazdıklarını aktarıyoruz:

> "İslâm târihinin Machiavellisi Muaviye'dir. İslâm siyâsî târihinde 'gaye vasıtayı meşrû kılar' demeye kadar giden, yine ancak Muaviye'dir. Böyle bir adamın, ashabilikle en ufak alâkası kalır mı?....O, hilafeti, desise ile gasp etmiş, saltanata binbir entrika ile oturmuştur; seçim emniyetini ihlâl etmiştir."[62]

Hilâfetin evladiyelik olduğu süreçte, bir Emevî halîfesi, Abdülmelik b. Mervan, ilk kez, 'halîfetu'llâh' sıfatını kullanmıştır.[63] Aynı iddiayı, Abbâsî halîfeleri de sürdüreceklerdir. Bu söylem, mutlak monarşi hakkını Allah'a bağlasa bile, temelde, hanedânın hâkimiyetine meşrû bir alan arayışı olmakta, Allah'ın olmasını arzu ve irade ettiği 'birey'in siyâsî kimliğinin ölü doğmasına sebebiyet vermektedir. Bu bağlama ilişkin bir değerlendirmede bulunan Bernard Lewis'i zikredecek olursak:

> "...[Çünkü] *monarşiye duyulan bu güvensizlik ve beslenen olumsuz tutum, Kur'ân'da ve hadislerde görülmektedir.*"[64]

---

[60] İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbü'l Envâr*, (İstanbul, 1999), sf. 83.

[61] İsmail Hakkı Bursevî, *yage.*, (1290), sf. 139.

[62] S. Cem, 'Ö.N. Bilmen'in Kitabı Dolayısıyla: Müslümanlık ve Muaviye', *TY.*, sayı 309, (1965), sf. 16; 18.

[63] B. Lewis, bu sıfatla Emevî halîfeliğinin "bir monarşi hâlî, doğrudan Tanrı'dan gelme bir otorite iddiası" taşıdığını kaydetmektedir [*İslâm'ın Siyasal Söylemi*,, (İstanbul, 1993), sf. 56; 57].

[64] B. Lewis, *age.*, (1993), sf. 67 (vurgu: AGS.).

Bir kez daha vurgulayalım. Hilâfet, Hz. Muhammed'in hilâfeti olduğu için, seçimle gelen 'emir', otoritesini Allah'tan almaz. Çünkü "iktidarın sahibi de, yine iktidarın kaynağı olan ümmettir."[65] H.T. Mücahid'in şu tesbiti de oldukça önemlidir:

> "...Çünkü İslâm, dinî (teokratik) devleti tanımaz....[seçilmiş halîfe,] halkın rızasıyla geldiğinden, sorumluluğa ve otoritesinin uygulanmasından dolayı denetime tâbîdir."[66]

Bunun dışında bir sistem inşâsı ki, hilâfetin evlâdiyelik olmasıyla açıkça *Kur'ân*'ın ötelenmesi gerçekleşmiş ve elbette, Osmanlı Devlet geleneği de bu sapmayı sürdürmüştür.[67] Ancak Osmanlı siyasal düşüncesinde, saltanatın kan bağına bağlanmasının sûfî yorumu da 'kader hükmü' olarak değerlenmiştir. İslâmî uygulamada, kan bağına dayalı baba-oğul hilâfeti, zaman içerisinde, "zâlim de olsa, sultana itaati" vurgulayan siyâset teorisine dönüştü. Böylesi bir itaatin altında nizâm-ı âlemin devamı düşüncesi vardır. Ancak burada ortaya çıkan boşluk, "kimlik kaygısı" idi. Profesör Mehmed Evkuran'ın tesbitleriyle:

> "...Sünnîliğin hakîkati paranteze alıp, kimlik kaygısına düşmesine yol açan aşırı realist ve konformist eğilim, fıkıhtan kelâma ve siyâsete uzanan geniş bir alanda sorunlara yol açmış olması da eleştiriye açık bir hususdur. *Tecdid ve yaratıcı düşünceyi bloke eden bu tutum,* Sünnîliğin yapısal bir sorunudur."[68]

---

[65] Z. Rayyuş, *İslâm'da Siyâsî Düşünce Târihi,* (İstanbul, 1995), sf. 167.

[66] H. T. Mücahid, *Farabi'den Abduh'a Siyâsî Düşünce,* (İstanbul, 1995), sf. 61.

[67] Erken dönem Osmanlı târihinde, sultanlara İlâhî dokunulmazlık verilmiyordu [krş. Y. Koç, 'Erken Dönem Osmanlı Hukûku: Yaklaşımlar, Temel Sorunlar', *HÜ-EFD.*, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşunun 700. Yılı Özel Sayı, (1999), sf. 124]. Nitekim, Sultan I. Murad, Gâzî Evronos Bey'e şu sözlerle itibar ediyordu: "Sana inayet edüb...emirü'l-mü'minîn hitabıyla hitâb eyledik" [zik. A. Kılıç, *Bir Osmanlı Akıncı Beyi Gâzî Evranos Bey,* (İstanbul, 2014), sf. 102]. Bu kutsiyet, Sultan II. Murad dönemin sonlarına doğru 'halifetu'llâh fil-arz'olarak sultana değil de, temsil ettiği makama verilmişdi [krş. Tursun Bey, *Târih-i Ebû'l Feth,* (İstanbul, 1977), sf. 10].

[68] M. Evkuran, 'Tarikatların Teolojik Meşrûiyet Sayfası Gazâlî İle Açıldı', *Karar,* (7.X. 2017) [vurgu: AGS.)]. "Tecdid ve yaratıcı düşünceyi bloke eden bu tutum" sadece-

Elbette, "hakîkati paranteze alınıp, kimlik kaygı"sının oluşmasına sebep, bireysel seçme ve seçilme özgürlüğünün paranteze alınmasıydı. Bu ise, Allah'ın arzu ve iradesine uygun siyâsî bireyin ötelenmesi demektir. Bu vurgulu tesbitin aydınlığında, Şeyh Bedreddin'in huzursuzluğu da açıklığa kavuşmaktadır. Çünkü Şeyh Bedreddin'in, kesin bir hudut çizerek, Emevî hilâfetini bâğî olarak tesbit etmesi ve ısrarlı duruşuyla, hem Ekberî gelenekte, hem de Ebu Hanife'nin siyâset anlayışında Hanefî fakihler arasında bir istisnadır. Târihî sürükleniş içerisinde oluşan birey, kendisini kuşatan engelleri kaldırıp, olması gereken bireye doğru yürüyüşünü nasıl gerçekleştirecektir? Dolayısıyla, Şeyh Bedreddin için resmî siyâset teorisine destek olmak değil, *Kur'ân*'da takdir edilen bireysel özgürlüklerin akışkanlığı sürecinde, uygulamada önündeki set ve engellerin aşılması esas olacaktı.

Kur'ân'ın tamamlanmasıyla, Allah-insan ilişkilerinde, insana yapılan teklifler de son buldu. Allah'ın tekliği, 'vahdet' kavramıyla ifâde edildi. Sonraki süreçte, insan-Allah ilişkisinde, insanın kendisine yapılan teklife [somut gerçekte, norm'a duyarlı ya da duyarsız kalmasıyla], somut olgular [reel] şekillenecekti. Söz konusu ilişki ağında, bir olan Allah [vahdet] ile çok olan birey [kesret] arasında var olan kopmaz bağın siyâsete yansıması da kaçınılmaz olacaktı.

Hz. Muhammed'in intikâli sonrasında, kendisini temsil edecek halîfenin seçilmesi uygulamaya konuldu. Seçilmiş halîfenin hilâfeti ise bir ortaklıktır. 'Vahdet'ten 'kesret'e geçiş bağlamında, hâkim-i mutlak olan Allah'tan [vahdet], siyâsî düzlemde, aklın rehberliğinde insana [kesret] geçişin ne anlama geldiğini *Vâridât*'tan istihraç edecek olursak;

> "...Yüce Allah, 'Yaratılışınız da, tekrar dirilmeniz de, bir tek kişinin yaratılması ve dirilmesi gibidir' demiştir. Bu âyet, âlemin yücesi, aşağısı, görünmeyeni, görüneni bakımından bir tek şahsa benzediğine işarettir; demek ki eşyanın sayılı oluşu, a'zânın sayılı oluşu gibidir. A'zânın çok olması, sayılı bulunması, nasıl şahsın da çok ve sayılı olmasını icâb etmezse, eşyanın çok ve sayılı oluşu da âlemin birliğine zarar vermez ki, o da Hakk'ın suretinden ibârettir."

Sünnîliğin değil, be-tahsis siyasal çizgisinde muhalefete hiç yer vermeyen, Şiîliğin de yapısal bir sorunudur.

Şeyh Bedreddin, devamla;

> "Allah, bütün işlerin kendinden zuhûr etmesi ve bütün kemâl sıfatlarıyla mevsuf olması dolayısıyla Mutlak Varlıktır; bundan dolayı da Allah denmiştir ona. İşler, sıfatlar, meydana gelen şeyler ve olgunluklar mazmunlar vasıtasıyla zâhir olur....Mazharlardan herbirinden, sûret bakımından ona has olan şeylerle zâhir olur, fakat herşey, gerçek bakımından Allah'tır."[69]

Demek oluyor ki, Şeyh Bedreddin'in seçilmemiş birinin Allah'ın halîfesi olmasına yönelttiği itirazın esasında, 'birey(ler)'in Allah'tan gelen mazhariyeti karşısında, seçimle gelmemiş birinin meşrûiyetinin olmaması fikri yer alır. Seçimde, insanda tecelli eden mazharların bir halîfe üzerinden ittifakının ortaya çıkması söz konusu idi. Dolayısıyla, kesreti oluşturan her mazharın temsilcisi olan insan, Allah katında birdir ve eşit haklara sahiptir. İşte bu sebeptendir ki, seçilmiş bireyin, 'fî zıllullah-ı âlem' olan seçilmemiş sultanla çelişki içinde bulunması kaçınılmazdır. Şeyh Bedreddin'in râşid halîfelere olan bağlılığı da bu sebeptendir.

Şeyh'in önünde iki açmaz vardı. *İlki*, Osmanlı sultanlarının da birer zâhirî sultan olmaları keyfiyetidir.[70] Ekberî siyâset anlayışının yorumuna göre, Osmanlı saltanatı, zâhirî halîfeyi bâtınî halîfe ile eklemleştirmemektedir. Bu açmaz durum nasıl aşılacaktı? *İkinci nokta*, Emevî saltanatına, nizâm-ı âlemin devamı için destekte bulunan sahabeyi izlemek gerekiyordu. Şeyh Bedreddin'i dinliyoruz:

> "...Halkın, kendi içlerinde hilâfete en uygun olan kişiyi başa getirmesi gerekir. Halîfeler [ilk dört halîfe] hususunda, bu gerçekleşmiştir. Bu konuda ümmetin icmâı vardır."[71]

---

[69] Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 73-74; 59-60.

[70] Şeyh Bedreddin'in yaşadığı dönemde, Kahire günlerinde halife, el- Mütevekkil Âla'llah Ebû Abdullah idi [krş. Celâleddin Suyûtî, *Halîfeler Târihi*, (İstanbul, 2014), sf. 505-513]. Daha sonnra, halife, Berkuk oldu ve yerine oğlu Ferec geçti [krş. sf. 508]. Bedreddin, Kahire'de iken Ferec'e hocalık yapmıştır.

[71] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 46. *Camiu'l Fusûleyn*'de geçen bu çarpıcı vurgudan Sultan I. Mehmed'in haberdâr edilmemesi düşünülebilir mi?

Şeyh Bedreddin, ümmetin kimi 'emir' olarak seçeceği konusuna kısıtlama getirmektedir:

> "...Ümmetin hilâfet (devlet başkanlığı) görevine, en uygun (efdal) kişi dışında birini getirme hakkı yoktur."[72]

Şeyh Bedreddin'in öte yandan, halîfe seçim sürecine ilişkin değerlendirmeleri şöyledir: Müslümanlar, en faziletli olandan başkasını seçemezlerse, sadece bir zaruret söz konusu olduğunda;

> "...Belde halkı, sultan olarak birine bey'at etse o kişi sultan olur."[73]

Devamla:

> "...Cuma namazı kılınması bir şartla câizdir. Bu şart da bu kişinin, yönetimi altındaki kişilere, sultan tarafından tayin edilmiş âdil bir yönetici gibi davranıyor olmasıdır. Çünkü saltanat ancak bu şartla sabit olur."[74]

'Bâğî'ye gelince; 'Ehl-i bâğî'yi, "hak olan imâma haksız yere başkaldıranlar" olarak tarif etmiş ve bunun da açıklamasını şöyle yapmıştır. Şeyh Bedreddin'i dinliyoruz:

> "...Müslümanlar, birinin devlet başkanlığı konusunda birleşseler, bu devlet başkanı sayesinde, güvende olsalar, bu sırada başka mümin grup, devlet başkanına başkaldırsalar, bakılır. Eğer bu baş kaldırmanın sebebi, devlet başkanının yaptığı bir zulüm ise, bu takdirde başkaldıranlar bâğî sayılmazlar....Ancak başkaldırının sebebi, devlet başkanının onlara uyguladığı bir zulüm değilse, onlar kendilerinin yönetiminde hak sahibi oldukları veya yönetme

---

[72] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 41-42. Devamla; meselâ, "bölge halkı, birini kadı olarak belirlerse, o kişi kadı olmaz." İki durum arasında, yani ümmetin devlet başkanlığına en uygun birini getirmesinde, "bir zaruretin bulunması, ikincisinde ise böyle bir zaruretin olmamasıdır" [*age.*, (2012), sf. 49.

[73] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 49.

[74] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 45.

> hakkının kendilerinde olduğunu iddia ederek başkaldırmışlarsa, bâğî olurlar...Müslümanlar, bir kişi üzerinde karar kıldıktan sonra, başa geçen kişinin kendilerine yaptığı bir zulümden dolayı yine Müslümanlardan bir gurup başkaldırırsa, bu kimseler isyânkâr (bâğî) sayılmazlar. şâyet onların başkaldırması, kendilerine yapılan zulümden değil de, iktidarı ele geçirme amacıyla yapılmışsa, 'biz haklıyız' denir. Zîrâ âsî olmuşlardır."[75]

Bu durumda 'bâğî kimdir?:

> "...Bâğîler, devlet başkanına (imam) haklı bir gerekçeye dayanmaksızın başkaldıran kimselerdir....Bâğî, zorbalıkla, kahır ve galebe ile sultan olmuştur."[76]

Et-Teshîl'in 'bâğî'ler faslında, devlete isyân edenleri iki kısımda mütalea etmiştir:

A - *İhtiyaç sebebiyle isyân edenler:* Bu tür isyânları çıkaranların devlete karşı âsî hükmünde olamayacağını ve bunların mallarına el konulamayacağını belirtir.

B – *Devletten bir talebe yönelik isyânlar:* Bu tür isyânları yapanlarla, evvela idâreci tarafından görüşme sağlanacak ve ikna edilerek isyân bir netîceye bağlanacaktır. İsyân durdurulamaz, bastırılırsa âsileri

---

[75] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 46. İsyâncıların bâğî sayılmaması durumuna, şu açıklamayı getirmektedir: "Devlet başkanının yaptığı zulümden vazgeçmesi ve onlara âdil davranması gerekir. Böylesi bir başkaldırı durumunda, halkın devlet başkanına yardım etmemesi gerekir. Çünkü bu durum, devlet başkanına yardım etmek anlamına gelir. Fakat halkın devlet başkanına başkaldırana karşı, bu gruba da yardım etmemesi gerekir." Başkaldıranlar bâğî ise; "bu durumda eli silah tutan herkesin, devlet başkanına yardım etmek üzere bunların karşısına çıkması gerekir....Bu durumda devlet başkanının onlara ilişme yetkisi yoktur. Çünkü suça azmetme durumu henüz mevcut değildir" [Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 46]. Tabiî bu satırlar, 1410'da, daha taht üzerine kardeş kavgaları sürerken yazıldı. "Bâğî, zorbalıkla, kahırla ve galebe ile sultan olmuştur" diyebilen Şeyh Bedreddin, Osmanlı'nın siyâsî meşrûiyetini berheva ediyordu. Böylesine hassas bir meselede cesaretle bu fikri ortaya koymak, Mehmed Çelebi'nin gözünde onu hain yapmaya yetecektir. Şeyh Bedreddin, Fetret Devri'nin karmaşası sürerken, özgür bir irade ile eleştirel aklın güdümünde, hiçbir fakihin yapamayacağını yapıyordu.

[76] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 44.

cezalandırma yoluna gidilir. Cezâlar, isyânın eriştiği boyutlara göre, ölüm cezasına kadar gidebilir.[77]

Bâğîlere karşı seçilmiş imâma yardım etmenin gerekliliğini vurgulayan Şeyh Bedreddin, bu hususta Hz. Muhammed'in şu hadisini delîl olarak ileri sürmüştür:

> "Çünkü bunlar [bâğîler], Hz. Peygamber'in 'Fitne uykudadır. Uyandırana Allah lânet etsin' sözü uyarınca melundurlar."[78]

Fitneyi kim uyandırdı? Şeyh Bedreddin'den aktaracak olursak:

> "...Şayet [Hz.] Ali olmasaydı, ehl-i kıble arasında savaş diye bir şey bilmeyecektik. *[Hz.] Ali ve ona tâbi olanlar kıble ehlinden idi, [Hz.] Ali'nin hasımları ve onların tâbileri ise bâğî idi.*"[79]

Yukarıda Şeyh'in naklettiği hadisten hareketle, Hz. Ali'nin hilâfeti hak olduğu hâlde, Muâviye ile arasında siyâseten görüş ayrılığı çıktıktan sonra, seçimle gelmiş bir halîfeye karşı, iktidarı ele geçirmeye çalışan Muâviye'nin günahı (fısk) ve haksızlığı ortada iken, sahabe, Yezid'in verdiği görevleri kabul etmişlerdir. Benzer şekilde, tâbiîn de, zamanının en günahkârı olmasına rağmen, Haccâc'ın verdiği görevleri yerine getirmişlerdir. Şeyh Bedreddin'i dinliyoruz:

> "...Zâlim bir yöneticinin atamasıyla, kadılık görevini üstlenmek câizdir. Çünkü birçok sahabi, [Hz.] Ali'ye muhalefetini koymasından sonra Muâviye'nin yönetimi altında birçok görev üstlenmişlerdir. Hâlbuki haklı olan [Hz.] Ali'ydi. Yine sahabiler, fâsıklığına ve zulmüne rağmen, Yezid'den görev almışlardır. Tâbiîn

---

[77] Krş. Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012/B), sf. 1669-1671.

[78] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 46.

[79] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 46 (vurgu: AGS.). Bu hususta, *Kur'ân-ı Kerim*, Hucûrat /9. âyette esaslı bir ikaz bulunmaktadır: "Ve eğer müminlerden iki taife çarpışırlarsa, hemen aralarını bulun, barıştırın, şâyet biri diğerlerine karşı bâğy ediyorsa, o vakit bâğî olan(l)a Allah'ın emrine rücû edince [dönünce]ye kadar kıtal [mücadele] edin." Şeyh Bedreddin'in de bu âyetin lafzına ve rûhuna uygun karar verdiği görülüyor. Nitekim "Hz. Ali [de], Muâviye ve taraftarlarını bâğî / isyâncı Müslümanlar olarak nitelemişti" [A. Akbulut, *Sahâbe Döneminde İktidar Kavgası*, (Ankara, 2016), sf. 234].

de, zamanının en fâsık kişisi olan Haccac'dan görev almışlardır. Bâğîden (meşrû yöneticiye başkaldıran, isyâncı) görev almak da câizdir."[80]

Bu görüşlerin aydınlığında, bir çıkarsamada bulunulacak olursa; Şeyh Bedreddin, isyâncılar tarafından tayin edilen hâkimin vermiş olduğu yargı kararlarının, daha sonra, idâreye gelen âdil kimselerin, hâkimlerin uygun bulması hâlinde, geçerli olacağını söylemektedir.[81] Hanefî fakihler, söz konusu iktidarı meşrû görmedikleri için, hâkimlik görevini kabul etmeyen Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in yolundan gitmişlerse de, daha sonra, 'maslahat' gerekçesiyle, bunda bir sakınca görmemişlerdir. Şeyh Bedreddin de, *Hidaye*'de geçen "şu mesele bu kanaati desteklemektedir" diyerek, hem kaynak göstermiş, hem de ileri sürdüğü fikri pekiştirmiştir.[82]

Bir kez daha vurgulayalım ki, Şeyh Bedreddin'in yaşadığı huzursuzluğun temelinde politik toplumun Hulefâ-yi Râşidîn'in sünnetini terk etmiş olması gerçeği vardır. Zâlim bir yöneticiden – imâm, sultan - uzak durmak gerekir. Zîrâ onlar gerçek bir gâye peşinde değillerdir. Sadece onları ıslâh etmek gerekirse, onlara doğru yolu göstermek gerekir. Şeyh'i dinliyoruz:

"...*Uyan kendine gel. Bir toplumun hatîb, imâm ve saire gibi önderlerinin maksadı gerçek olmaz. Hakk'a ulaşmak olmazsa bu, bu çeşit topluluklardan çekilmen için özür olarak yeter sana; ancak maksad, onları doğru yola getirmekse o başka.* Çünkü ibadetlerin direği, onlarda bir maksadın bulunmasıdır ki o da, Hak'tır; bu direk, ortadan kalktı mı, ibâdetleri de kalmaz; yalnız kötü toplulukları kalır; böyle bir topluluktan çekinmekse daha doğrudur."[83]

---

[80] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 45. Şeyh Bedreddin'in bu bağlamdaki düşünceleri, Gazâlî'nin düşünceleriyle örtüşmektedir. Gazâlî'den aktaracak olursak: "Biz sünnet ve cemaat ehli, bâğîlerin elinde bulunan memleketlerde verilen hükümlerin nâfiz ve geçerli olduğunu kabul ederiz. Binaenaleyh, zaruret ve ihtiyaç ânında, nasıl olur da bir takım sıfatlardan mahrum bir kişinin hilâfet ve imâmetinin doğruluğuna hükmediyoruz?" [*yage.*, I, sf. 531].

[81] Krş. Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 45.

[82] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 58.

[83] Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 54. (vurgu: AGS.).

Şeyh Bedreddin'in zamanında durum nasıldı? Onun tesbitleriyle:

> "...Bizim zamanımızda [1402 - 1416] ise, hüküm galebeye (güce) göredir, yani güçlü olan yönetimi ele alıyor. Biz kimin âdil, kimin bâğî olduğunu bilmiyoruz. Hepsi de dünya peşinde."[84]

Yeniden Ekberî geleneğin siyâsete yaptığı vurguyu dillendirecek olursak; bu görüş, 'vücûd-ı mutlak'ı, vücûd ile, siyâset ve devlet adamları ile ilişkilendirmeyi esas almaktadır. Bu ilişkilendirmede üç temel boyut söz konusudur. *İlk boyut;* 'âlem-i gayb'ın sultanı 'kutup' ya da 'insan-ı kâmil', 'âlem-i şahadet'i yönetir. Kısaca, mânevî sultanlık, maddî sultanlığa da muhittir. *İkincisi,* 'kutup' kendini gizlemiş dahi olsa, 'âlem-i mülk' başsız değildir. *Üçüncüsü,* 'kutup', bazı hallerde mülk âleminin sultanı olabilir. Ancak, mülk âleminde sultanın nasıl başa geçeceği belli değildir. Ancak, Hûlefâ-ı Râşidîn'in sünneti terk edilmiş olsa bile, Şeyh Bedredddin, kesinlikle siyâseti Eflâtun – Fârâbî ekseninde kurgulamıyor, siyâsetnamelere iltifat etmiyor. Önemli olan, Hulefâ-yi Râşidîn'ın sünnetinin yeniden ihyâsıdır. O, bu hâliyle öncelikle irrasyonel alanın sıkı bir takipçisidir. Bu çizgide 'ev'den 'sokak'a çıkarken, görülen odur ki, Fetret Devri'nin karmaşasını sonlamak ve nizâm-ı âlemin yeniden tesisi için, Mûsâ Çelebi'nin yanında görev almıştır. Ancak, o da pek âlâ biliyordu ki, saltanat kavgaları sürerken, saltanat makâmında olacak olanlar da bu makâmın hakîkatini bilmiyorlardı. Çünkü hilâfet, bir vekâletti ve halîfe azledilebilirdi. İbni Arabî'ye göre, böylesi bir durumda, zâta ilişkin değerler ortadan kalkar ve göreve başkası gelir. İbni Arabî'nin sözleriyle:

> "...İlâhî sûretten insanın payı, isimlerin hükmüdür. Böylelikle insan âlemde halîfe atanmış[tır]....Bizim vekil olmamız, bizim Allah'ı vekil edinmemizde olduğu gibi, şartsız bir vekillik değildir. O hâlde, Allah bizim için bir takım sınırlar belirlemiştir ki, onları aşarsak Allah'ın sınırlarını aşmış oluruz."[85]

---

[84] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012), sf. 46.

[85] İbni Arabî, *yage.*, VII,, sf. 234; 266.

Demek oluyor ki, Şeyh Bedreddin'in düşüncesine göre, her mânevî sultan [kutup], 'âlem-i mülk'te pâdişâh olabilir, buna mukâbil her pâdişâhın halîfe olması ise söz konusu değildir.[86] Bu meyanda, Şeyh Bedreddin, kendi velâyeti ve şartların zorlamasıyla 'kutub'un da mülk âleminin sultanı olabileceğini biliyordu. Esâsen *Vâridât*'taki bazı vurgular kendisinin 'ev'den [tasavvufî doktrin /norm] 'sokak'a [somut geçek / reel] çıkabileceğinin önemli ipuçlarıdır. Şartlı bir ifâde ile, şâyet Şeyh Bedreddin'in planlı ve programlı bir Eflâk – Deliorman yürüyüşünden bahsedilebilecekse, o zaman, bu ipucunun taşıyacağı kıymet hükmü açıktır. Bu ipuçları, onun, zâhirî sultanlık üzerinde tasarrufunun olabileceğini göstermektedir. Şeyh'in velâyetten siyâsette geçişini ya da velâyetini siyâsetle eklemleştirmiş olmasını, hususiyle "siyâsî devrimci [bir] rol" üstlenmesini, rahmetli Halil İnalcık şu şekilde değerlendirmişti:

> "...İslâm dünyasında dinî ve mistik düşüncenin politik eylem için nasıl yorumlandığını çok iyi gösteren bir örnektir."[87]

Şeyh Bedreddin'in zâhirî sultan olabilmesi için halk üzerinde bir iktidar gücü yoktu. Buna mukâbil, seçim-dışı meşrûiyeti olan Osmanlı sultanının hükümranlık alanı ise eşya ile sınırlıydı. Kaldı ki, saltanatla elde edilen yücelik [el-Aliyy], Osmanlı Devleti'nin resmî adıdır: *Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye.*

Şeyh Bedreddin'in siyâsî fikirlerinin olgunlaştığı vasat, tasavvuf – fıkıh bağlamında gerçekleşecektir. Esmâ-ı İlâhîyye'nin, tecellisi en

---

[86] Osmanlı sultanlarını 'velî-yi mutlak' olarak görenler de vardı. Şâir Taşlıcalı Yahya Bey, bunlardan biridir. Taşlıcalı'nın dizelerinin tanıklığına başvuracak olursak:

> "Ol ki, sâhib-kıran âlemdir
> Her kerâmat ile mükerremdir
> Vâ'li-yi halk u sâye-yi Hakdır
> Fi'l-hakîka velî-yi mutlaktır"

[zik. H. İnalcık, *Essays in Ottoman Empire,* (İstanbul, 1998), sf. 44, dn. 47]. Vezir Mehmed Paşa, Sultan İbrahim'e şöyle hitab ediyordu: "Siz yeryüzünün halifesi zıllullahsınız. Zamir-i münirinize lâyık olan havatır, cümle ilhâm-ı rabbanidir" [Naîmâ, *Târih-i Naîmâ,* IV, (1281), sf. 202].

[87] H. İnalcık, *yage.,* (2014), sf. 162

yetkin mânâda insanda vücut bulur. Bir başka anlatımla, zât tecellisi, bu isimlerle insanda giyinir. Şeyh Bedreddin'i dinliyoruz:

> "...Yâni insan, bu adların delalet ettiği huylarla, sıfatlarla huylandı, sıfatlandı."[88]

Vâridât'ta geçtiği üzere:

> "...Yüce Allah, gene, 'Biz emâneti arz ettik...' âyetinde, bütün yaratıklar arasında, her iki sureti [celâl ve cemâl] de kendinde toplamış olan ve ilâhî surete sâhip bulunan insana, insanın bu ilâhî sûret üzre yaratılmış olduğuna, bu yüzden de yeryüzünde halîfelik makamına erdiğine işaret etti."[89]

İlâhî isimleri toplayan insan-ı kâmil ise, mutlak bâtınî halîfe olup tasarruf sahibidir. Şeyh Bedreddin'in kendinde bu olgunluğa ulaştığını gösteren ima ve ihsaslar, *Vâridât*'ta vardır. Ancak sorun, Şeyh'in zâhirî sultanlığı isyân ile ele geçirmesidir ki, bu bağlamda onun bir talebi kayda düşmemiştir. Rahmetli Halil İnalcık, Şeyh'in vahdet-i vücûd düşüncesi ile kitleleri harekete geçirebilecek boyuta sâhip olduğu görüşündedir.[90] Bu çerçeve içerisinde kalarak, kalkışmasının neden başarılı olmadığı sorusuna cevaplar aranmalıdır. Bu cümleden olarak, Bezmi Nusret Kaygusuz'un, Şeyh Bedreddin'in siyâsî başarısızlığının altında yatan gerçeklere ışık saldığı görülmektedir.

> "...Bedreddin, bu eserde [*Vâridât*'ta] siyâsî mesleğiyle muvazi ve müterafık bir surette hareket etmemiş, amelî hayata hiç ehemmiyet vermemiştir....Ondan beklenen şey, dinî akidelerine, siyâsî fikirlerine muvazi bir veçhe vermek, siyâsî ve dinî düşünceleri arasında sıkı bir birlik (unité) kurmak idi."[91]

Osmanlı siyâsî târihinde, Şeyh Bedreddin'le başlayan muhalefet damarı, onun şehâdetinden sonra, II. Devre Melâmileri tarafından

---

[88] Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 68.
[89] Şeyh Bedreddin, *age.*, A. Gölpınarlı, *age.*, (1966), sf. 64.
[90] Krş. H. İnalcık, *yage.*, (2003), sf. 198.
[91] B.N. Kaygusuz, *yage.*, sf. 201.

sürdürülmüştür. Bu silsile içinde Ankaravî Hacı Bayram Velî'nin 1430 öncesinde, Edirne'de, takibata uğramış olması ve halîfesi Şeyh Akşemseddin'in Göynük'e çekilmesi, İsmail Maşûkî ve Hamza Bâlî'nin idamları, üzerinde düşünülmesi gereken konulardır. Bilhassa, 17. asrın sonlarına doğru, sultana karşı ateşlenen muhalefet damarı, Niyazî-i Mısrî Efendi ile bir doruğa tırmanmış ve Mısrî Efendi, Limni adasına sürgün edilmiştir.[92] Aynı târihlerde İstanbul'da verdiği vaazlardan rahatsızlık duyan Osmanlı yönetimi, Aliyyü'l Etval Karabaş Velî'yi de Limni Adası'na sürgüne göndermiştir.

Gayb âleminin sultanlığı ile mülk âleminin sultanlığının farklılığı Osmanlı döneminde de sürmüştür. İsmail Hakkı Bursevî'nin yaklaşımına göre sultan, zamanın kutbuna bey'at etmez, gâfil olursa, bu durumda hükümlerinde tutarlılık olmaz, devlette nizâm sağlanamaz. Bursevî'nin diliyle:

"... Şerîat siyâsetle, siyâset de riyâset ile kâimdir."[93]

Hâlbuki, velâyetin de, siyâsetin de birer mecbûriyet olduğu ifâde edilmelidir. Ekberî gelenekte kozmik denge, bu ikisi arasındadır. Ancak, siyâset kuruculuğu açısından, Osmanlı sultanlarının meşrûiyetinin tesbitinde hâkim olan, fakat Şeyh Bedreddin anlayışının dışında kalan, teorik olarak, Eflâtun – Fârâbî – Kınalızade yaklaşımının kabul bulduğu bir gerçektir. Bursevî'nin de Osmanlı saltanatına ilişkin bazı yorumlarıyla Ekberî gelenekten ayrıldığı ve söz konusu yaklaşıma denk düştüğü görülmektedir. Ancak Şeyh Bedreddin anlayışına katkı sağlaması bakımından Osmanlı siyâset teorisinin Ekberî yorumuna, Niyazî-ı Mısrî Efendi'nin çıkışıyla, yeniden dönmüş oluyoruz. Bu durumun açıklanmasında Mısrî Efendi'nin anılarının tanıklığında, zamanın kutbunun kendini gizleyerek siyâseti yönlen-

---

[92] Bu çalışmamızda, sf. 75-76, dn. 271'de nakledilen menkabeye yeniden dönecek olursak; bu menkabe, Mısrî Efendi'nin 'kutb-ı zaman' olduğunu, Osmanlı sultanına kızgınlığı sebebiyle mülkü [devleti] başkalarına teslim etmek istemesi şeklinde yorumlanmıştır. Bu anlatıda, bir mecaz olarak yer alan karga ile, zamanın evliyası ile uğraşan Osmanlı saltanatına göndermede bulunmaktadır. Fakat Karabaş Velî, buna razı olmamış, dirilttiği karga ile buna mâni olmuştur. Ancak, Karabaş Velî'nin, sürgün süresi boyunca, devleti tedirgin edecek hiç bir faâliyeti olmamıştır [krş. K. Kara, *yage.*, sf. 94].

[93] İsmail Hakkı Bursevî, *yage.*, (2004), sf. 1055.

dirdiği de misallenmiş oluyor. İsmail Hakkı Bursevî'nin kaydettiğine göre;

> "...Her asırda aktâb vardır ki, filhakika hûlefa ve medâr-ı bakâ-ı vücûddur."[94]

Niyazî-ı Mısrî Efendi'nin anılarında geçtiği üzere, zamanın kutbu Karabaş Velî Aliyyü'l Etval'dir. Onun sözleriyle:

> "...Bu şehrin pâdişâhı, şimdi Karabaşdur....Zîrâ, siyahı yeşile döndürdü, şimdi yeşil sarınan emirdür, emir de emirü'l-mü'minîndür, emirü'l-müminînin pâdişâhdur hâlâ pâdişâh odur....Bu âlemin tasarrufu, şimdi Karabaş elindedir."[95]

Niyazî-i Mısrî Efendi'nin anılarda geçen, 'şimdi' sözcüğü Karabaş Velî'nin zamanına ve onun intikal târihî olan 1691'e kadar geçen zaman dilimini kapsar. İbni Arabî'nin sözleriyle:

> "...Onlardan [ehlullahdan] bir dönemde tek kişi bulunabilir. Bu anlamıyla kutup, aynı zamanda Gavs'tır. Gavs (Hakka) yaklaşanlardır. O kendi döneminde cemaatin efendisidir. Onların bir zâhirde hüküm sahibidir ve makam yönünden bâtınî hilâfeti elde edebileceği gibi zâhirî hilâfeti de elde edebilir."[96]

Karabaş Velî sonrasında, Ekberî siyâset anlayışı ile ve somut gerçekle uyumlu kutbiyet kimdedir? Bunu bilmiyoruz.[97] Bilebildiğimiz

---

[94] İsmail Hakkı Bursevî, *yage.*, I, (1997), sf. sf. 249.

[95] H. Çeçen (haz.), *yage.*, sf. 151; 154. Hasan Efendizâde Senaî Efendi'ye göre; "Ali Efendi [Karabaş Velî] Hazretleri, dahi kutbiyeti, gavsiyeti ve ferdîyeti câmi idi" [K. Kara, *yage.*, sf. 23]. Fâtih Türbedarı Ahmed Amiş Efendi'ye göre; "Kuşadalı [İbrahim Efendi, vf. 1845] Hazretleri sâhib-i zuhûrdur, iki-üçyüz senede bir zuhûr eder. Karabaşî Velî Hazretleri'nden sonra sâhib-i zuhûr Kuşadalı'dır" [A. Erdem (haz.), *yage.*, sf. 61].

[96] İbni Arabî, *yage.*, VI, (İstanbul, 2007), sf. 113.

[97] Ancak, mehdîcilik akımlarının asırları âşârak günümüze ulaştığı bir vakıadır. Günümüzde kendisinin 'sâhibü'z-zaman' olduğunu ileri süren, kerâmeti kendinden menkûl bir kişinin sözlerini aktaralım: "O [F. Gülen], bütün zamanların hepsine

bir istisna, bâtınî sırları kendisinde toplayan padişah, Sultan II. Abdülhamid'dir. Fatih Türbedarı Ahmed Amiş Efendi buyurmuşlar ki:

> "...[Sultan II.] Abdülhamid, imâmeyn [İmam Hasan ve İmam Hüseyin] mertebesine çıkmıştır."[98]

sözünü geçirme konusunda bir 'sâhibü'l vakt' ve bir 'ibnü'z zaman'dır" [zik. M.A. Büyükkara (haz. vd.), *Gülen Yargılanması*, (İstanbul, 2017), sf. 40].

[98] A. Erden (haz.), *yage.*, sf. 45.

IX

Aksiyon Öncesi Zihnî Hareketlilik: Tasavvufla Fıkhın Birlikteliğinde Bir 'Norm' Arayışı

Şeyh Bedreddin'in, fıkıhta tahsilini, tasavvufta da seyr ü sülûkunu tamamladıktan sonra, bizâtihî siyâsete bulaşmadan önce, bir yol ayırımına geldiği muhakkaktır. *Ya* tamamen tasavvuf ekseninde kalacak, âleme ve âdeme, tamamiyle insan - Allah bağlantısından bakacak, *ya da* bir ikinci yol olarak, insan – insan çizgisinde fakihliğini sürdürecekti. Bu yol ayırımında, hangi yola saparsa sapsın, kendisini tatmin etmeyen bir hayat tarzı içerisinde olacağı muhakkaktı. Fıkıhsız tasavvufun veya tasavvufsuz fıkhın her birindeki sıkıntılarını ve içine çekileceği bataklığı görüyordu. Her ikisini birlikte alıp, somut gerçeğe, ekonomi ve siyâset penceresinden bakınca, yaşanılan hayat, karmaşa içindeydi ve adâletsizliklerle örülüydü. Tasavvufla fıkhın birlikteliği, çözüm bekleyen sorunlar için bir 'norm' kurulmasını gerektiriyordu. Bu düğümün çözümü öncesinde Bezmi Nusret Kaygusuz'un şu kayda değer tesbitini aktaralım:

> "...Bedreddin tahsilini bitirince, iki yol karşısında bulundu. Kendisi için ya rusûm âlimlerinin gidişini takip etmek veyahut sofiyye ârifleri arasına girmek lâzım geliyordu. Birincisini yönsümede genlik ve ürün, ikincisinde tehlike ve yoksunluk vardı. Bununla beraber, resmiyet âlimlerini bir türlü sevemiyordu. Çünki İslâmiyet'i onların sui-istimale uğrattığına inanmaktaydı."[1]

Şeyh Bedreddin gerçeğinin, nisbî mutlaklığı olan bir çerçeveye oturtulabilmesi için, öncelikle ultra-amprisizmden gelen ışıkların

---

[1] B.N. Kaygusuz, *yage.*, sf. 44.

aydınlattığı yolda, iktisat ve siyâset düşüncesinden hareketle, onun adına kurulabilecek bir 'norm'a duyulan ihtiyaç, farklı düalistik yapıların uzlaşması ile gerçekleşmiştir. Kelâm ile tasavvufun, tasavvufla da fıkhın uyumu, onun zihniyet dünyasını şekillendiren ve dünya görüşünü tutan esaslı kolonlardır. Kelâm – tasavvuf bağlamında Ekberî çizgiye bağlı kalmış, buna mukâbil, tasavvuf - fıkıh eklemleşmesinde de İbni Arabî tasavvuf doktrinini Hanefî fıkhıyla uzlaştırmıştır. Buna rağmen, 'dün'ün sürüklenişi etraflıca kuşatılmadan, söz konusu 'norm'un inşâsının da eksik ve kusurlu olacağı muhakkaktır. Bilhassa, onun kalkışması, bir kare-resim olarak ele alınsa bile, bu kare-resmin irdelenmesi, bir film yumağının etraflıca çözülmesini zorunlu kılmaktadır. Şeyh Bedreddin gerçeğinde, araştırıcıları çoğunlukla cezbeden yanı, onun bir kare-resim olan kalkışmasıdır. Bu kare-resmin de maalesef, muğlaklıkla, çelişkilerle ve yetersiz bilgilerle çizildiği muhakkaktır. Şâyet isyân etmeseydi, onun gerçeği tasavvuf târihi uzmanlarıyla, İslâm hukûku ile ilgilenenlerin araştırma alanında mütevazı bir yer işgal edecekti. Tıpkı İdrîs-i Bitlisî'nın kaydettiği gibi:

> "...Zamanında mütehayyız kadılar ve âlimlerden biri ki, filvâki ulûm-ı şe'riye ve akliye şuubâtında yegâne bir danışır idi. Memlekette namdâr olub Simavne oğlu Mevlânâ Bedreddin namıyla mevsum idi. Ulûm-ı zâhirîde tebahhuriyle beraber ehl-i hâlin tarik-i sulûk ve makamatında dahi ırs ve iktibas müsellem cumhûr-u ashab idi."[2]

Kur'ân-ı Mübîn'de bir devlet teşkilatının nasıl olacağına ve bunun idarî usulleriyle, kamu hukûkuna dâir açık bir nas bulunmamaktadır. Ancak, şerîat dışında bir kamu hukûkunun esasları konulurken, *Kur'ân*'ın sarih hükümlerini hükümsüz bırakan usullerin Osmanlı Hukûkî Muhiti tarafından ihdas edilmiş olmasının, Şeyh Bedreddin'i rahatsız ettiğini biliyoruz. Ayrıca, zamanın hâkimlerinin hâl ve gidişâtlarını tasvip etmediğine ilişkin vurguya da, daha önceki bölümlerde yer verilmişti ki, bu bozulma ahlâki değişime dayanmaktaydı. Bu hâlin onu, reformist bir 'norm' kurmaya sevkettiği muhakkaktır.

---

[2] Zik. M.Şerefeddin, *yage.*, (1340), sf. 59-60.

Kurguladığı toplumsal modeli günışığına çıkarabilmekle, teste açık bir teori misali, onun eserlerinden ve târihî bilgilerden hareketle tutarlı bir 'norm' inşâ edilebilir miydi? Onun adına kurulacak bir normun en çelişkili yanı îmân / akıl çatışmasının bir uyuma dönüştürülmesinden geçmektedir. Gerçekten de, Muhyiddin İbni Arabî'nin ortaya koyduğu tasavvufî doktrin ile fakihliği arasında, olası çelişkiler, bir uyuma dönüştürülemez ise, bu bir anlamda, 'numen' arayışı ile 'fenomen' âleminde çözüm bekleyen düğümlerinin yarattığı temelli bir sorunun aşılamaması demekti. Bu sorun, temelde, îmânın akıl ile çatışmasının bir netîcesi idi. Şeyh Bedreddin, kariyerine kadı olarak yola çıkmış, ancak kendisini, içinde hür kılmayan rûhi baskılar, onu akıl-ötesi bir alanı kavramaya yöneltmişti. Mevcut çatışmayı, uyuma götürmesinde izlediği yol, îmân / tasavvuf metodolojisi olan bir ayrımdan bahsedebiliriz. Şeyh Bedreddin, dogmatik [norm] ile pratik [reel] ayırımını, bu defa akıl / fıkıh bağlamına taşıdı ve akıl / fıkıh'a ilişkin kurgulamayı, teorik [norm] / pratik [reel] ile eklemleştirdi. Bu uyuma, objektif olma endişesiyle ulaşırken, sınırsız inancıyla aklını sınırladığını ve bir çerçeveye oturttuğunu söyleyebiliriz. Netîce itibariyle, îmânla (tasavvuf) akıl (fıkıh), bir sürekliliğe kavuşurken, fıkhî aklını, tasavvufî îmânla nurlandırmaya özen göstermiştir. Esâsen *Kur'ân*'a olan bağlılığı tartışma dışıdır.

Şeyh Bedreddin'in, bir mutasavvıf olarak, atıldığı hudutsuz enginden ya da insan - Allah ilişkisinden 'sahib-zuhûr' olarak çıkması, buna mukâbil, fakih olarak girdiği sınırlı alandan, ya da insan - insan ilişkisinde, kendisini zelîl bir kul; zayıf bir kul olarak görmesi, nasıl bir çelişkidir? Şu kadar ki, "Sımavna Kadısıoğlu zelîl kul Mahmud b. İsrâîl – Allah onun sözlerindeki ve fiilerindeki sürçmelerini bağışlasın, bu sürçmelerden dolayı onu hesaba çekmesin" diyecektir.[3] *Et-Teshîl*'in mukaddimesinde, aynı bağlamda geçen ibare de şöyledir:

> "...Zayıf kul Sımavna Kadısıoğlu zayıf kul Mahmud – Allah onun ayıplarını örtsün ve sıkıntılarını gidersin."[4]

---

[3] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 39. Necdet Kurdakul'un Bedreddin'e dâir yayınladığı kitabın üst-başlığı şöyledir: "Simavne Kadısıoğlu diye müştehir abd-i zaif Mahmud bin İsrâîl." Kurdakul, söz konusu kitap çalışmasında, Şeyh Bedreddin'i, ağırlıklı olarak, hukûkçu kimliği içerisinde incelemiştir.

[4] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012/B), sf. 37.

İsyâna açılan yolda, toplanan kalabalığın gözünde, Şeyh Bedreddin'in bir baş, bir lider olarak görünmesi, onun bunu ister istemez kabullenmesinde, tasavvufla gelen karizmatik konumu olsa gerektir. Bu makam, onu kendi gözünde, bir ilhâm-ı zâtî olarak, 'sahib-zaman' ve 'sahib-zuhûr' olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Tasavvufun kendisine biçtiği makam, insan – insan ilişkisinde kendisine biçtiği "zelîl kul"; "zayıf kul" makamı ile çelişik bir görüntü vermektedir. İlk makamda 'âli' olan Şeyh Bedreddin, ikincisinde, Bedreddin Mahmud olarak, 'zayıf kul'; 'hakîr' konumunda olduğunu, bizzât kendisi beyan etmektedir. Görülen odur ki, tasavvufun onu çıkardığı mertebe, aklın üstündedir.

Fetret Devri'nin ilk yıllarında, Kahire'den Edirne'ye dönerken, kafası huzurlu ve planlıdır. Ancak kafasında billurlaşmaya başlayan 'norm'un onu, ihtilâlci olarak değil, bir reformatör olarak hazırladığına tekrar işaret edelim. Tasavvufla fıkıh arasında sağlıklı bir hudut çizgisi çizmiştir. Buna göre, vahiy temelli tasavvufî doktrin [insan - Allah ilişkisi] alt-yapıdır. Fıkıh bilgisi ise, sorunlarına çözüm getireceği insan-insan ilişkilerinde üst-yapı konumunda olacaktır. Tablonun düzeltilmesi, pek haklı olarak, Şeyh Bedreddin'i hak ve adâlet dağıtımının sağlanmasında, bir 'norm' kurmaya itmiştir. 'Norm'un inşâsı kadar, norm'un normalizasyon sürecinin işleyişi de onun ideali olacaktır.

Şeyh Bedreddin, "tüm söylediklerini *Kur'ân*'a dayandırmaya özen göstermiştir." Bu tesbit, onu kendi zemininde ve zamanında yapılması gereken değerlendirmeler için çok mühimdir. Dolayısıyla, adâleti tesis yönünde atacağı adımlarla, Abdülbâki Gölpınarlı'ya göre; "şerîatı ibtâl değil, kendi görüşüne, anlayışına göre ihyâ etmek emelini gütmekteydi."[5] Profesör A. Yaşar Ocak, Şeyh'in reformcu yanını şu sözlerle dile getirmişti:

> "...Şüphesiz ki, toplumsal bunalımın ortaya çıkardığı aksaklıklar, Şeyh Bedreddin'in dikkatini çekmiş, merkezîyetçi devletin bunları yönetmedeki yetersizliklerini görmüş ve bunları düzeltmeyi düşünmüş olmalıdır."[6]

---

[5] A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 40.

[6] A.Y. Ocak, *yage.*, (1998), sf. 170.

Görülen odur ki, bir 'norm' kurucusu olmasının gerisinde, onun yenileyici (müceddid) olma vasfı bulunmaktadır. Elmalılı Mehmed Hamdi [Yazır] Efendi'ye göndermede bulunarak, 'müceddid'in tanımını vermek gerekiyor:

> "...Her asrın târihini güzelce yazmak ve o târihde dînî illet ve sebeplerin amelî değeri ve sosyal sonuçlarını araştırarak, bu şekilde geçmiş dönemin bir fezlekesini yapıp gelecek asrın ihtiyaçlarını belirlemek." [7]

Bu satırlar, Şeyh Bedreddin'in kadıaskerlik günlerinde uygulamaya koyacağı norm'a bakışının evrilmeye açık yanını temsil ediyor. Görünen odur ki, onun bu bağlama denk düşecek konumunun açıklamasını B. Nusret Kaygusuz yapmıştır. Onun tesbitleriyle Şeyh Bedreddin:

> "...Büyük bir Türk mütefekkiri, bir İslâm âlimi, büyük bir toplumsal inkılâpçıdır."[8]

Mûsâ Çelebi'nin taht yolundaki savaşı kaybetmesi, Şeyh Bedreddin'in ihtilâle açık yanını belirleyecektir. Ancak, güncel politikanın oyun kuruculuğu ona göre değildi. Kısaca, "politikadan habersizdi."[9] Karşısına alacağı Mehmed Çelebi ise, devletin bekâsı için 'bânî-i sânî' olabilmenin mücadelesini verirken, nice badirelerden geçmiş, dış âlemle olan ilişkilerinde ittifâklara girmiş, kendisine yönelik ittifâkları da ustalıkla bozmuş, son derece deneyimli bir sultan olarak Osmanlı tahtına oturmuştur.

Netîcesi malum bir başkaldırmaya sürükleniş, Şeyh'in norm'unu da toprağa gömdü. Kurguladığı 'norm' - ki böylesi bir norm'u o kurmuş değil, biz kurguluyoruz, - somut gerçekte hayat bulsaydı, ihtimaldir ki, başta toprak nizâmında özel mülkiyetçi eğilimler başlayacak ve giderek ekonomik düzlemde serbest piyasaya işlerlik kazandırılacaktı. Bu uygulamaya geçilmesi ile birlikte, derebeyleşme eğilimleri de kırılmış olacaktı. Bu hareketlilik, bir yanda anti-mad-

---

[7] M. H. Yazır, 'Dîbâce', *Elmalılı Hamdi Yazır Sempozyumu*, (Ankara, 1993), sf. 79.

[8] B.N. Kaygusuz, *yage.*, sf. 118.

[9] C. Yener, *yage.*, sf. 15.

de eşya ve dünya düşüncesine sâhip Osmanlı-Türk insanını rasyonel bir iktisâdî bireye dönüştürebilecek miydi?[10] Öte yandan, merkezîleşmiş bir ekonomik düzlem, bu oluşumun önündeki ciddi bir engeldi. Şeyh Bedreddin sonrası kesin bir çözüm bekleyen düğüm, devlet – birey çatışması üzerinden baskılarını artıracaktı. Düğümün çözümü yönünde, ondan gelebilecek yazılı herhangi bir işaret bulunmamaktadır. Benzer çıkarsama, onun izlediği hukûk mantığının doğal seyri içerisinde yapılabilir. Şu kadar ki, *Câmiü'l Fusûleyn*'in hayata geçirilmesiyle, '*Mecelle*'ye açılacak olan yol, birkaç asır öncesinden adımlanacak, Osmanlı hukûkçularının geliştireceği bir sistem de uygulamaya damgasını vurmuş olacaktı.

[10] Esasen, tarım ağırlıklı bir ekonomide, toprakta özel mülkiyetin olmayışı, Osmanlı iktisat düşüncesinde, Fizyokratik düşüncenin ortaya çıkamayışının da bir sebebidir. Unutulmamalıdır ki, bir Fizyokrat, aynı zamanda, doğal hukûk taraftarıdır. Dr. F. Quasnay, bu düzen kavramını, bir hekim olarak, insan vücûdundaki kozmik dengede bulmuştu. Adam Smith ise, bu bağlantıda, insan psikolojisinin kişisel çıkara olan açık eğilimini, kurguladığı sistemin omurgası yaptı. Batı düşüncesinde iktisâdî hayat, varlığının çözümlemesini farklı şekillerde hissettirirken, Osmanlı gerçeğinde böylesi bir sorunsala kapı dahi açılmadı. Şeyh Bedreddin, mîrî araziyi özel mülkiyete açmasıyla, temelde, devlet – insan ilişkilerinde, *Kur'ân*'a epey zamandır ötelenmiş özgür muhataplarını da kazandırmayı düşündüğünü söylemek bir abartı olmasa gerektir. Onun doğal hukûk anlayışı, taviz vermediği İslâm hukûku idi. Bizâtihî İslâm adına, bireyselleşmenin önlenmesi ise, *moral* veya *amoral* bilincin ekonomik düzlemdeki olası hâkimiyetinin, devletin piyasaya müdahaleleriyle zaafa uğradığını söyleyebiliriz.

X

Şeyh Bedreddin: Kadıasker

Şeyh Bedreddin gerçeğinde, kayda değer en önemli kırılma noktalarından bir diğeri de, onun taht kavgalarının son dönemecinde, Mûsâ Çelebi'nin kadıaskeri olmasıyla başlayan süreçtir. Bu sürecin işlerlik kazanmasıyla Şeyh Bedreddin, 'velâyet'ten 'siyâset'e adım atmıştır. Aksiyona dönük yüz çizgilerindeki koyulaşmalar, bu istasyondan hareket sonrasında gerçekleşecektir. İşte bu kırılma noktasından sonra, olayların gözlemlenen akışı, fakih – mutasavvıf bir kimliği, son kertede, bir îmân adamını, aksiyon adamına dönüştürecek ve onu bir kalkışmanın içine sürükleyecektir.

Fetret Devri'nin ürünü olan taht kavgalarının getirdiği karmaşa ve belirsizlik ortamında Mûsâ Çelebi, kardeşi Süleyman Çelebi'nin vefatı sonrasında, Rûmeli'nde "tam istiklâle sâhip oldu."[1] Bunun için de, taht kavgalarından gâlip çıkabilmek, her cihetten güçlü olmayı gerektirmekteydi. Kendi adına hutbe okutup, sikke kestirdi.[2] Ancak, adâlet işlerini tevdi edeceği güçlü ve güvenilir bir isme, yapmayı tasarlarladığı 'reformlar'ı gerçekleştirecek bir hukûk adamına ihtiyaç vardı. Bu hukûkçunun, Osmanlı Hukûkî Muhiti'nin iktisâdî alanda kurguladığı normların tutarlılığını bilecek, Fetret Devri'nin yarattığı

---

[1] Hayrullah, *Osmanlı Devleti Târihi*, III, (İstanbul, 1971), sf. 159. *Düstürnâme-i Enverî*'de kaydedildiği gibi;

> "İkibuçuk yıl olur Mûsâ emîr
> Bunlar etmez kâfirle dâr ü gîr"

[N. Öztürk (haz.), *Düstürnâme-i Enverî*, (İstanbul, 2012), sf. 37]. A.Y. Ocak, Şeyh Bedreddin'in Mûsâ Çelebi'nin kadıaskeri olmasının başlangıç târihi için "bunun yaklaşık 1404 veya 1406 dolaylarında olduğunu tahmin edebiliriz" kaydını düşüyor [*yage.*, (1998), sf. 151]. Oysa, onun bu görevi kabul edişinin başlangıç târihi, 1410 olsa gerektir.

[2] Krş. Müneccimbaşı Ahmed, *Câmiü'd-Düvel*, (İstanbul, 1995), sf. 159.

karmaşaya çözümler üretecek, esaslı bir fıkıh bilgisine sâhip olması şarttı. Dolayısıyla, Mûsâ Çelebi, Şeyh Bedreddin'i bu makama tayinde tereddüt göstermedi. Zîrâ "bu mevkiye kendisinden daha layık ve kendisine fâik, diğer bir kimse yok idi."[3] "Sultan Mûsâ'nın nazar-ı takdirini celb etmiş, kadıaskerliğe kadar terakki edilmiş Bedreddin-i Simavî['yi]"[4] bu makama getirmişti, ama Şeyh, bu makamı adeta "cebren ü kahren" kabul edecektir. *Manâkıbı*'ndan okuyoruz:

> "Didi Şâh'a Şeyh (kim) eyâ refıyk
> Eylememişdür kazâ ehl-i tarıyk"[5]

Kadıaskerliği öncesinde, Edirne'de inzivada yaşamaktaydı.[6] Bu târihten çok değil, birkaç yıl önce, Timur'dan gelen şeyhülislâmlık teklifini kabul etmemişti. Köşesinde, münzevî bir hayat sürerken;

---

[3] Mehmed Şerefeddin, *yage.*, (1340), sf. 45.

[4] Mehmed Murad, *yage.*,I, sf. 236. "Şeyh Bedreddin'in görüşleri ve tutumu bu kadar aşırı [eşitlikçi görüşlerinin devlet ve toplum düzenini bozucu] olsaydı, kazaskerliğe getirilmesi çok garip kaçardı" [M. Kunt, 'Siyasal Târih (1300-1600)', S. Akşin (yön.), *Türkiye Târihi*, 2, (İstanbul, 1988), sf. 70].

[5] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 100.

[6] "Sonra gelüb Edrene'de yedi yıl
Uzlet idüb taşraya çıkmadı bil
...
Taşraya yidi yıl çıkmamışdı Şeyh
Hücresinden taşra bakmamışdı Şeyh"

[Halil bin İsmail, *age.*, sf. 95; 99]. Kemâl Târhir Bey'in kaydettiğine göre: "Çelebi Mehmed...kardeşi Mûsâ'yı Rûmeli'ne yollar. Güvendiği adamı Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin'i yanına katar. Şeyh Bedreddin, çok sert bir delikanlı olan Mûsâ'yı bir yandan öğütleriyle yumuşatacak, bir yandan da ağabeysi Mehmed Çelebi'yle yaptığı anlaşmaya sadık kalması için göz altında tutup durumu günü gününe Amasya'daki Mehmed Çelebi'ye bildirecektir." [Z. Oral (söy.), 'Kemal Tahir', *MSD.*, sayı 8, (24.XI.1972), sf. 3. Ayrıca krş. Kemâl Tahir, *yage.*, (1990), sf. 17-18; 32-33]. Bu alıntıdaki tutarsızlıkların sergilenmesini târihçilere bırakalım. Sadece bir nokta öne çıkıyor. O da, Şeyh Bedreddin'in Mûsâ Çelebi'ye kadıasker olmazdan evvel Mehmed Çelebi'nin güvendiği bir adamı olmasıdır. Romancı muhayyilesi ile kaydedilen bu satırların târihî bir geçerliliği bulunmamaktadır. Buradaki çatışma odakçığı, târihî gerçekliğin kurmacanın öznesine dönüşmesidir. Esasen, Kemâl Târhir Bey'in romancılığında görülen bu zafiyet, Profesör Mete Tuncay'ı da rahatsız etmektedir. Onun bakış açısıyle; "Bence, târihî bir romanda, binlerce okuyucunun kafasına yazılan olgusal yanlışların, gerçeklikteki bir takım ilişkileri kurdurmama

"Şâh'a Şeyh'i Kaad-ı asker ideler
Gör neler getirdi takdir-i İlâh
...
Daim ehlullaha bu haslet olur
İbtilâyıla Hak'a vuslat bulur"[7]

Mûsâ Çelebi'den gelen kadıaskerlik teklifini "cebren ü kahren" kabul etmiş olsa bile, onun *Vâridât*'ta dile getireceği tasavvufî makamına nispetle siyâset, üst-yapı olacaktı. Bu bir anlamda velâyet / siyâset uyumuna işaret olsa gerektir. Bu uyumun, toplumu, Mûsâ Çelebi'nin sultanlığında, Fetret Devri'nin karmaşasından dengeye getireceğine hükmedebiliriz. Esâsen beklentiler de onun düşüncesine uygun düşmekteydi. Zîrâ şeri'atın [takva], örfî hukûkun [fetvâ] baskın konumu karşısında gerilemesi, sıkıntı yaratmıştı. *Manâkıbı*'ndan zikredecek olursak:

"Didiler kim bize bir âlim gerek
Şer'ün ahkâmında key âlim gerek
Kim ola âlemde Şeyh gibi kişi
Zühd ile takvâla ola her işi
...
Hoş nizâmın tuta hem şer-i Rasûl
...
Diridi kim Şeyh'den a'lem kim ola
Şer' ü takvâyıla gönüller ala"[8]

Bedreddin-i Simavî'nin, bir kimsenin kadılığa tayini hakkında kayda değer bir görüşü bulunmaktadır. Onun sözleriyle:

---

gibi çok önemli sakıncaları var" [*Bilineceği Bilmek*, (İstanbul, 1983), sf. 73]. Diğer taraftan, konunun uzmanlarından Profesör A.Y. Ocak'ın kaydettiğine göre, Şeyh Bedreddin'in 1404 - 1405 yılında, "o sırada Edirne'de hüküm sürmekte olan Mûsâ Çelebi ile karşılaştığı görülür....Musa Çelebi, ona kazaskerlik görevini teklif etmiştir" [*yage.*, (2016), sf. 208]. Ocak, kaynak vermiyor. Hâlbuki Halil bin İsmail Efendi, Şeyh'in Edirne'de yedi yıl süren uzlet hayatından bahsediyor.

[7] Halil bin İsmail, *age.*, sf. 97.

[8] Halil bin İsmail, *age.*, sf. 99.

"...Ülkemiz fukahasına göre ise, bu göreve [kadılığa] uygun olan kişinin (kendisinin bir talebi olmaksızın göreve getirilmesi durumunda) ayrıca bir icbar olmaksızın göreve başlamasında bir beis yoktur. Sahih olan ise, göreve doğrudan başlamasının rûhsat, kaçınmasının ise azimet olmasıdır. Bu hüküm, kendisi talep etmediği halde yargı görevine getirilen kişi içindir. Görev talebinde bulunmak ise şer'an haramdır."[9]

Câmiü'l Fusûleyn'den okumaya devam ediyoruz:

"..Sultan birine 'seni kadı yaptım' derse, bu kadının istihlaf yetkisi olmaz. İstihlaf yetkisi, sultanın buna açıkça veya dolaylı olarak izin vermesine bağlıdır. Meselâ, 'seni başkadı (kâdı'l–kudat) yaptım derse, dolaylı olarak ona istihlaf yetkisi tanımış olur."[10]

Aynı doğrultuda, bu defa sürgün günlerinde, şunları yazmıştı:

"...Zâlim bir idâreciden hâkimlik görevi almak câizdir.... Ancak zâlim idâreciden yargı görevi aldığında hakkaniyete uygun karar vermeyecekse görev almak câiz olmaz."[11]

Uzletten çıkıp, hayatın karmaşasına yeniden girmek için ne kadar hazırdı ve olayların akışı ona nasıl bir gömlek biçecekti? Kendisi, görev talebinde bulunmadı. Fakat görevi kabul edecek olursa, bu durumda başına gelecek gaile, velâyet siyâset çatışmasına kapı açacaktı:

"Şeyh iken kurtulmayıp beglerden ol"[12]

Bu gaileden kurtulamadı, çünkü, kendisine teklif edilen görevden kaçınmak da kendisi için 'azimet' olacaktı. *Manâkıbı*'nda da söylendiği gibi.

---

[9] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 41.
[10] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 48.
[11] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012/B), sf. 1544.
[12] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 5.

"Gör neler getirdi takdîr-i İlâh
Şem' iken pervaneler çün pîr-i râh"

Bunun cevabının bulunmasında Hâfız Halil bin İsmail Efendi yardımcı olacaktır:

"Gör ne takdir eylemiş Hak Hazreti
Gazab üzre sebkat idüb rahmeti"[13]

Yaşanacak gerçek, onun bu karmaşa ortamında, kardeşlerarası taht mücadelesinde taraf olmasıdır ki, bu hâl, olayların akışında, Şeyh Bedreddin'in de hayat nehrinin akışını yeniden tayin edecek ve Mehmed Çelebi'nin bu kavgayı bitirmesi kendisini, Osmanlı tahtına sultan, Şeyh'i de, resmî otoriteye karşı ön safta yer tutmuş ve müesses Osmanlı toprak nizamını yerinden oynatmış âsî bir insan konumuna getirecekti. Zîrâ akan zamanda, onun bu muhâlif konumu, kendisini, Rûmeli'ndeki merkezkaç kuvvetlerinin temsilcisi olan Mûsâ Çelebi'nin kadıaskeri olması ile dolaylı olarak bir isyânın eşiğine çekecektir.[14]

Hâfız Halil Efendi'nin telif ettiği *Manâkıbı*'nda dile getirildiği gibi Şeyh Bedreddin, devletli olmak, bu gömleği giymek istemiyordu. Yapılan bu kadıaskerlik teklifini tereddütle karşıladı. A. Yaşar Ocak, Şeyh'in tereddüdüne bir soru ile açıklık getirmeye çalışıyor:

"...Aceba bu tereddüt, Şeyh Bedreddin'in yapmayı düşündüklerini Mûsâ Çelebi'yle uzun uzun tartışıp onu ikna etmesi üzerine mi ortadan kalktı?"[15]

Şeyh Bedreddin'in gösterdiği bu duraksamayı, şöyle açıklayabiliyoruz: Târihî kayıtlarda geçtiği üzere, kendisine kadıaskerlik makamı teklifi sırasında, Mûsâ Çelebi'nin huzurunda okunan *Kur'ân*'da geçen, "Allah'a ve Resul'üne itaat edin" lafz-ı Celîl'i üzerine, Şeyh Bedreddin'in gülümsediği görüldü ve orada bulunanlara Allah'a ve Resul'üne itâat etmediklerini söyledi:

[13] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 97.
[14] Krş. M. Akdağ, *yage.*, I, (1977), sf. 347.
[15] A.Y. Ocak, *yage.*, (1998), sf. 151.

"Kul atîullah va atîur Rasûl
Okunıcak hoş tebessüm itdi ol"

Şeyh, yaşadığı tereddüdün üstündeki örtüyü kaldırıyor:

"Oldunuz atîu lâfzından cüdâ"[16]

Mûsâ Çelebi'den gelen teklif karşısında şöyle diyecektir:

"Didi Şâh'a Şeyh (kim) eyâ refıyk
Eylememişdür kazâ ehl-i tarıyk"[17]

Ve Mûsâ Çelebi'nin ısrarı ağır basacaktır:

"Gördi kurtulmağa yok aslâ mecâl
Oldu Şeyh ibrâm ü ilhâhıla lâl
Öpdi elin Şâh ü erkân ol zaman
Kaadı-asker oldular anda heman
Oldu çün cebren ü kahren kaadı ol
Ta irince vartaya âhır-ı yol"[18]

---

[16] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 100.

[17] Halil bin İsmail, *age.*, sf. 100.

[18] Halil bin İsmail, *age.*, sf. 101. Öte yandan, kadıaskerliğe getirilmiş olmasında Hâfız Halil Efendi, Şeyh Bedreddin'in halkın rızasını aldığını ileri sürüyor [krş. *age.*, sf. 99]. H. Yurtaydın'ın da kaydettiği gibi; "Musa Çelebi, Bedreddin'in kendisine kadıasker olmasını ısrarla istemişti" [*yage.*, (1982), sf. 104]. F. Babinger, Şeyh Bedreddin, "Musa Çelebi'den kazaskerliği kopar[mıştı]" [*yage.*,] derken, N. Kurdakul'un da kaydettiğine göre, "Bedreddin, genç hükümdarın [Musa Çelebi'nin] kazaskerlik teklifini kabul et[mişti]" [*yage.*, sf. 228]. Hâlbuki, bu tayini farklı değerlendiren yazarlar da vardır: "Birkaç sene sonra çıkaracağı ayaklanma hareketiyle devletin başına büyük gaileler açan Şeyh Bedreddin Simavî'yi kazaskerlik makamına getirdi" [(M. Cezar), *yage.*, I, sf. 232]. R.E. Koçu'nun kaydettiğine göre, Mûsâ Çelebi, "Simavnakadısıoğlu Şeyh Bedreddin adında bir materyalisti de kadıasker tayin etti" [*yage.*, sf. 51]. M.Ş. Tekindağ'ın kaydettiğine göre, Mûsâ Çelebi'nin, "Hıristiyanlarla Müslümanların kardeşliğini telkin eden Şeyh Bedreddin'i iş başına getirmesi, çok mânidardır" ['Musa Çelebi', *İA.*, VIII, (İstanbul, 1967), sf. 665]. Ö.F. Yılmaz'a göre, Mûsâ Çelebi, "İslâm'a aykırı fikirleri ile bilinen Simavnalı Şeyh Bedreddin'i kadı tayin etmişti. Bu durum ümera ve halk arasında tepkilere yol açmıştır" [*yage.*, (1998), sf. 171]. Bu bağlamda, A. Yaşar Ocak'ın düşüncelerini aktaralım: "Kanaatimizce

Cebren ve kahren kadı olması hususunda Şeyh Bedreddin'in ne düşündüğünü ondan öğrenelim:

> "...Talebi olmaksızın bu göreve [hâkimliğe] getirilen kişinin icbar edilmedikçe göreve başlaması helâl değildir. Bu görüş....Ebû Hanife'nin de tercihidir....Bizim bölgemizin âlimleri ise güvenilir ve ilgili göreve uygun olan bir kişinin kadılığı kabul etmesinde bir sakınca görmemektedir."[19]

İdrîs-i Bitlisî'yi zikredecek olursak:

> "...Zümre-i kuzât ve ulemâdan Simavnaoğlu Bedreddin Mahmud demekle ma'ruf bigane-i devrân ve güzîde-i akran-ı pür âlim var idi ki tarik-i sülük ve makâmât-ı ehl-i hâlde iktisâb ile müsellem-i cumhur ve mecârî-i ahvâl ve akvâlde havaârik-i âdât ile meşhur olub cümle-i âsârından furûr-ı fıkh-ı Hanefiyye'de *Câmi'ü'l-Fusûleyn* nâm kitâbı ki mezâyâ-yı resâyili miyân-ı ulemâ-yı Rûm'da meşhur ve muteber ve muharrerdir. Ve şehzâde-i sa'id Mûsâ Çelebi muşaürinileyhi kemâlât ve fezâyili sebebiyle mansıb-ı kadıaskerî ile ikrâm eylemişdi."[20]

Müverrih Karaçelebizâde Abdullah Efendi'nin yazdıklarını aktaralım:

> "...Semavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin ki, cevahir-i nirat-ı kemâlat, ulûm-ı zâhiîre ile âlemfeyz-i nûr olduğu gibi işrakat-ı envar-ı maarif-i İlâhiyye ile bâtını mamur olub, fezâyil-i ilmiyye ve ameliyye ile şöhretşiar ve eyyam-ı saltanat-ı Museviyyede mansıb-ı kadıaskeri ile sadr-ı nişîn mesned-i itibâr olmuş idi."[21]

[Şeyh Bedreddin],...merkeziyetçiliğin değil, yerel güçlerin, feodallerin çıkarlarını temsil eden Musa Çelebi'nin tarafını tutmuş ve kazaskerliği kabul etmiştir" [*yage.*, (1998), sf. 169]. Bu alıntıda geçen, Mûsâ Çelebi'nin, "feodallerin [mâlikâne sahiplerinin] çıkarlarını temsil e[ttiği]" ifadesi tashihe muhtaçtır.

[19] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012/B), sf. 1542. Hanefî imâmlarından Ebû Hanîfe'nin ve İmam Muhammed'in 'icbar'dan dolayı başlarına nelerin geldiği târihî kayıtlarla sabittir.

[20] İdrîs-i Bitlisî, *yage.*, II, sf. 276.

[21] Karaçelebizâde Abdullah, *Târih-i Ravzatü'l Ebrar,* (1248, Bulak), sf. 363.

Bedreddin'in Mûsâ Çelebi'den gelen bu teklifi, kerhen de olsa, kabul etmesinin arka planında, ya da bu kabulün bâtınî yorumunda durum farklıdır. Özkan Öztürk'ü zikrediyoruz:

> "...Saltanat mertebeleri ilâhî isimlerin suretleri gibi düşünüldüğü için devlet hiyerarşisinde var olan her mertebe bir boyun eğdirme ve tâbî olma nisbetiyle ortaya çıkar. Bu hem, kutbiyyetten sonra gelen...mertebeler de böyledir, hem de, sultandan sonra vezir, şeyhülislâm, kazasker...vs. için de böyledir."[22]

Celâlzâde Salih Çelebi'yi zikrediyoruz:

> "...Musa Çelebi, anun ilimde fezâyilin – hususan ulûm-ı şer'iyyedeki fetâvâdan *Cami'ü'l-Fusüleyn* ve fıkıhdan *Teshîl* kitapları anun mü'ellifidür - işidüb kâdı'asker olunmiş idi."[23]

Bu alıntıların aydınlığında, Şeyh Bedreddin'in zâtında kutbiyetin gerçekleşmesi ve Mûsâ Çelebi'nin de kadıaskeri olması, eşya üzerindeki tasarrufuna imkân verecekti. Onun halk tabanına açık icraatında bu Bâtınî yorumun payı olsa gerektir.

Şeyh Bedreddin'in politik toplum anlayışına göre, Osmanlı'da bir meşrûiyet sorunu vardı. 'Ehl-i adl,' 'bâğî'den ayrılmış, kardeşlerarası taht kavgaları sürerken, Çelebiler, kendi aralarında iktidarı güç kullanarak elde etmenin peşine düşmüşlerdi. Dolayısıyla, dünün 'bâğî'si, iktidarı ele geçirdikten sonra, âdil davransa bile, temelde gene de bir meşrûiyet sorunu olacaktı. Şeyh Bedreddin'in peşinde olduğu model, şeçim esaslı ve kalıcı bir meşrûiyetin tesisiydi ki, Hulefâ-yı Râşidîn''i 'ideal tip' olarak savunmuştur. Hâlbuki onun savunduğu bu model, daha önce de ifâde ettiğimiz gibi, Hz. Ali – Muâviye hilâfet savaşıyla, el değiştirmiş ve halîfeliğin evlâdiyelik olmasıyla da bir meşrûiyet meselesi ortaya çıkmıştı. Şeyh Bedreddin'in, Mûsâ Çelebi'nin kadıaskeri olmasıyla bu çelişik durum nasıl aşılacaktı? Onun neden Mûsâ Çelebi'den gelen teklifi kabul ettiği sorusunun cevabını Gazâlî vermektedir. Şeyh'in sözleriyle.

---

[22] Ö. Öztürk, *yage.*, sf. 127.

[23] Celâlzâde Salih Çelebi, *Hadîkatu's Selâtîn*, (Ankara, 2013), sf. 245.

"...Halîfelik makamına tâlib olan kişide, ilim ve takvâ kâfi derecede bulunmaz, azledilmesine de güç yetmez ve bir fitnenin kopmasından korkulursa, onun imâmet ve hilâfetinin doğruluğuna hükmederiz. Çünkü değişiklikte büyük bir fitneyi uyandırmak tehlikesi vardır."

Gazâlî, devamla;

"...Bâğîlerin elinde bulunan mamleketlerde verilen hükümlerin nâfiz ve geçerli olduğunu kabul ederiz. Binenaleyh, zaruret ve ihtiyaç anında, nasıl olur da bir takım sıfatlardan mahrum bir kişinin [bâğî'nin] hilâfet ve imâmetinin doğruluğuna hükmetmiyoruz?....[E]shab-ı kirâm, zâlim imâmların zamanlarına yetiştiler. Ve onlardan mal aldılar."[24]

Şeyh Bedreddin'in bu hususdaki düşüncesi ise şöyledir:

"...Şehir halkından birisi, ilim ve iffeti sebebiyle, kadılık görevi için taayyün etmişse, yani tek seçenek olarak belirli hâle gelmişse, görev talebinde bulunmamazlık edemez. Bu talepte bulunmayıp, yerine cahil veya fâsık birisi atanırsa görev talebinde bulunmayan kişi günahkâr olur."[25]

Bu bağlamda Ayhan Hıra'yı zikredecek olursak:

"...*Musa Çelebi iktidarının meşrûiyeti ile Şeyh Bedreddin'in kadıaskerlik görevinin meşrûiyeti, birbirinden ayrı ele alınmalıdır.* O hâlde,...onun açısından Mûsâ Çelebi'nin hükümdarlığının meşrûiyeti için, genelgeçer bir delîl teşkil etmediğini de göstermektedir."[26]

Şeyh Bedreddin'in Mûsâ Çelebi'nin kadıaskeri olarak bu göreve getirilmesiyle birlikte, bir devlet geleneği sürdürülmüştür. Zîrâ

---

[24] Gazâlî, *İhyâu Ulumi'd-din*, 1, (İstanbul, 1971), sf. 531; *age.*, I, (1971), sf. 531; IV, (İstanbul, [1972]), sf. 285.

[25] Şeyh Bedreddin., *yage.*, (2012), sf. 42.

[26] A. Hıra, *yage.*, (2012/B), sf. 105 (vurgu: AGS.).

bu göreve gelmezden evvel, onun bir hukûk bilgini ve kadı olduğu unutulmamalıdır.[27] Geçekten de o, Mûsâ Çelebi'nin kardeşleriyle sürdürdüğü taht kavgaları içinde, hem takvâ ehlinin, hem de fetvâ ehlinin ulu kişisi olmuştur. Takvâ ehli olmakla, şerîatı ve tasavvufî hakîkati, fetvâ ehli olmakla da, hukûkun üstünlüğünü ve asayişi temsil ediyordu. Musa Çelebi'nin de konumu şöyle idi:

"Maksud idinmiş idi iy şehriyâr
Şer' ile adlile ola her diyâr"[28]

Bu göreve gelmesiyle, Şeyh Bedreddin, ricâl-i devletin mühim üyelerinden, "Musa Çelebi...saltanatının başlıca direklerinden biri [oldu]"[29] Askerî suçlar, miras vb. konuların çözümünde tek yetkili idi. Ayrıca *Solakzâde Târihi*'nde de kaydedildiği gibi, "bütün kumandanların başı idi."[30] Osmanlı Devleti, merkezîyetçi yapının gereği olarak, kapıkullarının yetkilerini sınırlamıştır. Fetret Devri'nin özel şartlarının bir ikrâmı olarak Mûsâ Çelebi, Osmanlı tahtını ele geçirme yolunda, Şeyh Bedreddin'in yetkilerini sınırlamadığı da bir gerçektir. Osmanlı idarî teşkilatında, vezirden sonra kadıasker silsile-i meratipteki yerini alırken, Mûsâ Çelebi'nin kısa süren pâdişâhlığında, sultandan sonra gelmekteydi. Mûsâ Çelebi, tahtı ele geçirme sürecinde, Şeyh Bedreddin'e muhtaçtı. Şu kadar ki, Şeyh Bedreddin, *Cami'ül-Fusüleyn*'i kadıaskerlik günlerinde yazmış ve Musa Çelebi'ye takdim etmiştir. Musa Çelebi, *Cami'ül-Fusüleyn*'in muhtevasından haberdar olur ama, ses çıkaramaz. İfade edildiği gibi, taht yolunda Şeyh'e muhtaçtır. Ancak, Musa Çelebi, idarenin dizginlerini ele alsaydı, o da merkeziyetçiliğe yönelecek ve Şeyh'e karşı tavrı değişecekti.

Mevcut durum Şeyh Bedreddin'i teorisyen kılacak ve uygulamada, kendi reformist programına işlerlik kazandıracaktı. Bu meyanda, onun, Mûsâ Çelebi ile birlikte, dağılmış olan Osmanlı Hukûkî

---

[27] Şeyh Bedreddin, kadıasker olmazdan evvel kadı idi [krş. M. Akdağ, *yage.*, I, sf. 341. Ayrıca krş. H. İnalcık, *yage.*, (2014), sf. 161].

[28] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 99.

[29] Hoca Sadeddin, *yage.*, II, (1975), sf. 109.

[30] Mehmed Hemdemî Çelebi, I, *yage.*, (1989), sf. 182.

Muhiti'nin yeniden ihyâsına geçtiğini de istidlâl edebiliriz. Z. Fahri Fındıkoğlu'nun şu tevcihi ise, düşündürücü olmalıdır:

> "...Muhakkak olan bir şey varsa, o da Şeyh Bedreddin'in gizli veya açık bir teşkilatla alakadar olduğu...bu teşkilatın Mûsâ Çelebi için çalıştığıdır."[31]

M. Balivet'in de kaydettiğine göre;

> "...Musa Çelebi...Şeyh'i kendisine kazasker tayin etti; (böylece) Şeyh'in öğretisini yaymasına ve ününün güçlenmesine katkıda bulunmuş idi."[32]

Şeyh Bedreddin, neden Mûsâ Çelebi'nin yanında siyâseti fiiliyata döktü? İhtimaldir ki, bu noktanın üzerindeki sis bulutunu kaldıracak olan gerçek, Osmanlı devlet idâresinin, Fetret Devri öncesinde, giderek merkezîleşmeye doğru yol alışıydı. Yeteri kadar karanlıkta kalmış bu noktaya salınacak ışıklar, bazı düğümlerin çözülmesine de yardımcı olcaktır. Beylik'ten Devlet'e geçişin ilk aşamalarında, Osman Gâzî'nin etrafında Akça Koca, Konur Alp, Mihail Gâzî gibi savaş beylerinin yönetimde belirgin güçleri vardı. Orhan Gâzî zamanında ihdas edilen hukûkî muhitin kararları, ilk ağızda bir şerîat / örf çatışması yaratsa bile, bu muhitte alınan kararlara sultanların uyduğu bir gerçektir. Ne var ki, Sultan I. Murad'ın "üç kardeşini birden boğdurt[ması]," [33] onun bu girişimi, siyâsî erkin önündeki aile üyelerinin yaratabileceği potansiyel tehlikeyi ortadan kaldırmak içindi. Bu ise, merkezîleşmeye açılan yolda atılan önemli bir adımdı. Her ne kadar babası Orhan Bey, kardeşi Alaeddin Bey'e devletin bürokratik yapılanmasında önemli görevler vermiş ise de, Sultan I. Murad, kardeşlerine beylerbeyiliği, sancakbeyliği vermemiş, bu görevlere aile dışından kapıkullarını getirmişti. Dolayısıyla Sultan, merkezîleşme yönünde, şahsî nüfûzu altına tutabileceği bir zümre yaratmak istiyordu. Mûsâ Çelebi'nin Şeyh Bedreddin'i kadıaskerliğe getirmesi ve

---

[31] Z.F. Fındıkoğlu, *yage.*, (1975), sf. 75.

[32] M. Balivet, *yage.*, I, (1994), sf. 61.

[33] N. Sakaoğlu, *Bu Mülkün Sultanları*, (İstanbul, 1999), sf. 5.Ayrıca krş. N. Azamat (haz.), *yage.*, sf. 29.

savaş beylerini de yanında tutması, devlet erkinde merkezîleşmenin önüne geçildiğini ihsas ettirmektedir. Şeyh'in bu makamı, nazlanarak da olsa ya da kerhen kabulünde, anti-merkeziyetçi eğilimlere sıcak baktığı görülüyor. Sultan I. Mehmed, merkezîleşme yönünde adımlarını sıklaştırırken, Şeyh'in idamı bu sürecin olgunluğa ulaşmasında tamamlayıcı bir parça olacaktır.

Kadıaskerliği, onu 'devletlû' yaptı ve siyâset üzerinden uygulamada, somut gerçekle yakınlık kurmasını sağladı. Bu meyanda, geniş bir alana yayılan, Mûsâ Çelebi'nin kayınpederi Romen voyvodası Mircea'dan Kastamonu'da İsfendiyâr Beyi'ne kadar, üst düzey idârecileri de tanımış oldu.[34] Netîce itibariyle, isyâna açılan yolda, siyâsetin içörgüsünü kurduğu bağlantının ilk temrinlerini, bu görevde iken yaptı. Torununun da işaret ettiği gibi;

> "Mûsa sultan oldu pes Rûmiline
> Düşdi Şeyh erkân-ı devlet diline"[35]

Kadıaskerlik görevi ona, Osmanlı siyâsî düşünce ve nizâmını kavramasında bir nevi laboratuvar işlevi gördü ve o güne değin, îmân ile aklın birlikteliğiyle yoğrulan kafasının ürünü olan 'norm'u uygulamaya koymasına imkân verdi. Görevi boyunca adâletle hükmetti. Mehmed Zeki Bey'in Şeyh Bedreddin'in kadıaskerlik görevini değerlendirmesi şöyledir:

> "...Sultan Mûsâ [Çelebi]'nin bihakkın iltifatına ve ölünceye kadar yanından ayırmayacak derecede hürmetine mazhar olması, idâre-i behriyesini meydana koyar."[36]

Mûsâ Çelebi'nin hükümdarlığı sürerken Şeyh Bedreddin'in şöhretini Filibeli Âli Bey'in değerlendirmesinden nakledelim:

> "...Simavna Kadısıoğlu Bedreddin, çeşitli eserleriyle bilinen ve yüksek kerâmetleriyle dünyanın ve asırların malûmu bulunan

---

[34] Eflâk Bey'i Mircea'nın Mûsâ Çelebi'nin kayınpederi olması huşunda bk. M.Ş. Tekindağ, *'yage.*, sf. 652.

[35] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 97.

[36] Mehmed Zeki, *yage.*, sayı 45, (1332), sf. 924.

> namdâr bir filozof, çok büyük bir âlimdi. Sultan Mûsâ'nın saltanatı zamanında ondan gayri âlimin bulunduğu malûm değildir. Mevlânâ [Şeyh Bedreddin]'nın binde birini tutacak muâsırı yoktu."[37]

Gerçekten de, Mûsâ Çelebi'nin hükümranlığında gerçekleştirdiği eylemler, hem Mûsâ Çelebi'nin meşrûiyetinde, hem de bizâtihî bir eylem adamı olarak kendisinin de, bir kanuna tâbi olması bakımından, *Câmiü'l Fusûleyn*'deki hukûkî çerçevenin dışına çıkmamıştır. Kendini hukûkî bir çerçeve ile sınırlayan Bedreddin, kadıaskerlik kurumunun işlevini ve sınırlarının ne olduğunu çok iyi biliyordu. Halil İnalcık'ın da kaydettiği gibi bu kurum;

> "...Mer'î olan örfî hukûkla, halkın muamelatına inhisar ettirilen şerîat arasındaki ayrılığı en bâriz bir şekilde gösteren müessese *kadıaskerlik* (kadıleşkerlik) ve yargıçlık müessesesidir."[38]

Şeyh Bedreddin'in, tasavvufun baskısıyla, kenarda köşede oturması ve siyâsete bulaşmaması gerekirken, erken yaşlarından itibaren, kadılıkla somut hayata geçmesinde bir fevkaladelik yoktur. Ancak, kadıaskerlik görevi ile üst düzey bilgi isteyen bir kapıkulluğuna getirilmesi ve bu hayatın içinde siyâsî temaslara girmesi, bu yolda, tanışıklıklar ve deneyim kazanması, "erkân-ı devletin diline" düşmeyi ister istemez benimsemesi, atavistik bir tesire bağlanabilir mi? Dönemin Osmanlı târih yazıcılığında Şeyh Bedreddin'in bir hanedan silkine mensubiyeti kaydedilmemiştir. Ancak, dedesi Abdülaziz Efendi, Hâfız Halil Efendi'nin yazdığı *Manâkıbı*'a göre, Selçuklu hanedanına mensuptu:

> "Şah Alâüddin nesliydi özi"[39]

---

[37] Zik. B.N. Kaygusuz, *yage.*, sf. 110.

[38] H. İnalcık, *yage.*, (2015), sf. 93.

[39] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 6. İsmailoğlu Hâfız Halil Efendi, dedesi Şeyh Bedreddin'in soyunu Âl-i Selçuk'a bağlıyor:

"Nesl idi Sultan Alâüddîn'e bil"

[*age.*, sf. 7]. Taşköprîzâde Ahmed Efendi'ye göre, Selçuklu hanedanından bir vezirin soyundandır [krş. *yage.*, I, sf. 71]. Hayrullah Efendi'nin de kaydettiğine göre,

Kadıaskerliğe getirildiğinde, velâyet sırrıyla sırlanmış bir erendi. Velâyetiyle, insan - Allah ilişkisini, zâtına mahsus bir alanda, kalb-i selim küresinde çözüme ulaştırmasına rağmen, köşesine çekilme-

---

"tabakat kitaplarının rivayetine göre Şeyh Bedreddin'in babası, Selçuk sultanlarından Sultan Alaüddin bin Ferâmez'in biraderinin oğlu idi" [*yage.*, III, sf. 178-179]. "Bedreddin Mahmud: Alâeddin Selçukî'nin biraderinin hafididir" [Ahmed Rıfat, *Lugât-ı Târihiyye ve Coğrafiyye*, II, (İstanbul, 1299), sf. 77]. "Şeyh Bedreddin'in ecdadı vüzera-yı Selaçık'da olduğu gibi, kendi babası dahi Alaeddin Selçukî'nin karındaşı oğlu imiş" [Ahmed Midhat, *yage.*, (1303), sf. 621]. Mehmed Süreyya Bey'e göre Şeyh'in, "ecdâdı Devlet-i Selçukiyye vüzerasından idi" [*Sicill-i Osmanî*, II, (İstanbul, 1311), sf. 10]. Şemseddin Sami'nin tevcihine göre, "an asl Selçukî'ye neslinden [idi]" [*Kamûsü'l Âlâm*, II, (İstanbul, 1316), sf. 1254]. Taşköprîzâde'nin etkisinde kalan Mehmed Zeki Bey'in kaydettiğine göre: "Ecdâdı cihetiyle Âl-i Selçuk'a mensuptur" [*yage.*, sayı 43, (1332), sf. 890; a.yaz., *yage.*, (31.I.1337)]. Aynı ifâdeyi B.N. Kaygusuz, Bedreddin'in soyunu, Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykavus'a ulaştırmakta ve bilinen iddiayı yinelemektedir: "Bedreddin'in kütüğünü emniyet ve gerçeklikle tertip edebiliriz" [*yage.*, sf. 30; 32]. Aynı görüşü, Enver Behnan Şapolyo da tekrarlamaktadır [krş. *yage.*, sf. 419]. Buna mukâbil, bu rivayetin siyâsî amaçla uydurulmuş olduğu, özellikle Cumhûriyet dönemi târihçileri tarafından ileri sürülmüştür. Meselâ, M. Şerefeddin Yaltkaya, "Kadı İsrâîl'in Selçuk hanedanına mensup olmadığı muhakkak addedilebilir" [*yage.*, (1340), sf. 4]. İ.H. Konyalı'ya göre de, "uydurulmuş bir yalana pek benzemektedir" ['Stalin'in Şeyhi Bedreddin-i Simâvî', *TH.*, sayı 1, (1950), sf. 4]. M. Cezar, Şeyh'in soyunun Selçuklu hanedanına bağlanmasını şüpheyle karşılıyor [krş. *yage.*, I, sf. 254]. İ.H. Uzunçarşılı [krş. *yage.*, I, (1972), sf. 360] ile O.Ş. Gökyay [krş. 'Şeyh Bedreddin'in Babası Kadı mıydı?', *TT.*, sayı 2, (1984), sf. 16-18] da, bu görüştedirler. H. İnalcık'ın kaydettiğine göre; "Sultan Bâyezîd'in oğulları Çelebiler, taht için mücâdele arasında (1402-1413) Bedreddin, Selçuklu hanedanıyla akrabalık iddiasında bulunmuş[tu]" [*yage.*, (2003), sf. 196]. Y. Öztuna'ya göre, "bu sahtekârlık, Osmanoğullarını bertaraf etmek ve tahta yükselmek ihtirasıyla alâkalıdır" [*yage.*, II, sf. 377. Ayrıca krş. M.N. Özdemir, *yage.*, sf. 247]. A.Y. Ocak'a göre de, "bu rivayetin târihsel olarak geçerliliğini ileri sürmek mümkün değildir" [*yage.*, (1998), sf. 145] derken R. Yelkenci, *Bağdat Salnamesi*'ne göndermede bulunarak, Sımavna'nın küçük bir yerleşim birimi olduğunu, dolayısıyla Bedreddin'in babasının burada kadılık yapmasının imkânsız olduğuna dikkatleri çekmiştir. Irak'ta Necef şehri civarında Semavet isimli bir kasabada, "babasının...bu kasabanın kadısı olması...ihtimalini" ileri sürüyor ve Kâtip Çelebi'nin *Keşfüzzünûn*'dan aktarıyor: "Şeyh Bedreddin, Mahmud b. İsmail – el şehir bi-ibni Kadı-ı Semava-el-müteveffa sene 823" [R. Yelkenci, *yage.*, sayı 18, (1950), sf. 753]. Bu meyanda, Sencer Divitçioğlu'nun "Hacı İlbeyi tanıyoruz. Şeyh Bedreddin'in babasıdır" [*Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, (İstanbul, 1996), sf. 48] tevcihi ise yanlıştır. Zîrâ Hacı İlbey, Şeyh Bedreddin'in dedesi Abdülaziz Efendi'nin kız kardeşinin torunudur [krş. Halil bin İsmail, *age.*, sf. 8].

di. Adâletsizliğin hükümran olduğu insan-insan ilişkisinde siyâsete [ekonomi politik], aklın rehberliğinde geçmek istedi. Mehmed Şerefeddin Efendi de, Şeyh'in "kadıaskerliği esnasındaki faaliyetini az çok anlamak için (*Câmiü'l Fusûleyn*)'i bilmek lâzım olduğun[u]" ileri sürmektedir.[40]

Mûsâ Çelebi, kadıaskerlik makamına getirdiği Şeyh Bedreddin'e adeta teslim oldu. İcraatına müdahale etmedi, her istediğini verdi. *Manâkıbı*'nın aydınlığında:

> "Çekdi Sultan Şeyh'e ni'met bî kıyas
> Ola Şeyh Mahmûd kendözi Ayâs"[41]

Şeyh Bedreddin'i ikinci adam olarak yanına almasıyla birlikte Mûsâ Çelebi, Robert Mantran'ın da kaydettiği gibi;

> "...Aristokrasiye karşı...aşağı tabakadan insanları biraraya getiren halkçı bir politika izlemişti."[42]

Necdet Kurdakul'u da zikredecek olursak:

> "...Bedreddin, bir taraftan Mûsâ Çelebi ile birlikte toprağın tasarruf hakkını halkın emeğine bırakırken, diğer yönden 'mülkiyet hakkı'nın da sınırlarını rabıtalı hâl üzere kurulmuş olan bu âlemin düzenine uygun olarak tesbit etmenin gerekliliği içinde işsize iş, mekânsıza da mekân sağlamanın peşine düşmüştü."[43]

Bu iktisat politikasının uygulanmasında, esas olarak, fukara-ı sâbirine [halk] odaklandı. "Önemli anlaşmazlık ve davalar üzerine hüküm veriyor ve vakıfların başı olarak iş görüyordu."[44] Vakıflara el

---

[40] Mehmed Şerefeddin, *yage.*, (1340), sf. 45.

[41] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 100.

[42] R. Mantran, *yage.*, sf. 73.

[43] N. Kurdakul, *yage.*, sf. 230. Nejat Birdoğan'a göre de, 1412'de Bedreddin'in düşünceleri doğrultusunda "Musa Çelebi de bunun üzerine, toprağın kullanma hakkını halkın emeğine bırak[mıştır]" [Kavga, 'Hakka Erişmek Kişinin Kendine Erişmesidir', *Kavga*, sayı 14, (1992), sf. 19].

[44] E. Werner, *yage.*, (2014), sf. 86.

attı, bunların gelirlerinin bir kısmını yoksul Türklere dağıttı.[45] Böylelikle, infak konusunda, devlet üzerinden sosyal adâleti sağlayıcı bir yol izleyerek fakir halka ulaşmış oluyordu. Halkın ihtiyaç ve dilekleri bildiğinden, bu doğrultuda hareket etti ve bu icraatıyla insanlar üzerinde büyük bir nüfûz sağladı. Onun izlediği bu yolu, karşılıklı yardımlaşma ilkesini (infak), esâsen, 15. yüzyıl başlarından itibaren Somuncu Baba diye marûf Şeyh Hamideddin-i Aksarayî ve Hacı Bayram-ı Velî, savunmaktaydılar.[46] Öte yandan, Mûsâ Çelebi'nin Rûmeli'ni adâletle yönettiği görülüyor. Hâfız Halil Efendi de bu düşüncededir. Onun dizelerinin tanıklığına başvurabiliriz:

> "Rûmilin adlile tutdı iy ahı
> Hâtem-i Tayy idi gûyâ ol sahî"[47]

Şeyh Bedreddin, tabanı köylü ve kapıkulu [bürokrat] temelli bir toplumsal yapılanma düşüncesindeydi. Bu nedenle, toprağı elinde tutan bir sınıfa – râiyet oğlu râiyete – karşı savaşmanın zaruretine inanmıştı. Bu bağlamdaki düşüncesi ise, toprağı kullanan beylerin elinden alınması ile derebeyleşmeye açık, feodalimsi sınıf yapısının değiştirilmesi idi.[48] Rahmetli İsmet Sungurbey'in tesbitlerine göre Şeyh Bedreddin;

> "...Sosyal mücadeleler târihinin sayılı olaylarından birinin törebeyliğe (derebeyliğe)...karşı savaşan...kahraman[ı]dır."[49]

Şeyh Bedreddin eliyle timarların, yeniden topraksız köylüye dağıtılmış olması, üç yıl süren Mûsâ Çelebi saltanatına damgasını vurmuştur.[50] Halil İnalcık'ı zikredecek olursak:

---

[45] Krş. E. Werner, *age.*, (2014), sf. 97.

[46] "Şeyh Hamid [Somuncu Baba],...ziraatle meşgul oluyor ve bütün dervişlerini de bu müşterek çalışmaya sevk ediyordu. Hacı Bayram [Veli] ...bu ziraatçi ve *collectiviste* telakkiye girdi" [H.Z. Ülken, *yage.*, II, (1934), sf. 268.

[47] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 97.

[48] Safiye Erol'un bir romanında geçtiği üzere: Bir zaim olarak Veli Koca'nın "fânî dünyada baş dileği...zeametin sülâlede kalmasını temin etmek[ti]" [*Ciğerdelen*, (yy.; 1946), sf. 76].

[49] İ. Sungurbey, *yage.*, (1966), sf. I.

[50] Bu hususta bk. Âşıkpaşazâde, *yage.*, (2007), sf. 136 ve Mehmed Neşrî, *yage.*, II, sf. 68.

> "...Kadıaskerliği sırasında, uç gâzîlerine ülkenin iç bölgesinden timar verilmesini sağlayarak uçlarla merkez arasındaki eski anlaşmazlığa son vermek istemiştir."[51]

Bu uygulama ile timar sistemine yeni bir yön vermiş, şu kadar ki, Âşıkpaşazâde'nin, Şeyh'in "Musa'nın yanında kadıasker iken kendilerine timar alıverdiği adamlar[ın]" da yanına geldi[ğinden]" bahsetmesi bu tesbiti doğrulamaktadır.[52]

Görünen odur ki, Mûsâ Çelebi, iktisâdî - sosyal tabanı topraktan nasîbini almayanlarla yola çıkan bir reformcuydu. Rûmeli uç-beylerinde taraftar bulmuştu. Öte yandan, engin bir görüş sahibi idi. Şu kadar ki, İstanbul'u kuşattı.[53] "İstanbul'u muhâsâra etmesi de Bizanslıların Çelebi Mehmed'e yardım eylemelerini icab ettirmişti."[54]

Bu meyanda Şeyh'in Mûsâ Çelebi'nin kadıaskeri oluşu, İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın tevcihine göre, "nüfûzunun yayılmasına yardım etmiş ve Şeyh de bundan istifadeyi kaçırmamıştır."[55] Devlet işleriyle meşguliyet, onu timarların dağıtılmasında ayrıcalıklı bir konuma getirdi ve mîrî toprak rejiminde babadan oğula geçen tasarruf hakkının önüne geçen bir tedbir üzerinde yoğunlaştı.[56] Zîrâ timar sahiplerinin şecere kayıtlarının düzenli bir şekilde tutulmuş olması da, toprak rejiminin babadan oğula geçtiğini göstermesi bakımından kayda değer mühim işarettir. Bu uygulama ile malikâne sahibi beylere (feodallere) de karşı çıkılmış oldu. Uygulama sürerken, Rûmeli'deki tımarlı sipâhîlere güven duyulmadığı için ellerindeki top-

---

[51] H. İnalcık, *yage.*, (2003), sf. 196.

[52] N. Atsız (haz.), *yage.*, (2011), sf. 97. Ayrıca krş. N. Atsız (haz.), Ahmed Âşıkî, *Tevarih-i Âl-i Osman*, (İstanbul, 1947), sf. 154.

[53] Krş. Dukas, *yage.*, sf. 56. Bizans kroniklerinde geçtiği üzere: "6911 yılında [Eylül 1409 – Ocak 1410] Mousés [Musa Çelebi], İmparator'un topraklarını yağmaladı ve Mesembria [Misivri]'yı kuşattı"; "6912 [1410] yılında Mousés Sultan [Musa Çelebi] Bulgaristan üzerine yürüdü ve savaşta çok insan ve hükümdar telef etti" [Ş. Kılıç (çev.- not.), *Bizans Kısa Kronikleri: Osmanlı Târihinin Bizanslı Tanıkları*, (İstanbul, 2013), sf. 99; 247].

[54] İ.H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, (Ankara, 1984), sf. 81.

[55] İ.H. Uzunçarşılı, *yage.*, I, (1972), sf. 362. Mûsâ Çelebi'nin kadıaskeri olma teklifinin kabulünü Uzunçarşılı, "hükümdarlığı elde etmekti" [*age.*, sf. 362] düşüncesiyle açıklıyor ki, Mûsâ Çelebi'nin Osmanlı tahtına oturmasıyla, Şeyh Bedreddin'in, esasen böylesi bir düşüncesinin olmadığı görülecektir.

[56] Krş. N. Kurdakul, *yage.*, sf. 14.

raklar alındı. Gelibolulu Mustafa Âli, bu duruma şu sözlerle açıklık kazandırmıştır:

> "...Emek-dâr olan umerâ-yı sahib-i kâr ve bârın her birini yavru şahin gibi ürkitti. Zîrâ o âna dek azl görmemişlerdi."[57]

"O âna dek azl"den kasdedilen, 1330 – 1402 arası zaman kesitinde, takrîben 75 yıllık uygulamadaki toprak rejiminde ihdas edilen raiyyet-oğlu-raiyyet yaklaşımının Mûsâ Çelebi eliyle askıya alınması, netîcede, toprağın kayıtların dışında, topraksız köylü lehine el değiştirmesiydi. Bu değişimin mimarı ise, tereddütsüz Şeyh Bedreddin idi.

Toprakların dağıtımında, Mûsâ Çelebi'nin etrafında toplananlardan bir kısmının Hıristiyanlar olduğu görülüyor. Ancak bu uygulama ters tepecek, eski timar sahiplerini küstürüp, kendisinden yüz çevirmesine ve Osmanlı tahtı için kardeş kavgasından gâlip çıkacak olan Çelebi Mehmed'in yanında yer almalarına sebep olacaktı.[58] Lütfi Paşa da *Tarihi*'nde Mûsâ Çelebi'den şu sözlerle bahis açacaktır:

> "...Musa Çelebi, gâyet yavuz idi ve hem Rûmeli'ni sevmezdi."[59]

Neşrî Tarihi'nde kaydedildiğine göre:

> "...Rûm-ili beylerinden ünlü zengin (maldâr) beyleri tutup helâk ederek, mal(lar)ını almaya başladı."[60]

Ernest Werner'i zikredecek olursak:

> "...Her hâlükârda Bedreddin, yeni pâdişâhın [Musa Çelebi'nin] antiaristokratik anlayışa sâhip olması nedeniyle, onun hiz-

---

[57] Zik. Ş. Severcan, 'Bir Târih Değerlendirmesi: Şeyh Bedreddin Olayı', A.H. Köker (yay.), *yage.*, 1997), sf. 13.

[58] "Elhâsıl Sultan Mehmed Edirne'ye geldi, Rûmili beğleri her kim var ise...Sultan Mehmed'e geldiler" [N. Azamat (yay.), *yage.*, sf. 56. Ayrıca krş. K. Atik (yay.), *Lütfi Paşa ve Tevârih-i Âl-i Osman*, (Ankara, 2001), sf. 172].

[59] Lütfi Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osman*, (İstanbul, 1341), sf. 65.

[60] Mehmed Neşrî, *Neşrî Tarihi*, II, (Ankara, 1984), sf. 41.

> metine girmişti....Musa'nın etrafında yalnızca...feodalleştirmeye karşı koyan tüm grupların toplanmış olduğunu varsayabiliriz. Simavnalı Şeyh'in konumu, bize bu düşünceyi yakın kılmaktadır. Başka bir deyişle mesele,...Türk kabile savaşçılığının antifeodal hareketiydi."[61]

Şeyh Bedreddin'in kadıaskerliği sırasındaki icrâatına dâir yazılı bilgilerden mahrumuz.[62] Sadece, onun bu zaman zarfında, bir vakıf insanı olarak hareket ettiğini gösterir târihî bilgilere sahibiz. Bu cümleden olarak, 1412 yılında, Edirne'de bir zâviye – Şeyh Bedreddin zâviyesi – inşâ ettirmiş ve kendisinin oluşturduğu vakfa tüm taşınmaz mallarını bağışlamıştır. Nitekim tevliyetinin kendisine

---

[61] E. Werner, *yage.*, (2014), sf. 89.

[62] N. Filipoviç, Bizans, Slav ve Türk kaynaklarını kullanarak, 1971 yılında, Saraybosna'da, *Şeyhzâde Mûsâ Çelebi ve Şeyh Bedreddin* başlıklı Boşnakça bir kitap yayınladı. D. Bogdanoviç'in kaleme aldığı kitap tahlîl yazısından hareketle, Filipoviç'in kayda değer görüşlerini aktarıyoruz: Filipoviç'e göre, Mûsâ Çelebi ve Şeyh Bedreddin dönemindeki olaylar, ikisinin birlikte aldıkları kararlarla hayata geçirilmiştir. Ve bu olaylar zincirinde iki nokta önemlidir. *Önce*, Mûsâ Çelebi ile Şeyh arasındaki ilişki geçici, tesadüfi ve tek taraflı değildir. *İkinci husus*, aralarındaki işbirliğinin ortak noktası ve temeli, timarlı sipâhîler ve malikâne sahiplerinin (feodallerin) merkezî güçlerine karşı mücâdele etmekti. Onların birlikte verdikleri mücadele, esasta, Osmanlı Devleti'nin toprak rejiminin geçerliliğini, dolayısıyla timar sahiplerinin varlığını tehdit etmiştir. Uygulamaya koydukları kararlarla, sosyal yardımlaşma, politika ve ideolojinin de sınırları belirlenmiş oluyordu. Mûsâ Çelebi'nin toprakta yaptığı değişim, Balkanlar'daki malikâne sahiplerini ciddî anlamda endişeye sevketmiştir. Esasen, Osmanlı hâkimiyeti altındaki topraklardaki feodaller, 1402 Ankara Savaşı'nı fırsata çevirmek ve Osmanlıları bu topraklardan sürmek arzusundadılar. Yaşadıkları bu endişe, onları dış güçlerle ittifâk arayışına zorlamışır. Bu ittifâkın başına Sırp despotu Sephan Lazaroviç geçti ve Macarlardan yardım aldı. Mehmed Çelebi ile de ittifâk kurdu. Bu ikili ittifâk, Mûsâ Çelebi hareketini askerî anlamda ezmiştir. Filipoviç'in kaydettiğine göre, Sırpların bu itifakı Sultan I. Mehmed'le devam etmiş, bu defa hedefe Şeyh Bedreddin'in başkaldırısı gelmiştir. Ancak, onun kıyamı hu sundaki bilgiler, çelişki ve tutarsızlıklarla doludur. Filipoviç'in ulaştığı sonuçlara göre; Şeyh Bedreddin'in hain olarak görülmesi, Osmanlı Devleti'nin merkezîleşmesine hız kazandırmış, ayrıca hetorodoksiye karşı hoşgörülü olan devletin Sünnîleşmesine yol açmıştır [krş. D. Bogdanoviç, 'Comptes Rendus: Nedim Filipoviç, Prince Mûsâ i Şejh Bedreddin [= Le Prince Mûsâ et le Cheykh Bedreddin]', (Sarajevo, 1971), *Turcica*, vol. IV, (1972), sf. 171]. N. Filipoviç, bu çalışmasında Sırp târihçisi Stojan Novakoviç'in, 1893'te yayınlanan *14 ve 15. Yüzyıllarda Sırplar ve Türkler* başlıklı eserinden yararlandığını da kaydediyor [krş. *age.*, sf. 171]. Bu özet sergilemeyi, kerimem F.C. Sayar'ın yardımlarıyla gerçekleştirdiğimi teşekkürlerime kaydetmek isterim.

meşrut bulunduğu, bir evlek yerin mukâtaası, irâdlı bir bahçe ile bir arsayı bu zâvîyeye vakfettiği, 815 (1412) târihli vakfiyesinden anlaşılmaktadır.[63] M. Tayyib Gökbilgin'in *Edirne ve Paşa Livası* kitabından aktaracak olursak:

> "...Edirne'de meşhur Sımavna kadısı İsrâîl'in oğlu Şeyh Bedreddin Mahmud'un tesis ettiği zâvîyeye 815 ve 816 târihlerinde yaptığı vakıflar vardı ve tevliyetini kendinden sonra evladına, daha sonra zâviyede şeyh olanlara yapmıştı."[64]

Özet bir sergileme ile tekrar Şeyh Bedreddin'in kadıaskerlik günlerine, getirdiği uygulamaya dönecek olursak: Şeyh, mîrî arazi rejiminin oluşturduğu kemikleşmeyi bir yerden kırmak, toprak kullanımının dışında kalanları sisteme dâhil etmek istiyordu. Bu bir hukûk reformuydu ve Osmanlı Hukûkî Muhiti'nin ihdas ettiği toprak rejimine karşı bir başkaldırmaydı. (Elde hiçbir târihî kayıt yok. Acaba Şeyh, uygulamada, narh sistemini de lağv edip, fiyatların teşekkülünü alıcı ve satıcıya bıraktı mı?) Bu meyanda, Mûsâ Çelebi'nin timarlı sipahilerin, hem "emval emlâkini gasp edip", hem de canlarını almasını Şeyh'in tasvip etmeyeceği muhakkaktı. Ancak, görünen oydu ki, Mûsâ Çelebi'nin sancakları kendi adamlarına dağıtması, Şeyh'in de idarî tasarruflarıyla reformasyon hareketine girişmesi bir takdim tehir işiydi. Hâlbuki Mûsâ Çelebi'nin taht mücadelesini kazanmak için, evvel emirde, 'sevkü'l ceyş'e ve dış güçlerle ittifak arayışlarına odaklanması gerekirken, bazı beylerin, başta Mihailoğlu Mehmed Bey ve Evranos Bey'in onu terk ettikleri bir gerçektir.[65] Bu meyanda, başta Bâyezîd Paşa olmak üzere bazı komutanların Mehmed Çelebi'ye katılmaları, Mûsâ Çelebi'nin

---

[63] Krş. E.H. Ayverdi, *Osmanlı Mîmârîsinde Çelebi ve Sultan II. Sultan Murad Devri, 806 – 855*, (İstanbul, 1989), sf. 163.

[64] M.T. Gökbilgin, *XV – XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası: Vakıflar, Mülkler, Mukataalar*, (İstanbul, 1952), sf. 199. 1961 yılında çıkan bir gazete yazısında Safiye Erol, Edirne'de Ayşe Kadın'da bulunan 'Kadı Bedreddin Camii'nin ihyâsından [krş. *Makâleler*, (İstanbul, 2010), sf. 180], *Vâridât*'ta da, Şeyh'in kendisine ait bir üzüm bağından bahsetmektedir [krş. Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 82].

[65] "Evronos Bey'in [Çelebi] Mehmed'in yanında olması ve onun tavsiyelerine uygun öteki beylerin de katılımları ve nüfuzlarıyla Mehmed, tahtı ele geçirdi" [A. Kılıç, *yage.*, sf. 94].

kardeşine karşı giriştiği taht kavgasında kendi akıbetini hazırladı.[66] "Musa Çelebi'nin yanında hemen bir beyin kalmadığı" zamanda,[67] kadıasker Bedreddin Simâvî ise, ona olan sadakatini sonuna kadar devam ettirdi.[68] *Cevri Târihi*'nden aktaracak olursak:

> "...[Musa Çelebi] taht-ı hükmünde olan ümeraya bed-güman olmağla ekserisini katle meşgul olup, kendi havass-ı huddâmına yerlerine nasb ve anların emvâl ve emlâkini gasb edüb...her biri kendinden rûgerdân olmuşlar idi. Sultan [I.] Mehmed'in Rûmeli canibine teşrifini dil-i cân ile kâhân olmuşlar idi."[69]

Bu sadakat ve bağlılık, bilgi ve oyun kuruculuk, Şeyh Bedreddin'in Sultan I. Mehmed için neden potansiyel bir tehlike olduğunu göstermesi bakımından kayda değer bir ehemmiyete sahiptir. Artık, Çelebi Mehmed'in gözünde Şeyh, sıkı bir düşmandır. Nitekim kalkışmayı bastırdıktan sonra, Sultan I. Mehmed, toprakları tekrar eski timarlı sipahileri arasında bölüştürmüştür.[70] Netîce itibariyle, Mûsâ Çelebi'nin Şeyh Bedreddin'in kurguladığı reform paketine bağlı kalarak, halka dayalı bir politika izlediği, Mehmed Çelebi'nin ise, devlete sâhip olabilmek için, gerçekleştirdiği ittifaklarla, diplomâsîyi ustalıkla idâre ettiği görülüyor. Bizans İmparatoru Manuel ve Sırp despotu Stefan'dan aldığı destekle, Mûsâ Çelebi'nin mağlubiyetine açılan yolda kendisine üstün bir güç sağladı.[71] İçeride de, askere dayalı bir politika izledi.[72] Daha kavga nihâyete ermemişti. 1416

---

[66] Krş. İ.H. Uzunçarşılı, 'Mehmed, I', *İA.*, VII, (1950), sf. 500.

[67] M.Ş. Tekindağ, *yage.*, sf. 665.

[68] "Şeyh Bedreddin,...Musa Çelebi'ye son ana kadar bağlı kalanlardandı" [Nâmık Kemâl, *Osmanlı Târihi*, (İstanbul, 1971), sf. 287]. Nâmık Kemâl Bey, yaptığı bu tesbitiyle, daha sonra, Mehmed Zeki Bey'in de şu tesbitte bulunmasına imkân vermişti: "Sultan Mûsâ'nın...ölünceye kadar yanından ay[rılmadı]" [*yage.*, (1332), sf. 924]. Şükran Kurdakul'u zikredecek olursak: "Musa Çelebi'yi sonuna kadar destekledi" [*yage.* sf. 85]. Esasen bu bağlılık *Manâkıbı*'nda da makes bulmuştu:

"Tâ irince vartaya âhir-i yol"

[Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 101].

[69] *Cevri Târihi*'nden zik. İ.H. Dânişmend, *'yage.*, (1966), sf. 8-9.

[70] Krş. Hoca Sadeddin, *yage.* II, sf. 112.

[71] Krş. C. İmber, *yage.*, sf. 67.

[72] Krş. İ.H. Dânişmend, *yage.*, I, (1971), sf. 94.

yazı ve sonrasında yeni bir dalganın gelişi ufuktaydı. Görülebilen tablonun içeriği ise şöyleydi: 'Fetret Devri'nin pekiştirdiği iktisâdî çöküntü, Şeyh Bedreddin'in tasavvufî söylemlerinin içine, Börklüce Mustafa tarafından yerleştirilen 'iştirâk-i emvâl' kavramıyla, dağıtılan timarların bir çekim merkezi haline getirdiği muhakkaktır. Bu, madalyonun rasyonel tarafını belirlemektedir. İrrasyonel boyuta gelince; Şeyh Bedreddin, rûhları teslim alan kerâmet göstermeleri ile din farkı gözetmiyor, insanlar başına toplanıyordu.[73]

Kurguladığı 'norm' ve uygulamaya koyduğu ilkelerden hareketle, Şeyh Bedreddin'in, yönetimin merkezîleşmesinin yarattığı ve giderek daha da derinleşecek sorunların çözümünde 'birey' eksenli bir anlayışı savunduğu muhakkaktır. Sözü burada Ernst Werner'e bırakacak olursak:

> "...Onun kaderinde devrim yoktu, sadece ıslâhat (reformation) ve yenileştirmek (renovation) vardı."[74]

Ancak, akan zamanda, bilhassa dışsal şoklar, özellikle de Batı dünyasında, birey temelli iktisâdî ve siyâsî özgürlükler, Osmanlı mutlak monarşisini zayıflatacak yönde tecelli etti. Cılız hâliyle bireysel girişimlerle, bilhassa, başta Bâtınî tasavvufun yıkıcı tesiriyle dönen çarkın, rasyonel bireye çevrilmesi, Osmanlı gerçeğinde muhaldi. İşin hazin tarafı, müteâkip asırlarda, Osmanlı toplumu, Şeyh Bedreddin gibi duyarlı bir münevverini bir daha üretemedi.

---

[73] E. Werner, Şeyh Bedreddin'in "İslâm'ın Ortodoks Hıristiyanlığa yakınlaşması yoluyla bir İslâm reformunu amaçlıyordu" [*yage.*, sf. 55] iddiasını ileri sürerken, R. S. Atabinen'in kaynaklarla desteklenmemiş şu yazdıkları da, E. Werner'in işaret ettiği bağlama uygun düşmektedir: "Kendi rûhunu ve bedenini, dinler târihinde eşi benzeri bulunmayan bir sosyal davaya adamıştı. Ahlâkî ve sosyal boyutta, her üç dini de derinden inceleyerek, aralarında temel farklılıkların olmadığını, dünya barışı ve mutluluğu için, kuraldan sapan [heteroclites] üç din arasındaki farklılıkların silinmesi gerektiğini söylüyor. Türklerin fethettiği, her kesimden Bogomillerin bulunduğu topraklarda, kendisi gibi düşünen birçok rahip ve hahamdan yardım görmüştü. Bunlar geniş köylü kitlesini, demokratik ve sosyal boyutta, üç dînîn âcilen birleşmesi konusunda ikna ediyorlardı....Bu muhteşem fikrin uygulamaya geçmesi için yapılan toplumsal ayaklanmayı Sultan I. Mehmed bastırdı" [R.S. Atabinen, *L'oecuménicité des Turcs. Simavnalı Bedreddin*, (İstanbul, ty.), sf. 10-11].

[74] E. Werner, *yage.*, (2011), sf. sf. 32.

XI
İznik'te Gözhapsinde

Mehmed Çelebi'yi Fetret Devri'nde, taht kavgalarından gâlip çıkaran gerçek, karmaşada nizâm-ı âlemin yeniden tesisine geçişin ancak devletin ihyâsı ile sağlanacağı düşüncesiydi. Düzenleme ise, daha sonra, hukûkî muhitin yeniden inşâsıyla mümkün olacaktı. Ehemmin [askerî teşkilatlanmanın], mühimme [hukûkî muhitin uygulamalarına] tercihinde Mehmed Çelebi'nin bütün gücünü sevkü'l ceyş'e, dışındaki devletlerle ve beyliklerle gizli açık ittifak arayışlarına başarıyla yönlendirdiği görülüyor. Bu bakış açısı, Mûsâ Çelebi'de zayıftı. Daha sonra kıyâma bulaşacak olan Şeyh Bedreddin'de ise, askerin teşkilatlanması diye bir sorun hiç yoktu. Karanlıkta kalmış bu noktanın ışığa kavuşmasında Hâce-i Evvel Ahmed Midhat Efendi'nin yazdıkları yolaçıcıdır:

> "...Cülûs-ı hümayunlarından beri dahi hiçbir zamanı külliyen ıslâhâta sarf edecek firasete nail olamamış bulunan Çelebi Sultan Mehmed Hazretleri...devleti... mühim ve müthiş bir meseleden [Fetret Devri'nin karmaşasından] kemâl-i maharet ve suhûletle kurtardıktan sonra artık zamanlarını kâmilen ıslâhâta sarf etmeği..."[1]

Fetret Devri'nin karmaşasında, Mehmed Çelebi, "Osmanlı hükûmetinin kuvvetini yenileyip esaslandırmakla uğraştı. Bu sebeple ona 'müceddid-i devlet' lâkabı verilir."[2] Mehmed Çelebi'nin kardeşi

---

[1] Ahmed Midhat, *yage.*, I, sf. 757.

[2] Mehmed Teyfik, *yage.*, sf. 84. Sultan I. Mahmed, "bânî-i sânî olmak şerefini kazanmıştır" [Mehmed Tevfik, *Küçük Telhis-i Târih-i Osmanî*, (İstanbul, 1305), sf. 40].

Mûsâ Çelebi'yi katlederek Osmanlı tahtına geçmesi,[3] Şeyh Bedreddin açısından pek hazmedilebilir bir vak'a değildi. Mûsâ Çelebi'nin saltanatı ve hayatını kaybetmesini *Mânakıbı*'ndan okuyalım:

> " İrdi pes Mûsî'ye takdîr-i kazâ
> ...
> Oldu Sultan Han Muhammed müstakil
> Şeyh dahı Iznık'a oldu müntakil"[4]

Şeyh Bedreddin'in, Çelebiler arasındaki devlet kavgasındaki yeri ve safı belirgindi. Daha kadıaskerlik günlerinden itibaren, taht için mücâdele eden Mehmed Çelebi'nin, düşmanları arasında tuttuğu şöhretli bir isimdi. Ahmed Vefik Paşa'nın kaydettiğine göre Şeyh Bedreddin;

> "...Musa Çelebi'nin vefatında kadıasker olub Çelebi Gâzî [Sultan I. Mehmed]'nin hasımları arasında bulun[uyordu]."[5]

Buna rağmen, "Rûmeli'de neşir ve tedris ettiği ahkâm-ı husûsiye yüzünden medhal olarak, İznik Kal'ası'na haps edilmiş, tayınat-ı yevmiyesi verilmişti."[6] Görüldüğü gibi, olması muhtemel şiddetli bir cezaya çarptırılmadı ve "fazlına binaen katl olunma[dı]."[7] Şeyh

---

[3] "Sultan [I. Mehmed], Mousés'i [Musa Çelebi'yi] öldürdüğü zaman 6921 [1413] yılıydı" [S. Kılıç (çev.- not.), *yage.*, sf. 248. Ayrıca, sf. 248; 262].

[4] Hâfız Halil, *yage.*, sf. 101. *Oruç Beğ Tarihi*'nde kaydedildiği üzere;
"Gitdi Mûsâ cihandan, devşurdu raht
Değdi Sultan Mehmed'e tâc ile taht"
[N. Atsız (haz.), Üç Osmanlı Târihi, (İstanbul, 2011/A), sf. 59].

[5] Ahmed Vefik, *Fezleke-i Târih-i Osmanî*, (İstanbul, 1286), sf. 44.

[6] Hüseyin Hüsameddin, *yage.*, sf. 381.

[7] Mehmed Hemdemî Çelebi, *yage.*, I, sf. 168. Sultan I. Mehmed, "Kadıasker Simavnaoğlu'na gelince, ilmî, rütbesi sayesinde hayatını kurtardı....[ve] 'kadı' ünvanını...ibka...eyledi" [Hammer, *yage.*, II, sf. 113]. "Şeyh Efendi'nin ilmîne hürmeten katlinden sarf-ı nazar eylemiş ve bin akça tekaüd ve ma-aile İznik kal'asına nakl eylemiştir" [Mehmed Zeki, *yage.*, (1332), sf. 910]. Profesör Mustafa Kara, Şeuh Bedreddin'in İznik günlerinin bir milat olduğuna işaretle, öncesi ile sonrası arasına bir hudut çizgisi çekiyor. Öncesine 'ikbâl'; İznik'te gözaltına alınmasıyla "'idbar' devri başlamış[tır]" diyor [*Derviş Hayatı Sufinin Kelâmı*, (İstanbul, 2005), sf. 437].

Bedreddin'in kadıaskerliğindeki icraatına ilişkin bilgiler kayda alınmamasına rağmen, onun Mûsâ Çelebi nezdindeki yeri ve gerçekleştirdiği uygulamalar – "ahkâm-ı husûsîye" - Sultan I. Mehmed'in malûmuydu. Sultan, Rûmeli'nde sürdürülmekte olan toprak rejiminin devamı için, ellerinden alınan timarları eski sahiplerine iade etmişti ama orada Şeyh Bedreddin'in dağıttığı timar sahibi Gâzîler ile sûfi ve Hıristiyan dostu ve onun kerâmetine inanmış bir kitle vardı. Rûhanî kimliğine binaen, halk tabanında saygın bir yeri olan kıymetli mutasavvıf, devlet adamı olarak da somut hayatın sorunlarının çözümü için oyun kurucu idi. Bilhassa devlet hizmetinde iken, kayda değer bir icraat sergilemişti. Dolayısıyla, devletin varlığı ve bekâsı açısından potansiyel bir tehlike olan bu adam sakıncalıydı ve göz hapsinde tutulmalıydı. Esâsen *Manâkıbı*'nda da geçtiği üzere, Sultan I. Mehmed'in endişesi saltanatın elden çıkacağı yönündeydi:

"Gör âlem Şeyh'e ider iktidâ
Şâh didi ger bu olsa muktedâ
Ger bu hâl üzere olsa iy dedem
Saltanat elden giderdi bu dem"[8]

Göz hapsinde tutulan Şeyh, "mâl-i vakıfdan iderdi key hazer" hükmüne binaen kendisine bağlanan ulufeyi kabul etmedi. Kendisine bağlanan aylığa el sürmemesini *Manâkıbı*'ndan okuyalım:

"Ayda bin akçe ulûfe virdiler
...
El uzatmamışdı mâl-i vakfa ol"[9]

---

[8] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 118. Kemâl Tâhir Bey'in Timur'a dâir yayınlanmamış romanı *Topal Kasırga*'da, Şeyh Bedreddin'e yer verdiğine daha önceden bahis açmıştık. Bu romanda geçtiği üzere: "Musa, Şeyh Bedreddin'i kadıasker diktiği için Çelebi Mehmed, bu başkaldırma aklını kardeşine Şeyh'in verdiğine inanır. Çeşitli vuruşmalardan sonra Mûsâ'yı yenip memleketin birliğini sağlayınca, kendisine ihanet ettiği hâlde önceki hizmetlerini gözönüne alarak Şeyh Bedreddin'i İznik'e sürmekle yetinir. Ayrıca kendisine günde 100 akçe maaş bağlar"" [Z. Oral (söy.), *yage.*, sf. 3; Kemâl Tahir, *yage.*, I, (1990), sf. 18]. Daha sonraki metinden "günde 100 akçe maaş bağlar" ifadesi çıkarılarak, tashih edilmiştir.

[9] Halil bin İsmail, *age.*, sf. 101.

Ulûfeye el sürmemesi, Sultan I. Mehmed ile gizliden ve sessiz bir hesaplaşmaya geçişin ilk işareti olsa gerektir. İznik günleri sıkıntı içerisinde geçiyordu. Yaşadığı sıkıntılı durumu gene *Manâkıbı*'ndan okuyalım:

"Kalbi karardur diridi iy peder
Gülşenün yirini hâr eylediler.
...
Gördi kim pür mâr pür gezdüm cihan"[10]

Gözaltı günlerinde, Hanefî mezhebini esas alan ve "mütebahhiren yazılmış" bir fıkıh kitabını, *Letâifü'l İşârât*'ı şerh eden bir kitap çalışması olan *Et-Teshîl*'in yazılmasına girişti.[11] Bu şerh vesîlesi ile *Letâifü'l İşârât*'ı tekrar gözden geçirmek imkânına kavuştu. *Et-Teshîl*'in tamamlanması üzerine bu eserine şu notu düştü:

"...Hamdolsun Allah'a ki, onun muvaffak kılması sayesinde kitap tamamlandı. Salat peygamberlerin efendisi, takvâ sahiplerinin önderi, ümmi nebi Hz. Muhammed'in, onun temiz ailesinin ve şerefli ashabının, hepsinin üzerine olsun. Kıyamet gününe kadar, sürekli olarak Yüce Peygamberimize selâm olsun. Âlemlerin Rabbi olan Yüce Allah'a hamd olsun."[12]

Bu eserini Sultan'a takdim etmek istedi. *Manâkıbı*'nda geçtiği üzere:

"*Teshîl*'i İznık'da itmişdi tamâm
Sundu Şâh'a ileden İbn-i İmâm
Şeh'den izn istedi ol hacca vara
Haccidicek gelüben Mısr'a vara"[13]

İznik günlerinde, Sultan'la aralarında ikinci bir kırılma noktası

[10] Halil bin İsmail, *age.*, sf. 101-102.

[11] Krş. Kâtip Çelebi, *Keşf'el Zunûn*, II, (İstanbul, 1971), sf. 1551. Ayrıca bk., Mehmed Şerefeddin, *yage.*, (1340), sf. 7.

[12] Şeyh Bedreddin, *yage.*, II, (2012/B), sf. 1733.

[13] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 102.

da, Hacca gitmek için Sultan'a yaptığı müracaatların cevapsız kalmasıyla ortaya çıktı. Daha önce, Kahire'de şeyhlik yaptığı tekkeye mensup bazı dervişler, İznik'te onu ziyaretle, Şeyh Bedreddin'in oraya gelmesini istemişlerdi. Sultan I. Mehmed'in hac için izin vermemesiyle Sultan nezdindeki yeri iyice belirginleşmiş oldu. *Manâkıbı*'ndan okuyoruz:

"Gitmege hacca izin virmedi Şâh
Oldu sergerdan irüb kalbe cürâh"[14]

Bu meyanda, telif ve tedris faaliyetlerini yürüttü, ayrıca kendisini ziyaret edenleri kabul etti, onlara telkin ve tavsiyelerde bulundu. *Solakzâde Târih*'nde kaydedildiği gibi:

"Şeyh'in ahbâbı bî-hisab oldu
Dergehi cây-ı şeyh ü şâb oldu"[15]

İznik'te telif ettiği eserleriyle Sultan'a ulaşmak, bilhassa *Et-Teshîl*'den yukarıda aktardığımız satırlarla, kendi konumunu dile getirmek istiyordu. Bu eserinin Sultan'a ulaşmadığını anlayan Şeyh, Sultan'la kendisi arasına çekilen duvarın farkındaydı. Börklüce Mustafa'nın isyânı bardağı taşıran son damla olacaktır.

Kendisini ziyaret edenler arasında, "kısa bir süre için Bayramî Melâmiliği'nin ünlü şeyhi Akşemseddin'in" onun "şakirdlerinden biri olduğu[nu]" H.J. Kissling kaydediyor.[16]

---

[14] *Age.*, sf. 102.

[15] Mehmed Hemdemî Çelebi, *yage.*, I, sf. 182.

[16] H.J. Kissling, *yage.* sf. 869. Şeyh Bedreddin, İznik'te ikamete mecbur bırakıldığı günlerde Şeyh Akşemseddin'in kendisinden, gökbilim, tefsir ve fıkıh dersleri aldığını *Manakıbı*'ndan öğreniyoruz:

"Fıkh u tefsîr okumuşam dirdi ol
Dahı hey'et okumuşam dirdi ol"

[*yage.*, sf. 147]. Şeyh Akşemseddin, Şeyh Bedreddin'i üstadı olarak görmekte ve onu şu sözlerle tebcil etmekteydi:

" 'Gözümün nûrudur' dirdi Şeyh için
'Gönlümün Tûrıdur' dirdi Şeyh için"

[*age.*, sf. 147]. "Müteşerri sofi Ak Şemseddin" [Abdülbâki (Gölpınarlı) 'Melâmilik – Hamzavilik ve Bâtınîlikte Mütekabil Tedahüller', *Atsız Mecmua*, sayı 13, (1932), sf. 19], "Şeyh Bedreddin'den öğrenim gördükten, icazetname aldıktan sonra...Ha-

Bu meyanda, sohbet ederken, yöneticileri eleştirmekten de geri kalmadığına, bazı kayıtlarda yer verilmişti. Bu iddia doğru ise, bu durumda ondan beklenen, târihçi Hadidî'nin de kaydettiği gibi, "duâ-yı devlet"le meşgul olması idi:

"Simâvun-zâde'ye Sultan Mehemmed
Her ayda bin akça itmişdi âdet
Varup İznik'de oturmuşidi ol
Duâ-yı devlete tâ ola meşgul"[17]

Hâfız Hali Efendi, dedesinin hikâyesini bizzat İznik günlerinde kendisinden dinlemişti. Bu bağlamda Michel Balivet'den aktaracaklarımız önemlidir:

---

cı Bayram-ı Velî'ye mürid olmuştur. Hacı Bayram-ı Velî de Şeyh Bedreddin'in yakın dostlarından Şeyh Hamid'in [Somuncu Baba'nın] müridiydi" [F. Öztoprak, *Bâbâîler, Balkan Türkleri ve Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 2009), sf. 143]. Şeyh Bedreddin'in iki oğlu ile torunu Hâfız Halil Efendi de, "zamanın en büyük şeyhi" dediği Şeyh Akşemseddin'e müntesiptiler.

"Bey'at eyledük çün Akşemsüddin'e
Yüz süridük pâyına döne döne"

[*age.*, sf. 146]. Halil bin İsmail Efendi, bu intisapla Bayramî tarîkatına intisap etmiş ve şeyhi Akşemseddin'le birlikte İstanbul'un fethine katılmıştı [krş. *age.* sf. 156. Ayrıca krş. M. Balivet, *yage.*, sf. 100-101]. Fetih sonrasında, 1454'de, dedesinin mezarının bulunduğu Simav'daki türbe – tekkede görevde bulunmuştu [krş. F. Babinger, *yage.*, (2014), sf. 135]. Bu arada, Şeyh Bedreddin'in kız torunu Kübra Hanım, Şeyh Akşemseddin'in oğullarından biriyle evliydi [krş. Halil bin İsmail, *age.*, sf. 147-148]. Bu intisabın aileyi, Şeyh Bedreddin'in sultana başkaldırmış konumunu devlet nezdinde rahatlattığı da söylenebilir. Zîrâ, Şeyh Akşemseddin, Sultan II. Mehmed'in de hocasıydı. Görülen odur ki, Şeyh Akşemseddin'in, Şeyh Bedreddin'in oğullarından biriyle dünür olması, iki aile arasındaki bağları kuvvetlendirmişti. Gerçekleşen bu kuvvet, mânevî açıdan Şeyh Bedreddin'le Bayramiyye arasındaki rûhî iletişimin bir tecellisi olsa gerektir. Bu bağlantıyla ilişkilendirilebilecek bir oluşum da Şeyh Akşemseddin'in İstanbul'un fethinin ertesinde Göynük'e dönüşü manidardır. F. Babinger'in kaydettiğine göre Şeyh Akşamseddin, "[Sultan II.] Mehmed'in otokrat tavırlarına karşı çıkan ve genç hükümdara kibrini yenmeyi öğretmek için onunla arasındaki mesafeyi koruyan biri[dir]" [*Fatih Sultan Mehmed ve Zamanı*, (İstanbul, 2013), sf. 354]. Sultan'ın otokrat tavırları içersinde merkezîleşme eğilimlerinin ağır bastığı muhakkaktır. Şeyh Akşemseddin'in buna karşı durması, Şeyh Bedreddin tavrının bir yansıması olsa gerektir.

[17] Hadidî, *Tevârih-i Âl-i Osman*, (İstanbul, 1991), sf. 151.

> "...Özellikle torunu, onun sadık menakıb yazarı ve mesajını aktaran en yetkili kişi oldu. Şeyh'in öğretisini İznik'te kendi ağzından dinlemişti. İfâdesine göre, diğer yalan yanlış anlatılanların aksine, kendi tanıklığı doğrudan ve doğruydu."[18]

Esâsen Hâfız Halil Efendi de, bunun farkındaydı. *Manâkıbı*'nın tanıklığına başvuracak olursak:

> "Bu manâkıb içre ne kim söyledüm
> Şeyh'den işidileni nakleyledim"[19]

Mehmed Şerefeddin Efendi'nin de pek haklı olarak kaydettiği gibi:

> "...Gerçi müverrihler Şeyh'in burada [İznik'te] serbest olup 'ifade-i ulûm-ı dînîyye ve neşr-i maârif ile ve 'zuvvârı kabul ile telkînât-ı mürşidâne ile ve 'ders vermekle' meşgul olduklarını söylüyorlar ise de, burada itmam etmiş olduğu *Teshîl* mukaddimesin[e]...bakılırsa müverrihlerin ifâdelerini kayd-ı ihtiyat ile telakki etmek lâzım gelir."[20]

Şeyh Bedreddin'in kitap telif etmesi, yakın dostlarıyla sohbetlerde bulunmasının dışında bir isyân hazırlığı içinde bulunduğunu gösteren, ancak kaynak vermeyen bazı kayıtlar vardır. Bu kayıtlar topluca şu görüşü dillendirmektedirler:

> "...[Şeyh Bedreddin,] siyâsî ihtirasları sebebiyle bu durumu (göz hapsini) kabullenmedi ve görünüşte dînî - tasavvufî, gerçekte ise siyâsî teşkilatlanmayı sağlamak üzere harekete geçti ve yoğun propaganda faaliyetine girişti."[21]

Letaifü'l İşarât'ın şerhi olan *Et-Teshîl*'in mukaddimesinde geçen şu satırlar, Şeyh Bedreddin'in, İznik günlerinde bozulan rûh hâlini yansıtması bakımından kayda değer ipuçları sunmaktadır:

---

[18] M. Balivet, *yage.*, sf. 108.
[19] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 76.
[20] Mehmed Şerefeddin, *yage.*, (1340), sf. 51.
[21] Yayın Kurulu, *yage.*, sf. 307.

"...Şerhi yazmaya Edirne'de Hicrî 816 yılının Şevval ayının - Pazartesine denk gelen – sekizinci gününde [1 Ocak, 1414'te] başladım. 816 yılının 27 Cemâdel'âhıre Çarşamba günü İznik'te bitirdim. Bu sırada, bir musibete duçar olmuş, hapis belâsından kaynaklanan, günler geçtikçe ateşi bir kor gibi yüreğimde tutuşan, devamlı bir gurbet, sıkıntı ve hüzün hâlini yaşıyordum. Eğer bedenim ve kalbim demirden olsaydı, içimde yanan ateşle erir giderdi. Allah, bizi ve üzüntü ile keder içinde kıvranan diğer Müslümanları sıkıntıdan kurtarsın. Ey lütufları gizli olan Rabbim! Bizleri korktuklarımızdan kurtar."[22]

Fetret Devri sona ermişti, ama toprak nizâmında var olan sıkıntılar devam etmekteydi. Kadıaskerliği sırasında dağıttığı tımarların eski sahiplerine verilmesi Sultan I. Mehmed, etrafında askerî bir aristokrasi oluşturmuştu. Hâlbuki, kendisi de, kadıaskerliğinden senelerce evvel, genç bir kadı olarak, "Rûmeli'ndeki sınır güçlerinin merkezî iktidar karşısında" uzlaşmaz bir tavır içinde olduğunu görmüştü.[23] Çünkü, Şeyh Bedreddin, gençliğinde, bu bölgede, "sınır boylarında gâzîlere kadılık yapmıştı."[24]

Usta bir fakih olarak, Osmanlı toprak rejiminde takvâ ile fetvâ arasında oluşturulan kopukluğu biliyordu. Uygulamada, önce bir kadı, daha sonra bir kadıasker olarak, ortaya çıkan sorunları çözecek bir arayış içerisinde olmuştu. Arazi mîrî olduğu için, kanunnameler, bir sınıfı ayrıcalıklı bir konuma getirmişti. Timarlı toprak sahiplerinin devlete karşı mükellefiyetleri vardı. Ama babadan oğula miras yoluyla geçen zeamet sahipliğinin – raiyyet oğlu raiyyet statüsünün - giderek kemikleşmesi, devletin çözülme sürecine girmesiyle birlikte, toprakta, cenin hâlinde bile olsa, potansiyel derebeyliği (ayanlığı) sinesinde saklı tutan, üstü örtük özel mülkiyete açık bir tasarrufu doğuracaktı. Bedreddin, topraksız köylüye karşı, devlet eliyle yalı-

[22] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012/B), sf. 38. *Et-Teshîl*'in mukaddimesinde yer alan ve bir sürgünün rûh hâlîni yansıtan bu satırlar, Şeyh Bedreddin'in İznik günlerinin hülasasıdır. Şeyh, pek mutlu değildir. Mutsuzluğu, onun gözaltı şartlarına, dolayısıyla hareketsizliğine bağlanabilir. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde, *Et-Teshîl*'den yapacağımız alıntılar, onun hareketsizliğinin bir ihtilâlcinin kabına sığmayan rûh hâliyle hiçbir alâkasının olmadığı görülecektir.

[23] Krş. H. İnalcık, *yage.*, (2003), sf. 120.

[24] H. İnalcık, *age.*, (2003), sf. 196.

tılmış söz konusu sınıfı, hukûkî düzenlemelerle tasfiye etmek istiyordu. Nitekim akan zamanda, 16. yüzyıl ortaları itibariyle başlayan iltizam uygulaması, timar sistemini sona erdirmiş, giderek çiftlikler ortaya çıkmış, bu hâl, 18. yüzyıl ortaları itibariyle, Rûmeli ve Anadolu topraklarında, mülkiyetin tabana oturmamışlığı, derebeyliğin de palazlanmasına zemin hazırlanmıştı. Nihâyet, 19. yüzyıl ortaları itibariyle toprak, arazi kanunnamesiyle özel mülkiyete açıldı ve alım ve satım, piyasa mekanizmasının işleyişine bırakıldı. Nitekim Taha Akyol, şu tesbitinde haklıdır:

> "...Tarım çağında Osmanlı'nın yükselmesindeki birkaç faktörden biri olan timar sistemi, ticaret çağında Osmanlı'nın en önemli çöküş sebeplerinden biri oldu."[25]

Diğer taraftan, Şeyh Bedreddin'in örfî hukûka göre karar veren kadılarla da başının hoş olmadığı da bilinmektedi[26]r. İma yollu da olsa, *Vâridât*'ta geçen şu genel değerlendirmeler, bir huzursuzluğun ifâdesidir:

> "...Zâhir bilginleri, iç yüzü bırakmışlar, kabuklara dayanmışlardır. Çoğunun içi, gönlü açılsa, gönüllerinde dünya sevgisinden, baş olmak, başa geçmek muhabbetinden başka bir şey bulunmaz. Allah onları rezil etsin."[27]

Tasavvufî sohbetlerinin bir ürünü olarak *Vâridât*, Şeyh Bedreddin'in kalkışmasına rûhî bir zemin teşkil edecek bir târihte, kendi kimliğini daha önceden beyan etmişti. Ya da en azından, potansiyel olarak, toplumsal dengesizliğe çözüm getirecek fikirlerini, *Vâridât*'tan hareketle uygulamaya taşımak fikrindeydi. Kendisinin 'sahib–zûhûr', 'sahib– zaman' olduğunu ihsas ettiriyor. Abdülbâki Gölpınarlı'nın bu noktaya ilişkin düşünceleri şöyledir:

---

[25] T. Akyol, 'Atatürk Konusu', *Hürriyet*, (12.V.2017).

[26] Gerçekten de, Osmanlı fakihlerinin büyük bir kısmının hürriyetlerini kaybederek, siyâsî otoriteye bağlı hâle gelmeleri karşısında, Hilmi Ziya Ülken, şu görüşü ileri sürecektir: "Bedreddin gibi hür düşünceli fakihler de vardı" [*yage.*, (1946), sf. 93].

[27] Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 72;Şeyh Bedreddin, *yage.*, (1990), sf. 23.

> "...Bizce, Abdurrahmân-ı Bıstâmî, *Sayhattu'l bûm fî havâdîsir Rûm* adlı kitabını Bedreddin'e okuturken, 'sahib-zuhûr, sahib-hurûc' olacağı inancını ona aşılamıştır. Belki de, o zamanın adetince Bedreddin bu kitaptan başka ulûm-ı garîbeye ait kitaplarla da uğraşmıştı....Sanıyoruz ki, Bedreddin'in şuuraltı bir inancı var. Osmanoğulları'nın fetret devri, Timur akınının meydana getirdiği iktisâdî ve içtimâî çöküntü, onun bu şuuraltı inancını kuvvetlendirmiş, kıyam etme zamanının geldiğine kendisini inandırmıştı."[28]

Görülüyor ki, toplumu karmaşadan [iniş ve tümsekten] kurtarıp, düzlüğe ve dengeye [nizam-ı âleme] geçişte ve iktisâdî adâletsizliğin giderilmesinde, isyâna açılan yolun başlangıç noktası burası olmaktadır. Âyette geçen, "Rabbim onları un-ufak eder"e atıfta bulunarak, *'zamanın sahibi'*nin irşadıyla, halkın bu birliğe davet olunacağına işaretle, işleri düzelteceğine, onun da kendisi olduğuna dâir ima yollu göndermede bulunmaktadır. Bu bağlamda Z. Fahri Fındıkoğlu'nu zikredecek olursak:

> "...Eğer tasavvuf, sosyal bir hâdise olarak göz önüne alınır, teolojik ve sosyolojik determinizmler arasında bir anlaşma temin edilirse, belli ânlarda ilâhî olan zarûret, mutasavvıfın vicdanında akis bulacak, bu akisler sosyal aksiyon ihtiyacını doğuracaktır."[29]

Bir kez daha vurgulayalım ki, Şeyh Bedreddin'in hukûka dâir eserlerinde bulamadığımız sosyal hareketlilik düşüncesi, *Vâridât*'tan yukarıya aldığımız satırlarla, gerçekten de düşündürücü olmaktadır. Bu demektir ki, Şeyh Bedreddin gerçeğinin aydınlığında, tasavvuf (kalb-i selim) [dünyadan vaz geçme], fenomen âlemine, (akl-ı selim'e) [maddeye şekil vermeye] taşınabiliyordu. *Vâridât*'tan okuyoruz:

---

[28] A. Gölpınarlı, *age.*, (1966), sf. 10. S. Severcan'ın kaydettiğine göre, Abdurrahman-ı Bıstamî, "rûhanî ilimlerde ârif ve mutasavvıftır. Cifr ilmînde de üstattır" [*yage.*, (1997), sf. 16]. Şeyh Bedreddin'in ikinci oğlu Ahmed Beşa, Bursa'da medfundur. Onun kabrinin yanında babasını çok etkileyen *Sayhatu'l Bûm fî Havadis-i Rûm*'un yazarı Abdurrahman Bistamî defnedilmiştir. B.N. Kaygusuz'a göre, "Bedreddin'in dost ve takdirkârlarından bulunması hasebiyle oğlunun yanı başında defnedilmesini vasiyet etmiş olması muhtemeldir" [*yage.*, sf. 118].

[29] Z.F. Fındıkoğlu, *yage.*, (1965), sf. 71.

"...Hakk'a ulaşmanın ana sebeplerinden biri, dünyayı bırakmak, onunla oyalanmamaktır."[30]

Bu yaklaşım çizgisi, Ekberî geleneğin itici gücünü kenarda tutacak olursak, nasıl oluyor da, bilhassa ekonomi-politik'e (akl-ı selim) [dünyaya, maddeye yönelişe] maddî bir amaç için isyâna zemin olabiliyor? Tasavvuf – ekopolitik bağlantısının aydınlığa kavuşması, Şeyh'in aksiyona açık yönünün kuşatılabilmesinde yardımcı olacaktır. Bu durumda, belge ve bilgi peşinde koşan târihçilerin yazdıklarını gözden geçirmek gerekiyor. Ne var ki, bu bağlamı aydınlatmaya yönelik çalışmalarda havada çarpışan fikirler, Şeyh Bedreddin gerçeğinin üstünü karartıyor. Bu noktaya, Şeyh Bedreddin'in isyânı bölümünde tekrar döneceğiz.

Şeyh Bedreddin'in kurguladığı hukûk sisteminin irdelenmesi, eldeki iki esas kaynağa başvurmayı gerekmektedir. Kaynaklardan ilki *Vâridât*, ikincisi ise, onun fıkha dâir eserleridir. Bunlar, bir hukûk âlimi İbni Abidin'in "bu, İbni Kâdî Simâve'ye ait mûteber bir kitaptır"[31] dediği *Câmiü'l Fusûleyn* ile *Letaifü'l İşarat*'tır. Bunları *Et-Teshil*'in izlemesi gerekiyor.

Bu meyanda, öncelikle, bir "hafız-ı Kur'ân" olan Şeyh'in İznik günlerinde tamamladığı, bir *Kur'ân* tefsîri olan *Nûru'l Kulûb*'dan da söz etmek gerekiyor. Hâfız Halil Efendi'nin de kaydettiği gibi:

"Tefsirin itmâm idüb ol pîr-i hûb
Virdi dirler nâm ana 'Nûrü'l-kulûb"[32]

Söz konusu tefsîri, vefatı sonrasında, yakınları tarafından gizlendi. *Manâkıbı*'nda geçtiği gibi:

"Bilün evlâdı elindedür nihan
Taşra virmezler anı hem serveran"[33]

---

[30] Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 56.

[31] Zik. A. Hira, yage., (2012), sf. 11.

[32] Hâfız Halil, *yage.*, sf. 110.

[33] *Age.*, sf. 111. Kâtip Çelebi, *Keşf'el Zunûn*'da, 'Tefsir-i Bedreddin' başlığı altında tefsîrinin iki cilt olduğunu, haşiyelerinde faydalı bilgilerin bulunduğunu, Şakaik'in rivayetine dayanaraktan, kaydediyor [krş. I, (İstanbul, 1943), sf. 443] ki, bu du-

Bu meyanda, düşünce dünyasında, söz konusu dengeyi kurma çalışmalarını yürütürken, Börklüce Mustafa ile nasıl bir münasebet içerisinde bulunduğunu gösteren bir bilgi bulunmamaktadır. Şeyh'in İznik'te geçen gözaltı süresi üç yıldır. Cumhûriyet döneminin mühim târihçilerinden İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın kaydettiğine göre, İznik'te gözaltında iken, fikirlerinin yayılmasına devlet göz yummuştur.[34] Hüseyin Vassaf Bey'in kaydettiğine göre:

> "...Cenâb-ı Bedreddin, İznik'te ders okutur, züvvarı kabul ederdi. İşte bu esnada da, esas-ı İslâm'dan teba'ud edilip [uzaklaşıldığından], tanınmayacak bir hâle getirildiğinden bahs eder[di]."[35]

Çeşitli yayınlarda geçen, fakat kaynak göstermeden yapılan değerlendirmelere göre, "boş durmuyor, gizli gizli, adamlar ve müridler yetiştiriyordu....Bu arada, Börklüce Mustafa adındaki ada-

---

rumda Çelebi'nin bu tefsire ulaştığını söyleyemiyoruz. Bursalı Mehmed Tahir Bey, *Osmanlı Müellifleri*'nde Şeyh Bedreddin'in ilm-i tefsîre ait çalışması olan *Nûru'l Kulûb*'u kaydetmiştir [krş. *yage.*, I, sf. 39]. Yusuf Ziya Yörükân, "Şeyh Bedreddin-i Simâvî'nin tasavvufî ve felsefî iki ciltlik bir tefsîri...vardır" [*Müslümanlık ve Kur'ân-ı Kerim'den Âyetlerle İslâm Esasları*, (İsanbul, 2006), sf. 43] kaydını düşüyor. "Saklanmasından anlaşıldığına göre, tefsîrinde de *Vâridât*'ta olduğu gibi, aşırı görüşler ileri sürmüştür" [S. Ateş, *Işârî Tefsîri Okulu*, (Ankara, 1974), sf. 217]. Bu görüş yanlış olsa gerektir. Zîra Şeyh, bu tefsirini Sultan I. Mehmed'e sunmak istiyordu. *Nûrü'l Kulûb*'ün mevcut bir nüshası bulunmamaktadır. Z. Demir'in kaydettiğine göre, el-Kuşeyrî'nin tefsîrinden etkilenmiştir [krş. *XIII. –XVI. yy. Arası Osmanlı Müfessirleri*, (İstanbul, 2006), sf. 89]. Demir, bir adım daha ileriye gider ve şu görüşü ileri sürer: Şeyh'in "kütüphanelerde bulamadığımız *Nûru'l Kulûb* adlı tefsîrinin *Letâifü'l İşârât*'tan bir takım izler taşıması ihtimal dâhilindedir" [*age.*,]. Bu bağlamda, *Manâkıbı*'nda geçen kayıt da bu yöndedir:

> "Kendi dünyâdan gidincek ol dahı
> Bilmediler nice oldu ey ahı"

[*age.*, sf. 111]. Eski Diyanet İşleri Başkanlarından merhum Ö.N. Bilmen'in, Şeyh'in bu tefsîri hakkında, iki ciltlik "gayet lâtif bir tefsîri olduğu mervidir" [*Büyük Tefsîri Târihi*, II / 2, (İstanbul, 1974), sf. 589] kaydına bakılacak olursa, Bilmen'in de bu tefsîre ulaşamadığı anlaşılıyor.

[34] Krş. İ.H. Uzunçarşılı, *yage.*, I, (1972), sf. 362.

[35] Hüseyin Vassaf, *yage.*, III, sf. 111.

mını Aydın iline yolladı[ğı]" bile yazılıyordu.[36] Celâlzâde Salih Çelebi'yi zikredecek olursak:

> "...İznik'de oturdu ammâ, hadd-i zâtındahubb-ı riyâzetle âlûde dîni dünyaya satmış bir bed-nihad idi....Dayre-i ilhâda düşdi."[37]

Hüseyin Namık Orkun'u da zikredelim:

> "...Burada [İznik'te], Bedreddin, fikirlerini neşretmeğe başlamış, bu fikirleri benimseyen Börklüce Mustafa ve Torlak Kemâl gibi adamlar etrafa yaymaya gayret etmiştir."[38]

A. Yaşar Ocak, şu düşüncededir:

> "...O (Şeyh Bedreddin], bu hareketin teşkilatlanmasına muhtemelen İznik'te Musa Çelebi'nin kadıaskeri olarak başlamış[tı]."[39]

İbrahim Kalın'ın da bu bağlamda söyleyecekleri vardır:

> "...Şeyh Bedreddin, burada açıktan açığa, Osmanlı'ya karşı ihtilâlci bir hareketin öncüsü oldu."[40]

---

[36] M.Ş. Yaltkaya, *yage.*, (1940), sf. 444. "İznik'te boş durmayıp Bedreddin, gizli propagandalarla, birçok mürid yetiştirmiş ve en güvendiği müridi Börklüce Mustafa'yı Aydın'a yollamıştır" [(?), 'Bedreddin, Simavna Kadısıoğlu', *TA.*, V, (Ankara, 1953), sf. sf. 6]. Bu bakış açısı, yaygın bir kabul buldu. Kaynak gösterilmeden; S. Ateş, seleflerinden Diyanet İşleri Başkanlığı'nı yürütmüş, M.Ş. Yaltkaya'nın beyanını almış ve şöyle yazmıştır: Şeyh Bedreddin, "Börklüce Mustafa'yı Aydın ve civarında propaganda faâliyetiyle görevlendirdi" [*yage.*, (2014), sf. 6. Ayrıca krş. M. Mourre (v.diğ. haz.), İhtilâller ve Dârbeler Târihi, (İstanbul, 1974), sf. 93]. Boş durmadığı konusunda krş. İ.H. Konyalı, *yage.*, sf. 6; R. Yelkenci, *yage.*, III, sayı 21, (1951), sf. 842; A.Y. Ocak, *yage.*, (1998), sf. 173 vd.

[37] Celâlzâde Salih Çelebi, *yage.*, sf. 245.

[38] H. N. Orkun, *Türk Târihi*, IV, (Ankara, 1946), sf. 165.

[39] A.Y. Ocak, *Sarı Saltuk*, (İstanbul, 2016), sf. 137. Ocak'ın yaptığı bu tesbitte göze çarpan bazı hatalar bulunmaktadır. Önce, Şeyh'in bir isyân hareketini teşkilatlandırdığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu bir varsayımsal çıkarımdan ibarettir. İkinci olarak, Şeyh İznik'te gözaltındadır ve o İzmit'te iken Musa Çelebi'nin kaadıaskeri olması sözkonusu değildir.

[40] İ. Kalın, *yage.*, sf. 56.

Nitekim yargılama sırasında, Sultan I. Mehmed de kendisine "niçin rahat durmadın?" diyecektir. Fakat görülen odur ki, Börklüce'nin Fetret Devri'nin yarattığı karmaşık ortamın fırsatlarını lehine çevirdiği, Torlak Kemâl'le bir isyânı başlattığı gerçeği, elbette gözardı edilemez. Börklüce Mustafa'nın isyâna kalkıştığı haberi İznik'e ulaştı. Yusuf b. Abdullah'ın kaydettiğine göre:

> "...Ve dahi Simavna Kadısıoğlu Bedreddin İznik'te karâr etmiş iken Mustafa'yı işitdi kim şeytâneti terakkidedir. Bel'an Bâ'ur gibi şeyhi şeytan azdırmıştır. Şeyh Bedreddin'e ne itibâr deyu."[41]

İhtimaldir ki, şeyhine itibar etmeyen Börklüce'nin habersiz kalkışmasına açılan günlerde, Sultan I. Mehmed'in emriyle İznik'te gözhapsinde tutulması, Şeyh'i hareketsiz kılmıştı. "Börklüce Mustafa'nın hurûcun işitti, 'ol hod benüm hidmetkârımdu' didi."[42] *Oruç Beğ Tarihi*'nden okuyoruz:

> "...Bu tarafta dahi Şeyh Bedreddin İznik'te oturmuşken, Börklüce Mustafa'yı işitti ki, işi ilerletmektedir, mel'un şeytan gönlüne kuruntu düşürdü....Börklüce Mustafa'nın Şeyh'le ittifâkı var dediler....'Aydın Eli'nde Börklüce Mustafa benim hizmetkârımdı. Yanlış hareket etti' dedi."[43]

İlk-el Türk kaynakları, Şeyh Bedreddin ve müridlerini, Börklüce Mustafa ve Torlak Kemâl'i 'ibâhet' ve 'ilhad' ile suçlamaktadırlar. Daha sonraki yıllarda, târihçi Hammer'in yazdıklarını aktaralım:

> "...Fesâdın rûhu ulemâdan bir zât, yâni Mûsâ'nın hizmetinden sonra İznik'e sürülmüş olan kadıasker Simavnalı Bedreddin idi....Gizli niyetlerini icrâ mevkiine koymak için kâfi miktarda taraftar bulacağına emin olduğundan fakih ve hakîm sôfi olmak

---

[41] Yusuf b. Abdullah, *Bizans Söylenceleriyle Osmanlı Târihi*, (İzmir, 1997), sf. 97 (vurgu: AGS.). Âşıkpaşazâde'nin de kaydettiği üzere: Şeyh Bedreddin şöyle demişti: "Börklüce terakkidedir" [N. Öztürk (haz.), *yage.*, (2013), sf. 123. Ayrıca krş. Ö.S. Kurmuş (haz.), *yage.*, sf. 46].

[42] N. Azamat (haz.), *yage.*, sf. 58.

[43] N. Atsız (haz.), *yage.*, (2011), sf. 62-63.

üzere hâiz bulunduğu şöhreti maharetle kullanarak harîsane tasavvurlarını yeni bir mezhep esâsı üzerine kurdu."[44]

İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın bu bağlamda kaydettiklerini aktaracak olursak:

"...Çelebi Mehmed'in cülûsunu müteakip, 1000 akçe aylık ile ikamete me'mur edilen bu mühim şahsiyet...'telifat' ile meşgul oluyor, kendisini ziyarete gelenlerle de görüşerek telkinatta bulunuyordu....Börklüce Mustafa [ile]...Börklüce'ye mensup Torlak Kemâl...bir isyân hazırlıyordu."[45]

Dukas'ın târihinde ise Börklüce Mustafa, "âdi bir Türk köylüsü" olarak geçmektedir. İ. Baştuğ'un kaydettiğine göre, Şeyh Bedreddin:

"İznik'te dînî - tasavvufî görünüşlü bir siyâsî örgütlenme için harekete geçti."[46]

Bu yüzden korkuya kapıldı ve kendisinin "sorguya çekileceği ihtimâli" ile İznik'ten ayrıldı.[47] Şakâîk'dan okuyoruz:

---

[44] J. von Hammer, *yage.*, II, sf. 132. Hammer, devamla: "Bedreddin'le mahremlerinin gizli maksatları...hükümet tesis etmek olduğundan..." [*age.*, II, sf. 133].

[45] İ.H. Uzunçarşılı, *yage.*, (1950), sf. 503. "Sürüldüğü yerde, kabiliyetlerinin körlenmesi için kendisine yapılan bu hareketin intikamını almayı tasarlıyordu" [A. de Lamartin, İmparatorluk Yolu, II, ([İstanbul], ty.), sf. 293]. Resmî târihçiliğin güdümünde, hiçbir kayıt ve kaynak göstermeksizin, Y. Öztuna da şunları yazmıştı: "Börklüce'den ihtilâlîn hazır olduğu haberini alan Şeyh, İznik'ten hacca gitmek bahanesiyle ayrılmış[tı]" [*yage.*, sf. 379].

[46] İ. Baştuğ, 'Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin', Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, (2015), sf. 19.

[47] Hoca Sadeddin, *yage.*,II, sf. 111. Hayrullah Efendi'ye göre, "kurduğu fesad tuzağına yakalanmamak için yolunu bularak İznik'ten kaç[mıştır]" [Hayrullah, *yage.*, III, sf. 177]. Ahmed Râsim Bey'in kaydettiğine göre de, "Mustafa, İzmir civarında Karaburun taraflarında halkı ifsad ederek adeta isyâna sevk etmiş idi. Şeyh bu isyânı haber alır almaz başına geleceğini bildiğinden İznik'ten Sinop'a ve andan Eflâk'e kaçtı" [Ahmed Râsim, *yage.*, sf. 84-85]. Târihî kayıtlar, S. Savran'a göre; "Ege'de ihtilâl başlar başlamaz, Bedreddin'in Rumeli'ni örgütlemek üzere sürgünden kaçtığını, yalın biçimde gösteriyor" [*yage.*, (2016/A), sf. 121].

> "...Şeyh Hazretleri, bir gün firasetle hapisden firâr edüb kuyûdât-ı müteferrikayı tefrik eyledikte, Emir İsfendiyâr'a varûb hasb-i hâlini beyan eyledikten sonra, 'Tatar vilâyetine gitmek isterem' deyu müşavere günân-ı istiğzân eyledi....Mîr-i mesfur, selâtiyn-i Osmaniye'den havfından ana icazet vermeyub Zağra vilâyetine gitmesine sevk eyledi."[48]

Amasyalı târihçi Hüseyin Hüsameddin Bey, Börklüce Mustafa'nın isyâna kalkışmasının zamansız olduğunu ileri sürecektir. Börklüce'nin erken kalkışması, "Rûmeli'nde neşir ve tedris ettiği ahkâm-ı husûsîye yüzünden"[49] zâten devlet nezdinde sakıncalı muâmelesi gören ve göz hapsinde tutulan Şeyh Bedreddin'i tedirgin edecektir. Gözaltı günlerinde, *Kur'ân* tefsîri ve kendi eseri olan bir fıkıh kitabının şerhiyle meşgul birinin, isyân tezgâhtarlığına bulaşması söz konusu olabilir miydi?[50] Börklüce Mustafa'nın başkaldırmasıyla, Şeyh Bedreddin arasında bir eşgüdüm olmadığı görülüyor. Ernest Werner'in de, bu bağlamda kaydettiği gibi;

> "...Şeyh'in daha İznik'te bir ayaklanma planı hazırladığı ve rolleri paylaştırdığı iddiası...kesin bir bilgi değildir."[51]

Şeyh Bedreddin'in kalkışmasının Börklüce Mustafa'dan ayrı olduğu kabul edilecek olursa, bu durumda Profesör A.Yaşar Ocak'ın

---

[48] Taşköprîzâde Ahmed, *yage.*, I, sf. 73. "Bedreddin dahi, alâ rivayetin, [Börklüce] Mustafa'nın işbu hareketini sonradan haber al[dı]" [Ahmed Rifat, *yage.*, II, sf. 77].

[49] Hüseyin Hüsameddin, *yage.*, sf. 381.

[50] Osmanlı târih yazarlarından Âşıkpaşazâde, Şeyh Bedreddin'i Börklüce Mustafa'nın kalkışmasıyla ilişkilendirmemektedir [krş. N. Atsız (haz.), *yage.*, (1947), sf. 153]. H. İnalcık'a göre Şeyh Bedreddin, Börklüce Mustafa ve Torlak Kemâl isyânlarıyla irtibatlıdır [krş. 'Mehmed I', *TDVİA.*, XXVIII, (Ankara, 2003), sf. 393]. N. Öztürk'e göre Şeyh Bedreddin, "görünüşte dînî tasavvufî, gerçekte ise siyâsî örgütlenmeyi gerçekleştirmek için harekete geçti" ['Fetret Devri ve Osmanlı Hâkimiyetinin Yeniden Tesisi', *Türkler*, IX, (Ankara, 2002), sf. 229].

[51] E. Werner, *yage.*, sf. 60. Hâlbuki M.Ş. Yaltkaya, onun için şöyle bir yaklaşımda bulunuyordu: İznik'te, "gizli adamlar ve müridler yetiştiriyordu" [*yage.*, (1940), sf. 444]. Bu delîlsiz iddiayı, A.Y. Ocak da bir adım öteye taşımıştır: "Şeyh Bedreddin'in Torlaklarla ilk teması, İznik'teki ikâmeti esnasında olmuştur" [*yage.*, (2016), sf. 131]. Ocak'ın yaptığı bu değerlendirmenin tashihe açık olduğunu kaydetmekle yetinelim.

tevcihi olan "büyük bir ayaklanma çıkaran Şeyh Bedreddin[den]" bahsetmek pek kolay olmasa gerek![52] Hoca Sadeddin Efendi'nin kaydettiğine göre:

> "...Bedreddin'in köpürüp isyân etmesi ve ayaklanıp başkaldırması üzerine sorguya çekilmek korkusu Şeyh'i bu sonuçla karşı karşıya bıraktı."[53]

Taşköprîzâde Ahmed Efendi'nin *Şakaîk*'te kaydettikleri, târihçilerin, husûsîyle Aşıkpaşazâde'nin, anlattıkları ile çelişmektedir. Gelibolulu Mustafa Âli'nin *Künhü'l Ahbâr*'ı ile Taşköprîzâde'nin Şakâîk'ında kaydedilenlerin aydınlığında, Şeyh Bedreddin'in asıl niyetinin Türkistan'a ya da Kırım'a gitmek ve oralarda izini kaybettirmek olduğu anlaşılıyo[54]r. *Hasen Beğ-zâde Tarihi*'nde kaydedildiği gibi;

> "...Bunların [Börklüce Mustafa ve Torlak Kemâl'in], ilhâd ve dinsizlik dava ettiklerini Şeyh Bedreddin haber alınca İznik'ten kaçarak İsfendiyâr diyârına gitti."[55]

Behiştî Ahmed Çelebi'nin *Târih-i Behiştî*'de kaydettiklerini bu çalışmamıza alacak olursak:

---

[52] A.Y. Ocak, 'Bazı Menâkıbnâmelere Göre XIII – XV. Yüzyıllardaki İhtidalarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü', *OA.*, II, (1981), sf. 40. Ocak tarafından, nispeten erken yıllarda yapılan bu tevcihte geçen "büyük ayaklanma" vurgusu, 1416 yazı ve ertesinde Mircea – Sultan I. Mehmed savaşını çağrıştırmasıyla doğrudur.

[53] Hoca Sadeddin, *yage.*, II, sf. 114. Ali Kozan da Hoca Sadeddin Efendi gibi düşünmektedir: "Şeyh Bedreddin, Börklüce isyânı ile ilişkisi olmamasına karşın, resmî otoriteyi buna ikna edemeyip cezalandırılacağını düşünmüş olabilir [krş. 'İdeolojik Okumalardan Bilimsel Zemine: Simavna kadısıoğlu Şeyh Bedreddin İsyanı', İstam, sayı 13, (2009), sf. 184].

[54] Krş. Taşköprîzâde Ahmed, *yage.*,I, sf. 73. Ayrıca, B.N. Kaygusuz, *yage.*, sf. 92. Şeyh Bedreddin, "Emir İsfendiyâr'ın yanına gitmiş, oradan da Tataristan'a gitmek istemiştir. Fakat Emir, Çelebi Mehmed'den korkarak bu zâtı Zağra'ya gönderdi" [Ö.N. Bilmen, *yage.*, II/2, sf. 589]. "Şeyh Bedreddin, Börklüce Mustafa'yı Aydın ve civarına gönderdi....Durumun farkına varan Şeyh Bedreddin, İznik2ten kaçıp Kastamonu'ya gitti. İsfendiyaroğulları'ndan destek bulamayınca Dobruca'ya kaçtı" [E. Afyoncu, *Sorularla Osmanlı İmparatorluğu*, (İstanbul, 2010), sf. 103].

[55] Zik. Ş. Er (haz.), *yage.*, sf. 434.

"...Sımav Kâdısı oğlu Bedreddin'i memleketten [İznik'ten] kovdular, Kastamonu'ya vardı, andan gemiye girip Kefe'ye giçüp Eflâk'e vardı."[56]

Tek çıkış yolunu Kastamonu'ya kaçmakta bulmuştu:

"Milket-i İsfendiyâr'a tutdı râh."[57]

Bu şekilde kendisini töhmetten kurtarmak istiyordu. Hadidî'nin de kaydettiği gibi;

"Simâvûn-zâde bu hâli idüb gûş
Hased odı ciğerden eyledi cûş

Süvar olup kaçar İsfendiyâr'a"[58]

[56] Behiştî Ahmed Çelebi, Târih-i *Behiştî'*, II, (Ankara, 2016), sf. 177. "Aydın eyaletinde isyân patlak verdiği zaman Bedreddin, evvelce Mûsâ'nın hâmisi...olan Mircea ile uzlaşarak Eflâk'e kaçtı" [B. Oğuz, *yage.*, III, sf. 194].

[57] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 102.

[58] Hadidî, *yage.*, sf. 151. Abdurrahman Şeref Bey'in kaydettiğine göre Şeyh, "bu vakada kendini dahi kabahatli addedip Rûmeli'ye firâr...eyledi" [*yage.*, sf. 25]. N. Ünlü'nün yazdığına göre: "Şeyh Bedreddin, halîfelerini isyâna hazırladıktan sonra, hacca gitmek bahanesiyle, İznik'ten ayrılıp önce Kefe'ye, ardından Eflâk'e geçti" [*yage.*, sf. 57]. Ş. Severcan'a göre: "Kazaskerliği döneminde dağıttığı timarlarla sahiplerinin Şeyh Bedreddin'in etrafında toplanmış olmaları, planlı bir isyân girişimini düşündürmeyecek ölçüde doğaldır" [*yage.*, (2002), sf. 20]. Kastamonu'ya kaçış, onun ilk kaçışı değildir. N. Kurdakul, çalışmasında Şeyh'in ilk kaçışına etraflıca yer vermiştir [krş. *yage.*, sf. 187-190]. İkinci kaçışına gelince; Şeyhi Hüseyin Ahlâtî'nin işareti ile Bedreddin, Timur'un meclisinde bulunur, onun iltifat ve ikramlarına nail olur. Ancak gene Ahlâtî'den gelen işaretle, derviş kılığına girer ve Tebriz'den firâr eder [krş. Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 61-64]. Üçüncü kaçışı ise 1405 yılında, Mısır'dan ayrılışıyla alâkalıdır [krş., *age.*, sf. 84]. İznik'ten kaçışı ise onun dördüncü ve son kaçışı olmaktadır.

XII
Börklüce Mustafa

Sultan I. Mehmed'in emri gereği İznik'e sürgün gönderilirken, Şeyh Bedreddin, arkasında, bilhassa Mûsâ Çelebi'nin bir zamanlar hükümrân olduğu Balkan coğrafyasında, kendisine rûhen ve maddeten bağlı bir taban bırakmıştı. Benzer tesbit, Şeyh Bedreddin'in, devlet hizmetinde bulunurken, kethüdası olan Börklüce Mustafa için de geçerlidir. Tek farkla; Börklüce Mustafa, taht kavgaları sona erdiğinde, Sultan I. Mehmed'in takîbâtına uğramadığından, İzmir – Aydın ekseninde, kendi tabanını Şeyh Bedreddin'e mâl ettiği söylemleriyle, rahatlıkla canlı ve diri tutmuştu.

Börklüce Mustafa ile Şeyh Bedreddin arasındaki bağa gelince; Önce tasavvuf ve tarîkat bağlamında mürid olan Börklüce Mustafa, hiçbir vakit Şeyh Bedreddin'in halîfesi olmamıştır. Ayrıca şu noktanın altını çizmek gerekiyor ki, "Şeyh Bedreddin'in halîfelerinin kim olduğuna dâir bir açıklık da yoktur. Kethüdası Börklüce Mustafa'nın, aynı zamanda halîfesi olduğuna ilişkin ilk kaynaklarda herhangi bir kayda rastlanmamaktadır"[1] Şeyh Bedreddin'in has müridi idi."[2] Kadıasker

---

[1] M. Yüksel, *yage.*, sf. 140. Şeyh Bedreddin'e dâir ilk-el bilgilerin derlendiği İbni Arabşâh'ın eserinde mürşid / mürid ilişkisine hiç değinilmemiştir. Ancak, İdrîs-i Bitlisî'ye göre Börklüce Mustafa, Şeyh'in halifesi idi [krş. *yage.*, II,, sf. 277]. Müneccimbaşı Ahmed Dede Efendi'nin kaydettiğine göre; "Şeyh onu [Börklüce Mustafa'yı], Mûsâ Çelebi olayından sonra halife olarak Aydın iline göndermişti" [*yage.*, sf. 180]. Hoca Sadeddin Efendi'nin kaydettiğine göre, Börklüce Mustafa ve Torlak Kemâl, onun 'halifeleri' idi [krş. *yage.*, II, sf. 110]. Nâmık Kemâl Bey'in tevcihine göre Şeyh'in "en büyük halifesi" Börklüce idi [*yage.*, sf. 287]. Ahmed Vefik Paşa'ya göre,Şeyh Bedreddin, "bazı basmakalıp tasavvuf lakırdılarıyle bir takım cahil müfsidleri başına toplamasıyla Börklüce Mustafa ile Torlak Kemâl namında bir Yahûdîyi halife ittihaz ederek..." [*yage.*, sf. 44]. Ahmed Midhat Efendi'ye göre, Börklüce ve Torlak'a hilafet vermişti [krş. *yage.*, sf. 760; 761. Ayrıca, krş. Ahmed Cevdet, *yage.*, VI, sf. 396; 398; Mehmed Zeki, *yage.*, (1337)]. Mehmed Şerefeddin Efendi, "halifesi Börklüce Mustafa" [*yage.*, (1340), sf. 68] derken, C. Bardakçı'ya göre,

Börklüce "halifesi"dir [*Anadolu İsyanları*, (İstanbul, 1940), sf. 25]; R. Yelkenci'ye göre de durum aynıdır: "Kendi yetiştirmelerinden kethüdası Börklüce Mustafa'yı kendisine halife yapıyor...Börklüce Mustafa, Şeyh Bedreddin'in kethüdası, halifesi vel hasıl sağ elidir" [*yage.*, III, sayı 20, (1951), sf. 842]. Börklüce'ye "icazet ve hilâfet verildi" [B.N. Kaygusuz, *yage.*, sf. 82]. Behiştî Ahmed Çelebi'nin yazdığına göre; "Simav Kâdısıoğlu'nun bir halîfesi var idi. Börklüce Mustafa dirler" [*yage.*, sf. 176]. İ.H. Uzunçarşılı'ya göre de Börklüce, Şeyh'in "kethüdası ve halifesi" idi [*yage.*, (1950), sf. 503; a.yaz., *yage.*, (1972), sf. 363]. Börklüce Mustafa, Şeyh'in "en yakın halifesi idi" [E.B. Şapolyo, *yage.*, (1964), sf. 422; 425; 428. A.yaz. *Türk Büyükleri*, (Ankara, 1960), sf. 84]. Ayıca, N.H. Ran [krş. *Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Destanı*, (Ankara, 1966), sf. 38]; O. Asena [krş. *yage.* sf. 90], S. Alıcı, [krş. 'Bedreddin Simavenî', *TY.*, sayı 309, (1965), sf. 32]; Ş. Kurdakul [*yage.*, 86], B. Umar [krş. *Türkiye Halkının Ortaçağ* Târihi, (İstanbul, 1998), sf. 167]; E. Gülsoy [krş. 'Kuruluştan İstanbul'un Fethine', T. Gündüz (ed.), *Osmanlı Târihi Elkitabı*, (Ankara, 2012), sf. 48]. "Halifelerinden Börklüce Mustafa ile Torlak Kemâl" [O. Hançerlioğlu, *yage.*, (1965), sf. 189; a.yaz., *yage.*, (1983), sf. 188 ve *Felsefe Ansiklopedisi*, I, (İstanbul, 1985), sf. 64. Ayrıca, krş. N. Sakaoğlu, *yage.*, sf. 78]. A. Yaman'a göre de, Börklüce ve Torlak, Şeyh'in başhalîfeleri[ydiler]" [*yage.*, sf. 32]. F. Bozkurt'un kaydettiğine göre: "Bedreddin'in iki önemli halifesi, Börklüce Mustafa ve Torlak Kemâl [idi.]" [*yage.*, sf. 38 ve krş. sf. 39; Ayrıca krş. M. Akdağ, *yage.*, I, sf. 342; 344; A.Y. Ocak, *yage.*, (1998), sf. 174; 179 ve a.yaz., (2010/A), sf. 146; 146, dn. 36; *yage.*, (2016), sf. 137; 233]. M. Balivet de, kaynak göstermeden, Şeyh Bedreddin'in "başlıca iki halifesi olan Torlak Kemâl ve Börklüce Mustafa" ve "oğlu İsmail, Aydıneli'nde halifesiydi" [*yage.*, sf. 60; 108] kaydını düşmüştür. Benzer görüşü A. Şimşirgil de ileri sürmektedir: "Bursa'da Börklüce Mustafa, Kütahya'da Torlak Kemâl kendisinin en meşhur halîfeleri idiler" [*yage.*, I, sf. 191]. A.Y. Ocak, Börklüce'nin Şeyh'in baş halifesi" olduğunu iddia edecek C. Canpolat da aynı vurguyu yapacaktır [krş. *yage.*, sf. 8; 91; 97]. F.M. Şeker'e göre de Şeyh Bedreddin'in "has müridi ve halifesi olan Börklüce Mustafa'dır" [*yage.*, (2013), sf. 349]. Y. Say'in görüşüne göre; "Şeyh Bedreddin'in en yakın halîfeleri arasına girecek olan Kalenderi dervişleri Börklüce Mustafa ile Torlak Kemâl [idi]" ['Osmanlı Yönetimine Karşı Sosyal- Dînî Bir Tez', B. Çoban (der.), *yage.*, sf. 137]. İ. Ortaylı'ya göre de, Börklüce ile Torlak, Şeyh Bedreddin'in halifeleriydiler [krş. *yage.*, (2016), sf. 182]. H. Hâtemî de Börklüce'nin Şeyh Bedreddin'in "mahremi ve halifesi" olduğunu yazacaktır [*yage.*, (ty.), sf. 252]. Bursalı Mehmed Tahir Bey'e dayanarak, sadece "halifelerinden olduğu manzum mukaddimesinden anlaşılan Mustafa b. Burhan nâmında bir zât" [*yage.*, I, sf. 39]'ın onun halifesi olduğundan bahsedilmektedir. B.N. Kaygusuz bu zâtın Börklüce Mustafa olduğunu ileri sürmekte, ancak bir delîl ortaya koyamamaktadır [krş. *age.*, sf. 83]. Halil bin İsmail Efendi, Şeyh Bedreddin'in Aygıloğlu isimli bir başka halifesinden bahsediyor [krş. *yage.*, sf. 117]. S. Savran'ın iddiasına göre "bütün kaynaklar Börklüce'nin Bedreddin'in halifesi olduğunu, yani tarîkat dilinde Bedreddin'den sonra tarîkatin şeyhinin Börklüce olduğunu yazıyor" [*yage.*, (2016/A), sf. 121]. Savran'ın desteksiz bir beyanda

olmasıyle birlikte, onun devlet işlerinde kethüdası olan Börklüce Mustafa, verdiği güvenle bu defa Şeyh Bedreddin'in evinin kâhyası ya da vekilharcı olmuştu. Gerçekten de, Şeyh Bedreddin'in;

> "...Rûmeli'ndeki unvanı yanında ve kadıaskerliği zamanında...umur ve mühimmâtın ve maarif ve vâridâtın gözler, kapusunda kethüdası Börklüce Mustafa derler bir âdemîsi var idi."[3]

Ancak, Börklüce'nin yaptığı cambazlıkla, doğrudan ortak mülkiyet kavramına ulaşması, onun özel eşya ile özel mülkiyeti ayıramamasından kaynaklanıyor. Börklüce, ortak mülkiyetle, üretim araçlarına vurgu yapması gerekirken, kadınları (iştirak-ı nisa) hariç tutmuş, kullanılan her şeyi tek bir torbaya doldurmuştur. Gözlerden kaçan bu bağlantı oldukça önemlidir. Zîrâ, söz konusu vekilharçlık, Börklüce Mustafa'yı Şeyh Bedreddin'in evinin işleriyle yakından ilgilenen özel bir kimse konumuna getirmiştir. Şu kadar ki Börklüce, Şeyh Bedreddin İznik'te gözaltındayken, ailesiyle yakından ilgilenmiş, onları yanına almış ve Aydın taraflarına götürmüştü. İşte o günlerde, 1410'da Şeyh'in oğlu İsmail vefat edince, Şeyh Efendi de torunlarını Börklüce'ye emânet etmişti. Şeyh'in hanehalkıyla Börklüce'nin nasıl ilgilendiğini anlatan dizeleri, Börklüce'nin yanında vefat eden İsmail'in oğlu Hâfız Halil Efendi'nin *Manâkıbı*'ndan aktaralım.

---

bulunduğu açıktır. Bu iddialarına destek olacak, tek bir kayıt ortaya koyamadığı gibi, "bütün kaynaklar"a göndermede bulunarak, yanlış beyanlarıyla, târihi tahrif etmektedir. Müfid Yüksel'i zikredecek olursak: "Tüm târihî kaynaklar Börklüce Mustafa'nın Şeyh Bedreddin'in kethüdası olduğunda müttefiktirler....Ancak halifesi olduğu yolundaki ifâdelerin doğruluğu kuşku götürür" [*yage.*, sf. 62]. Dr. A. Hıra'yı zikredecek olursak: "Şeyh Bedreddin'in müridleri arasında kimleri halife olarak tayin ettiği belirsizdir. Börklüce Mustafa ve Torlak Kemâl'in onun halifeleri olduğu konusundaki iddia da kanıtlanmamıştır" [İ. Çınar (söy.), 'Şeyh Bedreddin Üzerine Ayhan Hıra ile Görüşme', *Eğitişim Dergisi*, sayı 42, (Nisan, 2014)].

[2] Yusuf bin Abdullah, *yage.*, sf. 97.

[3] *Manâkıb-ı Şeyh Bedreddin*'den zik. R. Yelkenci, *yage.*, sayı 20, (1951), sf. 842. HâfızHalil Efendi, dedesine bağlı olanlar kimlerse, bunların tasavvuf yolunda evliya olarak etrafda dolaştıklarını, buna mukâbil, hepsinin seyr ü sülûktan habersiz olduklarını kaydetmiştir. Onun dizelerinin tanıklığı ile:

"Şeyh'ün ashâbını gördüler velî
Bî haber bunlar sülûkden iy velî"

[Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 76].

"Börklü Mustâfa'ya gönderdi biti
Geluben bizi aluben gittiler
Girü Börklüce Mustâfa'ya iltdiler
...
Hazret-i Şeyh Iznık'a kıldı güzer"[4]

Târihî kaynaklardan gelen ışıkların aydınlığında, Börklüce Mustafa'nın Şeyh Bedreddin'in dilinden aktarıldığı şekliyle, kendisinin 'hizmetkâr'ı olduğu yönündedir.[5] Ancak, aralarındaki mânevî rabıtayı gösteren sağlıklı bilgilerin olmadığını da kaydedelim. Sadece bir yerde, Şeyh Bedreddin, "müridim, hizmetkârım" diyerek ondan bahsedecekti[6]r. Enver Behnan Şapolyo'nun kaydettiğine göre:

> "...Börklüce Mustafa, onun baş müridi idi. Şeyh'inden tasavvuf öğrenmiş, kendisi de sosyal meselelerle daha ziyade meşgul olmakta idi. Mustafa, zeki ve kurnaz ve içi içine sığmayan bir adamdı."[7]

Esâsen Hâfız Halil Efendi de, *Manâkıbı*'nın bir yerinde, Börklüce Mustafa'da var olan "illetin" Şeyh Bedreddin'e de bulaştığını üstü örtük bir şekilde kaydetmişti. Zikredecek olursak:

"Şeyh'e dahı andan irişdi sikam"[8]

---

[4] *Age.*, sf. 143.

[5] Krş. N. Atsız (haz.), *yage.*, (1947), sf. 153; N. Azamat (yay.), *yage.*, sf. 57; Mehmed Neşrî, *yage.*, II, sf. 67. Börklüce'nin Şeyh'inin aynı zamanda kethüdası olması hasebiyle, ev işlerini yerine getirirken, evin bir emektarının, aynı zamanda vekilharç olması, evdeki herşeyi rahatlıkla kullanma hakkının müştereken ona sunduğu muhakkaktır. Şeyh – mürid yakınlaşmasında, ya da dervişlikte, 'bu senin' – 'bu benim' ayırımı, yerini müşterek kullanıma bırakmıştır. İhtimaldir ki, Börklüce Mustafa da, Şeyhi'nin evindeki müşterek kullanımı, toplumsal alana taşımada bir sakınca görmemiş olabilir. Yoksa mutasavvıf – fakih Bedreddin'in, Börklüce'ye bu yönde bir telkinde bulunmuş olması makul değildir.

[6] Krş. N. Atsız (haz.), *yage.*, (2011), sf. 62; 63.

[7] E.B. Şapolyo, *yage.*, (1964), sf. 422.

[8] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 117. târihçi J.W. Zinkersen, Börklüce Mustafa'nın "Şeyh Bedreddin tarafından tahrik edil[diği]" görüşündedir [*yage.*, sf. 356]. E. Werner'in düşüncesine göre; "Şeyh'in 'hayat öyküsü' [*Manâkıbı*], onu isyâncı damgasından kurtarmak isterken Börklüce için kötü hiçbir söz kullanmıyor. Okuyucunun dikka-

Netîce itibariyle, Şeyh'in "halifeleri arasında lanetlenesicelerin başbuğu olan Börklüce['nin]"[9] bazı saf Türkleri riyâ ve yalan ile kendisine çekip; "bana hilâfet verildi"[10] demesi, isyân dalgasının başlamasına esaslı bir dürtü vermiştir. Ahmed Midhat Efendi'nin kaydettiğine göre, Şeyh Bedreddin'in "bu tertipte gösterdiği zekâvete dikkat edilmelidir."[11] Bu tevcihin yansıması Mizancı Murad Bey'in de, Hâce-i Evvel Ahmed Midhat Efendi'nin açtığı yolda iz sürmesine sebep olmuştur. Şu kadar ki; "[Börklüce] Mustafa ile [Torlak] Kemâl'i Anadolu'ya salıyordu"[12] Ahmed Râsim Bey'in de kaydettiğine bakılacak olursa, ayaklanmayı hazırlayan Börklüce Mustafa ile Torlak Kemâl'dir.[13] M.G.S. Hodgson ise, 'norm'/'reel' ayırımına bâsârak, daha dikkatli bir değerlendirmede bulunacaktır:

---

tini Börklüce Mustafa'dan 'düzme' Mustafa [Çelebi]'ya kaydırmak gibi bir hileden yararlanarak onu Şeyh'in saygınlığına hâlel getirmekle suçluyor" [*yage.*, (2011), sf. 28]. Aslında böyle bir hileden söz edilmeden önce, 1415'de, Mustafa Çelebi'nin, 1416 yazında da Şeyh Bedreddin'in Eflâk'e çıkışları bir ittifâkın sonucudur. Bu karmaşık yumağı, bu çalışmamızın Şeyh Bedreddin'in isyânı bölümünde çözmeye çalışacağız.

[9] Hoca Sadeddin, *yage.*, II,, sf. 110.

[10] Mehmed Hemdemî Çelebi, *yage.*, I, sf. 182.

[11] Ahmed Midhat, *yage.*, sf. 760. Ali Cevad Bey'e göre; Mûsâ Çelebi zamanında kadıasker iken "başına topladığı haşeratla, Torlak Yahûdî ve Börklüce Mustafa namındaki ahmaklar ile..." [*yage.*, (1310), sf. 147-148].

[12] Mehmed Murad, *yage.*, I, sf. 237. Bazı târihî kayıtlarda, Şeyh'in Börklüce ile ittifâkları var idi, diye yazılmıştır" [Solakzâde Mehmed Hemdemî Çelebi, *yage.*, I, sf. 184]. Şeyh Bedreddin, "kendisi ve etrafındaki müritleri rahat durmamış, fitne ve fesad ile uğraşmaya devam etmiş bulunuyorlardı" [Z.N. Aksun, *yage.*, sf. 175]. F. Bozkurt'un kaydettiğine göre Şeyh Bedreddin, "halifeleri Börklüce Mustafa ve Torlak Kemâl'i Karaburun – Aydın yöresine yollar" [*yage.*, sf. 38-39]. Hikmet Kıvılcımlı'nın tesbitleriyle: "Şeyh, onlara yol hazırladı, Anadolu ve Rûmeli hareketinin başına geçti" [*yage.*, (2011), sf. 38]. M. Uyanık'a göre Şeyh, "kendine oldukça bağlı olan Börklüce Mustafa ve Torlak Kemâl'i kullanmıştır" ['Osmanlı Düşünce Târihinde Karşıt Fikir Kavramı', *TG.*, sayı 39, (1996), sf. 65]. N. Ünlü'nün kaydettiğine göre,"Şeyh Bedreddin, halîfeleri Börklüce Mustafa ile Torlak Kemâl ile isyân için hazırladı" [İslâm Târihi, II, (İstanbul, 1994), sf. 56]. Bu bağlamda R. Mantran'ın görüşüne göre Şeyh Bedreddin'in, "hayli çetin ve güçlükle bastırılan bir ayaklanmanın [Börklüce kalkışmasının] baş düşünürü olduğu kuşkusuz[dur]" [*yage.*, sf. 79]. Mantran da, kuşkusuz, Gölpınarlı'yı yankılıyor.

[13] Krş. Ahmed Râsim, *yage.*, sf. 84-85.

> "...Onların [Börklüce Mustafa ve Torlak Kemâl'in] ideolojik rehberi...Sımavnalı Bedreddin idi. (Fiilen lider olup olmadığı kesin değildir)."[14]

Z. Fahri Fındıkoğlu, Börklüce isyânı ile Şeyh Bedreddin'in kalkışması arasında organik bir bağ kurmakta, ancak bu bağlantı somut bir delîle dayanmamaktadır.[15] A. Yaşar Ocak da bu bağlantıya ilişkin olarak dolanımda olan bilgilerin kesinlik taşımadığını kabul etmektedir:

> "...Bu isyânların Şeyh Bedreddin hareketiyle doğrudan bağlantılı olup olmadığı konusunda kaynakların verdiği bilgiler müphemdir."[16]

Mehmed Çelebi'nin cülûsunu müteakip, Börklüce Mustafa'nın "Alevîlerle meskûn olan" İzmir civarında, diğer taraftan kendisine "mensup Torlak Kemâl adında diğer bir şahıs da Manisa havalisinde bir isyân hazırlıyordu."[17] İdrîs-i Bitlisî'ye göre:

> "...Müridlerinden Mustafa nâm bir müridini âdet-i meşâyih üzre icazet verüb Aydın ili cânibine irsal eylemişdi. Mezbur dahi varub ol etrâfda telbîs-i İblisî ve riyâ ile vâfir kimesneyi teshir ve cühelâ ve sâde – dillerden bir cem'-i kesiri giriftâr-ı dâm-ı tezvir eyledi."[18]

Mehmed Zeki Bey de, bu bağlam içerisinde İdrîs-i Bitlisî gibi düşünmektedir. Onun sözleriyle:

---

[14] M.G.S. Hodgson, İslâm'ın Serüveni, II, (İstanbul, 1993), sf. 547. Çağdaş tasavvuf târihçilerinden Profesör Ekrem Demirli, daha kesin konuşmaktadır: Demirli'nin tesbitine göre Şeyh Bedreddin; "Fetret Dönemi diye isimlendirilen kriz dönemindeki birkaç isyânla, merkezî yönetimi tehdit eden bir takım hareketlere yön vermişti" [*yage.*, (2015), sf. 263].

[15] Krş. Z.F. Fındıkoğlu, *yage.*, (1965), sf. 75.

[16] A.Y. Ocak, *ysge.*, (2016), sf. 220.

[17] İ.H. Uzunçarşılı, *yage.*, (1950), sf. 503. Uzunçarşılı, daha sonra listeye Şeyh Bedreddin'i de katacak ve şu görüşü ileri sürecektir: "Rûmeli'nde bir isyân hazırlıyor[du]" [*yage.*, I, (1972 sf. 363].

[18] İdrîs-i Bitlisî, *yage.*,II, sf. 276.

> "...Bu zâtın [Börklüce Mustafa'nın] adamları cahil olmak ve aynı zamanda erbâb-ı fesaddan bulunmak itibariyle uzma-ı mutasavvıfenin itiyat ettikleri maslahat-ı ârifaneyi had-di marûfun haricine çıkararak edyan-ı saire erbabını müridliğe kabul etti[ler]."[19]

Bu meyanda, Börklüce Mustafa hakkında en dikkate değer özgün bir bilgi kaynağı, Cenevizli târihçi Dukas'ın *Bizans Tarihi*'nde bulunmaktadır. Bu târihî kaynaktan aktaracak olursak:

> "...O günlerde...Stilarion [Karaburun] adlı yerde...bir köylü meydana çıktı. Bu zât Türkler'e fakirliği (yani, mal ve mülk sahibi olmamağı) tedris etti; kadınlardan başka her şeyin, yani yiyecek, giyecek, çift ve ekilmiş tarlaların insanlar arasında müşterek olması akîdesini telkin ediyordu. 'Ben senin evine, kendi evim gibi, sen de benim evime kendi evin gibi girip çıkarsın, kadınlar müstesna' diyordu. Bu telkinler ile bütün cahil halkı iğfal ederek, kendi tarafına çekiyordu. Hilekârlıkla, Hıristiyanlarla da dostane münasebetler kurmağa çalışıyordu."[20]

Börklüce Mustafa üzerinden, Şeyh Bedreddin'e mâl edilen 'iştirâk-i emvâl' kavramının tek kaynağı, Dukas'ın târihinde geçen bu satırlar olmaktadır. Michel Balivet'nin de pek haklı olarak işaret ettiği gibi;

> "...Bedreddin'in ideolojik sistemi konusunda toplanabilen unsurları analiz ederken, ona mâl edilen 'kollektivist' ('iştirakçi') düşüncelerinin yalnızca Börklüce'ye atfen dile getirildiğini, bunun da yalnızca Dukas'ın metninde yer aldığını gözden uzak bulundurmamak gerekir."[21]

---

[19] Mehmed Zeki, *yage.*, sayı 44, (1332), sf. 909.

[20] Dukas, *Bizans Târihi*, (İstanbul, 1956), sf. 67. Müverrih J. von Hammer de, yazdıklarıyla Dukas'ı tekrar etmektedir: "Ben senin evinde kendi evim gibi otururum; sen de benim esvabımı giyer, silahlarımı, arabamı kullanırsın, yalnız kadınlar müstesna" [*yage.*, II, sf. 133]. M. Sevilla–Sharon da Dukas'ı yankılamaktadır: Ona göre Şeyh Bedreddin; "Günümüz sosyalizmine çok benzeyen bir doktrin geliştirmiş ve görüşlerini yaymaya başlamıştır. Buna göre, bütün insanlar ve dinler eşit, mallar da ortak olmalıydı (kadınlar hariç). İnsanlar özgür olmalı ve istedikleri gibi yaşamalıydılar" [*yage.*, sf. 33]. Bu ifâdelerin çarpıtma olduğu ve târihî kaynaklarca desteklenmediğini söylemeye gerek bile yoktur.

[21] M. Balivet, *yage.*, sf. 90.

Bu haklı tesbitin ışığında, Mizancı Murad Bey'in yazdıkları herhangi bir kaynağa dayanmamasına rağmen, *Târih-i Ebû'l Farûk*'ta 'iştirâk-i emvâl' fikrini Şeyh Bedreddin'e mâl etmekteydi:

> "...Bedreddin, kendisi meydana çıkmadı. Dede Sultan nâmını alan Börklüce Mustafa...[Torlak] Kemâl'i Anadolu'ya salıverdi. Esas vaazları şu idi: Allah, dünyayı yaratmış, insanlara bahşetmiştir. Erzak, giyecekler, hayvanlar, toprak ve bütün toprak mahsulleri umumun müşterek hakkıdır. İnsanlar, tabîat ve yaradılış itibâriyle eşittir. Birinin servet toplayıp biriktirmesiyle, diğerlerinin ekmeğe bile muhtaç kalması İlâhî maksada muhâliftir. Nikâhlı kadınlar ortaklıktan müstesnâdır. Bu birlik haricinde kalan her şey insanların müşterek malıdır. Sen benim eşyamı kendi eşyan gibi emlâkimize karşılıklı tasarruf edebilmeliyiz."[22]

Mehmed Zeki Bey, bu bağlamda daha da ileri gitmekte bir beis görmemekte ve şunları yazmaktadır:

> "...Börklüce Mustafa ve Torlak Kemâl'in emvalde ve kadında iştirâki kabul ve ilan etmeleri pek münâsebetsiz bir şeydi. Fakat *onlar herşey gibi bunu Şeyh'e isnad etmekten hayâ etmiyorlar*, bu sayede ise pek çok taraftar kazanıyorlardı."[23]

Börklüce Mustafa'nın ağızından, onun kim olduğunu, kaynak göstermeden, B. Nusret Kaygusuz'dan öğreniyoruz, Mizancı Murad Bey'den yapacağımız bir diğer alıntıyı dinleyelim:

---

[22] Mehmed Murad, *yage.*, I, (1325), sf. 237-238. Mizancı Murad Bey, Şeyh Bedreddin üzerinden, bu satırlarıyla meşhur oldu ve görebildiğimiz kadarıyla, önce, M.E. Bozkurt tarafından alıntılandı [krş. *Atatürk İhtilâlî*, (İstanbul, 1940), sf. 206]. Bozkurt'u takiben, Mizancı'nın bu satırları, B.N. Kaygusuz [*yage.*, sf. 77-78], E.B. Şapolyo [*yage.*, (1964), sf. 424-425], A. Cerrahoğlu [*yage.*, sf. 26] ve C. Tanyol [*yage.*, (1969), sf. 10-11] tarafından, kısmen veya tamamen, yankılanmıştır. Diğer taraftan, bu satırlar, M. Mourre v.diğ.'nin de hazırladığı İhtilâller *ve* Dârbeler Târihi [sf. 93-94]'nde alıntılandı. Fakat işin asıl ilginç yanı, bir ansiklopedinin 'Bedreddin' maddesinde görüldü. Bir çerçeveye alınan Mizancı Murad Bey'in bu sözleri, kaynak gösterilmeden, 'Ortaklık' başlığı adı altında, yazarı da belli olmayan, [?], 'Bedreddin [Sımavnalı] 1359-1420' maddesinde alıntılandı [Bk. *Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi*, II, ([İstanbul], 1983-1984), sf. 761].

[23] Mehmed Zeki, *yage.*, (1337). (vurgu: AGS.).

> "...Yazık değil mi biçare ahâlîye? Onlar da Allah'ın kuludur. Yaşamak, rahat etmek, çoluk çocuğuyla, mâl ve ırzıyla bahtiyar olmak ister. Bütün yıl rahat görmüyor. Hayvan gibi çalışıyor. Kazancını böyle diyorlar alıyorlar. Geri kalan kısmı olsun rahat yiyemiyor....Timurlar, Osmanoğulları, Karamanîler bizim nemize lâzım?...Allah'ın kelâmı bizim dertlerimize kâfi derman olabilir.... Bize mütegallibelerin, zâlimlerin, kan içicilerin lüzumu yokdur.... Yaşasın müsavat, yaşasın uhuvvet, var olsun hürriyet!"[24]

M. Şerefeddin Yaltkaya, İdrîs-i Bitlisî'nin etkisinde kalarak, Börklüce Mustafa'nın ileri sürdüğü "erzak, melbûsat, mevâşî ve arâzî gibi şeylerin umumun müşterek malı addedilmesi" fikrini Şeyh Bedreddin'in eserlerinde görülmediğini, ancak kendisine şifahen öğretmiş olabileceğini, ayrıca *Vâridât*'taki görüşlerinden de bu fikrin çıkarılabileceğini ileri sürmüştür.[25] Börklüce Mustafa'nın 'iştirâk-i emvâl' söylemleri üzerine Dukas, şöyle bir değerlendirmede bulunacaktır:

> "...Bu telkinler ile bütün cahil halkı iğfal ederek, kendi tarafına çekiyordu. Hilekârlıkla, Hıristiyanlarla da dostane münasebetler kurmağa çalışıyordu....Kendisini bir peygamberden ziyade medh ü sena edip, kendi tarîkatları için yeni bir akîde tesis ettiler. Bu akîdeye göre...Hıristiyanlar ile Türkler [Müslümanlar] arasında fark olmayacaktı."[26]

Bu bağlamda, Börklüce'den, "bu sahte baba"; "sahte peygamber" diye bahseden Dukas'ın *Bizans Tarihi*'nde yazdıklarını okumaya devam ediyoruz:

> "...Börklüce Mustafa tesmiye edilen bu köylüye,...bu yalancının ma'neviyatına kapılan büyük bir cemm-i gafir iltihak etti.... Bu tarîkata mensup olanlar, uzun müddet, dedelerinin [Börklü-

[24] Mehmed Murad, *yage.*, I, (1325), sf. 240-241.

[25] Mehmed Şerefeddin, *yage.*, (1340), sf. 68. C. Yener'i zikredecek olursak: "Bedreddin'in yapmak istediği devrimin mal-mülk ortaklığı ve dinler arasında fark gözetmemek ilkelerini, Şeyh'in çağdaşı olan târihçi Dukas da yazıyor" [*yage.*, sf. 17]. Dukas yazıyor ama bu söylenenleri Börklüce Mustafa söylüyor, Şeyh Bedreddin değil!

[26] Dukas, *yage.*, sf. 67-68.

> ce'nin] ölmediğine ve hayatta bulunduğuna inanmakta devam ettiler. Hattâ ben bu vakadan [Börklüce'nin kalkışmasından] sonra, evvelce adı geçmiş olan Hıristiyan keşişine tesadüf ettiğim zaman, sahte peygamber hakkında ne fikir hâsıl ettiğini sordum. Bu keşiş de...onun fikirleri ile itikatlarına inanmamış ve hâlâ ehemmiyet vermemiş olduğunu cevap olarak bana söyledi."[27]

Yukarıdaki alıntıda geçen Börklüce Mustafa'nın yalancılığı ve sahtekârlığına dâir Sakızlı keşişin söyledikleri, bazı Türk yazarlar tarafından bile bile ıskalanırken, 'iştirâk-i emvâl' konusunun da, gene birçok araştırmacı tarafından, mükerreren ısıtılıp ilim âlemine sunulmasında bir sakınca görülmemiştir. Börklüce Mustafa'nın başını çektiği 'cemm-i gafir'e dâir Dukas'ın verdiği bilgilerden onların, başları kazılı, ayakları çarıksız yalın ayak, üzerlerinde sadece bir örtü bulunduğunu kaydetmektedir.[28] Bunların, Torlaklar olduğu anlaşılıyor.[29]

Dukas'ın yazdıklarının güvenilir bir kaynak olmasına rağmen, onun târihinin tahriflere zemin teşkil ettiği görülüyor. Dukas'ın yaz-

---

[27] Dukas, *age.*, sf. 69. Dukas'ın *Bizans Târihi* üzerine, G. Ostrogorsky'nin yaptığı değerlendirmeyi zikredecek olursak: "1462 yılına kadar uzanan eseri, ***büyük bir güvenilirlik[le]*** temayüz eder" [G. Ostrogorsky, *Bizans Devleti Târihi*, (Ankara, 2015), sf. 432 (vurgu: AGS.)]. C. Imber de, Dukas'ın târihçiliğini şu sözlerle savunuyor: "Söz oyunlarına itibar etmeyen, kuru bir dil tuttur[muştur]" ['İlk Dönem Osmanlı Târihinin Kaynakları', O. Özel – M. Öz (der.), *Söğüt'ten İstanbul'a*, (Ankara, 2000), sf. 48]. Dukas'ın, Bedreddin isyânına dâir yazdıklarında bir çelişki olduğunu ileri süren S. Salgırlı, bu çelişkiyi Dukas'ın sınıf konumuyla irtibatlandırmaktadır. Salgırlı'nın kaydettiğine göre Dukas, Bizanslı bir aristokrattır ve onun bu konumu, bir köylü ayaklanması olan Börklüce kalkışmasını hakkıyla değerlendirmesine engel olduğu düşüncesindedir [krş. S. Salgarlı, *yage.*, sf. 58]. A.Yaşar Ocak ise, Şeyh Bedreddin'i zikretmemesini, Dukas'ın o târihlerde İzmir'deki ikametine bağlıyor [krş. *yage.*, (1998), sf. 173]. Fakat Dukas, neden Torlak Kemâl'i de zikretmiyor? Torlak'ın isyânı da İzmir'e yakın bir yerde değil miydi? Aynı şekilde, 1416 yaz –sonbaharında, Balkan coğrafyasında alevlenen olayları Dukas, târihinde incelerken, Şehzâde Mustafa Çelebi'ye, Cüneyd Bey'e etraflıca yer veriyor da neden Şeyh Bedreddin'i gene zikretmiyor. Osmanlı târihinde Şeyh Bedreddin, Cüneyd Bey'den daha mı az bir öneme sahiptir ki, Dukas gibi mühim bir târihçinin kayıtlarında geçmiyor. Demek oluyor ki, Şeyh'in, bir eylem adamı olarak, 1416 yazındaki karmaşada, silik bir görüntüye sâhip olduğu söylenebilir.

[28] Krş. Dukas, *yage.*, sf. 68-69.

[29] Krş. A. Menavino, *yage.*, sf. 7-8.

dıklarından haberdar olan Şükrullah b. Şehabeddin'in *Behçetü'l Tevârih*'inde bu bağlamda yazdıklarını aktaralım:

> "...Onun [Sultan I. Mehmed'in] çağında, Aydın Elinde deniz kıyısında Kara Burun adlı bir yer vardı, orada bir ibâhacı kişi ortaya çıktı. Kendine sofu adını verdi. O sofunun başına da...zındık gibi çok kimseler toplandı. Muhammed şerîatına aykırı işleri açığa çıktı."[30]

Börklüce Mustafa'nın dile getirdiği müşterek mülkiyet kavramına, ilk-el kaynakların içinde, ilk kez târihinde yer veren Dukas'ın yazdıklarından hareketle, Ernest Werner şu çıkarsamada bulunacaktır:

> "...Mustafaîlerin [Börklüce Mustafa taraftarlarının] programı son derece açıklık kazanmaktadır. Hıristiyanlarla işbirliği için çabalanırken, bir tüketim komünizmi planlanıyordu."[31]

Börklüce Mustafa'nın kafasında billurlaşan tüketim komünizmine dayalı bir ideolojinin Şeyh Bedreddin'de olmadığını söylemeye gerek var mıdır? Esâsen, Börklüce Mustafa'ya dâir yazılanlar, Dukas hariç tutulacak olursa, az sayıda bilgiye dayanmaktadır. *Aşıkpaşazâde Tarihi*'nden aktarıyoruz:

> "...Sımavna Kadısıoğlu, kim İznige geldi, [Börklüce] Mustafa, Aydın iline vardı. Andan Kara Burun'a vardı. Ol vilâyette hayli

---

[30] N. Atsız, *XV. Asır Târihçisi Şükrullah, Dokuz Boy Türkler ve Osmanlı Sultanları Târihi*, (İstanbul, 1939), sf. 36. Şükrullah, *Behçetü't Tevârih*, N. Atsız (haz.), *Osmanlı Târihleri*, I, (İstanbul, 1947), sf. 60. Halil bin İsmail Efendi'ye'göre Börklüce Mustafa, "şeydâyıdı" ve

"Mustafeyn ahyâr olubdı ol zaman
Kopmuşıdı fitne-i âhır- zaman"

[*yage.*, sf. 117]. Bu dizede geçen 'Mustafeyn'den murad, Börklüce Mustafa ile (Düzmece) Şehzade Mustafa Çelebi olsa gerektir. târihçi N. Sakaoğlu'nun yazdıklarına bakılacak olursa, "haksız yere 'Düzmece' sanı verilecek olan, Yıldırım'ın diğer oğlu Mustafa Çelebi['dir]" [*yage.*, 76].

[31] E. Werner, *yage.*, sf. 101. "Ayaklanma popüler bir hareket olmakla birlikte, aralarında Şeyh Bedreddin'in de bulunduğu seçkin entelektüellerin ortaya attığı fikirler dolayısıyla eylem başlamıştır" [D. Kastritsis, *yage.*, sf. 98-99].

muraîlik etdi. Aydın vilayetinin çoğın kendüye döndürdü. Ol dahi bu nev'e tertib kurdu. El-hasılı kendüye nebî dedürdi. Bu taraftan Sımavna Kadısı oğlu işitti kim, Börklüce'nün halı terakkî etti. İznik'den kaçtı."[32]

Anonim bir Osmanlı târihinden aktaracak olursak:

"...Börklüce Mustafa dirlerdi. Şeyh'i İznik'e sürdüklerinde Börklüce Mustafa, Aydın ili'ne vardı, andan göçdi, Karaburun'a vardı. Ol vilayetün üzerinde hayli müzâyakalar itdi. Aydın ilini kendüye döndürdü. Dürlü dürlü tertipler kurdu, hâşâ kendüye peygamber didürdü. Hayli bunun gibi herzeler söyledi. Bu taraftan Simavna kadısı oğlu Şeyh Bedreddin dahi bunu işitdi kim Börklüce Mustafa terakîdedir, bu dahi İznik'ten kaçtı."[33]

Yusuf b. Abdullah'ın kaleme aldığı târihinden aktaralım.

"...Ol Börklüce Mustafa, Anatoli'da Karaburun'a varub şeyh olmuş idi, dürlü fesâd işlere mübaşeret etmiş idi....Ve dahi hezâr tezvirler idüb, hâşâ dîvler gibi kendisini halâyıka gösterüb peygamberdir deyü çok kimesne bir cins itikad etmiş idi."[34]

Oruç Beğ Tarihi'nde kaydedildiğine göre Börklüce Mustafa:

"...Her türlü tertipler kurdu. Hâşâ, kendine peygamberim diye inandırdı."[35]

Bu meyanda, İdrîs-i Bitlisî'yi zikredelim:

"...Mezkûr Mustafa hâlevât ve nihan-hâne-i ilhâdında müridlerine irtikâb-ı menhiyyât ve muharremâta rûhsat verub dalâlet-i şeytaniyye ile müddet-i kâlilede onbin kadar mürîd-ı muhlis

[32] N. Atsız (yay.), *yage.*, (1947), sf. 153. Mehmed Neşrî, *yage.*, II, sf. 67.
[33] N. Azamat (haz.), *yage.*, sf. 57-58.
[34] Yusuf b. Abdullah, *yage.*, sf. 97.
[35] N. Atsız (haz.), *yage.*, (2011), sf. 62.

dâm-ı tezvirine üftade olmuşlar idi. Çünkî mezkûrun kâr-ı meşîhatı Bedreddin 'in hilâfeti nâmıyla revâc-ı tâm buldu."[36]

Gelibolulu Mustafa Âli'nin *Künhü'l Ahbâr*'ından okuyoruz:

"...Sofu Kisrâ nam Börklüce Mustafa namında bir İbâhî peyda olup Nuşirevan neslindenim deyû hilaf-ı şer'i şerîf bazı nâşâyeste ahvale rûhsat verip küllî cemiyet eyledi. Hattâ nübüvvet dâvası dahi eyledi."[37]

Ahmed Cevdet Paşa'nın da kaydettiğine göre Börklüce Mustafa:

"...Şeyh'inden bellediği ıstılâhât-ı sofiyeyi sermaye yaparak Dede Sultan nâmıyla hurîç eyledi."[38]

Bu bağlamda Mizancı Murad Bey'in yazdıklarını da aktaracak olursak:

"...İhtimaldir ki, Börklüce Mustafa ile Torlak Kemâl gibi muvazenesiz çıraklar tarafından o iddialar, küfür dâiresine kadar sürülmüş olsun. Lâkin bu muvâzenesizlerin ef'âl ve maddîyatı bitarafâne tetkik edilince, esâsen uluvviyetini üs-si İslâm'a mutâbakatını inkâra mahal kalmaz."[39]

Şeyh Bedreddin, İznik'te göz hapsinde iken, Börklüce Mustafa da, Batı Ege coğrafyasında, ağırlıklı olarak, İzmir – Aydın ekseninde, tasavvufî söylemlerle başına adam topluyor, onlara fakirlikten, din farkı gözetmeksizin birlikte yaşamaktan bahisler açıyor, eşitlikçi, hürriyetçi fikirleri telkin ediyordu. Ve bilhassa, "Hristiyanların kâfir

[36] İdrîs-i Bitlisî, *yage.*, II, sf. 276.

[37] Mustafa Âlî, *yage.*, I / 1, sf. 244.

[38] Ahmed Cevdet, *yage.*, VI, sf. 398.

[39] Mehmed Murad, *yage.*, I, sf. 227. Tasavvuf tâeihçisi Hüseyin Vassaf Bey de, Mizancı'nın yazdıklarını yankılamaktadır: "İhtimal ki, Börklüce Mustafa ve Torlak Kemâl gibi muvazenesiz çırakları tarafından, o iddialar küfr derecesine kadar sürülmüş olsun" [*yage.*, III, sf. 111]. Şeyh Bedreddin'in "müridleri Börklüce Mustafa ve Torlak Kemâl ile başlattıkları kıyam hareketi" [E. Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli*, (Ankara, 1991), sf. 57].

olduğunu söyleyenin bizzat kendisi kâfirdir" söylemi ile Hıristiyanların teveccühünü kazanıyordu.[40] Başına toplanan kalabalığın mühim bir kısmını, Börklüce'nin dile getirdiği 'iştirâk-i emvâl' kavramından nasiplenmek isteyen 'fukarâ-ı sabirîn' oluşturmuştu. Ancak o dönemde, Börklüce Mustafa ile Torlak Kemâl'in ayaklandığı Karaburun – Aydın hattında, "içtimaî düzeni altüst edecek bir iktisâdî sıkıntı yoktu" kaydını rahmetli Profesör Mustafa Akdağ düşmektedir.[41] Diğer taraftan, Börklüce Mustafa'nın velâyet davasında bulunması, peygamberlik davası gütmesi, Şeyh Bedreddin'in kişisel inanç târihine aykırıdır. Onun, tarîkat bağlamında, Börklüce'ye ne yönde telkinatta bulunduğunu gösterir bilgiyi, M. Şerefeddin Yaltkaya'nın yolaçıcı çalışması olan *Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin*'den yapacağımız alıntılar olacaktır. Yaltkaya'nın kaynağı ise İdrîs-i Bitlisî'dir ki, bu zâtın Şeyh Bedreddin'e dâir yazdıkları ise Şeyh'in vefatından neredeyse bir yüzyıl sonradır. Bitlisî, yazdıkları ile Şeyh Bedreddin karşıtlığını keskinleştiren ilk önemli örneklerden biri olmuştur. Mehmed Şerefeddin Efendi'nin İdrîs-i Bitlisî'den kaydettikleri Börklüce Mustafa'nın ağzından derlenmiştir:

> "...Erzak, melbûsât, mevâşî ve arâzî gibi şeylerin umûmî mâl-i müşterek addedilmesini tavsiye eden Börklüce'nin, kadınları bunlardan istisnâ etmesi, bizce efkâr-ı umumiyeye karşı ihtiyar etmiş olduğu bir takiyye ve tesettürdür. Zîrâ vahdet-i mevcûda kail olan Şeyh'in, Mustafa'ya bunu istisna ettirecek bir ders-i husûsîyet vermediği muhakkaktır."[42]

Bu demek oluyor ki, Şeyh Bedreddin, *Heşt Behişt*'in çıkarsamalarının aydınlığında, 'iştirâk-i emvâl'i müridinin değil, kethüdasının kulağına üflemiştir. Oysa târihçi Dukas'a göre, bu fikirler Börklüce Mustafa'ya aittir.[43] Mehmed Şerefeddin Efendi'yi zikredecek olursak:

---

[40] N. Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu* Târihi, I, (İstanbul, 2005), sf. 328.

[41] M. Akdağ, *yage.*, I, sf. 342. Ayrıca sf. 344-345.

[42] Mehmed Şerefeddin, *yage.*, (1340), sf. 68.

[43] Krş. Dukas, *yage.*, sf. 67-68.

> "...Şeyh Bedreddin'in kendi eserlerinde bu babta sarâhat yoktur. Bunlann tâlimât-ı şifâhîyyesinden olmak lâzımdır. Börklüce Mustafa'nın ihdas etmiş olduğu da kabul görülebilir."[44]

Börklüce Mustafa, taraftarlarını, hem "Şeyh'in meslek ve mezhebini tasdike davet e[diyor]," [45] hem de, Dukas'ın kaydettiği üzere, Müslümanlarla Hıristiyanların eşit olduğunu ve 'iştirak-i emvâl'i savunuyordu. Tamamen uydurma bir tevcîh olan 'iştirak-ı nisa' kavramına gelince; Osmanlı ulemâsı, daha sonraki târihlerde, 'Simavîler taifesinden bir taife"nin iştirak-ı nisa bahsindeki fiilleri için "katl lâzımdır" fetvâsını vermişlerdir.[46]

Börklüce'nin isyânı, ilk önce İzmir – Manisa hattında patlak verdi. Âşıkpaşazâde tarafından vurgulandığına göre Şeyh Bedreddin'in "ve illâ Börklüceyle ittifâkı vardı."[47] Mehmed Şerefeddin Efendi'ye göre;

> "...Münaât-ı mevkıyyesi bulunmak hasebiyle Şeyh'in halîfesi Börklüce Mustafa Karaburun'u intihab etmiş ve az zamanda başına onbin karib kimse toplanmış idi."[48]

Türk kroniklerinde yazıldığı gibi, ilk isyân ateşini fitilleyen Börklüce Mustafa olmuştur. Daha sonra Torlak Kemâl'in de isyâna kalkışarak, "işi daha da alevlendirme[s]i, meseleyi nazar-ı hükümette mühimleştirdi."[49] Ancak, Börklüce'nin kalkışmaya başlarken Şeyh Bedreddin'den emir ve işaret almadığına hükmetmemiz gerekiyor. Börklüce Mustafa ile Torlak Hû Kemâl'in kalkışma haberini alınca, Şeyh, "bu düzme alayın" elde edeceği her neticenin, dehşet olacağını düşündü. Zîrâ *Manâkıbı*'nda da dile getirildiği gibi;

---

[44] Mehmed Şerefeddin, yage., (1340), sf. 68, dn. 1.

[45] Hayrullah, *yage*.,III, sf. 177.

[46] Krş. M.Ş. Yaltkaya, yage., (1935), sf. 234.

[47] N. Atsız (yay.), *yage*., (1947), sf. 153. Aynı noktaya vurgu; Anonim bir Osmanlı Târihinde [krş. N. Azamat (haz.), *yage*., sf. 58] ve Mehmed Neşrî tarafından da yapılmıştır [krş. *yage*., II, sf. 67].

[48] Mehmed Şerefeddin, *yage*., (1340), sf. 68.

[49] Mehmed Zeki, *yage*., sayı 45, (1333), sf. 925.

"Gördi Şeyh'de yok işitdügi haber"[50]

Kalkışmada kilit isim Börklüce Mustafa olmaktadır. Ernest Werner'i zikredelim:

> "...Börklüce Mustafa, 1413 yılından 1416 ilkbaharına değin, Bedreddin'le birlikte İznik'te yaşamıştı. 1416 yılında ondan ayrıldı ve bahsedilen vaaz ajitasyonlarına başladığı yer olan Melania Dağları'na gitti. Bedreddin bunu haber aldığında, Kastamonu Bey'i İsfendiyâr'a kaçtı. Bu tutum iki açıdan ilginçtir. Birincisi, onunla Mustafa arasında bir anlaşma bulunmadığını kanıtlıyor; çünkü tersi durumda, sonradan telaşlı bir biçimde firâr edeceği sürgün yerinde olayların başlamasını beklemezdi. İkincisi, *Menâkıbname*'de sözü edilen Şeyh'le bazı Anadolu iktidarları arasındaki yakın bağları bir kez daha göstermektedir."[51]

Necdet Kurdakul'un bu bağlama getirdiği yorumunu zikredecek olursak:

> "...Börklüce'nin peygamberlik iddiasıyla ortaya çıktığını kabul eden ve bunların etkisinde kalanların bu inançları, Börklüce'nin müstakilen hareket ettiğini gösterir. Nitekim Bâyezîd Paşa kuvvetlerinin kılınçları üzerine atılan müridlerinin feryadları Bedreddin için değil, Börklüce içindi."[52]

Dr. Mehmed Akman'ın kaydettiklerini aktaralım:

> "...Târihi kaynaklarda bu hareketin fiili lideri olarak iki isim geçmektedir. Börklüce Mustafa ve Torlak Kemâl. Kimi târihçilere göre isyânın esas elebaşısı Börklüce Mustafa'dır. Şeyh Bedreddin'in başına bunca felâketin gelmesinin esas sebebi de odur."[53]

---

[50] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 114.
[51] E. Werner, *yage.*, sf. 104.
[52] N. Kurdakul, *yage.*, sf. 66., dn. *. Ayrıca, krş. sf. 76.
[53] M. Akman, *yage.*, sf. 164.

Profesör İlber Ortaylı'ya göre;

> "...Onun adına ayaklananların Şeyh Bedreddin ile ilgileri yok, [Şeyh'i] görmemişler bile."[54]

Börklüce ve Torlak isyânlarında Şeyh Bedreddin'in bağlantısını gösterir somut kanıtlar bulunmamaktadır.[55] Buna mukâbil, "Börklüce ve Torlak Kemâl'in kalkışmaları ona maledildi."[56] Târihî kaynaklar, Börklüce ve Torlak'ı 'mülhid', 'zındık', 'müfsid', 'sahte peygamber' olarak damgalarken, Şeyh Bedreddin'in bu tür suçlamaların dışında kaldığı görülmektedir.[57] Önce İdrîs-i Bitlisî ve daha sonra Bâli Efendi ve Üsküdarlı Aziz Mahmud Hüdâî Efendi'nin, 16. yüzyıl ve sonrasında Anadolu için bir tehdit unsuru olan Şiî propagandası vesîlesi ile Bedreddinîleri, Şeyh Bedreddin'le özleştirmelerinin yanlış bir tevcîh olduğuna işaretle yetinelim. Bu bağlamda Müfid Yüksel'in şu tevcihinde haklı olduğu görülüyor:

> "...Börklüce'nin önceden Şeyh'le ilişkisinden dolayı, Börklüce'nin tüm söz, icraat ve davranışları aynı zamanda Şeyh Bed-

---

[54] İ. Ortaylı, *yage.*, (2016), sf. 181.

[55] Krş. H. J. Kissling, *yage.*, sf. 869. D. Kastritsis, Börklüce Mustafa ayaklanmasında, "müellifin [Dukas'ın] 'Dede Sultan eriş' ifâdesini de kroniğine dâhil etmiş olması...aktardığı bilgilerin güvenirliliğini de göstermektedir" [yage., sf. 97]. Böyle yazıyor, D. Kastritsis! Buna mukâbil, bu ayaklanmada Börklüce Mustafa'nın "Şeyh Bedreddin olması muhtemeldir" [*age.*, sf. 96] diyerek, anakronik târihçiliğin müthiş bir örneğini sergiliyor. Bu bağlamda kendi varsayımını şu sözlerle pekiştirmeye çalışmaktadır: "Dukas'ın sâhip olduğu belgelerin çoğu sözlü şahitliğe ya da rivayetlere dayanıyordu, bu yüzden de bir ölçüde yanlış yorumlamaya açıktı" [*age.*, sf. 96]. Târihçiliğini sorgularken de Kastritsis; "Dukas'ın Türkçe bildiği açıktır" diye yazmaktadır [*age.*, Ayrıca, krş. Mehmed Zeki, *yage.*, (1333), sf. 925].
Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 114. D. Kastritsis, Börklüce isyânı sonrasında, Dukas'ın isyânı anlatan papazla, birkaç yıl sonra gerçekleşen görüşmelerinde, aralarında geçen konuşmaya yer vermemesi oldukça manidardır. Yanılmasının bir diğer yönü de, Türk kroniklerinde kaydedilmiş bulunan bir gerçeği, Börklüce Mustafa isyânını duyan Şeyh Bedreddin'in, "Mustafa terâkkidedir" deyip Kastamonu'ya kaçışından habersiz davranmasıdır. Fakat Kastritsis'in asıl çelişkisi, onun şu tesbitiyle açığa çıkmaktadır: "Şeyh Bedreddin'in Dobruca ve Rûmeli'de Börklüce isyânı ile ayni zamanda başlattığı ayaklanma..." [*age.*, sf. 96].

[56] [?], 'Şeyh Kelâm Etti, Dede Sultan Hurûc Eyledi', *NTV. Târih*, sayı 9, (2009), sf. 36.

[57] Krş. A.Y. Ocak, *yage.*, (1998), sf. 186.

reddin'e de târihçiler tarafından izafe olunmuştur. Oysa ki Şeyh Bedreddin'in eldeki mevcut yapıdan [yapıtları] incelendiğinde, kendisine şifâhî rivayet olarak atfedilen görüş ve düşüncelerin hiç birisine rastlanılmamaktadır."[58]

Şeyh Bedreddin'in kemiklerinin 1924 yılında, Serez'den Türkiye'ye getirilmesi münasebetiyle *Sebilürreşad* dergisinde çıkan bir haber yazısından aktaracak olursak:

"...Telkinât-ı âliyesini ihata edemiyen tilmizâtı, müşarünileyhin bâdî-i felâketi olmuşlardır."[59]

Aynı bağlamda, Semahaddin Cem'i de zikredecek olursak:

"...Korkunç iki müridinin entrikaları sonunda ziyan olan Şeyh Bedreddin Sevenî..."[60]

Hâfız Halil bin İsmail Efendi'nin kaleme aldığı *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Manâkıbı*'ndan Börklüce Mustafa ve Torlak Kemâl'i izleyelim:

"Bir dahı Börklüce Mustafâ'yıdı
Getürüb ahbâbıla şeydâyıdı
...
Kopmuşıdı fitne-i âhır-zaman
Bir dahı kopmuşdu Torlak Hû Kemâl
İtmişdi halka ol çok mekr ü âl
...
İtdiler her biri ana şeytanat
Gönlüne gelmezken anın saltanat"[61]

[58] M. Yüksel, *yage.*, sf. 48.

[59] Zik. Hüseyin Vassaf, *yage.*, III, (2006), sf. 112.

[60] S. Cem, *yage.*, (1960), sf. 13.

[61] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 117; 119. Profesör A.Y. Ocak'ın kaydettiğine göre "Torlak Kemâl, bir Yahûdî mühtedisi olup, şeyhi Bedreddin adına hareket etmekteydi.... Dede Sultan denilen Börklüce Mustafa'nın ise...Yahudilik ve Hıristiyanlık karışımı bir doktrin propaganda ettiğini biliyoruz" [A.Y. Ocak, *yage.*, (1996), sf. 122. Ayrıca, sf. 155 ve a.yaz., *yage.*, (2011), sf. 134; 184; 297].

XIII

İznik'ten Kastamonu'ya: Kaçıştan İsyâna Açılan Yol

Şeyh Bedreddin'in İznik'te geçen sürgün günleri, hiç beklemediği bir şekilde sonlanmıştı. "Tezvîre giriftar" olması, mukadderdi. İdrîs-i Bitlisî, onun içinde bulunduğu durumun zorluğunu şu sözlerle dile getirmişti:

> "...Kadı Bedreddin elbet bir gün, halîfesi olan [Börklüce] Mustafa'nın ilhâdını ma'kisun-aleyh muktedâsı olub kendünün dahi hâline ta'arruz olunmak iktizâ edeceğin bilüb ale'l-acele İznik'den firâr [etti]."[1]

Neden Kastamonu'ya gitti ve İsfendiyâr Bey'ine sığındı?

Fetret devrinin yarattığı o karmaşa ortamında, Sultan I. Bâyezîd'in oğullarının taht kavgaları sürerken, her şehzade kendi safını sıklaştırmanın telaşı ve gayreti içindeydi. Mûsâ Çelebi'nin İsfendiyâr Beyliği ile dirsek temasını sürdürmesini, kadıaskeri Şeyh Bedreddin yakından takip etmişti. İznik'ten kaçtıktan sonra, doğrudan İsfendiyâr Bey'ine sığınmış olması, mevcut temasın, dirsek ötesi olduğunu gösteriyor. Bir Osmanlı üst düzey kapıkulluğu kimliğinin kendisine sağladığı rahatlıkla, gittiği Kastamonu'da, İsfendiyâr Bey'in yardımına muhtaçtı.[2] Ancak, başka bir yere değil de, esâsen konumu Sultan I. Mehmed'in gözünde şaibeli olan İsfendiyâr Bey'ine gidişi, isyâna açılan yolda atlanmaması gereken bir eşik olmuş, bu girişim onu suçlu konumuna getirmiştir. Hem bu kaçışıyla, hem de İsfen-

---

[1] İdrîs-i Bitlisî, *yage.*, II, sf. 277.

[2] Ş. Severcan'a göre Şeyh Bedreddin, "İznik'ten İsfendiyâr'a bir ihtilâl projesi için değil, can korkusuyla gitmiş olması dahi tercihe şayandır" [*yage.*, (2002), sf. 20].

diyâr Bey'ine sığınmakla Şeyh Bedreddin, kendisini sürgünde tutan Sultan'ın iradesini çiğnemiş oluyordu. Kaldı ki, daha sonra, Eflâk'e Mircea'ya gidişinde, bir diğer doğal müttefikine yöneliş görünse bile, bu gidiş gayrı-irâdî bir gidiş olacaktır. Zîrâ, İsfendiyâr Bey'in Mircea ile gizli bir itifâkının olduğu görülüyor. Şu kadar ki, Şeyh;

> "...İsfendiyâr Bey'e sığındı, fakat siyâsî sebeplerden Rûmeli'ye gönderildi"[3]

diyerek, bir istidlâlde bulunan A.N. Şakir-Taş'ın haklı olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Sultan I. Mehmed, saltanatın dizginlerini ele alınca, ne yapacaktı? Sözü Profesör Feridun Emecen'e bırakalım:

> "...Çelebi Mehmed'in ilk hedefi İsfendiyâr Bey oldu, çünkü [Düzmece] Mustafa'nın ve sonra Şeyh Bedreddin'in Eflâk'e geçişlerine yardımcı olmuştu."[4]

Şeyh Bedreddin, Kastamonu'da iken, aynı günlerde İbni Arabşâh ile Emir İsfendiyâr'ın meclisinde buluştular. Bu buluşma bir tesadüfün mü, yoksa İsfendiyar Bey'in Sultan'la bir ittifakının sonucu mu gerçekleştiğini bilmiyoruz.

> "İbni Arabşâh, *Ukudü'n Nâsîha* nam kitabında nakil eyledi ki: İbni Kadı Simavne ile Emir İsfendiyâr'ın meclisinde cem olup tarafeyn ahvalimizi birbirimize takrir etti[k]."[5]

İbni Arabşâh sözlerini şöyle sürdürdü:

> "...[Hicri] 819 [M. 1416]'da, Şeyh Bedreddin'i İsfendiyâr b. Ebi Yezid'in yanında görüp,kendisiyle ilmî mûsâhabatta bulunduk. Vüs'at-i ilmîyesini derya gibi payansız buldum. husûsîyle,

---

[3] A.N. Şakir-Taş, *Adrianopol'den Edirne'ye,* (İstanbul, 2009), sf. 142.

[4] F. Emecen, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve Yükseliş Târihi,* (İstanbul, 2016). Hâlbuki *Oruç Beğ Tarihi*'nde bu tarz bir tahlîl yapılmamıştır: "Şeyh Bedreddin'i memleketten [Kastamunu'dan] sürdüler. Yanına adamlar verip Samsun'a kadar götürdüler, kovdular" [N. Atsız (haz.), *yage.,* (2011).sf. 62].

[5] Hüsni, *yage.*, sf. 161, dn. 3.

furû-ıfıkhîyyede. *Hidâye*'de bindoksan suali olduğunu kendisinden işittim. Ulûmda akranına faik olup, memleketine avdetinden sonra sûfi oldu ve etrafına fukaha ve fukarayı cem eyledi."[6]

İsfendiyâr Bey, Şeyh Bedreddin'i Kırım Han'ına göndermek istedi. Zîrâ, kendisinin Sultan I. Mehmed'le arası, epey bir zamandır şeker-renk idi. Şehzadelerin taht kavgaları sürerken, "İsfendiyâr Bey, askerini toplayarak İsa Çelebi ile beraber gidip Ankara kalesini sar[mışlardı]."[7] Mûsâ Çelebi de vaktiyle, "kaçarak, Sinop'ta hükümet süren Türkmenlerden İsfendiyâr'ın yanına gitmişti. İsfendiyâr, Mûsâ'ya "icab eden ikrâm ve izâzda bulundu."[8] Ancak İsfendiyâr Bey, Çelebilerin taht kavgasına karışarak Fetret Devri'nin uzamasına sebep olmuştu.[9] Daha sonra, Mehmed Çelebi ile ilişkiler düzelmiş, hattâ onun adına, Kastamonu camilerinde hutbe bile okutmuştu.[10] Düzelen ilişkilerin, tekrar Şeyh Bedreddin üzerinden bozulmasına, İsfendiyâr Bey'in rızası olamazdı. Haklı çekinceleri vardı. Hâlbuki Şeyh Bedreddin, Timur'un oğlu Şâhrûh'a gitmek istiyordu.

"Diledi Şeyh'den ola şarka revan
Yâhud Tatar'a gide ol pehlevan"[11]

Şeyh Bedreddin'in İznik'ten kaçması, onu suçlu konumuna getirmiştir.[12] Buna rağmen, Şâhrûh'un ülkesine sığınmak istemesi ile yeni bir sır perdesinin açılması gerekiyor. Neden Şâhrûh'a iltica etmek istedi? Şeyh Bedreddin, 1402 veya 1403'te Tebriz'de Timur'un karargâhında Sultan I. Bâyezîd karşıtı Türk beyleriyle görüşmüş, onlarla

---

[6] Zik. M. Şerefeddin, *yage.*, (1340), sf. 54.

[7] Ahmed Cevdet, *yage.*, VI, sf. 366. Ayrıca krş. İ.H. Uzunçarşılı, *yage.*,I, (1950), sf. 498.

[8] Dukas, *yage.*, sf. 53.

[9] Krş. N. Öztürk, *yage.*, (2002), sf. 227.

[10] Krş. İ.H. Uzunçarşılı, *yage.*, (1950), sf. 502.

[11] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 103. "Vilâyet-i Dest-i Kıpçak anılub, kalem-rev-i Tâtâr olan memalikeusûl murâd idindi. Fe-ammâ İsfendiyâr, me'mûline rûhsat vermedi" [Mustafa Âlî, *yage.*, sf. 243]. A.Y. Ocak, Halil bin İsmail'in Şeyh Bedreddin'in Dest-i Kıpçak'a gitmek istemesini dedesini temize çıkartmak için bir savunma olduğunu ileri sürüyor [krş. *yage.*, (1998), sf. 166].

[12] Krş. Ş. Severcan, *yage.*, (2002), sf. 20.

bir uzlaşma arayışına girmişti.[13] Ayrıca, Mûsâ Çelebi'nin de Timur'la bir bağlantısı vardı. Timur, 1402'de Ankara Savaşı ertesinde, "Musa Çelebi'yi Kütahya'ya göndermiş, bir rivayete göre, bu şehzadeye Bursa'yı vermişti."[14] Dahası Şâhrûh, Mehmed Çelebi'ye karşı târihlerde düzmece olarak adlandırılan Mustafa Çelebi'yi destekliyordu.[15] Esâsen, yargılanması sırasında, Sultan'ın Şeyh Bedreddin'in Timur'un oğlunun yanına gitmesinden korktuğunu imâ ettiğini *Manâkıbı*'ndan okumaktayız.[16] Zîrâ Şâhrûh, Mûsâ Çelebi'nin katlinden dolayı Mehmed Çelebi'yi muaheze edecektir.[17] Ayrıca Şeyh'in gözünde Şâhrûh, âdil bir hükümdardı.[18] Bu durumda, izini kaybettirmek mi, yoksa Sultan I. Mehmed'in karşısına dikilmek için mi şarka gitmek istiyordu? İstemediği hâlde, Eflâk'e sürüklenişi, her iki olasılığı bitirecektir. Görülen odur ki, Şeyh Bedreddin, İsfendiyâr Bey'in Şâhrûh ve Mircea ile olan gizli ittifâklarından haberdar değildi.

Şeyh Bedreddin, neden Şâhrûh'a sığınmak istedi? Şeyh'in Timur'la bir muârefesi vardı. Huzurunda, ulemâ arasında tertiplenen ilmî bir toplantıda, Timur'un dikkatini çekmiş, bunun üzerine kızını Bedreddin'e vermek ve onu da kendisine şeyhülislâm yapmak istemişti.[19] Demek ki, Timur'un oğlu Şâhrûh'un yanında olmakla güvencede olacak, büyük bir ihtimalle de buradan izini kaybedecekti. Gelibolulu Mustafa Âli'nin *Künhü'l Ahbâr*'ından okuyoruz:

> "...Bâdehû firârıyle Emir İsfendiyâr'a vardı. Vilâyet-i Deşt-i Kıpçak anılub, kalem-rev-i Tâtar olan memalike vusûl murad idindi. Fe-ammâ İsfendiyâr, memûline rûhsat virmedi. Âl-i Os-

---

[13] Krş. Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 58-59.

[14] N. Öztürk, *yage.*, sf. 222.

[15] Krş. H. İnalcık, *yage.*, (2003), sf. 392; 393. Târihî kayıtlara göre Timur, 1402 ertesinde, Sultan I. Bâyezîd'in en küçük oğlu Mustafa Çelebi'yi beraberinde Semerkand'a götürmüştü [krş. İ.H. Uzunçarşılı, *yage.*, I, (1972), sf. 368].

[16] "Yâhu lâyık mı bana şarka gidem
Şâhrûh mülkine (ben) basanı kadem"
[Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 121].

[17] Krş. İ.H. Uzunçarşılı, *age.*, (1950), sf. 500.

[18] Krş. Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 105.

[19] *Manâkıbı*'nda bu duruma yer verilmişti: krş. Halil bin İsmail, *age.*, sf. 58-64.

man'ın şiddet-i gazab-ı havfinden bu hâli idüb, şeyhini pây-tahta [Edirne'ye] gönderdi."[20]

Solakzâde Mehmed Hemdemî Çelebi de, aynı durumu şu şekilde yorumlamıştı:

"...Bu keyfiyet, Şeyh Bedreddin'in kulağına gelince, kendisine iş açılmak ümidine düştü. Kendiliğinden İznik'ten bir gece gizlice İsfendiyâr diyârına firâr eyledi."[21]

Sultan'ın gazabından korktuğunu hissettiren İsfendiyâr Bey, Şeyh Bedreddin'i bir diğer Osmanlı düşmanı olan Timur'un oğluna göndermek istemedi. Dedi ki;

"Şark'a gitmeklüge kılmanuz talep
Aramuzda fitneye olur sebeb
Şâhrûh Big şimdi şarka şâhdur
Zulme mâil key katı güm-râhdur
...
Nesl-i Timûr'dur bilürsiz iy hümâm
Âl-i Osmân'a idübdür intikam
Size layık görmezem bir kaatilün
Ayağına varasız bir bâtılun"[22]

"Komşusunun yaptıklarından dolayı, kişinin de sorumlu tutulacağı", fitneye sebep olur düşüncesiyle İsfendiyâr Bey;

---

[20] Mustafa Âlî, *yage.*, I/1, sf. 243. E.B. Şapolyo'nun kaydettiğine göre: "Onun düşüncesi Horasan iline kaçmaktı. Osmanoğulları sınırları dışına çıkarak, ihtimal Türk illerinde daha büyük bir ihtilâl hazırlamaktı" [*yage.*, sf. 428]. M. S. Bilginer'in de kaydettiğine göre, ceddinin vatanı Horasan'a gitmek arzusundaydı: "Şahsına çok ağır gelen tutsaklıktan kaçarak gemi ile Kırım'a ve oradan ceddinin vatanı Horasan'a gitmek istemişse de, yarı yolda kaçışını sağlayan kişilerce geminin rotası değiştirilerek Rûmeli topraklarına çıkartılır" [M.S. Bilginer, 'Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin', Muhammed Nûru'l Arab, Şeyh Bedreddin: *Vâridât Şerhi*, (İstanbul, 1979), sf. 10].

[21] Mehmed Hemdemî Çelebi, *yage.*, I, sf. 182.

[22] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 104.

"Gemi virelim size olun revan"

dedi ve Kırım'a gitmesini istedi.[23] Şeyh, "pek de istemeden gemiye biner."[24] Celâlzâde'nin sözleriyle:

> "...Diyâr-ı İsfendiyâr'da olan Karadeniz yalılarından birinde, bir gemiye binip Kefe'ye geçti ve andan gemiyle vardı; Rûm ili yakasında Eflâk Vilayeti'ne geçti. Bu takrib ile -- ki, Musa Çelebi'nin kâdıaskeri iken anun asıtanına gelüb giden a'yan-ı kefere-i Eflâk'den bazı ile âşina idi – anlar yol verdiler."[25]

Müneccimbaşı Ahmed Dede, bu kaçış olayını, "komşusunun yaptıklarından dolayı kişinin de sorumlu tutulacağı tevehhümü[ne]" bağlarken,[26] Hoca Sadeddin Efendi de bu görüşü sahiplenmiş ve "sorguya çekilme ihtimalini de hesaba katıp kaçmaya kalktı[ğını]" kaydetmiştir.[27] Mizancı Murad Bey'in kaydettiğine göre;

> "...Dede Sultan [Börklüce Mustafa] ile [Torlak] Kemâl'in isyânları üzerine Bedreddin, İznik'te duramadı. Rûmeli'ye geçti."[28]

Bindiği geminin rotası, Kırım'a doğru planlanmışken, yolun Ce-

---

[23] Şakâîk müellifi Taşköprîzâde Ahmed Efendi'ye göre, Şeyh'in niyeti Tatar iline ulaşmaktı [krş. *yage.*,I, sf. 73]. Mehmed Zeki Bey'in de kaydettiğine göre, İsfendiyâr Beyi Şeyh'in "Zağra Vilayeti'ne gitmesini tensib etti" [*yage.*, sayı 44, (1332), sf. 910]. "Maksadı Tatar iline geçmekti" [M.Ş. Yaltkaya, *yage.*, (1940), sf. 445]. A. Gölpınarlı'nın "düzmece olduğu"nu beyan ettiği bir diğer Şeyh Bedreddin menakıbına göre, "İznik'ten Kastamonu'ya kaçıyor....Bir gemiyle Tatar ilinin kıyısına varıp ... Kırım'a geçiyor" [A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 93]. Bu düzmece menâkıbnâmeden hareketle R. Yelkenci şunları yazacaktır: "Samsun'a gitti. Oradan bir gemi ile Kefe'ye geçti. Kefe'den karayoluyla Kırım'a geçti" [*yage.*, III, (1951), sf. 843]. Hayrullah Efendi'nin kaydettiğine göre, "Sinop'tan kayığa binerek, Kefe tarafına geç[ti]" [*yage.*, III, sf. 177-178]. C. Yener'e göre de, "Kırım'a gitti" [*yage.*, sf. 13]. Y. Öztuna da onun için "Kırım'dan Kefe'ye çıkmıştı" [*yage.*, II, sf. 379] diyecektir.

[24] M. Balivet, *yage.*, sf. 93. Ayrıca krş. Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 105-106.

[25] Celâlzâde Salih Çelebi, *yage.*, 249.

[26] Müneccimbaşı Ahmed Dede, *yage.*, sf. 180.

[27] Hoca Sadeddin Efendi, *yage.*, II, sf. 111.

[28] Mehmed Murad, *yage.*, I, sf. 242.

nevizliler tarafından tutulmuş olması, esaslı bir rota değişikliğine sebep olur ve Şeyh, kendini Eflâk'te bulur:

"Gördü kim andan dahı bulmaz vefâ
...
Anladı Şeyh âlemün nolacagın
Sahil-i Eflâk'e çıkdı çün reîs"[29]

Kırım'a yönelirken kendini Eflâk'te bulan Şeyh Bedreddin, torununun;

"Anladı Şeyh âlemün nolacagın"

tesbitine denk düşecek şekilde, İsfendiyâr Bey'le Mircea'nin ittifâkını mı gördü?

Eldeki kaynaklar, onun bulaşmadığı bir kalkışmanın tertipçisi olduğu görüşünü kuvvetlendirmiştir. Diğer taraftan, Eflâk'e çıkışıyla onun hazır bulduğu cemm-i gafirin, Mircea'nın adamları olduğu, onun da Sultan'la savaşa hazırlandığı gerçeği gözardı edilerek, Şeyh'in Börklüce'nin isyânını tetiklediği, dolayısıyla Eflâk'e niçin geldiğine dâir yanlış bir inancı da pekiştirmişti. Bu inanç, daha sonraki yıllarda, Rûmeli'deki heterodoks grupların, haksız ve yönlendirilmiş bir algı ile Börklüce'nin Şeyh Bedreddin'le tamlaşmasını, aynılaşmasını sağlamıştır. Bu bölümü kapatmadan, bir noktanın önemine vurgu yapmak gerekiyor. O da Şeyh'in korku sonucu İznik'ten kaçması keyfiyeti ve bunun doğurduğu sonuçlar itibariyledir. Profesör A. Yaşar Ocak, şu tevcihinde pek haklıdır:

> "...Bunların [Âşıkpaşazâde, Oruç Beğ, Neşrî'nin] rivayetine bakılırsa, Börklüce Mustafa, Karaburun'da Şeyh Bedreddin adına ayaklanarak bir isyân çıkartmıştır. İşte bunu duyan Şeyh

[29] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 105; 106. M. Balivet'ye göre, "Eflâk ile Boğdan arasında süren savaş yüzünden Kırım'a gitmekten vazgeçen Bedreddin, sonucu ne olursa olsun, Edirne'ye dönmeye karar verir" [*yage.*, sf. 94]. Hâfız Halil'in yazdıklarının aydınlığında, ister istemez Eflâk'e çıkan Şeyh, elinde kendisinin yaptığı tefsîri, *Nûrü'l Kulûb*'u Sultan'a sunmak için Edirne'ye yöneldi. Bu noktaya ileride tekrar döneceğiz.

Bedreddin, *bu işten sorumlu tutulmak kaygusuyla*, derhal bir fırsatını bularak İznik'ten kaçmayı başarmış ve – muhtemelen 1415 başlarında – Osmanlıların rakibi olan İsfendiyâroğulları Beyliği'ne sığınmıştır. *Bu onun, hayatındaki en büyük dönüm noktasıdır.*"[30]

[30] A.Y. Ocak, *yage.*, (1998), sf. 151-152. (vurgu: AGS.).

XIV

Deliorman'da Ateşlenen İsyân: "Hurûc-ı Ales-'Sultan"

Şeyh Bedreddin'i bir kalkışmaya itebilecek sebeplerin başında, siyâsî iktidarın Osmanlı sultanlarının meşrûiyeti sorunu bulunmaktadır. Osmanlı'nın ilk yüzyılında, iktidara gelme yolunda, seçim usulünün değil, 'gâlip gelme' ölçüsünün esas alınmasından muzdariptir. Bu görüşlerini *Câmiü'l Fusûleyn*'de ele aldığı gibi, 'gâlip gelme' yoluyla iktidarı elinde tutanlarda, bir meşrûiyetsizlik sorunu vardı. Onun, "bu zamanlar [1300 - 1410], bâğî olanlar şimdi iktidarı ellerinde tutuyorlar"[1] cümlesi, sadece yaşadığı Fetret Devri'nde, taht üzerinden kardeş kavgasına duyduğu üzüntüyü yansıtmamaktadır. Osmanlı'da iktidar, 'gâlip gelme'ye yönelik, güç mücadelesi olmamalıydı. Bu güç gösterisi, bizâtihî evlat ve kardeş katliyle kabul edilemez bir uygulamaya kapı açmıştı. Şeyh Bedreddin, Mûsâ Çelebi iktidarının dahi 'bâğî mi, meşrû mu?' olduğuna ilişkin soruyu sormaktan çekinmiyordu. Bu durumda, iktidarın kaynağı olarak, 'ehl-i adl'i savunmasına rağmen, kerhen de olsa, neden meşrû bir yönetim olmayan Mûsâ Çelebi'nin kadıaskeri olmuştu?

Bir fakih gözüyle bakıldığında, Şeyh Bedreddin'e göre "bâğîler, devlet başkanına (imâm), haklı bir gerekçeye dayanmaksızın başkaldıran kimselerdir."[2] Ancak, "başkaldıranın sebebi, devlet başkanının yaptığı zulüm ise, bu takdirde başkaldıranlar bâğî sayılmazlar."[3] Devamla:

---

[1] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 44; 45.

[2] *Age.*, (2012), sf. 44.

[3] *Age.*, (2012), sf. 44.

> "...Başkaldıranın sebebi, devlet başkanının onlara uyguladığı bir zulüm değilse, onlar kendilerinin yönetiminde hak sahibi olduklarını veya yönetme hakkının kendilerine ait olduğunu iddia ederek başkaldırmışlarsa bâğî olurlar....Çünkü bunlar, Hz. Peygamber'in 'Fitne uykudadır. Uyandırana Allah lanet etsin' sözü uyarınca melûndurlar."[4]

Bu durumda, Mûsâ Çelebi veya Sultan I. Mehmed zâlim bir hükümdâr mıdır? Şeyh Bedreddin'in sözleriyle:

> "...Bizim zamanımızda ise, hüküm galebeye göredir, yani güçlü olan yönetimi ele alıyor. Biz kimin âdil, kimin bâğî olduğunu bilmiyoruz. Hepsi de dünya peşinde."[5]

Karmaşadan dengeye geçişin reformatörü olarak, kendisine görev biçtiği, kafasını onunla programladığı, hattâ kadıaskerlik günlerinde bunlardan bir kısmını da hayata geçirdiği muhakkaktır. Mehmed Tevfik Bey, *Osmanlı Tarihi*'nde Şeyh Bedreddin'in kurguladığı 'norm'u "mazarratlı bir mezhep" olarak adlandırılmaktadır. Mehmed Tevfik Bey'den aktaracak olursak:

> "...Çelebi Sultan Mehmed'i asıl uğraştıran, 'Bedreddin' namında bir âlimin ortaya attığı mazarratlı bir mezhep ile...davası olmuştur."[6]

Dolayısıyla, ilk izlerini *Vâridât*'ta bulduğumuz görev şefliği anlayışı, "sevk-i kader"inin Şeyh Bedreddin'i Eflâk'e sürüklemesiyle, bir kalkışmaya kapı açtığı söylenebilir mi?[7] Profesör Şerafeddin Severcan, yaptığı şu vurguyla mühim bir noktaya dikkatimizi çekiyor:

---

[4] *Age.*, (2012), sf. 44.

[5] *Age.*,

[6] Mehmed Tevfik, *yage.*, sf. 68-69.

[7] *Solakzâde Târihi*'nde Şeyh Bedreddin'in idamına açılan yolu adımlayışını, "beyhude sevdaya" benzetmekte [*yage.*, I, sf. 184], buna mukâbil, Bursalı Mehmed Tahir Bey ise bu adımlayışı, "sevk-ı kader" olarak değerlendirmektedir [krş. *yage.*, I, sf. 39]. Şemseddin Sami Bey'in tevcihine bakılacak olursa, durum farklıdır: "Kendi ekser ulûmdan alel husus tasavvufdan behredar idiyse de, tab'ı ilhâd ve fesada mâil [idi]" [*yage.*, sf. 1254].

> "...Şeyh Bedreddin'in, bu olaylar serüveninde olayları yönlendiren değil, olayların yönlendirdiği bir konumda görül[mektedir]."[8]

Bu cümleden olarak, İdrîs-i Bitlisî'nin dilinden Şeyh Bedreddin'i zikredecek olursak:

> "...İşâret-i gaybiye ile kendi mu'tekidlerimle âleme mâlikiyet için zuhûr ve hurûc edeceğim ve mamâliki, mürîdlerinin arasında taksim edeceğim ve kuvvet-i ilim ve sırr-ı tevhîdin tahkikî ile ehl-i taklîdin kavânîn-i millet ve mezhebini ibtal ve vus'at meşrebiyle bazı bazı muharremâtı istihsâl edeceğim."[9]

İdrîs-i Bitlisî'nin bu sözlerinin kaynağını bilmiyoruz. Şeyh Bedreddin'e atfedilen bu ifâdelerin doğruluğu kabul edilecek olursa, onun 'bazı muharremâtı istihsal' kuvvetini bulması – ki bunun esasları, onun kişisel târihinde, düşünce ve fiilleriyle ortaya çıktığı kadarıyla – bir isyâna kalkışması halinde hazırlıklı olduğunu göstermektedir. Ancak, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun şu tevcihi de yol göstericidir:

> "...Şeyh Bedreddin hareketi ve bu hareketi besleyen - yahut beslediği ileri sürülen – Şeyh Bedreddin'den, ne de müridlerinden bize kadar aktarılmış herhangi bir fikir ve nazariye mevcut olmadığı [görülüyor]."[10]

Profesör A. Yaşar Ocak'ın kaydettiğine göre;

> "...Şeyh Bedreddin isyânı konusunda...oldukça fazla sayıda inceleme yayınlanmış olmakla beraber, özellikle Türkiye'de yayınlananların büyük çoğunluğu, bilimsel olmaktan ziyade ideoljik çalışmalardır."[11]

---

[8] Ş. Severcan, *yage.*, (2002), sf. 20.

[9] Zik. Mehmed Şerefeddin, *yage.*, (1340), sf. 67.

[10] Z.F. Fındıkoğlu, *yage.*, (1965), sf. 54. Fındıkoğlu, böyle söylüyor ama, Şeh Bedreddin'in Börklüce ve Torlak isyânlarını idâre eden bir lider konumunda olduğunu da ileri sürmekle de çelişkiye düşüyor [krş.*yage.*, (1965/A), sf. 33].

[11] A.Y. Ocak, *yage.*, (2016), sf. 138, dn. 116.

Şeyh Bedreddin'in isyâna niyeti olsaydı, Hacca gitmek için Sultan'dan izin ister miydi? Ya da *Manâkıbı*'nda da vurgulandığı üzere:

> "Olmasaydı arada hıkd u hased
> Olmasaydı sâhib-i *Teshîl*'e red"[12]

Ya da, İznik'ten kaçtıktan sonra Osmanlı ülkesi dışına, Şark'a, Deşt-i Kıpçak'a gitmeyi tercih eder miydi? Veyahut böylesi bir durumda, isyâna niyet edip, Börklüce Mustafa ile bu konuda ittifâkı olduğu ileri sürülen Şeyh'in doğrudan Börklüce'nin yanına gitmesi beklenmez miydi? "Hem dönemin ulaşım koşulları da dikkate alındığında, Aydın'a gitmek, Kırım ya da Eflâk'e gitmekten daha kolay değil miydi?"[13] B. Nusret Kaygusuz'un da kaydettiği gibi, şâyet saltanat düşüncesinde olsaydı;

> "...Saltanat davası ise, büsbütün bir isnattan ibarettir....Şayet Şeyh Bedreddin, eğer böyle bir fikirde olsaydı, Çelebi Sultan Mehmed'in Osmanlı birliğini sağlamasını ve bütün gaileleri bertaraf etmesini beklemezdi. Fetret Devri'nden daha müsait bir zaman mı olurdu?"[14]

J.W. Zinkersen'in kaydettiğine göre Şeyh Bedreddin;

> "...Baştan beri mevcut hanedana karşı entrikalar planlamaya başlamıştı....[H]alk aracılığıyla bir taht devrimi yapmak istiyor ve öğretileriyle en aşağı sınıfları, köylüleri...kendi tarafına çekmeye çelişiyordu."[15]

---

[12] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 112.

[13] M. Yüksel, *yage.*, sf. 70; 71. R. Yelkenci'nin yaklaşımına göre, "herhâlde, gâyesi kaçıp canını kurtarmak değildir. Öyle olsaydı, büyük bir kavis çizerek Rûmeli'ne geçeceğine daha başka bir memlekete gidebilirdi" [*yage.*, III, (1951), sf. 843].

[14] B.N. Kaygusuz, *yage.*, sf. 111. Kaygusuz'un ulaştığı netîce şudur: "Bizce, Şeyh Bedreddin saltanat davasında bulunmamış ve tenkili için harp vâki olmamıştır" [*age.*, sf. 96]. Ancak, rahmetli Kaygusuz'un yaptığı bu mühim tesbiti belgelerle desteklemesi gerekmez miydi?

[15] J.W. Zinkersen, *yage.*, I, sf. 356; 363.

Ernst Werner, Şeyh'in kendi maiyetindeki adamlarının düşüncesini şu sözlerle açıklıyor:

> "...Anonim vakayinameler, kendi maiyetindeki adamlarının 'onun davasında hayırlı işler olmadığını' görüp dağıldıklarını... bildirmektedir. Olayların bu dönüşümü açıklıkla, bana göre, Şeyh'in yalnız pâdişâh olmayı isteyerek bu amaçla feodal aristokrasiye maddî vaatlerde bulunarak basit bir hükümet değişimi planlamadığını gösteriyor. O daha ziyade...alt sınıfların üstündeki [iktisâdî] yükün hafifletilmesini de amaçlıyan *dinsel ve toplumsal bir reformcu* olarak ortaya çıkmış olmalıydı....Hakim sınıfa dahil bir katmanın [askerî aristokrasi] katılımının olmaması, askerî açıdan ayaklanmaya en azından kuşku duyuruyordu."[16]

Dimitri Kastritsis'in, şu tesbitinde haklı olduğu görülüyor:

> "...Şeyh Bedreddin'in başlattığı ayaklanmayı, Osmanlı hanedanlığını devirme amaçlı bir teşebbüs olmaktan ziyade, Mûsâ Çelebi yönetimini yeniden canlandırmak üzere girişilmiş ve başarısız olmuş bir çaba olarak değerlendirmek mümkündür."[17]

A. Yaşar Ocak da, Şeyh Bedreddin'in Eflâk'e çıkışını şu sözlerle değerlendirmişti.

> "...Bizce, büyük bir ihtimalle Şeyh Bedreddin, Börklüce Mustafa ve Torlak Kemâl isyânlarının başarısızlığını gördüğü için, daha önce isyânı tatbik alanına koymayı planladığı ve bu yüzden, Kahire'den ayrılır ayrılmaz Edirne'ye gitmeyip, iyice dolaştığı Batı Anadolu'nun artık uygun bir alan olmadığını anlamıştır. Bu yüzden, muhtemelen isyân hareketini ancak Balkanlar'da gerçekleştirebileceğini düşünmüş ve buna en uygun yer olarak gördüğü için Eflâk'e özellikle gitmiştir. Eflâk seyahatinin sebebi budur."[18]

---

[16] E. Werner, *yage.*, (2014), sf. 109; 110 (vurgu: AGS.).

[17] D. Kastritsis, *yage.*, sf. 101.

[18] A.Y. Ocak, *yage.*, (1998), sf. 166. Ocak'ın yaptığı bu tahlîlde, söylemeye gerek yok ki, Şeyh Bedreddin, ayrıntılı bir isyân planlamacısıdır ve bu ihtilâl hareketinin başı Şeyh Bedreddin'dir" [*age.*, (1998), sf. 152]. Buna mukâbil, gözaltı günlerinde,

Eflâk'te, geri dönüşü olmayan yolda, planlamadığı, fakat kaderinin sürükleyeceği isyân hareketini, ateşten bir gömlek olarak giydi. B. Nusret Kaygusuz da, alıntıladığımız şu değerlendirmesi ile irrasyonel bir faktöre –'kader'e - kapı açıyor:

> "...Evvela Türkistan'a, daha sonra Kırım'a gidemeyince, avakibi ne olursa olsun Çelebi Sultan Mehmed'e iltica etmesinin *mukadder olduğunu aklına koydu*. Ve pâdişâhınn huzuruna gelmek maksadıyla Dobruca'ya geçti.[19]

Akıbet belli olmuştu:

> "Sayda ecel irse sayyâda gider"[20]

1414 -1416 yılları arasında, nasıl oluyor da, "ayrıntılı bir isyân planlayıcısı" oluyor? Bu ayrıntılar nelerdir? Mesale, bu isyânın Şeyh gelene değin, Rûmeli coğrafyasında, kimler 'sevkü'l ceyş' meselesini üstleniyor? Öte yandan, Şeyh'in; "Mustafa terakkîdedir" ya da "Şeyh'e ne itibar deyu" sözleriyse, hiçbir kıymet hükmü olmayan birer lâf-ı güzaftır. Bu tahlîl ayrıca, Şeyh Hüseyin Ahlâtî'nin Bedreddin'e nihaî akıbetini söyleyen kelâmını, zâta mahsus 'kader' yorumunu da kabullenmemektedir. Tıpkı, Halil bin İsmail Efendi'nin "dedesini temize çıkarmayı yönelik savunmasını" kabullenmediği gibi! "İyice dolaştığı Batı Anadolu'nun artık uygun bir alan olmadığını anla[yan]" Şeyh, bir ihtilâl planlayıcısı olarak, Börklüce ile Torlak'ı neden Aydın-İzmir hattına çekmiş olsun ki? Muhtemelen isyân hareketini Balkanlar'da düşünmüş olması da târihî verilerle desteklenmekten uzaktır. Eflâk'e gidişinde, siyâsî ilişkilerle kurulan ittifaklarla, irrasyonel faktörün payı analize dâhil edilmedikçe, Şeyh'i anlamakta daima bir boşluk kalacaktır. Buna mukâbil, A.Y. Ocak'ın Şeyh Bedreddin isyânını, kalın çizgileri ile aktarırken, kullandığı ilkel Türk kroniklerinin sâhibinin sesi olduklarını tekrara lüzum var mıdır? İsyân hâdisesinde, bizim yaklaşımımızın irrasyonel ya da bâtınî boyutu olan kaderciliğe itibar etmemek veyahut Halil bin İsmail Efendi'nin kaydettiklerine kuşku ile yaklaşmak ne kadar doğru ise, bir o kadar da, "Osmanlı kaynakları, Şeyh Bedreddin'in buradan [Dobruca'dan] geniş bir propaganda faâliyetine giriştiğini yazarlar" [A.Y. Ocak, *age.*, (1998), sf. 168]'a da aynı derecede kuşku ile yaklaşmak doğru olsa gerektir. A.Y. Ocak'ın; Oruç Beğ, Âşıkpaşazâde ve Neşrî târihlerine göndermede bulunduğu kaynaklar için – ki, hepsi de ikincil derecede önemi haizdirler - "bizim görüşümüzü destekler" [*age.*, sf. 168] demesi de tartışmaya açıktır. Kaldı ki, Mircea – İskender Bey ittifâkı ile Dukas'ın târihinde yazılanlar ve 1416'da Selanik başpiskoposu olan Symeon'un da söyledikleri, bütün bu iddiaları tersine çevirecek birinci-el değerinde, gözden kaçırılmış önemli kaynaklardır.

[19] B.N. Kaygusuz, *yage.*, sf. 86 (vurgu: AGS.).

[20] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 111.

Artık bundan ötesi, somut gerçeğin oyunu, kurgulanmış 'norm'u – Şeyh Bedreddin'in mi; Şâhrûh'un mu, İsfendiyar Bey'in mi, Mircea'nın mı; Sultan I. Mehmed'in mi? - bozduğu bir oluşumdur. Bu hususta hem bilgilerimiz kıttır, hem de mevcut kaynaklar birbirinden farklı ve çelişik efsâneler halinde anlatıma konu olmuştur. Ancak bilinen kurgulanmış bir oluşum varsa, o da güçlü bir ittifakın ["fitne-i âhır zaman(ın)] Şeyh Bedreddin'in önüne açtığı yoldur. Artık bundan öte:

"Şeyh'e nitdi fitne-i âhır zaman
Gör neler kılur kula perverdgâr"

ın[21] hükmü [somut gerçek] belirleyecektir.

Bundan sonra, eldeki bilgilerin aydınlığında, olayların zâhirî akışını izleyecek olursak: Kırım üzerinden Timur'un ülkesine ulaşmak dileği, ayak oyunlarıyla kapanmış, bindiği gemi, onu çarnaçar Eflâk sahillerine ulaştırmıştı.[22] İlk aşamada, siyâsî bağlantıları zorlayarak, Eflâk Bey'i Mircea'ye yöneldi. Zîrâ, Eflâk Beyi'nin Mûsâ Çelebi ile arasının iyi olduğunu biliyordu.[23] Şu kadar ki, Mûsâ Çelebi, Mircea'nın kızı ile evliydi.[24] Aslında, Mircea'nın bu sıcak karşılamasının

[21] *Age.*, sf. 109.

[22] Şeyh'i Kırım'a götürecek olan geminin bir düşman kalyonu tarafından ateşe verilmesi, onu Eflâk sahiline sürükledi. İçinde bulunduğu geminin kaptanı Haydar Mûsâ, yıllar sonra, torunu Halil bin İsmail'i buldu ve hâdiseyi anlattı. *Manâkıb*ı'nda yer alan bu macera, kaptanın anlattıklarıdır [krş. *age.*, sf. 107]. Ernst Werner, Şeyh Bedreddin'in Kırım yerine Eflâk'a çıkışını, "pia fraus (softa uydurması)" olarak değerlendirmiş, zîrâ ona göre Şeyh, "kendini öyle plansızca rüzgârın esintisine bırakacak biri değildi" [*yage.*, II, (1988), sf. 47]. Aslında bu nokta, Şeyh Bedreddin'in şeyhi Hüseyin Ahlâtî'nin işaretleri doğrultusunda, irrasyonel alanın somutlaşmasının başlangıç yeri olsa gerektir.

[23] Mûsâ Çelebi, vaktiyle, daha taht kavgaları başlamadan önce, Eflâk'te Mircea'yı ziyaret etmişti [krş. Dukas, *yage.*, sf. 53]. "Mukaddemâ Mûsâ Çelebi vasıtasıyla Eflâk hâkimi ile beynlerinde dostlukları var idi" [İdrîs-i Bitlisî, *yage.*, II, sf. 277. Ayrıca krş. Ahmed Cevdet, *yage.*,,VI, sf. 371]. Müneccimbaşı'nın da kaydettiğine göre, "Eflâk hâkimi, Mûsâ Çelebi'den dolayı onu tanıyor ve seviyordu. Bunun için de Şeyh'e izzet ve ikrâmda bulundu" [*yage.*, sf. 180].

[24] Krş. Hayrullah, *yage.*, III, sf. 153; İ.H. Uzunçarşılı, *yage.*, I, (1972), sf. 336-337; İ.H. Dânişmend, *yage.*, I, (1971), sf. 175; Ş. Severcan, *yage.*, (1997), sf. 13; N. Öztürk, *yage.*, sf. 223.

ardında, Balkanlar'daki Türk ilerleyişine karşı, kendisini savunmaya ihtiyacı vardı ve o nedenle de Sultan I. Mehmed'e karşı harp hazırlıkları içindeydi. Ayrıca, İsfendiyâr Bey'in yanında, Macar Kralı Sigismunt'un da desteğini alarak, bir seferberliği omuzlamıştı.[25] Mustafa Çelebi'nin Eflâk'de Cüneyd Bey'le ittifakının gerçekleştirdiği askerî destek de, Şeyh'in Eflâk'te gördüğü kalabalığın içinde olsa gerektir. Ancak, tablo tamam değildir. Osmanlı-dışı kaynaklarda, Romen târihçisi Nicholae Jorga'nın târihi hariç tutulacak olursa, "Mircea'nın Şeyh'in lehine yaptığı askerî ya da diplomatik bir müdahale üzerine bilgi verilmemektedir."[26] Ancak görünen o idi ki, Mûsâ Çelebi'nin geçtiği yolu izleyerek, Zağra'ya sevk edilişi ile Şeyh Bedreddin, dönüşü olmayan bir yola sürüklenmiştir.

Kalkışma öncesinde, psikolojisi fevkalade rahatsızlıklarla örülü idi. *Et Teshîl*'e yansıyan rûh hâli, İznik günlerinin bir mirası olarak, bir sürüklenişin içerisinde kendisini yönetecektir. Ne var ki, Börklüce Mustafa'nın başına buyruk bir hâlde kıyâma kalkışması, sinirlerini yerinden oynatmış, nihâyet İsfendiyâr Bey tarafından, hesap dışı, Eflâk'e yollanması ise psikolojisini bitirmişti. Bu rûh hâli ile kendisini istemediği bir ortamın içinde buldu. Şeyh'in kalkışma öncesi, dile getirdiği soyut bir reform taslağı olmadığı için, sadece onun hakkında bu bağlam içerisinde kaydedilenlerin aydınlığında, aksiyona geçişini değerlendireceğiz.

Bazı kayıtlar, 1416 ilkbaharının son ayında, ya da yazında, Şeyh Bedreddin'in İznik'i terk ettiğini, Eflâk'e geçtiğini ve 1416 yılı Ağustos veya Eylülünde, Balkanlar'daki yerleşim yerine ulaştığı bilgisini vermektedir.[27] Romen târihçi Nicolae Jorga'nın kaydettiğine göre:

> "...1416 yılı sonbaharında Bulgaristan'a...Şeyh Bedreddin de buraya sığınmıştı."[28]

Hiç şüphesiz, Eflâk voyvodası Mircea'nın desteği olmadan Şeyh

---

[25] Krş. Kemâl Tâhir, *yage.*, (1990), sf. 172.

[26] E. Werner, *yage.*, sf. 105.

[27] Krş. Gh. J. Constantin, 'Sur la Date de Passage par la Valachie du Cheih bedr al-Din', *Dİ.*, vol. 54, (1977), sf. 125.

[28] N. Jorga, *yage.*, I, sf. 331.

Bedreddin'in burada tutunamayacağı açıktır.[29] Hoca Sadeddin Efendi'nin kaydettiğine göre;

> "...Eflâk kâfiriyse, Şeyh'in gelişini sevinçle karşıladı, ona hesapsız ikrâmlarda bulundu."[30]

Ancak, Şeyh'in Eflâk'e gelişinde, Mircea ile aralarında önceden kurulmuş bir mutabakat olup olmadığını bilmiyoruz.[31] Bilebildiğimiz kadarıyla, burada Şeyh'i karşılayanlar, onu kendi şehirlerine götürmüş olmalarıdır. Nitekim Hâfız Halil Efendi'nin de kaydettiği üzere:

> "Geluben küffâr Şeyh'i buldılar
> Hissile şân-ı şerîfin bildiler
> ...
> Şeyh'i şehre iltdiler ta'zîmile"[32]

Osmanlı dönemi târihçilerinden Celâlzâde Salih Çelebi'nin kaydettiğine göre, Şeyh Bedreddin;

> "..:Eflâk vilâyetine geçti. Bu takrib ile - ki, Mûsâ Çelebi'nin kâdî'askeri iken anun âsitânına gelip giden kefere-i Eflâk'den bâzı ile âşina idi - anlar yol verdiler."[33]

Şeyh burada, daha önce Mûsâ Çelebi'nin musahipliğinde bulunmuş, ancak onun ölümü üzerine yurdunu terk edip Eflâk'e sığınmış, ya da Hâfız Halil Efendi'nin kaydettiği gibi:

> "Yol buluban Eflag'a kaçmışdı ol"[34]

---

[29] Krş. Gh. J. Constantin, *yage.*, sf. 120.

[30] Hoca Sadeddin, *yage.*, II, sf. 11 1. *Solakzâde Târihi*'nde kaydedildiğine göre, "Eflâk hâkimi de Şeyh'i istikbâl eyledi. Gelişini hoş gördü" [*yage.*, I, sf. 183].

[31] Şeyh Bedreddin'in Sinop'tan gemi ile Eflâk'e gitmesi kendisi ile konuşulmuştur [krş. A. Sevim – Y. Yücel, *Türkiye Tarihi*, (Ankara, 1989), sf. 257. Sadece Burhan Oğuz, "Mircea ile uzlaşarak Eflâk'e kaçtı[ğını]" [*yage.*, III, sf. 194] yazıyorsa da, kaynak göstermiyor.

[32] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 109.

[33] Celâlzâde Salih Çelebi, *yage.*, sf. 249.

[34] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 110. Mûsâ Çelebi, "Azap Beğ'e Sancak Beğliği verdi" [*Oruç Beğ Tarihi*, sf. 57].

dediği Azeb Beg'le buluştu.[35] Birlikte, Sultan'ın hizmetine girmek düşüncesinde itttifak ettiler. *Manâkıbı*'ndan okuyoruz:

"Kim Azeb Beg dirleridi ol kese
Dest-gir olmuşıdı ol her kese
Hidmetine geldi Şeyh'ün ol girü
...
Birbirinle ittifâk itdi bular
Girü Hân'ın hidmetine geleler"[36]

Şeyh, Sultan'a yaptığı *Kur'ân* tefsîrini, *Nûrü'l Kulûb*'u takdim etmek arzusundaydı.

"Suna tefsîrin dahı hem ol sene"

Ancak;

"Zire Hân'a gitmege aslâ mecâl
...
Yollar olubdurdı gaayetle hatar"

Sonuçta Şeyh'in arzusu gerçekleşemedi:

"Uğrayınca vartaya Şeyh-i ferîd"[37]

Bâki Y. Altınok'un kaydettiğine göre, Şeyh Bedreddin'in Deliorman'a gidişi, yaptığı *Kur'ân* tefsîrini Sultan'a takdim etmek içindi:

---

[35] Anonim bir *Tevârih-i Âl-i Osman*'da geçtiği üzere; "Musa'nın Azeb Bey'i kaçdı. Eflâk'e gitti" [Ö.S. Kurmuş (haz.), *yage.*, sf. 45]. "Musa Çelebi...Azap Beğ'e sancak beyliği vermişti....Kaçtı. Eflâk'e gitti" [N. Atsız (haz.), *yage.*, (2011), sf. 57; 60]. Mûsâ Çelebi, "Mihailoğlu'nu beylerbeyi, kulu Azeb Bey'i, emîr-i âlem tayin etti" [M.Ş. Tekindağ, *yage.*, sf. 663. Ayrıca, bk. V. Çabuk, *Kuruluşundan Cumhûriyet'e Büyük Osmanlı Târihi*, 2, (İstanbul, 1999), sf. 278].

[36] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 110.

[37] *Age.*, sf. 110. Sultan'a hediye edeceği tefsirin akıbetine gelice:
"İtti pinhan anı ahbâb ü mürid"
[*age.*, sf. 110].

> "...Azeb Bey'le anlaşarak, pâdişâh'ı görmeye karar verdiler. O sıralarda, Eflâk Bey'i ile Karaboğdan Bey'inin arası açık olması, bu girişimi sonuçsuz bırakmıştır."[38]

Eflâk'teki bazı âşinâları, Şeyh Bedreddin'e "yol verdiler." Bilemediğimiz, Mircea'nın Şeyh Bedreddin'i, Osmanlı ordusunun üzerine yürürken, kendi safına katıp katmadığıdır. Bu meyanda, gözlerden kaçırılmaması gereken bir gelişme de, Mircea – İskender Bey – Şâhrûh bağlantılı olarak, (Düzmece) Mustafa Çelebi'nin de bu ittifâka katılması ve Eflâk'e, Şeyh'ten bir müddet önce çıkışıdır. Çağatay Uluçay'ın *Taht Uğruna Baş Veren Sultanlar* kitabından aktarıyoruz.

> "...Mustafa Çelebi, Yıldırım Bâyezîd'in oğlu idi....Eflâk Voyvodası'nın yanına geçti....Mustafa Çelebi, Rûmeli'ye geçince, akıncı beyleri ve sancak beyleri tarafından çok iyi karşılandı.... Bütün Rûmeli, Mûsâ Çelebi zamanında olduğu gibi ayaklanmış, yeni şehzâdenin etrafında toplanmıştı....Herkes bu çarpışmadan faydalanacağını umuyordu."[39]

Bu bilgilerden, yetersizliğine rağmen, hiç olmadı, Şeyh Bedreddin'in Eflâk – Deliorman yolculuğunda tek başına olmadığını, *force major*'un Mircea olduğu, onun da Sultan'a karşı açtığı savaşta Sultan'ın kardeşi Mustafa Çelebi ve destekçisi Cüneyd Bey ile Şeyh Bedreddin'i kendi safına katma, bu yolla daha kuvvetli olma ihtiyacının ağır bastığını istidlâl edebiliriz.[40] Hesaba gelmemiş bir başka

---

[38] B.Y. Altınok, *yage.*, sf. 23.

[39] Ç. Uluçay, *Taht Uğruna Baş Veren Sultanlar*, (İstanbul, 2014), sf. 36; 37. "Yeni şehzadenin [Mustafa Çelebi'nin] etrafında toplananlar"ın, Şeyh Bedreddin'in rûhanî kimliğiyle ya da onun kadıaskerlik günlerinde dağıttığı timarların sahipleriyle hiç bir bağlantısı yoktur. Nitekim, Şeyh'in vefatından takrîben otuz yıl sonra, 1444'de, Sultan II. Murad, tahtı oğlu II. Mehmed'e bırakınca, genç sultan, kendisini karşısında şehzadeler arasında alevlenen bir kavganın içinde buldu. Bilhassa, Bizans desteğiyle harekete geçen Şehzade Orhan, taraftar toplayabilmek için Deliorman bölgesine geçiyor. "Çünkü orada epey muhâlîf bir gurup var[dı]" [F. Emecen, *yage.*, (2017), sf. 111]. Bu muhâlîf grubun varlığını, 1416 yazında, elbette Mircea da biliyordu.

[40] Niğbolu Sancak Beyi olan "Cüneyd Bey, burada da boş durmadı, Eflâk'te ortaya çıkan Düzmece Mustafa [Çelebi] hadisesine karıştı" [F. Emecen, 'Cüneyd Bey', TDV.İA., VIII, (İstanbul, 1993), sf. 122].

ittifâk, Mircea'nın Bizans İmparatoru II. Manuel ile yaptığı ittifaktır ki, Bizans kuvvetleri de Şehzâde Mustafa Çelebi'yi harekete geçirecektir. Bir program gereği, İsfendiyâr Bey – Mircea ittifâkının uygulaması olarak, 1416 Temmuzunda Kastamonu'da İsfendiyâr Bey'e sığınmış olan Şeyh Bedreddin, Bey'in işaretleri doğrultusunda Eflâk'e geçmiş oldu.

1416 yazında, ilk aşamada, Sultan I. Mehmed, Mircea'nın koruyucu kemeri içinde yol alan Mustafa Çelebi ve Cüneyd Bey'i etkisiz hâle getirebilmek için Selanik yakınlarında onlarla savaştı. Mustafa Çelebi ve onun destekleyicisi Cüneyd Bey'in Selanik kalesine sığınmaları karşısında Sultan, Bizans İmparatoru II. Manuel'le bir anlaşma yapmak zorunda kaldı. Bu meyanda, Sultan I. Mehmed, Mircea'ya karşı savaş hazırlıklarına başlamıştı. Hoca Sadeddin Efendi'nin kaydettiğine göre;

> "...İsfendiyar Bey'e de, ya kendisinin devletli otağa yüz sürmesi, ya da oğlunu göndermesi ferman olundu. Bunun üzerine İsfendiyar Bey, oğlu Kâsım Bey'i hazırlanmış bir kuvvetin başında mutlu otağa yollamak zorunda kaldı. Zaferlere hükmeden askerler, her yönde hazır ve savaşa müheyya olunca Padişah 819 (1416) yılında Rûmeli yakasına geç[ti]."[41]

Buna ek olarak, olayların akışını yerine ve zamanında izleyen savaş öncesi kayıt budur. Bu meyanda, Dukas'ın yazdıklarını da aktaracak olursak;

> "...[Sultan I.] Mehmed, Edirne'de vakit geçirirken, babası Bâyezîd'in oğlu ve kendisinin küçük kardeşi Mustafa'nın (Eflâk)ta bulunduğu haberi geldi. İlk önce, Cüneyd'in kafasını kesmek için ileri gelen kullarından iki kişiyi gönderdi ise de onu bulamadılar; Zîrâ Cüneyd, iki gün evvel Tuna Nehri'ni geçerek, Mustafa [Çelebi]'ya iltihak etmişti. Cüneyd, Mustafa'yı garp ve şark vilayetlerine pâdişâh yapmak için kendisine yardım edeceğine yeminler ile temin etti.

[41] Hoca Sadeddin, *yage.*, II, sf. 92. Sultan, Kâsım bey'e "kimseye nasib olmayan ölçüsüz ikrâm ile verimli timarlar bağışlayarak memnun etmişti" [*age.*, II, sf. 93-94].

> Mehmed, Cüneyd'in kaçtığını haber alınca, ondan gelebilecek zararı nazarı itibare alarak, çokça asker topladı ve Trakya'dan geçerek Mekadonya'ya geldi. Orada Mustafa ve Cüneyd'in beraberinde Ulahlar'dan yardımcı kuvvetler ve Türklerden çokça asker olduğu hâlde, Tuna'yı geçerek, Teselya taraflarına doğru inmekte olduklarını haber aldı ve ordusu ile bunlara karşı gitti. İki ordu Selanik taraflarında karşı karşıya geldiler ve harbe tutuştular. Mehmed'in ordusu gâlip gelerek, düşmanları Selanik kapılarına kadar kovaladı."[42]

Bu meyanda, olayların seyrinde, yerine izleyen ve kayıt altına alan, bir başka kaynağın tanıklığında, Selanik Başpikoposu Symeon'un yazdıkları da yolumuzu aydınlatıyor:

> "...Tetikte bekleyen [Bizans kraliyet ailesinden] Dimitros... Anadolu'dan Eflâk'e, oradan da ordusu ile birlikte Trakya ve Mekadonya bölgelerine geçtiği zaman dinsiz Sultan [I. Mehmed]'ı çok fazla tedirgin eden [Şehzâde] Mustafa [Çelebi]'yı harekete geçirdi."[43]

Franz Babinger'in Nicolai Jorga'nın *Gesehicte des Rumen Volkes*'den aktardığına göre;

> "...Selanik'in 1416 Kış iptidasında muhasara edildiği katiyyetle tebeyyün ediyor ki, firarî Düzmece [Şehzade] Mustafa [Çelebi] mahall-i mezkûrda Andronik tarafından kabul edilmişti."[44]

İşte tam bu noktada, Hafız Halil Efendi'nin yazdıklarına dikkat kesilecek olursak, ortada bir savaş vuku bulmamıştır, zîrâ;

> "Şeyh'den olmadı bu hâlet munfası"[45]

---

[42] Dukas, *yage.*, sf. 71.

[43] Zik. L. Kayapınar, *Osmanlı Klâsîk Dönemi Mora Târihi*, AÜSBE Târih Anabilim Dalı, Dt. (Ankara, 1999), sf. 150.

[44] F. Babinger, 'Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin', *Dergâh*, no. 27, (1338 /A), sf. 13.

[45] Halil bin İsmail, *age.*, sf. 116.

Sultan, Selanik'tedir, "hasm-ı âzimûn [Şehzâde Mustafa Çelebi'nin] üzerine yürümek üzeredir. *Manâkıbı*'ndan okuyoruz:

> "Fârig oldı Şeh seferden iy dede"[46]

Mustafa Çelebi'nin sebep olduğu karmaşa, Sultan'ın, Bizans'la yapılan bir anlaşma gereği, bir karara bağlanınca, Sultan I. Mehmed;

> "Edreneye yüridi irte gice"[47]

Demek oluyor ki, 1416 sonbaharında Mircea'nın önderliğinde Eflâk'ten başlayan bu yürüyüşte, Mustafa Çelebi, Cüneyd Bey ve Şeyh Bedreddin de yer almıştır. Mircea'nın kuvvetlerine, Bizans Ordusu da bu savaşta destek olmuştur. Savaşı kazanan Sultan, Hoca Sadeddin Efendi'nin yazdıklarına bakılacak olursa:

> "...Eflâk hâkiminin suçlarını affın etekleri ile örtüp, onu daha fazla sıkıştırıp bezdirmekten vazgeçti."[48]

Bu bağlamda, D.M. Nicol'un yazdıklarını aktaracak olursak:

> "...Manuel,...eğer Sultan, masrafları için yıllık bir ödeme sağlamayı üstlenirse, Mustafa ile Cuneyd'i bütün yaşamları boyunca elinde tutsak bulundurmaya söz vedi. Mehmed bu koşulları kabul etti."[49]

Sultan, Edirne'dedir. B. Nusret Kaygusuz da şu soruyu sormaktadır:

> "...Sultan I. Mehmed, Selanik'in fethinden vazgeçip Şeyh Bedreddin'i tenkil edemez miydi?"[50]

---

[46] *Age.*, sf. 116.
[47] *Age.*, sf. 116.
[48] Hoca Sadeddin, *yage.*, II, sf. 93.
[49] D.M. Nicol, *Bizans'ın Son Yüzyılları 1261 – 1453*, (İstanbul, 2016), sf. 404 - 405.
[50] B.N. Kaygusuz, *yage.*, sf. 96.

Ancak, ilk-el Bizans kayıtlarında, Dukas ile Symeon'un yazdıklarında ve *Bizans Kısa Kronikleri*'nde Şeyh Bedreddin'in ismi geçmezken, ilk-el Türk kayıtlarında, Dobruca – Selanik hattında yer alan hareketlilikte, savaş ve Osmanlı'ya isyânda başrol, tamamiyle Şeyh Bedreddin'in rehberliğine verilmiştir. Bu çelişki, hem mânidardır, hem de, tutarlı bilgilerin yokluğunda, eğer fatura Şeyh'e kesilecekse, araştırıcıyı sıkıntıya sokmaktadır. Sözü Halil İnalcık'a bırakalım:

> "... I. Mehmed'in kardeşi Mustafa, Timurlu Şâhrûh tarafından serbest bırakıldıktan sonra, Ocak 1415'te Trabzona'a ulaştı. Mustafa'nın yolladığı adamları, Venedikliler ve Bizans İmparatoru'yla müzakereye başladı....Eflâk'e geçti....Cüneyd Bey ona katıldı.... Mustafa'nın sahneye çıkması, dinî–içtimaî ayaklanmaları beraberinde getiren bir iç savaşı başlattı....Rûmeli'nde Mustafa'ya karşı savaşırken, I. Mehmed aynı zamanda Batı Anadolu'da ve Rûmeli'de Şeyh Bedreddin tarafından düzenlenen ayaklanmalarıyla (1416 yazı ve sonbaharı) uğraşmak zorunda kaldı. Mircea, 1416 sonbaharında Deliorman'ı işgal etti ve Silistre'ye saldırdı."[51]

Aynı bağlamda sözü, Michel Balivet'ye bırakalım:

> "...Düzmece Mustafa'nın doğal müttefikleri ile güzergâhı... Bedreddin'inkilerle aynıdır. 1415 ile 1416 arasında Mustafa, Sinop'ta İsfendiyâr'ın sarayındadır. Sonra Eflâk'e çıkar ve orada Mircea ile resmen ittifâk kurar. O bölgeden hareketle, Ulahlar'ın ve Cüneyd'in desteğiyle Bulgaristan'ı eylem alanı hâline getirir. Tuna üzerindeki Nikopolis'e (Niğbolu) gönülsüzce sancak beyi olarak atanan Cüneyd, İzmir'deki beyliğine el koyan I. Mehmed'e isyân etmek için fırsat kolluyordu. İki maceracı, Mircea'nın askerleriyle ve Osmanlı karşıtı Rûmeli beylerinin desteğiyle Ekim 1416'da Bulgaristan'ı yağmaladılar."[52]

Michel Balivet, Mustafa Çelebi'nin "aynı yılın [1416 yılının] Ağustos ayında Eflâk'te görül[düğünü] kaydediyor,[53] ancak bu hen-

[51] H. İnalcık, *yage.*, (2009), sf. 88.

[52] M. Balivet, *yage.*, (2000), sf. 96.

[53] M. Balivet, *age.*, (2000), sf. 96, dn. 103....

gâmede, Ekim 1416'da, Şeyh Bedreddin, neredeydi, ne yapmaktadır, bir bilgi veremiyor. Profesör Feridun Emecen'in kaydettiğine göre;

> "...Mustafa ve Cüneyd Bey'in yol açtığı karışık ortam sonrasında Şeyh Bedreddin ayaklanması endişe verici boyutlara ulaşmıştı."[54]

Şimdi, yeniden başa dönelim ve Şeyh Bedreddin'in o târihte Balkanlar'daki konumuna bakalım. Kefe'den sonra izlediği yol haritasını Yusuf bin Abdullah'ın yazdıklarından izleyelim:

> "...Şeyh Bedreddin, Kefe'den geçub Karabogden'e gelüb andan dahi Eflâk iline geçüb Eflâk ilinden dahi Sebere'ye andan dahi Ağaçdenizi'ne geldi."[55]

Deliorman'da hesap dışı bir kalabalıkla karşılaştı ve "avam-ı nâsdan bir cîl içine düşdi."[56] Bu kalabalık içinde, (Düzmece) Mustafa Çelebi'nin taraftarları var mı idi? Bu kalabalığın kimlerden müteşekkil olduğunu bilmiyoruz. Ancak toplanan kalabalığın, Mircea için iyi bir fırsat yarattığı açıktır. Ancak söz konusu kalabalık, Hâfız Halil Efendi'nin de kaydettiğine göre:

> "Düşdi Ağaçdenizi'ne merhale
> Üşdi andan başına çok hargele"[57]

M. Şerefeddin Yaltkaya'nın kaydettiğine göre;

> "...Vaktiyle Baba İshak taraftarlarının [Hicri] 622'de Dobrucaya geldikleri göz önünde tutulursa, Şeyh Bedr al-Din'in de Deliorman'ı niçin intihab ettiği ve az zamanda binlerce kişiyi toplayabilmekteki sırrı anlaşılır."[58]

---

[54] F. Emecen, *yage.*, (2016), sf. 106. Emecen kaynak vermiyor.

[55] Yusuf bin Abdullah, *yage.*, sf. 103.

[56] Celâlzâde Salih Çelebi, *yage.*, sf. 249.

[57] Halil bin İsmail, *age.*, sf. 111.

[58] M.Ş. Yaltkaya, *yage.*, (1940), sf. 446. Yaltkaya, Şeyh Bedreddin'i "dini – içtimâî bir hareketin başı", kalkışmasını da "reis ve taraftarları dervişlerden mürekkep olan

A. Yaşar Ocak'a göre, Şeyh'in Eflâk'te bir müddet kaldığı görülüyor. Amacı, tasarladığı harekatı oradan yönetmekti."[59] Ocak, böyle dedikten sonra, bu defa, kaynak göstermeden, Şeyh Bedreddin'in Dobruca'ya varınca doğruca Sarı Saltuk zâvîyesine gitmesinin bir tesadüf olarak görülemeyeceğini söylüyor. Ocak'ın sözleriyle:

> "...Şeyh Bedreddin, doğruca Sarı Saltuk zâvîyesine gitmiş. Onun başlatacağı isyân için burasını üs olarak seçmesi bir tesadüf değildir."[60]

Ocak, devamla:

> "...Onun [Sarı Saltık'un] hazırladığı bu alt yapı [popüler İslâm], Şeyh Bedreddin ayaklanmasına zemin oluşturmuştur."[61]

Kemâl Tâhir Bey'in yaptığı tahlîle göre, Şeyh'in başına toplanan bu kalabalığın terkibi şöyle idi:

> "...Deliorman'da Bedreddin'in çevresine binlerce kişinin kolayca toplanmasını bir eski tohumun [Bâtınîliğin] böylece yeşermesi sayılabilir."[62]

Osman Nuri Peremeci'nin *Tuna Boyu Tarihi*'nden aktaracak olursak:

> "...Çelebi Sultan Mehmed'e karşı yürümek, onunla uğraşmak üzere Sinop'tan Eflâk'e Mirço Voyvoda'nın yanına geçmiş olan Mûsâ Çelebi'nin kazaskeri Simavlı Şeyh Bedreddin'in Mirço

---

bir hareket" olarak görmektedir. Aynı yazıda Yaltkaya, dervişlerin yanına "Şeyh'in kazaskerliği zamanında maaş ve timar elde etmiş olanları[n] da bu isyâna iştirak" ettiklerini söyleyecektir [*age.*, (1940), sf. 446].

[59] A.Y. Ocak, *yage.*, (2016), sf. 137.

[60] A.Y. Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderiler*, (Ankara, 1992), sf. 132.

[61] A.Y. Ocak, *yage.*, (2016), sf. 167.

[62] Kemâl Tâhir, *yage.*, (1990), sf. 76. Devamla: "Şeyh Bedreddin, Osmanlı Devleti'nin idâresini yıkmak isteyen bir Bâtınî idi. Babası, İsrâîl isminde bir Yahûdî idi" [*yage.*, I, (1998), sf. 185].

> Voyvoda tarafından Tuna'nın beri yanına Deliorman'a geçirildiği, Şeyh'in oradan başına birkaç bin kişi toplandı[ğı]."[63]

Börklüce Mustafa'nın başkaldırışından sonra, "bir ihtilâl hareketinin başı"[64] olarak, Şeyh Bedreddin, Deliorman'ı eylem alanı olarak seçti ve "tehlikeli bir başkaldırıyı yönet[ti]."[65] Bu bağlamda M. Şerefeddin Yaltkaya'nın kaynak göstermeden yazdıklarını zikredelim:

> "...Deliorman'da yerleşti ve buradan her tarafa mektuplar ve adamlar göndererek propagandaya girişti."[66]

Şeyh'in bu örgütlenmesini Hayrullah Efendi, "fesad tuzağı" olarak nitelendiriyor.[67]

İdrîs-i Bitlisî'nin kaydettiğine göre Şeyh Bedreddin:

> "...Kâdı-yı müşarünileyh istiklâl-i tâm ve cür'et-i tamâm ile asker-i sultân-ı mesâf ve mukateleye ikdâm eyledi."[68]

---

[63] O.N. Peremeci, *Tuna Boyu Târihi*, (İstanbul, 1942), sf. 120. Bu kalabalığın dökümünü, Peremeci şöyle yapıyor: "Bunlar herhalde, Müslümanlığı yeni kabul etmiş adamlar olmayıp Anadolu'dan buralara geçmiş, dinî ve siyâsî kanaata malik adamlardır. Bunların epice bir cemiyet oldukları, yine târihlerin incelemesinden anlaşılıyor" [*age.*, sf. 120-121]. C. Imber'e göre, "isyânın lideri Şeyh Bedreddin idi" [*The Ottoman Empire, 1300 – 1650*, (London, 2002), sf. 20]. M. Sarıbıyık'a göre de Şeyh Bedreddin, "büyük bir toplum ve isyân hareketinin başı [idi.]" [*yage.*, sf. 43].

[64] A.Y. Ocak, *yage.*, (2016), sf. 208. "Şeyh Bedreddin, dinî yönü ağır basan bir isyânın lideri konumundaydı" [F. Emecen, *yage.*, (2016), sf. 106]. Hoca Sadeddin Efendi'nin *Tacü't – Tevarih*'ını hazırlayan İ. Parmaksızoğlu'na göre Şeyh Bedreddin; "Osmanlı Türkiyesinde yetişen büyük din, fikir ve tasavvuf bilgini. Dinî ve sosyal bir ayaklanmanın lideri[dir]" [İ. Parmaksızoğlu,'Notlar', Hoca Sadeddin, *yage.*, II, sf. 315, dn. 55].

[65] H. İnalcık, *yage.*, sf. 25. İnalcık'ın târih araştırmalarında Şeyh Bedreddin'in öncelikli yeri, onun 'ihtilâlci' oluşudur [krş. 'Türk Devletlerinde Sivil Kanun Gereği', *TG.*, sayı 58, (1999), sf. 8. A.yaz., *Osmanlılar'da Devlet, Hukûk ve Adâlet*, (İstanbul, 2017), sf. 39]. İnalcık, devamla: "Devlete karşı olan Şeyh Bedreddin, isyân eder" [*yage.*, (2009), sf. 22; 23. Ayrıca, krş. sf. 88]. Bernard Lewis'e göre de, Şeyh'in kalkışması, "tehlikeli bir derviş isyânıdır" [*The Jews of Islam*, (New York, 1984), sf. 104].

[66] M.Ş. Yaltkaya, *yage.*, (1940), sf. 445.

[67] Hayrullah, *yage.*, III, sf. 177.

[68] İdrîs-i Bitlisî, *yage.*, II, sf. 278. Bir tekrar olarak zikredelim: Şeyh Bedreddin'in çağdaşı Molla Fenârî'nin bu kalkışmadan duyduğu rahatsızlığı, Hüseyin Hüsameddin

Abdülbâki Gölpınarlı'ya göre;

> "...Osmanoğulları'nın fetret devri, Timur akınının meydana getirdiği iktisâdî ve içtimâî çöküntü, onun bu şuuraltı inancını kuvvetlendirmiş, kıyam etme zamanının geldiğine kendisini inandırmıştı."[69]

A. Yaşar Ocak'ın kaydettiğine göre:

> "...Şeyh Bedreddin'in, Dobruca'da teşkilatlayıp fiiliyat sahasına intikâl ettirdiği isyânın, geniş çapta Kalenderîlerle alâkalı bulunduklarını görürüz."[70]

Bu hassas düğümün çözümünde, G. Castellan'ın da söyleyecekleri olsa gerektir:

> "...Sultan [I. Mehmed]'in öfkesinden çekinen Bedrettin, babasının anti-Osmanlı politikasını uygulayan Mircea'nın Eflâk emirliğine geçmişti....Yandaşları ve Mehmet'in yönetimine karşı olanlarla Dobruca sınırında Deli Orman'da toplanmışlardı. Bu sayede, Eflâk emiri bölgeyi ele geçirmişti."[71]

Karaçelebizâde Abdülaziz'e göre;

Bey kaydediyor. Onun sözleriyle: "Monla Fenarî de, netîcenin vehametini anlayıp, Hicaz'a gitmek müsaadesi aldı" [*yage.*, no. 18, (1928), sf. 383].

[69] A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 10. H. İnalcık, "Bedreddin'in işareti üzerine ayaklananlar[dan]" bahisle, İzmir Saruhan ve Dobruca yörelerindeki ayaklanmalara göndermede bulunmaktadır" [*yage.*, (2014), sf. 162].

[70] A.Y. Ocak, *yage.*, (1992), sf. 158. Ocak, Şeyh'in kalkışmasını "tipik bir mehdîci hareket" olarak değerlendiriyor [*yage.*, (1998), sf. 170]. Ocak, devamla: "Şeyh Bedreddin'in de [Börklüce Mustafa gibi], böyle bir mehdi hüviyetiyle ortaya çıktığı söylenebilir....Aslına bakılırsa, onun böyle bir misyonu benimsemiş olduğu *Vâridât*'ta...söylediği sözlerden anlaşılabilir" [*yage.* (1998), sf. 171; *yage.*, (2016), sf. 230]. Ancak Şeyh, *Vâridât*' ta meydan okurcasına, mehdîliği reddediyor ve mehdî beklemenin bir aldatmaca olduğunu tasavvuf erbabına söylüyor [krş. Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. sf. 75].

[71] G. Castellon, *Balkanların Târihi, 14. – 20. Yüzyıl*, ([İstanbul]; ty.), sf. 74.

"...Hâkim-i Eflâk müsâdesiyle [Şeyh Bedreddin] Silistre'ye gelüb..."[72]

Profesör F. Emecen'in, bu bu târihî kesite olan yaklaşımını kaydedecek olursak:

"...Mircea, isyâncı şeyhi desteklemek ve korumak için, Deliorman'ı işgal edip, Silistre'ye saldırdı."[73]

Şeyh Bedreddin ve etrafındakilerin Edirne'ye yürümeleriyle isyân kuvveden fiile çekilmiş oldu. Ali Kozan'ın da kaydettiği gibi:

"...Dobruca'ya geçmiş, bu bölgede etrafına eski timar sahipleri, Hıristiyan feodal beyleri ve müritleri de dâhil olmak üzere pek çok kişi toplanmıştır. Burada yoğun bir propaganda faaliyeti içerisine girdiği görülen Şeyh Bedreddin, bu noktadan itibaren artık, Osmanlı Devleti'ne karşı bir isyân hareketinin içinde fiilen yer almıştır."[74]

Bâki Y. Altınok'un bu bağlamda yazdıklarını aktaracak olursak:

"...Bedreddin'in, Deliorman'a giderken uğradığı her yerde, etrafına yüzlerce adam toplanıyordu. Çünkü kazaskerliği döneminde, yöre halkına önemli yararları dokunmuştu. Zağra'ya vardığı sırada, Selanik'i fethetmek amacıyla Serez'de bulunanpâdişâh, Şeyh'in etrafına yüzlerce adam toplandığının duyumlarını almıştı. Börklüce ve Torlak Kemâl kalkışmalarını dikkate alan Pâdişâh Çelebi Mehmed, Bâyezîd Paşa'ya Şeyh'in yakalanmasını emretti."[75]

---

[72] Karaçelebizâde Abdülaziz, *yage.*, sf. 364. Profesör F. Emecen'in, bu bu târihî kesite olan yaklaşımını kaydedecek olursak: "Mircea, isyâncı şeyhi desteklemek ve korumak için, Deliorman'ı işgal edip, Silistre'ye saldırdı." [*yage.*, sf. 106

[73] F. Emecen, *yage.*, sf. 106.

[74] A. Kozan, 'Şeyh Bedreddin', O. Bozkurt (yay.), *Türk Düşüncesi Târihi*, (İstanbul, 2014), sf. 387.

[75] B.Y. Altınok, *yage.*, sf. 23.

Nicolae Jorga'yı da dinlemeye devam edecek olursak:

> "...Mircea, gerçek sultana [I. Mehmed'e] karşı yeni bir isyân biçimi yaratmış olan bu saygın ve kutsal adamla [Şeyh Bedreddin'le] birlikte...Silistre'ye saldırmış ve Bulgaristan'ın Deliorman bölgesini yağmalayıp, ateşe vermişti....Şeyh Bedreddin, kısa bir süre sonra esir alındı ve Serez'de idam edildi. Bunun üzerine, Mircea, davranışlarının hesabını tek başına vermek zorunda kaldı."[76]

Feridun Emecen'in kaydettiğine göre;

> "...Eflâk Voyvodası Mircea, isyâncı şeyhi desteklemek ve korumak için Deliorman'ı işgal edip Silistre'ye saldırdı. Şeyh Bedreddin, Osmanlı iktidarının merkezîyetçi doğasını kabullenmekte zorlanan kitlelerden destek görüyordu."[77]

Aynı bağlamda, D.P. Hupchick'in yazdıklarını da aktaralım:

> "...1416'da, Eflâk Voyvodası Mircea'nın desteklediği, Mûsâ'nın eski sırdaşı, âlim – mutasavvıf Şeyh Bedreddin'in yönettiği bir Müslüman – Hıristiyan halk ayaklanması Dobruca'da meydana geldi....Mircea, Dobruca'yı işgal etti."[78]

Jorga'dan aktardığımız satırlarda, "çok zeki, dessas ve politikacı" olan Mircea'nın,[79] Osmanlı Sultanı'nın azılı düşmanlarından biri olduğunu ve Osmanlı'ya karşı savaş açtığını, bu meyanda Eflâk'e çıkan Şeyh Bedreddin'le birlikte hareket ettiği kaydedilmiştir.[80] Zîrâ, gene Jorga'nın yazdığına göre;

---

[76] N. Jorga, *yage.*, I, sf. 331. H. İnalcık da Jorga'ya göndermede bulunarak şunları yazmıştı: "Şeyh'i koruyan ve bilfiil destekleyen Mircea, Deliorman'ı işgal etti ve Silistre'ye saldırdı (sonbahar 1416)" [*yage.*, (2015/A), sf. 146].

[77] F. Emecen, *yage.*, (2016), sf. 106.

[78] D.P. Hupchick, *The Balkans From Constantinople to Communism*, (New York, 2002), sf. 114.

[79] İ.H. Uzunçarşılı, *yage.*, I, (1972), sf. 212.

[80] N. Jorga'nınyaptığı bu târihî muhasebede, Mustafa Çelebi ile Cüneyd Bey'in isimleri geçmediği gibi, Mircea – İsfendiyâr Bey; Mircea – II. Manuel ittifâklarına da yer

"...[Sultan] I. Mehmed'e göre, artık yaşlı isyâncı Mircea'yı dize getirmek için Eflâk'e de seferin yapılması gerekmektedir."[81]

Mustafa Çelebi, İsfendiyâr Bey'in desteğiyle Eflâk'e geldiğinde, Mircea tarafından, ağırlanmıştı. "Mehmed'in ağabeyi Mustafa'nın ortaya çıkışı yeni bir taht mücadelesini başlattı."[82] Sultan I. Mehmed, 1416'da Eflâk üzerine yaptığı seferde, "onun [Mircea'nın] isteği üzerine İsfendiyâr Bey, oğlu Kasım Bey'le yardımcı bir kuvvet göndermişti."[83] Bu meyanda, "Mircea, isyânı şevkle desteklemek ve korumak için Deliorman'ı işgal edip Silistire'ye saldırdı."[84] Bu savaşın sonucunda;

> "...Mircea'nın, Düzmece Mustafa'yı desteklemesi üzerine ülkesi, 1416'da... Osmanlılar tarafından işgal edildi."[85]

Sultan'ın kuvvetleriyle, Mircea'nın kuvvetlerinin çatışması sonucunda, Eflâk Voyvodası'nın kuvvetlerinin içine karışan Şeyh Bedreddin, idam ediliyor. Buna mukâbil, Romen târihçi N. Jorga'nın "öfkeli veya intikamcı değil, aksine çok anlayışlı bir hükümdâr" dediği Sultan I. Mehmed;

> "...Musa Çelebi'nin, en sadık dostu ve onun davasını sonuna kadar destekleyen tek insan olan Prens Mircea'yı bile, büyük gönüllülükle affetmişti."[86]

---

verilmemiştir. Bir tekrar olarak olarak, ilk-el kaynaklar içinde yer alan ve güvenilir bir kaynak olan Dukas'ın târihinde Şeyh Bedreddin'in 1416 yaz sonlarında, Rûmeli'ndeki yürüşüne dair tek bir satır bulunmamaktadır. Diğer taraftan, P. Wittek, Şeyh'in Eflâk'e gelişi ile Mircea arasında bir ittifâktan bahsetmekte, ancak delîl ortaya koymamaktadır [krş. *yage.*, sf. 576].

[81] N. Jorga, *yage.*, I, sf. 331. Sultan'ın bu seferde öldürdüğü kardeşi Mustafa Çelebi'nin bu sefer yeri ve önemi hakkında yazılanlar açıklıktan uzaktır.

[82] F. Emecen, *yage.*, (2016), sf. 105.

[83] A. Sevim – Y. Yücel, *yage.*, sf. 257. Kurulan ittifakların dökümünün tam bir açıklıkla yapılamaması, ortaya çıkan çelişkiler yumağındaki düğümlerin çözümünü imkansızlaştırıyor.

[84] F. Emecen, *yage.*, (2016), sf. 106.

[85] D.E. Pitcher, *Osmanlı İmparatorluğun'nun Târihsel Coğrafyası,* (İstanbul, 1999), sf. 111.

[86] N. Jorga, *yage.*, I, sf. 332. "Âdil ve merhametli bir hükümdar olan I. Mehmed" [J.W. Zinkersen, *yage.*, I, sf. 372].

Bu bağlamda, çağdaş Türk târihçilerinin yazdıklarına bakılacak olursa; Mircea'yı Şeyh Bedreddin'le ilişkilendiren dişe dokunur bir kayıda rastlanmamıştır. İsmail Hâmi Dânişmend'in 1416 yılı olayları içinde yazdıklarına bakılacak olursa;

> "...Vaktiyle, Şehzâde Mûsâ Çelebi'nin kaynatası ve yardımcısı olan Eflâk Voyvodası Mirçe'ye karşı, akrabasından Dan isimli bir müddeî çıkmıştır. İşte bu Dan'ın, Çelebi Sultan Mehmed tarafından, iltizam edilmesine mukâbil, Mirçe de, Macar kralı Sigismond'a istinad etmektedir. Çelebi Sultan Mehmed, gerek işte bu tehlikeli vaziyeti temizlemek, gerek Mirçe'nin vaktiyle Mûsâ Çelebi ile elbirliği etmiş olmasının intikamını almak üzere, sefer açmış, Mirçe mağlub edilmiş ve haraca bağlanarak mevkiinde bırakılmıştır."[87]

İsmail Hakkı Uzunçarşılı da, aynı târihî bağlama şu şekilde yaklaşıyor. Savaş, Dan ile Mircea arasındadır. Demek oluyor ki, kayıtlarda yeterince dillendirilmemiş başka ittifaklar da söz kunusudur. Uzunçarşılı'yı dinliyoruz:

> "...Osmanlılar Dan'a, Macarlar da Mirça'ya yardım ettiler; iki taraf arasındaki muharebede, Dan gâlip geldi....Vaziyetin ciddiyetini gören Mirça, sulha talip olarak...yeni vergiyi de her sene vermeyi taahhüd etti (819 H. 1416 M.)."[88]

Bu kayıtların aydınlığında görülmektedir ki, bahsedilen savaşta Şeyh Bedreddin'in adı geçmemekte, sadece, Uzunçarşılı'nın târihinde, şöyle bir not dikkatleri çekmektedir ki, bu alıntı, Mircea'nın oyun kuruculuğuna bir işaret olsa gerektir:

> "...Mirçea,...Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin vakasında da, bir rol oynamıştır."[89]

---

[87] İ.H. Dânişmend, *yage.*, I, (1971), sf. 175.
[88] İ.H. Uzunçarşılı, *yage.*, I, (1972), sf. 355-356.
[89] İ.H. Uzunçarşılı, *age.*, I, (1972), sf. 214.

Tekrar Şeyh Bedreddin'in Balkanlar'daki konumuna bakacak olursak; Zağra'ya varışıyla ortaya çıkan tablo, Şeyh'in beklenildiği gibi bir hâli yansıtıyor. *Manâkıb*ı'ndan okuyoruz:

> "Duvicalar dirilüben geldiler
> Şeyh için her biri tuhfe sundılar
> Kaadı-asker oldugunda iy emîn
> Cümlesi görmüşleridi eyligin"[90]

Esâsen, târihî kayıtlar da, bu gerçeği doğruluyor. Türk kroniklerinde gösterildiği gibi:

> "...Zağra'ya vardıkta, yanına bî-nihâye ehibba ve esdikâ cem olub...ziyâfet tarîkıyla naîm-i namütenahi bezl eylediler."[91]

Taşköprîzâde Ahmed Efendi'nin kaydettiğine göre:

> "...Merhum Şeyh Bedreddin Hazretleri,...Zağra'ya vardıkta, yanına binihaye ehibba ve esdika cemm olub...naim-i namütenahi bezleylediler. Bazı müfsid Şeyh Hazretleri'ne hased edüb, 'saltanat sevdasındadır' deyu Sultan Mehmed Han mağfiret medara gamz eyledikleri..."[92]

Üsküdarlı Şeyh Aziz Mahmud Hüdâi Efendi'ye göre de durum farklıdır:

> "...[Â]hıru'l-emr Dobruca ve Zağra kurâlarında riyâzet edip anda olan avâm-ı ke'l-hevâmın kulûbu ve akâvilin ve akâidin ifsâd edip ehl-i sünnet ve'l cemaat mezhebine muhalefet edip ve selefiniz İslâmpâdişâhına bağî olup ol diyârda cemiyyet edip

[90] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 111. M. Uyanık, "Şeyh Bedreddin hareketine oldukça büyük bir katılım ol[duğunu]" söylüyor [*yage.*, (1996), sf. 68], ancak kaynak göstermiyor. M. Akman da, pek haklı olarak, şu gerçeği sorguluyor: "Târih kitaplarında, Bedreddin'in miyyetinde bulunanların sayısından niçin bahsedilmemektedir" [*yage.*, sf. 166].

[91] N. Öztürk, *yage.*, sf. 223.

[92] Taşköprîzâde Ahmed, *yage.*, I, sf. 73.

> âhıru'l-emr duyulup Sultan Mûsâ merhum mağfur leh Edirne'de olup İslâmbol dahi henüz fetholmamış idi. Üzerine varıp mülhidin cem'iyyetin tefrik edip âhır, mülhîd ba'zı mürîdleriyle Siroz'a firâr edip ahzolunup şer'ile ve kanun ile salbolunup beden-i habîsi Balkan'ın öte yüzünde bessolunup dâima ilhâd ve ibâha üzerinedir."[93]

Tablo muğlak ve müphemdir. Yapılan yorum ve değerlendirmeler, eksikliği hissedilen ampirik bulguları tam olarak kabullenen yazarlarca yanlış bir Şeyh Bedreddin portresinin çizilmesine katkı sağlamıştır. Yaptığı şu tesbitle, Franz Babinger'in haklı olduğu görülüyor:

> "...İnsanların uğradığı meşakkat ve acılardan, karşılaştıkları sosyal güçlüklerden, hele halk ayaklanmalarından ciddi olarak hiçbir yerde söz edilmiyor. Bunun tek istisnası var. O da Şeyh Bedreddin ayaklanması....Nedir ki, ayaklanmanın perde arkasındaki gerçek nedenleri Osmanlı kaynaklarının hiç birinde su yüzüne çıkmıyor."[94]

Başına toplanan kalabalığın varlığının, Sultan I. Mehmed'in gözünde Şeyh'i kesinlikle affedilmez bir isyâncı konumuna getirdiğinden şüphe edilemez. Toplanan bu kalabalığın, görünümünü, ağırlıklı olarak, Mircea'nın adamları teşkil ediyordu. Jorga'dan alıntıladığımız üzere, bu kalabalık Sultan'la bir savaşın eşiğine ulaşmıştı. Bunların yanına, Dobruca'da, daha sonra, kendilerini Bedreddinîler olarak adlandıracak olan kalabalığın gelmesi ile isteklerini yerine getirecek bir kalkışmanın olgunlaşmaya ihtiyacı yoktu. Zaman, zemin ve insan damarlarının bir sarmala dönüşmesinin, Fetret Devri'ndeki Rûmeli coğrafyasını ve insanını nasıl değerlendirdiğini Paul Wittek'den okuyalım:

> "...Cihadla ve cihad için doğmuş Osmanlı Rûmeli'si, zamanla hayatî foksiyonlarından vaz geçmek mecburiyetinde kalmaya

---

[93] Zik. H.K. Yılmaz, *yage.*, (2004), sf. 102.

[94] F. Babinger'i Zik. E. Werner, 'Bedreddin Hareketi', B. Çoban (der.), *yage.*, (2011), sf. 11.

> tahammül edemiyordu; onun için iktisâdî ve sosyal yapısı, ahlâkı inhilâl etmişti."[95]

Acaba Şeyh Bedreddin'i, Mircea'nın adamlarıyla birlikte bir kalkışmanın içine çeken bu ihtilâlci Rûmeli miydi? Ya da, Mircea'nın yönetiminde, kendisini akan bir sele mi kaptırmıştı? Paul Wittek'e göre Şeyh, İznik günlerinde boş durmamıştı. Wittek'in sözleriyle:

> "...Musa'nın kadıaskeri, büyük âlim Şeyh Bedreddin, Mûsâ'nın düşmesinden sonra İznik'e sürülmüş olmakla beraber, burada da hareketsiz kalmamıştı....[D]aîleriyle Rûmeli ve garbî Anadolu ahâlîsini tahrike girişti."[96]

Bu gönülsüz sürüklenişin bir kıyamı ateşleyecek olgunluğa ulaşmasında, Mûsâ Çelebi devrinde uygulamaya koyduğu destekleyici politikanın herhalde bir payı vardı. Mustafa Akdağ'ın tevcihi şu yöndedir;

> "...İslâm tasavvufu yoluyla, muayyen bir dünya görüşü halinde, orijinal bir siyâsî-dînî prensip getir[miş ve Mûsâ Çelebi'nin kaadıaskeri olması Şeyh Bedreddin'i dönüşü olmayan yola, toplumsal düzeni değiştirmeye yönelik bir isyânın içine *dolaylı olarak çekmiştir.*"[97]

Buna göre isyân ateşi, Şeyh Bedreddin Rûmeli'ne geçmezden evvel, Börklüce'nin kıyamı ile oraya ulaştığına hükmedilebilir ki, başına toplanan kalabalığın hazır oluşu ve hacmi bunu göstermektedir Bu kalabalığın, Eflâk'ten sürüklenen Mircea taraftarlarına, _ Mustafa Çelebi'yi destekleyenler ve Bizans kuvvetleri de dahil edilmelidir. Bunun dökümü ya da ittifakların çözümü uluslararası ilişkiler târihine konu olacak derecede zengin olduğu görülüyor. Bunun dışında kalan, fakat Deliorman ve civarından katılanların dökümü şöyle olsa gerektir:

---

[95] P. Wittek, *yage.,* sf. 577. Fetret Devri şartlarının, Dobruca – Deliorman bölgesini bir isyân yerihâlîne getirmesi hususunda ayrıca bk. H. İnalcık, *yage.,* (2003), sf. 25.

[96] P. Wittek, *age.* sf. 585.

[97] M. Akdağ, *yage.,* I, sf. 340; 346-347 (vurgu: AGS.).

A – Şeyh Bedreddin'in verdiği timarları ellerinden alınanlar, Mûsâ Çelebi yandaşları;[98]

B – Şeyh'in kadıaskerliği sırasında vakıf gelirlerini infak yoluyla dağıttığı fakir Türkler ve gayri-müslimlere yönelik haraç sistemini kırmaya yönelik atılımı ile Hıristiyanların toplanması;

C – Merkezî bir devlete sıcak bakmadığından, Şeyh'in merkezkaç kuvvetlerinin mânevî temsilcisi olması ve messiyanik bir karizma ile cezbedip başına topladığı insanlar ki, Edirne, Deliorman, Siroz havalisindeki halka vahdet-i vücûd akîdesini telkin sonucu, rûhlarda yarattığı tesirle toplananlar;

Ç – Fetret Devri öncesinde, ganimet malı ile geçinenler, bu dönemde kapanan fütûhat kapısının işsiz bıraktığı gâzîler de, bir ilk kuşak 'evlâd-ı Fâtihan'dan olan Gâzî İsrâîl'in oğlu Şeyh Bedreddin'in etrafına gelmişlerdi.[99]

Şeyh Bedreddin'in başına toplananların dökümü üzerine söylenenlere bir ara verip, eldeki tablonun yetersizliği ve muğlaklığı birçok araştırmacı için bir kopma noktası olmuş ve bu kırılma yerinde, olayların daha açıklığa kavuşması için yeni bulgulara duyulan ihtiyacı dile getirerek, çalışmalarını kesmişlerdir. Yaşanılan bu sıkıntıyı yansıtması açısından Fahreddin Öztoprak'ın kayda değer bulduğumuz endişelerini yansıtan satırlarını bu çalışmamıza alıyoruz:

> "...[1416 yazında, Şeyh Bedreddin,] Eflâk'e yeni gelmişti. *Kendini bir anda ateşin ortasında bulmuş olabilir*....[Şeyh'in] kısa bir zaman içinde harekete geçmesi pek mümkün değil. Öyle bir şey [isyân] olmuş ise, demek ki Şeyh Bedreddin'i bir tuzağın içine çektiler. O da şartların gereği, kendini akıntıya bırakmış gibi, başka çare göremedi. Burada bir gariplik var. Zâten, Şeyh Bedreddin'in ele geçirilmesi de oldukça garip. Peki, bu garipliklere ne diyelim."[100]

---

[98] Yusuf bin Abdullah'a göre, Şeyh Bedreddin'in başına toplananlar; "Türkler ve dahi tovacılar katına cem olmuş[lardı]" [*yage.*, sf. 103].

[99] Şeyh Bedreddin'in babası, 'Gâzî İsrâîl', Süleyman Bey'in emri altında Rûmeli'ne geçen ve Rûmeli'ni fethe giden ilk yedi Türkmen gâzîsinden biriydi:

"İçlerinde Gazi İsrâîl ki var
Ol asırda âlîm idi iy yâr"

[Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 12].

[100] F. Öztoprak, *yage.*, sf. 136 (vurgu: AGS.).

Kuruluş döneminden itibaren, Osmanlı yönetiminin tasavvufî akımlara yaklaşımı, devletin varlığına bir tehdit oluşturmadığı sürece, mutasavvıfların desteklenmesi yönünde olmuştur. Ulemâ – mutasavvıf bağlantısı da, bu devir Osmanlı hanedanının meşrûiyetine gölge düşürmemiştir. Mutasavvıflar zümresi içinde yer alacak olan Şeyh Bedreddin'in, Sultan I. Mehmed'e karşı bir isyân hareketine girişmiş olmasıyla, söz konusu dönemin tasavvuf –siyâset eksenine ters düştüğü muhakkaktır.[101] Bu kalkışmada, kendisine destek vermiş halk kitlesinin, belirgin bir özelliği de, Şeyh Bedreddin'in diğer dinlere sıcak bakması, heterodoks bir İslâm yorumuna da açık olmasıydı.[102]

Bu kalkışmada, Mircea'nın kuvvetleri dışında Şeyh Bedreddin'in başına toplananlar, ağırlıklı olarak, bu hareketin irrasyonel tarafını temsil eden, dış tesirlerle İslâmiyet'in Bâtınî yorumuna açık bir kitle idi. Bir töre hâlinde, Kalenderîlerle Alevîlerin psikolojisine denk düşecek bu eğilimler, bu hareketin metafizik - irrasyonel halkası içindeydi ve isyâna messiyanik bir görüntü vermekteydi.[103] Ancak bu kalkışmada, Şeyh Bedreddin'in konumu, seleflerinden ve haleflerinden, sahih bir velî olmasıyla, ciddi bir farklılık gösterir. (Bu hususta özel vurgu, Şeyh'in mutasavvıflığı bölümünde yapılmıştı). Hâlbuki

---

[101] Krş. S. Yılmaz, 'Tasavvuf Üzerine Yapılan Tezler', *Tasavvuf*, sayı 8, (2002], sf. 209-210.

[102] Krş. Ş. Severcan, *yage.*, (2002), sf. 264.

[103] Krş. A.Y. Ocak, *yage.*, (1998), sf. 189 ve a.yaz., *yage.*, (1996), sf. 155-156. Ayrıca, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 9-10. İ.H. Uzunçarşılı'ya göre Bedreddin'in "Bâtınî şeyhlerinden Hüseyin Ahlâtî'nin halifesi olması, isyân hareketinde Alevîlerle meskûn yerlere güvenmiş olduğunu göstermektedir" [*yage.*, I, (1972), 363]. Devamla; Şeyh Bedreddin, "bir Alevî kıyamıyla şeyhlikten şahlığa geçmek isteyerek... bir ihtilâl hareketi vukûa getirmiş[ti]" [*yage.*, (1965), sf. 228]. Y. Yücel – A. Sevim, bu kalkışmayı, "Bedreddin Mahmud'un, başında bulunduğu Alevî ayaklanması" olarak değerlendirmişlerdir [*Osmanlı Klâsîk Döneminin Üç Hükümdarı: Fâtih, Yavuz, Kanuni*, (Ankara, 1991), sf. 115]. H. Küçük'ü zikredelim: "Osmanlı saltanatının parçalanması esnasında bir Alevî kıyamıyla 'şeyhlikten şahlığa' geçmek isteyerek hem İzmir ve Rûmeli'de Deliorman taraflarında bir ihtilâl hareketi vukûa getirmiş[tir]" ['Osmanlılarda Tarîkatların Fonksiyonları', *TG.*, sayı 45, (1997), sf. 85, dn. 29]. Küçük, bu tesbitini geniş çapta Ahmed Refik Bey'in 1932'de çıkan bir yazısına borçludur. Görünen odur ki yazarımız, 1932'den 1997'ye, tam 65 yıl Şeyh üzerine yapılan neşriyata kulaklarını tıkamışdır. Kaldı ki, "Şeyh Bedreddin, Börklüce ve Torlaklar vakası ortaya çıktığında Hacı Bektaş adına rastlanmamaktadır" [Y.Z. Yörükân, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, (İstanbul, 2015), sf. 325].

rahmetli Halil İnalcık Hocamız, kalkışmaya bulaşanların rûhî-manevî konumlarına ilişkin bir ayırıma gitmemişti. Onun sözleriyle.

> "...Vakti saati geldiğinde, 'zamanın kutbu'nun zuhûru ve doğrudan dünyevi saltanatı idâresi altına alması gereği, Baba İshak, Muhlis Paşa, Şeyh Bedreddin ve Şah İsmail tarafından kalkışmaya teşebbüs ettiklerinde dile getirilmişti."[104]

Halil İnalcık'ın bu yaklaşımının tam zıddı olarak, Şeyh Bedreddin'in tasavvufî konumu, Baba İlyas ya da Şâh İsmail kalkışmalarında, onlar için ileri sürülen veya iddia edilen 'kutb-u zaman' kavramına denk değildir.[105] A. Yaşar Ocak, şu tesbitinde gâyet haklıdır:

> "...Her şeyden önce, özenle vurgulamak gerekir ki, Şeyh Bedreddin ne kendinden önceki, ne de kendisinden sonraki isyân liderlerinden hiçbirine benzemez....[Ç]ok iyi bir fıkıh ve tasavvuf eğitimi görmüş, tasavvufun teorik yanıyla da yakından ilgilenmiş, bu konuda Muhyiddin İbnü'l Arabî başta olmak üzere, önemli mutasavvıfların eserlerini okumuş, hattâ *Fusûsü'l Hikem*'e şerh yazmış, üstelik bu alanda kendi telif eserlerini meydana getirmiştir."[106]

---

[104] H. İnalcık, *yage.*, (1998), sf. 43.

[105] Meselâ, Şah İsmail'in Hatâyî mahlasıyla dile getirdiği

"İki âlemde sultandır Kalender"

[zik. A.Y. Ocak, *yage.*, (1992), sf. 158] mısraında yer alan kalender, hiçbir vakitte ve herhangi bir zeminde gavs-ı âzamı temsil edemez. Nitekim Hatâyî'i okumaya devam edersek görülecektir ki;

"Kalender Mustafa vü Murtezâ'dır"

Bu mısra, hakîkat ötesi, metafiziğin irrasyonel bir tevcihidir. Dolayısıyla, bir kalenderin 'sahib-i zaman' kisvesiyle, bir kalkışmaya rehber olamayacağı açıktır. İrrasyonel bir pencereden bakıldığında,

Şeyh Bedreddin ise, kutsal gönüllü bir velîdir. Şah İsmail, hangi mertebededir? İ. Melikoff'un kaydettiğine göre: "Şah İsmail'in taraftarlarına Kızılbaş denmeye başladılar....Bu taraftarlar, önce babası Şah Haydar'ı, sonra da Şah İsmail'i bir Hz. Ali yerine koyuyorlar. Hz. Ali tanrılaşıyor ve Şah İsmail, Hz. Ali oluyor. Yani Şah İsmail, kendisini tanrılaştırıyor.....Şah İsmail, hakîkaten inanıyordu bunlara, tâ ki Çaldıran'a kadar" ['Alevîliği Tam Olarak Görme İmkânı Yok', *TY.*, sayı 210, (2005), sf. 58].

[106] A.Y. Ocak, *yage.*, (2016), sf. 237.

Halil İnalcık, timarlı sipahiler, medrese talebeleri ve Hıristiyan köylülerin isyâna katılmalarında Şeyh Bedreddin'in İslâm'la ilgili 'Bâtınî' yaklaşımının etkin olduğunu ileri sürmektedir.[107] Unutmayalım ki, kalkışma öncesi bir târihte, Sakız Adası'nın keşişlerinin Şeyh Bedreddin'i ikinci bir mesih olarak gördüklerinden, onun Hıristiyan müminler üzerindeki tesirini de kayda almak gerekiyor. Bu tesir, tamamiyle İslâmî'dir ve Şeyh'in sıkı bir Ekberî geleneğin takipçisi olarak, açıklamasını *Fusûsü'l Hikem*'de bulan bir yaklaşımdır. Daha önceleri, bir örneği Mevlânâ Celâleddin Rûmî'de görülen, Müslümanın gayrı-müslime yaklaşımıdır ki, Şeyh Bedreddin'de de gözlemlenen bu yaklaşım tarzının, birçok yazar tarafından yanlış tefsîr edildiğine daha önce işaret edilmiştir.

İsyânın rasyonel halkası içerisinde ise, kendilerine timar verilen sipahiler, uç gâzîleri ile fetihler sonrasında toprakları ellerinden alınan yerli Hıristiyan feodaller bulunmakta idi. Bu kalkışma, onların çıkarlarına hizmet eden bir ayaklanma olacaktı.[108] Öte yandan, Şeyh'i bekleyen kalabalığın mevcut yönetimden duydukları bir huzursuzluk ve sosyal tecrid de söz konusu bunalımın kabuk üstü tarafı olmaktadır. Diğer taraftan, Şeyh Bedreddin'in de bir Gâzî ailesine mensubiyeti de unutulmamalıdır.[109] Bu keyfiyet, onun sınır boylarındaki gâzîlerle, timarlı sipahilerle yakın bir ilişki içersinde olmasına da zemin hazırlamıştı.[110] Gâzîler, ganimet, mal yağması, fetihlerde elde edilen toprağın devlet eliyle timar edilmesiyle geçinen kimselerdi. Ayrıca gâzî - dervişlerin, Rûmeli'nde, hudut boylarında, bir

---

[107] H. İnalcık, *yage.*, (2003), sf. 197. Bir başka yerde İnalcık, ondan "fıkıh âlîmi ve ihtilâlci" olarak bahsedecektir [*Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, (İstanbul, 1993), sf. 325]. "Bedreddin hareketine, en başta ve toplu olarak, bilhassa medrese mollaları katılmıştı" [Kemâl Tâhir, *yage.*, (1992), sf. 97]. M. Fuad Köprülü'ye göre "Bâtınîyye zümresine girebilecek birçok mezhep ve tarîkatler teşekkül etmiş ve yayılmış....Bedreddin Simâvî taraftarlarının ayaklanması" bu cümledendir [*yage.*, (1966), sf. 289]. Buna mukâbil, rahmetli Mustafa Akdağ'ın kaydettiğine göre, "isyân, Bâtınî" nitelikli değildir [*yage.*, I, sf. 339].

[108] Krş. K.Z. Taş – S. Baştürk, 'Fetret Devri Sonuçları', *Türkler*, IX, (Ankara, 2002), sf. 257.

[109] Krş. Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 11-12. *Hadaiku'ş Şakâîk*'ten okuyoruz: "Sımavna nâm kal'a-ı mezkurun [Şeyh Bedreddin'in] babasının elinde feth olduğu....Efrad-ı sultâniyye istihkâkı olduğu sebebden Mevlânâ-ı mümaileyh o diyarda mîr u valî olduğundan gayrı kadı dahi nasb olundu" [Taşköprîzâde Ahmed, *yage.*, I, sf. 71].

[110] Krş. M. Akdağ, *yage.*, I, sf. 347.

İslâm – Hıristiyan uzlaşmasını gerçekleştirecek hoşgörülü bir İslâm anlayışına sâhip oldukları da söylenebilirdi. Ancak, Fetret Devri'nin yarattığı karmaşa ortamında, onlar işsiz kaldılar. Durumlarını ıslah edecek ve bir ihtilâl yapacak güçleri yoktu. Bu hâliyle Rûmeli Gâzî muhiti, Osmanlı merkezî yönetimine karşı bir muhalefeti sinesinde saklı tutuyordu. Şeyh Bedreddin de, içerisinden geldiği bu muhitin iktisâdî durumunun potansiyel olarak patlamaya hazır olduğunun bilincindeydi.

Kalkışmanın iktisâdî boyutunun tahlîlinin bir diğer cephesi de, Devlet'in zayıfladığı Fetret Dönemi'nde, özel mülk, ya da vakıf olan topraklarda artış olmuş, buna mukâbil otoritenin tesisiyle durum tersine dönmüş, Devlet denetimi, yeniden sağlamıştır. Mehmed Çelebi'nin Fetret Devri'ni sona erdirmesine takaddüm eden günlerde Şeyh Bedreddin'in, timarları ellerinden alınan uçgâzîlerine ve sipâhîlere toprak dağıtımında bulunmuş olması, bu kalkışmanın iktisâdî boyutunun omurgasını teşkil etmiştir.[111]

Sultan I. Mehmed'in, daha İznik günlerinden itibaren, Şeyh Bedreddin'i potansiyel bir tehlike olarak görmesi, yukarıdaki sebeplere bağlanabilir. Onun da kıyâma kalkışması, Sultan için, her an patlamaya hazır bir tehlikenin, nizâm-ı âlemin devamı için, ortadan kaldırılmasını gerektiren mühim bir fırsattı. Tohum henüz baş vermişken ezilmeliydi. Gösterdiği şiddetli tepkinin ardında, Şeyh Bedreddin üzerinden, yıllara açılan bir birikimin tesiri vardı. Ancak şu soru cevapsız kalmaktadır: Eflâk üzerinden Deliorman'a geçen Şeyh'in kafasında bir isyân modeli var mıydı? İbni Arabşâh'a göre Şeyh Bedreddin;

> "...Ulûmdan akranına fâik olup, memleketine avdetinden sonra, sûfî oldu ve etrafında fukaha ve fukarayı cem eyledi. Halk, uzak yerlerden kendisini ziyarete teberrük ve türlü türlü hediyeler

[111] "Musa Çelebi, Edirne'de Osmanlı tahtına oturmuş iken, Şeyh Bedreddin onun kadıaskeri idi. Mehmed Çelebi, bir yandan, taht uğruna Mûsâ Çelebi ilemücâdele ederken, daha sonraları, *Vâridât* yazarına karşı ideolojik mücâdele yapmak zorunda kalmıştır. Bu ikli mücâdeleyi kazanmak için etrafındakilere Trakya'da yarım timarlar vadetmiş ve sonunda mücadeleyi kazanarak Osmanlı tahtına oturmuştur. Böylece, özellikle Rumeli'nde mâlîkane – divanî sistemi oldukça yayılmış, Karaburun'da ise Şeyh Bedreddin taraftarlarına ait timarlar sahiplerinin elinden alınmıştır" [S. Divitçioğlu, *yage.*, (1981), sf. 50-51].

getirmeğe başladılar. Başına avam nasdan birçok kimse toplandı. Pâdişâh olmak hevesine düştü. Ve o târihte Osmanlı hükümdarı...aleyhine hurûc eyledi."[112]

J. von Hammer'e göre de,

> "...Bedreddin ile mahremanın maksad-ı hafiyleri, Avrupa ve Asya'da tesis-i hükümet olduğundan..."[113]

Toplananların dileği, müverrih Hadidî'nin kaydettiğine göre, şöyle idi:

> "Gelüp cem' oldular bir nice bed-baht,
> Velîdir bu, bunundur didiler taht"[114]

Lütfi Paşa'nın bu bağlam içerisine *Tarihi*'ne düştüğü kayıt da şöyledir:

> "...Ol sôfîler, Zağra Ovası'na gelüb halkı dâvet edüb nicesi uyup hayli hadem [ve] haşem sôfîler yanına cem oldular ve Mûsâ Çelebi yanında kadıasker iken kendüye nice naibler ve muhibler var idi, cümlesi yanına cem olup geldiler."[115]

Osmanlı târihi yazarlarından J. von Hammer'e göre:

> "...Bedreddin, henüz kadıasker iken, onun aracılığıyla maaş ve timar elde etmiş olanların hepsi bu âsîlerin son reîsinin bayrağı altında saflarını tertip ediyorlardı."[116]

---

[112] Mehmed Şerefeddin, *yage.*, (1340), sf. 52-53. Hâlbuki, bu târihden altı ay evvel, İbni Arabşâh, Şeyh'in bütün ilimlerde özellikle de hukûk alanında bir derya olduğunu ve onun binin üzerinde hukûkî meselede yeni ve özgün görüşünün bulunduğunu kaydetmemiş miydi?

[113] J. von Hammer, *yage.*, II, sf. 133.

[114] Hadidî, *yage.*, sf. 152.

[115] Lütfi Paşa Târihi, sf. 73.

[116] J. von Hammer, *yage.*, II, sf. 136. Hammer'e göre Şeyh, "cüretli bir ihtilâlci [idi]" [*age.*, II, sf. 114].

Başına toplanan fakir köylülerin bu kıyamda yer almaları, bu kalkışmayı bir köylü ayaklanması yapmaktan da uzaktır.[117] Norm'un irrasyonel boyutuna gelince; Şeyh Bedreddin'in karizması ile esâsen meselenin bu yönü halledilmişti. Profesör Ümit Hassan'ın, pek haklı olarak vurguladığı gibi;

> "...Târihte, 'kayda geçmemişlik (bilerek noksan bırakma) de, o denli ispat vasıtası kabul edilmek gerekir."[118]

Bu özlü tesbitin, belki, bizim çalışmamız açısından en esaslı durak noktalarından biri de, Şeyh Bedreddin'in Eflâk'den Deliorman'a geçiş sürecini anlatan târihlerde hissedilen kayda geçmemişliğin yarattığı boşluğu, sadece İbni Arabşâh'ın ve Âşıkpaşazâde'nin yazdıklarıyla doldurma çabasıdır. İşin garip tarafı, boşluğa ya da kayda geçmemişliğe atıfta bulunulmamasıdır. Bilhassa çağdaş Türk târihçiliği, Osmanlı târihinin bu kesitini karanlığa terk etmiş, bu noktada Bizans, Sırp, Boşnak, Rumen ve Macar târihlerine atıfla karanlıkta kalan düğümleri çözmeyi başaramamıştır.

Yeniden, zaman / zemin / insan bağlamlarını bir sarmala dönüştürerek, yapılacak özet sergilemeye gelince; Şeyh Bedreddin'in hare-

---

[117] Kalkışmanın bir köylü isyânı olmadığı hususunda krş. M.A. Kılıçbay, *Feodalite ve Klâsîk Dönem Üretim Tarzı*, (Ankara, 1985), sf. 345; 346. Rahmetli S. Divitçioğlu hocamız da, ihtiyatla, bu meselenin çözümünü târihçilere bırakmıştır [krş. *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, (Vize, 1981), sf. 93]. Vecihi Timuroğlu'nun değerlendirmesine göre Şeyh Bedreddin: "Fiilen ezilen halkın başkaldırısını sağlamıştır....Bu olay, gerçeğinde bir köylü hareketidir...târihimizin ilk sınıf savaşıdır." [*yage.*, (2016), sf. 131; 132; 141. Ayrıca krş. 137; 147]. S. Salgarlı'ya göre bu bir köylü isyânıdır [krş. *yage.*, sf. 58];. İlber Ortaylı ise, ihtiyat kaydı ile köylülükle Şeyh Bedreddin kalkışması arasında bir bağ kuruyor. Onun sözleriyle: "Köylülükten kaynaklanan...ve bizdeki Şeyh Bedreddin olayı" [*Türkiye Teşkilatı ve İdare Tarihi*, (Ankara, 2007), sf. 27]. Bir başka yerde Ortaylı şöyle yazmıştı: "Şeyh Bedreddin olayı, Batı'daki köylü ayaklanmalarına benzer. 1416'daki isyânın çıktığı coğrafyaya bakarsanız, Osmanlı târihinin en geniş çaplı isyânını görürsünüz" [*yage.*, (2016), sf. 182]. H. Hatemî'ye göre de Şeyh Bedreddin "bir köylü isyânının önderi[dir]" [*yage.*, sf. 253. Ayrıca, krş. M. Akkaya, 'Eşitlikçi Düşüncenin ve Halkların Filozofu: Devrimci Şeyh Bedreddin', Ş. Tümüklü (haz.), *Yolculuk Felsefe İsyan: Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 2017), sf. 96-97]. A.Y. Ocak ise; "Şeyh Bedreddin hareketinin bir köylü isyânı veya bir halk hareketi olmadığı[nı]" kaydediyor [*yage.*, (2016), sf. 410].

[118] Ü. Hassan, *yage.*, sf. 170.

ket ettiği, Balkan coğrafyasındaki Dobruca – Deliorman ekseni, 15. yüzyılda, Türkmen gâzîlerinin yaşadığı bir bölge idi.[119] Bölge, gerek etnisite ve gerekse heterodoks dinî kümeleşmeleri sinesinde saklı tutmaktaydı. Kısaca, Rûmeli coğrafyası, 'dârü'l-harp' idi.

Şeyh Bedreddin'in Eflâk'ten Dobruca'nın güneyine, Deliorman tarafına geçişiyle isyân hareketinin de fitilinin ateşlediğine işaret etmiştik. Zağra Ovası ve civarının Türk kolonistleri onu karşıladılar. Ancak Şeyh'in, bir kalkışmayı teşkilatlandıracak, oyun kuracak ve onu yönlendirecek askerî (sevkü'l ceyş) yeteneği yoktu.[120] Olayların bundan sonraki akışını, Şeyh'in torununun kaleme aldığı *"Manâkıbı"*ndan izleyecek olursak;

"Dura tâ Sultan gelince câyına
...
İki müfsid bir araya geldiler
Şer işe Şâh'ı muharrik kıldılar
...
Şeyh didi bunlara kim hoş geldiniz
Emr-i Şâhıla çü me'mûr oldınuz
Gördi Şeyh'de yok işitdügi haber"[121]

Âşıkpaşazâde'nin yazdıklarını aktarıyoruz:

"...Bu taraftan Simavna Kadısıoğlu kim, Ağaçdenizi'ne girmiş idi, bir kaç bedbaht sofılar gönderdü, vilâyetlere 'Gelin şimden gerü pâdişâhlık benimdir. Taht bana mûsâhhardır. Sancak isteyen

[119] " İşte, Şeyh Bedreddin'in hareket ettiği güzergâh, Selçulular'dan beri, Türkmen gâzîlerini yaşadığı bir bölgedir" [S. Doğuş, 'Şeyh Bedreddin ve Rûmeli Gazileri', *OTAM*, sayı 18, (2015), sf. 82].

[120] "Bedreddin'in askerî yetenekleri yoktu" [E. Werner, *yage.*, (2014), sf. 69]. Pek haklı olarak, A. Yaşar Ocak da, "isyânın çok da iyi organize edilmediği" görüşünü ileri sürmektedir. [*yage.*, (1998), sf. 175].

[121] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 110; 111; 114. *"Manâkıbı"*ndan aktarmaya devam edecek olursak:

"Gör münâfıklar neler eylediler
Biri anun Bâyezîd Paşa idi
Şer işiyçün âdeti inşâ idi"

[*age.*, sf. 123].

gelsün, subaşılık isteyen gelsün, dedi. 'El-hâsıl her maksadı ulan gelsün' dedi kim 'ben şimden gerü hurûc ettim. Bu vilayette halîfe benem."[122]

Anonim *Tevârih-i Âl-i Osman*'dan aktaracak olursak:

"...Simavna Kadısıoğlu Ağaç Denizi'nden çıkdı. Birkaç bed-baht sufîler gönderdi ki, varalar. Zağra Ovası'nı ihlâl idüb: 'Beğlik benümdür bana virildi, taht bana mûsâhhardır hurûc iderin' didi....Ağaç Denizi'nden çıkdı hayli hışm bed-baht sûfiler ve tovuncular yanında cem oldular ki, Mûsâ Çelebi zamanında kadı'asker iken timar virdügi tovuncudardır anlar katına gelip cem oldular."[123]

Profesör A. Yaşar Ocak'ın Şeyh Bedreddin isyânının çözülmesi bağlamında yazdıklarını aktaracak olursak:

"...Osmanlı kaynakları, Şeyh Bedreddin'in Ağaçdenizi (Deliorman) bölgesinde yakalanmasından ümidi kesen Şehzade Murad ve Bayezid Paşa kumandasındaki Osmanlı kuvvetleri yetersiz kalınca, Bayezid Paşa'nın, mürid olmaya gelmiş kişiler hüviyetiyle Şeyh'in kuvvetleri arasına gizlice casuslar soktuğunu yazıyorlar. Onlar vasıtasıyla, toprak sahiplerine topraklarının iade edileceği konusunda teminat verilmesini sağlamış, bunun üzerine bu kişiler, Şeyh Bedreddin'i terk edip Osmanlı kuvvetlerine katılmışlardır."[124]

---

[122] N. Atsız (haz.), *yage.*, (1947), sf. 153; N. Öztürk (haz.), *yage.*, (2013), sf. 123. Ayrıca, krş. Ö.S. Kurmuş (haz.), *yage.*, sf. 47. Dönemin târihçilerinden Şükrullah'ın, *Behçetü't* Tevarih'inde Şeyh Bedreddin'in ismi dahi geçmez [krş. N. Atsız, *yage.*, (1939), sf. 36; Şükrullah, *yage.*, (1947), sf. 60]. Buna mukâbil, daha sonraki târihçilerin yazdıkları, ağırlıklı olarak, Âşıkpaşazâde'nin nüsha-ı sânisi konumundadırlar. Meselâ, *Oruç Beğ Tarihi* [N. Atsız (haz.), *yage.*, (2011), sf. 63]'nde Şeyh, âsî olarak tanımlanmıştır.

[123] S. Kurmuş (haz.), sf. 47. Ayrıca bk. N. Azamat (haz.), *yage.*, sf. 58 ve Mehmed Neşrî, *yage.*, II, sf. 68.

[124] A.Y. Ocak, *yage.*, (2016), sf. 233. Ocak, kullandığı Osmanlı kaynaklarını zikrediyor [krş. *age.*, sf. 233, dn. 106]. Bu kaynakların hiç biri ilk-el kronikler değildir.

Molla Çelebi'nin *Tevârih-i Âl-i Osman*'dan aktarıyoruz:

> "...Şeyh Bedreddin, Ağaçdenizi'nden çıktı. Sultan Mûsâ [Çelebi] zamanında kadıasker iken, devlet makamlarını almak ve vermek, kendi uhdesindeydi. Nice kimseleri daha o zaman kendisine bağlamıştı. Sevenleri, yanına toplandılar. Ancak sonradan gördiler ki, bu Şeyh Bedreddin'in işinde bir hayır yoktur; yanından dağılıp gittiler."[125]

Behişti Ahmed Çelebi'nin târihinde bu bağlamla alâkalı yazdıklarından aktaralım:

> "...[Şeyh Bedreddin,] Eflâk'dan geçüp, Rûm-ili'ne varup hayli izlâl itmiş. Cem'iyyet vâr devletle Siroz'da oturup kapıcıbaş Elvan Bey'i ikiyüz âdemle Zagra'ya gönderdi. Varup, tutup Sultan'a getirdi."[126]

Bu isyân hadisesi, Ahmed Cevdet Paşa'nın *Kısas-ı Enbiya*'sında şu şekilde zikredilmiştir:

> "...Börklüce ile Torlak Kemâl'in öldükleri haberi etrafa yayılınca, Bedreddin'in başına toplanan serseriler dağıldı, kendisi de tutularak Serez'e getirildi."[127]

Aslında bu yakalanma bağlamında da biribiriyle çelişik ifâdeler vardır. Dr. Ayhan Hıra, şu tesbitiyle bu karmaşaya neşter vurmaktadır:

> "...Şeyh Bedreddin'in yakalandığı yer hususunda çelişkili ve tutarsız ifâdeler görülmektedir."[128]

Dolayısıyla, bu kaynaklardayazılanların hangi kaynaklardan muktebes olduklarını kaydetmeleri gerekmez miydi?

[125] Zik. Ş. Er (haz.), *yage.*, sf. 417 (vurgu: AGS.).

[126] Behişti Ahmed Çelebi, *yage.*, II, (2016), sf. 177.

[127] Ahmed Cevdet, *yage.*, VI, sf. 399. Bir ansiklopedi maddesinde geçtiği üzere. Şeyh Bedreddin, "[Deliorman'da] (nasıl olduğu tartışmalı biçimde) ele geçirilerek Serez'e götürüldü" [(?), *yage.*, (1987), sf. 515].

[128] A. Hıra, 'İsyanın Gölgesinde Bir Şeyh: İlim Zincirinin Kayıp Halkası Faklih Şeyh Bedreddin', İHAD., sayı 17, (2011), sf. 457.

Franz Babinger'in yaklaşımına göre, Şeyh niçin kıyama kalkışmıştı:

> "...1416 yazı ve güzünde, büyük âlim ve halk dostu olan eski ordu yargıcı [kadıaskeri] Şeyh Bedreddin, Anadolu'da ve Rûmeli'nde ciddi bir ayaklanma başlatmıştı. Amacı eski kurumları, hattâ belki de Osmanlı tahtını yıkmaktı."[129]

Bir başka yerde, gene Franz Babinger, Şeyh Bedreddin kıyamını Safavilerin dinî ve siyâsî emelleriyle bağlantılı olduğu görüşündedir. Onun sözleriyle:

> "...1415--16'da Aydın'da zuhûr edip bir anda Rûmeli topraklannda da hayli taraftar bulan Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin'in kıyamı, Bedreddin'in beslediği akîdevî fikirlere nazaran, mutlaka Osmanlı tahtının zevalini ihzar edecek gibi görünen o tehlikeli vukûat sırasına dahil olduğu gibi, muhakkak bir surette sabit olduğu vechile, Safavîlerin dinî ve siyâsî emelleriyle de fikren rabıtadar bulunmaktadır."[130]

Babinger'in kurguladığı bu bağlantıya Necdet Kurdakul, pek haklı olarak, karşı çıkmaktadır. Kurdakul'u zikredecek olursak:

> "...Bedreddin'in görüşlerini Şiîlik, Râfızîlik veya Bâtınîlik...içine almaya kalkışmak, bilimsel bir görüşün ifâdesi olamaz. Çünki Bedreddin, memleketinin menfaatleri karşısında bir fikrin, yüksek bir fikrin sahibi olarak ortaya çıkmıştır....Yabancı devlet ve milletlerden destek arayan bir karakter adamı olmadığını, bütün yaşantısıyla ispatlamış bir adamdır."[131]

İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın kaydettiğine göre; Şeyh Bedreddin'in aksiyona geçmesi, "hükümdarlığı elde etmek [içindi][132]." Uzunçarşılı'yı zikretmeye devam ediyoruz:

---

[129] F. Babinger, *yage.*, (2013), sf. 28. Şeyh Bedreddin, "Çelebi I. Mehmed'in...merkeziyetçi politikasına karşı olduğu" için isyân etmiştir [A.Y. Ocak, *yage.*, (2016), sf. 137].

[130] F. Babinger, 'Anadolu'da İslâmiyet', *DEFM.*, sayı 3, (1338), sf. 204.

[131] N. Kurdakul, *yage.*, sf. 262, dn. 46.

[132] İ.H. Uzunçarşılı, *yage.*, I, (1972), sf. 362. F. Unan da, Şeyh'in "bir takım gerek-

"...Börklüce Mustafa...İzmir...Karaburun'da ve müridi Yahûdî dönmesi Torlak Kemâl de Manisa'nın kızılbaşlarla meskûn mıntıkalarında çalışarak Osmanlı Devleti'nin zaafından istifade ile... bir isyân hazırlıyorlardı....[Şeyh Bedreddin de] Osmanlı Devleti'ni gâfil avlıyarak şeyhlikten şahlığa geçmek ist[iyordu]."[133]

Profesör Halil İnalcık'ı zikredecek olursak:

"...Bedreddin, Selçuklu hanedanıyla akrabalık iddiasında bulunmuş, belki de,Osmanlı hanedanının yerine kendisi geçmeyi düşünmüştü."[134]

Esâsen bu bağlama geçişin ilk mühim sesi, Nâmık Kemâl Bey'den gelmiştir. Onun sözleriyle:

"...Şeyh'in harekatı adeta iddia-ı hilâfet idi ki, asıl mesele bunda hakkı olup olmadığının tahkikîndedir....Bir hükümet reîsi mevcut iken, iddia-ı rüçhan ile iktisab-ı hükümete kalkışmak, en vazıh, en sarih manasıyla isyândır."[135]

Bu satırlar, hiç şüphe yok ki, asırları aşarak Osmanlı vakanüvis geleneğine bağlı târihçilerin yazdıkları, ilk-kaynaklarda kaydedilmiş bilgilerin yansımalarıdır. Bütün bu kaydedilenler, târihî bir hakîkatin tam olarak ne kadarını aksettirebilmişlerdir? Şeyh Bedreddin'in, fakih – mutasavvıf kimliğinin yanı başında seyreden aksiyon adamlığı, 'şeyhlikten şahlığa' geçişine rûhi bir zemin olabilir miydi? Elbette, bu oluşumu tetikleyen maddî sebeplerin başında;

"Fetret oldu ol arada key azîm
Cümle Rûm'a nâzil oldılar zi bîm"[136]

çelerle Osmanlı yönetimine isyân e[ttiğini]" [*yage.*, sf. 203, dn. 47] söylemekte, ancak bu gerekçelerin ne olduğunadair herhangi bir açıklık getirmemektedir.

[133] İ.H. Uzunçarşılı, *age.*, (1972), 363. "Fetret Devri'nin boşluğundan faydalanmak isteyen Şeyh Bedreddin isyânı" [N. Ünlü, *yage.*, sf. 205].

[134] H. İnalcık, *yage.*, (2003), sf. 196. B.N. Kaygusuz, onun "saltanat iddiasıyla ortaya atıldığı[na]" ihtimal vermiyor [*yage.*, sf. 86].

[135] Nâmık Kemâl, *Osmanlı Târihi*, III, (İstanbul, 1327), sf. 51; 52.

[136] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 6.

Demek oluyor ki, Fetret Dönemi'nde, Şeyh Bedreddin, hem atavistik tesirleri, hem de şeyhliğin kendisine sağladığı imkânları kullandı, halka yakın durdu ve "o, sarayları titreten yaman İslâmiyye devrimciliği, Şeyh'in rûhunda parla[dı]."[137] Bundan sonrası, Hoca Sadeddin Efendi'nin de kaydettiği gibi, Şeyh Bedreddin ve onunla birlikte kıyâma kalkanlar "müşrifiye lokma eylemişlerdi."[138]

Şeyh Bedreddin, 'emir'in seçimle işbaşına geldiği bir sistemden yana olduğunu, onun siyâsî görüşlerine yer verdiğimiz bölümde incelemeye çalışmıştık. Emevî hilâfetini âsî [bâğî] olarak niteleyen birinin siyâsetin Ekberî geleneği içinde, kendisinin taht için kıyâma kalkması onu da âsî yapmaz mı? Esâsen bazı yazarlar, Şeyh Bedreddin çapında bir mutasavvıf – fakihin ihtilâle bulaşmayacağını kabul ediyorlar. Şeyh'in siyâsî düşünce dünyasını incelelerken söylediğimiz üzere; diğer taraftan, 'iştirâk-i emvâl' üzerinden, onun komünist bir isyâna bulaştığı bağlantısı ise muğlak ve müphemdir.[139] Kemâl Tâhir Bey'e göre Bedreddin olayı, "ekonomik sosyalist hareket[tir]."[140] Nedim Gürsel'in yazdıklarına dikkat kesilecek olursak;

> "...Târihsel maddecilik açısından ele alındığında, Şeyh Bedreddin ayaklanmasının dinsel–ideolojik niteliği, sınıf savaşımının özgül biçimlerinden biri olarak yorumlanmalıdır."[141]

Daha sonraki kaynaklardan bazıları, herhangi bir çatışmadan bahsetmezler. Hattâ bazı Osmanlı târihçilerinin, Şeyh Bedreddin'in "bir yanılgı sonucu devlete karşı ayaklandığını ifâde ettikleri de görülmektedir."[142] Aynı vurgu, Börklüce Mustafa ve Torlak Kemâl için yapılmamıştır.

Hâfız Halil Efendi'nin çizdiği tabloda, 1416 yazında, Eflâk voyvodası Mircea'nın adamlarının oluşturduğu kalabalıktan, bu kalabalığı besleyen takviye kuvvetlerden bahis yoktur. Bunlar, farklı aşamalar-

[137] H. Kıvılcımlı, *yage.*, sf. 48.

[138] Hoca Sadeddin, *yage.*,,II, sf. 112.

[139] Krş. H.J. Kissling, *yage.*, sf. 869.

[140] Kemâl Tâhir, *yage.*, (1990), sf. 24. Hikmet Kıvılcımlı da, "mistik ve sonuna dek dâr sınırlı, Şeyh Bedreddin isyânı" olarak değerlendiriyor [*yage.*, I, (1974), sf. 231].

[141] N. Gürsel, 'Thomas Münzer, Şeyh Bedreddin ve Nâzım Hikmet', *TB.*, sayı 4, (1977), sf. 3.

[142] A. Kozan, yage., (2009), sf. 18; Bu cümleden olarak, bk. Oruç Beğ, *yage.*, sf. 76.

da yerlerini alacaklardır. Sözü burada, yeniden Hâfız Halil Efendi'ye bırakalım ve *Menâkıb*'ın Muallim Cevdet [İnançalp] Bey nüshasından aktaralım:

> "...Kısaca bir söz söylemek gerek ise denebilir ki, Şeyh [Bedreddin]'e her ne geldiyse başındaki ahbabın çokluğundan gelmiştir. O zamanki şeyhler ve âlimler bunun gerek tarîkat ve gerek şerîattaki yüksek mevkine haset ediyorlardı. Bunun için onların hepsi Şeyh'in hiç gönlüne gelmemiş olan saltanat davasında olduğunu söyleyerek aleyhinde bulunuyorlar idi."[143]

Fatih M. Şeker'in bu bağlamdaki değerlendirmesine göre de;

> "...Dostları ve müridleri orada [Zağra'da] toplanır, fesad çıkarmak isteyen bazı koğucular ve müfsidler boş durmayıp Sultan'a 'mürid ve sevenlerinin çokluğuyla saltanata talip olduğu kesindir' diyerek onun saltanat peşinde olduğu haberi uçurulur. Bunun üzerine Sultan [I.] Mehmed, Şeyh Bedreddin'i yakalatır."[144]

Profesör A. Yaşar Ocak, Şeyh Bedreddin öncesinde, Aydın-Manisa havalisi ile Ege Adaları, hattâ Balkanları etkisi altına almış "düalist [ikili dinler] ve mehdîci" akımdan bahisle, bu akım dikkate alınmadan, "Şeyh Bedreddin'in önderi olduğu hareketi, hareketin sosyal ve dinî zeminini anlamak ve değerlendirmek imkânsız" olduğunu iddia ediyor.[145] Oysa, bu tahlîle temel olan olmazsa olmaz konumundaki ikili dînî yapı ve mehdîci akımlarla Şeyh Bedreddin'in herhangi bir alâkası bulunmamaktadır. Şeyh, Ehl-i Sünnet bir Müslümandır.[146]

Diğer taraftan, Hilmi Ziya Ülken, yaptığı değerlendirmede, irrasyonel unsurlara ağırlık vermiştir. Onu zikredecek olursak:

> "...Tasavvuf hukûku, bir noktada Şiîliğe, İmamîliğe yaklaşır: Mutasavvıfa büyük itimat, O'nun, *insan-ı kâmil* ve *gavs-ı azam* ol-

[143] Aktaran: M.Ş. Yaltkaya, *yage.*, (1935), sf. 252.

[144] F.M. Şeker, *yage.*, sf. 347.

[145] A.Y. Ocak, *yage.*, (2016), sf. 198, dn. 14.

[146] Esasen bu gerçeği Ocak da teslim ediyor ve onun, "inanç olarak, Ehl-i Sünnet'in dışına çukmadığını" söylüyor [*age.*, (2016), sf. 216].

masındandır. İşte, tasavvuf sisteminin târihte çok kere heteredoxe isyânlar ve ihtilâller doğurması bundan ileri gelir....Bedreddin hareketi [de]...bu münâsebetle zikredilebilir."[147]

Abdülbâki Gölpınarlı'nın, bu kalkışmaya getirdiği yorum şöyledir:

"...Bu isyânı, bir Şîa hareketi sananlar aldanırlar....[N]e isyâna karışanlar tam Şîa inancına sahipti; ne Bedreddin, Şiî'ydi.... Şiî olmayan, Bâtınî inançlara sâhip bulunan Alevîlerle, vaktiyle Mûsâ Çelebi'nin kazaskeri olan Bedreddin'e uyan ve Mûsâ Çelebi zamanındaki timar ve zeametlerini yitiren kişiler, bu isyânı meydana getirmişlerdir."[148]

Aynı bağlama ışık salmaya devam eden Abdülbâki Gölpınarlı şaşırtıcı bir söylemde bulunuyor. Gölpınarlı'yı dinliyoruz:

"...Mehdi'yim diye meydana çıkanların bir kısmı, sanıyoruz ki, tasavvufla mistik inançlarla, cifr, hurûf bilgileri gibi uydurma bilgilerle, güç riyâzatlarla, aklî dengelerini yitirenler, kendi kendilerini inandıranlar ve bâzı saf kişileri de kandıranlardır; bir kısmıysa âhiretlerini dünyaya satanlar, hüküm ve hükümet peşinde koşanlardır."

Gölpınarlı bu tesbitleri yaptıktan sonra sözü Şeyh Bedreddin'e getiriyor:

"...Şeyh Bedreddin (833 H. [Hicri] 1429 [Miladi])...gibi bir iş başaramayıp ortalığı kana buluyanlar, bu uğurda can verenler vardır."[149]

---

[147] H.Z. Ülken, *yage.*, (1946), sf. 146. Şeyh Bedreddin'in "1416'daki isyânı, Hurûfî doktrinine çok yakın bir mehdîlik ideolojisiyle gerçekleştirdiği söylenebilir" [A.Y. Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri,* (İstanbul, 2011), sf. 364]. Kaynak göstermeden, Mahmud Esad Bozkurt, Şeyh Bedreddin'in peşinde olduğu davayı üç ana başlıkta topluyor: "1 – Cumhûriyetçilik; 2 – Bir Allah vardır. Bütün insanların Allah'a, peygamberlere lüzum yoktur; 3 - İnsanlar kardeştirler ve herşeyde müşterekitirler. Kadınlar müstesna. Şeyh Mahmud Bedreddin İznik medresesinde bunları va'z etti" [*yage.*, sf. 206].

[148] A. Gölpınarlı, *yage.*, (1979), sf. 171.

[149] A. Gölpınarlı, *yage.*, (1979), sf. 540. Ayrıca, krş. a.yaz., *yage.*, (1966), sf. 9-10.

Devamla: Gölpınarlı, Şeyh Bedreddin'i "muvaffak olamayan Mehdiler" arasına dahil ediyor.[150] A. Yaşar Ocak'ın bu kalkışmayı değerlendirmesine bakacak olursak:

> "...Osmanlı döneminde merkeze karşı ayaklanan liderler, çok muhtemel olarak, Şeyh Bedreddin'den itibaren bu *kutb-mehdî* iddiasının fiili sahipleri olşrak Osmanlı iktidarına karşı sâhib-zaman kimliğiyle harekete geçmişlerdi."[151]

Bir başka yerde, Profesör Ocak, aynı bağlamda şunları yazmıştı:

> "...Osmanlı merkezîyetçi yönetimine karşı olan bir İslâm âlimi ve mutasavvıf kimliğiyle, yaşanan toplumsal kargaşaya son verip toplumu ve mensup olduğu kesimi selâmete eriştirme konusunda kendini yetkili görerek bir 'mehdi' rûhuyla düzene karşı çıkan aksiyon adamıdır."[152]

Ocak, devamla:

> "...Şeyh Bedreddin isyân[ı],...tam anlamıyla siyasal iktidarı devirmeye yönelik, büyük çaplı Mehdîci hareket[dir]....Sünniliğe karşı çıkarılmış din isya[nı] değildir."

Ocak'ın isyân bağlamında ulaştığı netice şudur:

> "...Türkiye târihinin en büyük, en kapsamlı ve tesirleri itibariyle en önemli iki isyânından ...(ikincisi Şeyh Bedreddin isyânıdır)."[153]

---

[150] A. Gölpınarlı, *yage.*, (1959), sf. 19.

[151] A.Y. Ocak, 'Kutb ve İsyan', *TB.*, sayı 83, (1999 - 2000), sf. 55.

[152] A.Y. Ocak, *yage.*, (2016), sf. 239. Ocak, bu târihten bir müddet önce de aynı görüşü ileri sürmüştü: "XV. yüzyılda, Balkanlar'daki Şeyh Bedreddin isyânı...heteredoks İslâm yorumunun sergilediği bu *ihtilâlci mehdîci* ideolojiyi yansıtan tipik *Messiyanik* isyândır." [*Türkler, Türkiye ve İslâm,* (İstanbul, 2003), sf. 47]. Ocak, Şeyh Bedreddin'in "mehdi kimliğine sâhip biri" olduğu düşüncesindedir [*age.*, (2016), sf. 228. Ayrıca, sf. 229; 238].

[153] A.Y. Ocak, *yage.*, (2017), sf. 36; 114; 81.

J.R. Barnes de Şeyh Bedreddin ayaklanmasını; "mevcut politikaya karşı din ilhâmlı kabilevî isyân örneklerin[den biri]"[154] olarak değerlendirmişti. Profesör Ümit Hassan'ın da değerlendirmelerine bakacak olursak:

> "...Bedreddin hareketi, Osmanlı devletletleşme serüveninin ilk aşamasının bir tecellisi, öncüsü ve ardılı olduğudur....Bedreddinî isyân,...devletin bütünsel ve hegemonyacı anlamdaki devletleşmesine karşı(da) bir isyândır."[155]

"Sultan, 1416 sonbaharının sonunda, Bedreddin'in üzerine yürüdü."[156] Bizâtihî, ilk-el kaynaklardan olan Âşıkpaşazâde *Târihi*'nde yazılanların şahitliğinde, çelişik bir durum ortaya çıkmaktadır: Âşıkpaşazâde'nin yazdığına göre; "Gelin! Şimdiden sonra pâdişâhlık benimdir" diyen Şeyh Bedreddin'in başına toplananlar, gene Âşıkpaşazâde'nin kaydettiğine göre;

> "...*Ve timar erleri* kim Mûsâ yanında kâdî-askeri Simavna kadısı oğlu timar alıverdiği adamlar yanına geldiler. *Amma varan halk, gördiler kim bunun işinde hayır yok.* Heman Simavna kadısı oğlunu tuttular. Sirez'de Sultan Mehmed'e getürdüler."[157]

Bu çelişik durum, düğüm üzerine bir düğüm daha atmakta, Âşıkpaşazâde'nin yazdıklarına olan güveni sarsmaktadır. Sorgulanacak ilk çelişki düğümünün çözümü için ilk-el kaynakları bir kez daha gözden geçirecek olursak; İbni Arabşâh'da Börklüce Mustafa ile Torlak Kemâl'in isimleri geçmez. Âşıkpaşazâde, Börklüce'ye yer vermiştir. Şehabeddin'in *Behcetü't Tevarih*'inde ise Börklüce isyânından bahsedilirken, Şeyh Bedreddin ve Torlak Kemâl'in adlarından dahi bahsedilmez. Dukas'ın *Bizans Tarihi*'nde Börklüce Mustafa'nın

---

[154] J.R. Barnes, 'Osmanlı İmparatorluğu'nda Tarîkatlar', *TG.*, sayı 45, (1997), sf. 114. S. Faroqhi'nin bu kalkışmayı değerlendirmesi ise şöyledir: "Başarısız ayaklanma" [*Geschichte des Osmanischen Reiches*, (München, 2006), sf. 27].

[155] Ü. Hassan, *yage.*, sf. 151, dn. 11; 153, dn.

[156] M. Balivet, *yage.*, sf. 97.

[157] N. Öztürk (haz.), *yage.*, (2013), sf. 124 (vurgu: AGS.). "Şeyh'in etrafında toplananlar, onda herhangi bir siyasi ayaklanma belirtisi görmeyince dağıldılar" [T. Velioğlu, *Osmanlı'nın Manevi Sultanları*, (İstanbul, 2017), sf. 32].

İzmir, Karaburun'daki kalkışması ayrıntılı bir şekilde anlatılırken, Şeyh Bedreddin ve Torlak Kemâl'den hiç bahis edilmemektedir. Aynı şekilde, 1416 sonbaharında Sultan'la Mircea arasında Balkanlar'da geçen kıtalde yer alan Mustafa Çelebi ile Cüneyd Bey, Dukas'ın târihinde dile getirilmesine rağmen, Şeyh Bedreddin'ın konumu hakkında bir bilginin bulunmaması manidardır. Öte yandan bizâtihî ilk-el kaynaklarda yer almış, Balkan coğrafyasındaki savaşa ve isyâna bulaşmış şahısların isimlerinde bir türdeşlik görülememesi ve ittifakların da tam bir açıklıkla ortaya konulamamış olması, çelişki yumağını çözümsüz kılmaktadır.[158] Benzer şekilde, Şeyh'in kalkışması üzerine verilen bilgilerde, birbirini doğrulayan bir durum varsa, ancak zıtlıkların ortaya çıkmasıyla görülür hâle gelmektedir. Bu cümleden olarak, İbni Arabşâh ile Âşıkpaşazâde bir uyum içerisinde görünseler bile, hakîkatte onlar da birbirine ters düşüyorlar. Bu târihçiler, bu bağlamda yazdıklarıyla, Dukas ve Şükrullah'ın târihlerindeki bilgilerle ciddi bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Esâsen Colin Imber, bu noktayı aydınlatıcı mühim bir tesbitte bulunmaktadır:

> "...Ayaklanma hakkındaki Osmanlı kaynakları taraflıdır."[159]

Hâfız Halil Efendi, Şeyh Bedreddin'in bir kıtal sonucu değil, bir ihbar sonucu bulunduğu yerden alınıp, götürüldüğünü yazmaktadır.[160] *Câmiü'd-Düvel*'in yazarı Müneccimbaşı Ahmed Efendi'nin yazdıklarına bakılacak olursa:

---

[158] Spekülasyondan öte bir kıymet hükmü taşımamasına ve düğüm üzerine bir düğüm daha atmasına rağmen, şöylesi bir çıkarsamada bulunmaktan kendimizi alamadık. Sultan I. Mehmed, bir diplomasi ustasıydı ve kardeşlerini taht kavgasında saf dışı bırakabilmek için gizli açık bir dizi ittifaka girmişti. Mesela, "Musa Çelebi'ye karşı, Bizans İmparatoru II. Manuel ile ittifak yapmıştı" [krş. İ. Miroğlu, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Târihi,* X, (İstanbul, ty.), sf. 171]. Sultan'ın gözünde, Şeyh Bedreddin'in konumu, taht kavgasında kardeşleri kadar tehlikeliydi. Bu noktadan hareketle, kendi adına hutbe okutan İsfendiyar Bey'le, yanında bulunan Şeyh'in ortadan kaldırılması için bir ittifaka girişmiş olması ve bu bağlantıyı da kendi adamı olan İbni Arabşâh'ın kurmuş olması düşünülemez mi?

[159] C. Imber, *Osmanlı İmparatorluğu, 1300 – 1650,* (İstanbul, 2006), sf. 28. İhtimaldir ki, düğümün çözümü, Balkan târihçiliğine katkıda bulunan yazarlardan, başta Bizans, Slav ve Rumen târihçilerinden elde mevcut kayıtları derinleştirecek çalışmalardan gelecektir.

[160] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 123.

"...Börklüce ve İbn Kemâl'in (Kemâloğlu Torlak Hud'un) ortadan kaldırılmaları haberini alan müridler, Sultan'dan korktukları ve kendi canlarını kurtarmak için Şeyh'i yakalayıp Sultan'a getirdiler. Bir rivayete göre de Elvan Bey, Şeyh'i Zağra'da yakalayıp Sultan'a getirdi."[161]

Bedayiü'l Vekâyi'nin yazarı Hüseyin'e göre;

"...[Bayezid Paşa,] Bedreddin için asker-i İslâm ve ümera-ı azâm ile irsal eyledi....[Şeyh Bedreddin'i] esir ve destgîr edüb hidmet-i padişâh-ı cihangire götürdüler."[162]

Târihî kaynaklarda Şeyh'in yakalanmasıyla ilgili bilgiler de birbirini tutmamaktadır. Franz Babinger'e kulak verecek olursak;

"...Osmanlı kaynakları Şeyh Bedreddin ayaklanması[nı]... çarpıtarak bilgi aktarmışlar ya da alabildiğine yüzeysel bilgiler vermekle yetinmişlerdir."[163]

Heath W. Lowry'nin bu bağlama denk düşecek görüşü ise şöyledir:

"...Belki de erken Osmanlı târihinin en fazla yanlış anlaşılan görünümlerinden biri de, 1416'da, Rûmeli ve Anadolu'da, patlak veren çok bilinen Şeyh Bedreddin isyânıdır."[164]

---

[161] Müneccimbaşı Ahmed, *yage.*, sf. 181.

[162] Hüseyin, *Bedayiü'l Vekâyi'*, I, (Moskova, 1961), sf. 150a.

[163] F. Babinger, *yage.*, (2014), sf. 84. Bu bağlamdaki tutarsız bilgileri örneklerle sergileyim: İlk örnek, *Târih-i Süheylî*'den aktaracağımız şu satır olacaktır: "Vesveseler veren şeytanın vesvesesiyle, insanların kendisine olan alâkasından gurura kapılıp sayılamayacak kadar çok şirretli kimseleri yanında toplayıp cihangirlik sevdasına düştüğü pâdişâha [Sultan I. Mehmed'e] arz edildiğinde..." [zik. Ş. Er (haz.), *yage.*, sf. 438]. İkinci örnek; Celâlzâde Salih Çelebi'den aktarıyoruz: "Aslda serçeşme-i nübüvvet benim. Börklüce Mustafa benim ashabımdan idi. Aydın iline ben göndermiş idim....Cenab-ı Hak'tan dilediğime padişahlık ve beglik vermeye me'zunum" [*yage.*, sf. 249]. Son örnekte, Abidin Nesimi Fatinoğlu'ndan: "Güç kaynağına başvurarak, *olumlı işler* yapabileceğini Bedrettin...göstermiştir" [Abidin Nesimi, *Sosyalistlere Açık Mektup*, (İstanbul, 1969), sf. 52].

[164] H.W. Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*, (New York, 2003), sf. 138.

Bu bağlamda, Selahaddin Doğuş'un düşüncesi şöyledir:

> "...Şeyh Bedreddin'in bir asi olarak isyân hareketine öncülük ettiği görüşleri de târihi delillerden mahrumdur."[165]

Ortaya çıkan düğümün çözümünde, Hâce-i Evvel Ahmed Midhat Efendi'nin *Mufassal* başlıklı eserinde Bedreddin vak'ası üzerine ortaya konulan farklı rivayetleri, üç kısımda topladığı görülüyor. Onun tesbitleriyle:

> "...Şehzade Murad Hazretleri,....Anadolu'daki eşkıyanın [Börklüce Mustafa ve Torlak Kemâl'in] duçar oldukları akıbeti her tarafa yayarak Şeyh Bedreddin'in başına toplanmış halkı dağıtmak tedbiriyle işe başlamışlar idi....Bazı rivayete göre, Rûmeli'de hiç savaşa hacet kalmaksızın yine kendi taraftarları yakalayıp pençe-i adâlete teslim etmişlerdi. Diğer bir rivayete göre, Şehzade Hazretleri kendi güvendiği bendelerinden bâzı firâr etmişler gibi Şeyh'in maiyetine gizlice gönderip, güya tarîkatını kabul etmiş göründükten sonra Şeyh Bedreddin'i tutup getirmişlerdir. Ancak, Rûmeli'de dahi bulunup, işte gerek Şehzade'nin adamları ve gerek Şeyh'in kendi taraftarları vasıtasıyla âsî liderin yakalanmasının bu savaştan sonra vukûa geldiği, daha ziyade kabule yakın görünmektedir."[166]

Türk kroniklerinin bazılarında kaydedildiği üzere, Osmanlı pâdişâhına bağlı kuvvetlerle, Şeyh Bedreddin taraftarları arasında herhangi bir çatışmanın olmadığı anlaşılıyor. Gieze neşri vakâyinamede, Âşıkpaşazâde'de ve *Anonim Tevârih-i Âl-i Osman*'da Şeyh'in yanında bulunan adamları "onun davasında hayırlı işler olmadığını" görüp dağıldıklarını kaydedilmektedir.[167] *Neşrî Tarihi*'nden okuyoruz:

> "...Musa Bey zamanında yanında kazaskerken timar alıverdiği kimseler hep yanına derildiler. Amma varanlar gördü ki, bunun hiç bir işinde hayır yok."[168]

---

[165] S. Doğuş, *yage.*, sf. 80.

[166] Ahmed Mithat, *yage.*, I, sf. 770.

[167] N. Azamat (haz.), *yage.*, sf. 59.

[168] Mehmed Neşrî, *Kitâb- ı Cihannüma*, II, (Ankara, 2014), sf. 547.

"Bunun hiçbir işinde hayır yok!" ifâdesi de gösteriyor ki, Şeyh Bedreddin'in davasında kıtal olmamıştır. Zîrâ, Şeyh'te, ihtilâl havasında bir heyecan ve coşku görülmemektedir. Gerçekten de, etrafındaki rasyonel halkanın içinde bulunanlardan, Mûsâ Çelebi'ye bağlı askerî aristokrasi mensuplarının saflarını terk etmeleri, netîceyi belirlemiştir. İdrîs-i Bitlisî ve Müneccimbaşı târihlerinde ise, Şeyh'in üzerine gönderilen kuvvetlerden bahis vardır. Ancak bu bilgiler, dönemine nispet edildiğinde, Dukas'ın ya da İbni Arabşâh'ın kaydettikleri yanında ikinci-el kaynak durumundadır. Ayrıca, onlarında güvenilirlikleri tartışmaya açıktır. İlk-el kaynakların en kapsamlı ve kayda değer olanı Hâfız Halil Efendi'nin *Manâkıbı*'ndan okuyoruz:

> "İrtesi irişdi ba'zı bî edeb
> İtti Şeyh'i incidüb terk-i edeb
> ....
> Geldiler Siroz'a dâhil oldular
> Bir ev içre Şeyh'i habse saldılar"[169]

Mehmed Zeki Bey'e göre;

> "...[Şeyh Bedreddin'i] çekemeyen bazı fesad da saltanat davasında olduğunu ve bu maksatla birçok halk başına toplandığını Sultan Mehmed'e söylediler....Bize göre,...gazâb-ı Şehriyârı'ye uğratılması pek muhtemeldir."[170]

Ancak *Hasen Beğ Târihi*'nde geçen şu tesbit de kayda değerdir:

> "...Börklüce [Mustafa] bedbahtının fesâdı, tuğyanı ve isyânı, bu isyânın sonunda Şeyh Bedreddin'in mesul tutulacağı ihtimali, Şeyh'in başına bu hâli getirdi. Yoksa, şer-i şerîf ilimlerinde, bunca kitabı olan, bu kitabları her yerde mu'teber ve mu'temed fetvâ makamındakı müfti efendiler, *hakku'l-yakîyn mertebesindeki âlimler ve ârifler için sened olan eserlerin sahibi*, faziletli bir âlimden, böyle şenâetli işlerin olması, gâyet zor, imkânsız bir şeydir."[171]

---

[169] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 114; 116.

[170] Mehmed Zeki, *yage.*, sayı 45, (1333), sf. 924.

[171] Zik. Ş. Er (haz.), *yage.*, sf. 435 (vurgu: AGS.).

Gerçekten de, *'ilm el-yakîyn'* ve *'ayn el-yakîyn'* mertebelerinde bulunan kimselerin, din adına isyâna bulaşma olasılığı yüksektir. Din adına, kalkışmaya bulaşanların, tasavvufî mertebe olarak ulaşacakları durak, bu iki mertebe ile sınırlıdır. Ancak, bunların netîcesi başarılı olamayabilir. Buna mukâbil, *'hakk el-yakîyn'* mertebesine vasıl olmuş birinin, değil isyân, dünyevî işlerle alâkalı olarak parmağını oynatması bile düşünülemez. *Hasan Beğ Târihi'*nde geçen şu ifade; "hakku'l-yakîyn mertebesindeki" evliyanın, Şeyh Bedredddin'in isyân ettiğine inanmaları sual dışıdır.

Bu bağlamda, Şeyh Bedreddin isyânının başarısızlığını esas alarak irrasyonel bir değerlendirmeyi yapan İsmail Hakkı Bursevî'nin görüşlerine de yer vermeden önce, onun tasavvufî değerlendirmesinin aydınlığında 'insan-ı kâmil' anlayışına yeniden dönmemiz gerekmektedir. Daha önceki bölümlerden birinde, Şeyh'in siyâsî fikirlerini irdelerken geçtiği üzere; Muhyiddin Arabî'nin tanımlamasına göre 'insan-ı kâmil'in konumu şöyledir:

> "...Âlem âşikâr ve halîfe gaybîdir. Bundan dolayı da sultan [gaybî halîfe] halktan gizlenir."[172]

Tasavvufî ıstılahların aydınlığında, bir reformcu olarak, Şeyh Bedreddin, perdelenmiş hükümdarlığının yürüyüşünde, zâhirle tamlaşmak istediği ileri sürülebilir mi? Daha önceden de yaptığımız bir alıntıda vurgulandığı gibi, *Vâridât*'ta şu çağrıyı yapmıştı:

> "...Zâtın zûhûruna...*tek zâtın buyruk yürüteceğine*...zamanın sahibinin tümden tevhîde mazhar olacağına, *halkı da bu tevhîde çağıracağın[a]*..."[173]

Şeyh'in siyâsete yönelik bu bakış açısı ile, klâsîk siyâset ilminin gerçeklik alanları arasında, bir örtüşme ya da temas alanı bulunmamaktadır. Nitekim, bir tarafta Ekberî geleneğin sûfi siyâset yorumu,

---

[172] İbni Arabî, *yage.*, (1990), sf. 31.

[173] Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 73 (vurgu: AGS.). Y.Ş. Anıl'ın düşüncesine göre, *"Vâridât,...*Şeyh Bedreddin'in en çok tartışılan ve ayaklanmasının arkasındaki teorisini oluşturan bir bildiri niteliğindedir" [*yage.*, (1995), sf. 59].

diğer tarafta, aklın rehberliğinde, inşâ edilen siyâset ilmi arasındaki fark içerisinde, kendi makamının 'sahib zuhûr' olduğunu beyan etmesi, mevcut çatışmanın fiiliyata dökülmesiyle başarısızlığın netîcesi olmaktadır. İktidar mercii olarak, tek başına bâtınî sultanlığın gereklilik şartını yerine getirse bile, yeterlilik şartı olan zâhirî sultanlığın akılla, oyun kuruculuğundan yoksun kalmıştır. Belki en ideal çözüm, Şeyh Bedreddin'le Mûsâ Çelebi'nin birlikte yürüyüşünün devam etmesi olacaktı. Hâlbuki, bizâtihî Mûsâ Çelebi bile, saltanatı, zâhirî sultanlığı ele geçirme sürecinde, aklın rehberliğinde başarılı bir oyun kurucu olamamış, yanında yer almış beyleri tutmayı başaramamış, askerin yönetiminde ve dış ülkelerle ilişkilerinde ittifaklar kuramamış bir sultan adayı idi. Kardeşi Çelebi Mehmed'in diplomasi oyunlarına kurban gitmiştir. Musa Çelebi'nin birinci adamı konumunda olan Şeyh Bedreddin'in de bu taraklarda bezi yoktur. Musa Çelebi başarılı olsaydı, merkezîyetçilik karşısında, Şeyh'in reformlara açık yanı, ihtimaldir ki, Osmanlı toplumunu, birey temelli düşünen bir toplum olma yolunda mesafe kazandıracağı söylenebilir miydi? Profesör Ümit Hassan'ın *Osmanlı* başlıklı çalışmasından aktarıyoruz:

> "...Devletteki sıçrama'nın merkezî organlaşma boyutunda da kendini gösterdiği, ideoloji'ye-göre-hukûk'un Kanunnâme-i Osman'da tecelli ettiği, ve yine; eski hukûk'un siyâsî çekişmeler, isyân ve taht mücadelelerinde bile yeniden formüle edilmesi gerekmezken, Bedreddin'i yok etmek (askerî anlamda yenmek değil; sosyal devrim denemesinin cevabını vermek için) ulemâ desteği yeter iken, artık tek tek örf – hüküm uygulamaları ve şerîat şırıngası olduğunun ve işte bu bakımdan Fâtih Dönemi (sonundaki) sıçramanın azımsanmayacağını, teyiden kaydetmiş olalım"[174]

Bir mutasavvıf olarak İsmail Hakkı Bursevî'nin, Şeyh Bedreddin meselesine eleştirel yaklaşımı, bâtınî bakış açısıyla ilgilidir. Bursevî, bir velînin 'Ben vaktin sultanıyım' demesinin doğru olmadığına dikkatleri çekerken, 'insan-ı kâmil'in nizâm-ı âleme memur olduğunu söylemektedir. Bu tesbitten hareketle, Abdülbâki Gölpınarlı'nın kaydettiğine göre;

---

[174] Ü. Hassan, *yage.*, sf. 164.

> "...Bizce Bedreddin'in hayatında ve girişti̇ği harekette en önemli rolü oynayan bu zâtın Abdurrahman ibni Aliyyu ibni Ahmad il-Bistâmi'dir....Abdurrahmân-ı Bistâmî...Bedreddin'e...'sâhib zuhûr, sâhib hurûc' olacağı inancını ona aşılamıştır"[175]

Abdurrahmân-ı Bistâmî'nin eserinde geçen 'sâhib – zuhûr' kavramını içselleştirmiş olması, Bâtınî olarak ne kadar zâta mahsus ise de, bu kavramın fenomen âlemine aktarılması, Abdülbâki Gölpınarlı'ya göre, zâhiri âlemde Şeyh Bedreddin'in ihtilâle geçişine açılan kapı olmaktadır. Böylelikle, bu sözün açığa vurulması ile, kendi mertebesinin kadrini bilmediği ortaya çıkmaktadır. Bir tarafta, zâhire hükmeden bir sultan, - (Sultan I. Mehmed [zâhirî pâdişâh]) - diğer tarafta, bâtınî sultanın – (Şeyh Bedreddin [sahib-zuhûr / bâtınî pâdişâh]) - varlığı ile, ortada iki sultan var demektir. Bu açıklamanın aydınlığında, saltanatın zâhirî sâhibi bellidir. Şeyh Bedreddin'in konumu, *Vâridât*'ın tanıklığında, saltanatın bâtınî yönünü temsil etmekteydi. Böylesi bir bir durumda, iki sultana beyat edilecek olursa, ikincisinin öldürülmesi hükmü kendisine uygulanır.[176]

---

[175] A. Gölpınarlı, *age.*, (1966), sf. 7; 10. Gölpınarlı'nın ileri sürdüğü bu fikir, başka kaynaklarca desteklenmemektir. Benzer şekilde, gene Gölpınarlı, Şeyh Bedreddin'in "ulûm-ı garîbe"ye ait kitaplarla da uğraştığı düşüncesindedir ki, Şeyh Bedreddin'in, tasavvuf düşüncesi bağlamında döneminin en rasyonalist düşünürlerinden biri olduğu için, metafiziğin de rasyonalizasyonunu gerçekleştirdiği ileri sürülebilir. Esasen, onun irrasyonelliğinin mutlaka rasyonellikle desteklenmesi bir ölçü, ya da usûl zenginliği olarak görülebilir. Şeyh'in sahih bir mutasavvıf olması, tasavvufun merhalelerini seyr-ü sülük ile âşârak, *hakk'el yakîyn* bir mertebeye ulaştığı, *Vâridât*'ta geçtiği üzere, 'ilham-ı zâtî'ye yaptığı vurgunun aydınlığında, Abdülbâki Gölpınarlı'nın yaklaşımına ihtiyatla yaklaşmak daha doğru olsa gerektir. Necdet Kurdakul da, Gölpınarlı'nın bu iddiasına karşı durmakta ve şu görüşü ileri sürmektedir: "Başkalarının ictihadıyla yargıya varmanın haram olduğunu gür sesiyle haykıran ve hiç kimsenin fikrî etkisinde kalmadığını bildiren Bedreddin'in Bistâmînin 'kitabını heceleye heceleye okumaya çalıştığı havası bile yaratılmak zorunluluğu ortaya çıkıyor" [*yage.*, sf. 126]. Şeyh'in 'ilm el-yakîyn' ve 'ayn el-yakîyn' eşiklerini atlayıp, ilhâm-ı zâtîyle hareket eden *'hakk el-yakîyn'* bir mutasavvıf olduğu kabul edilecek olursa, Kurdakul'un yaklaşımının tutarlı olduğu söylenebilir. Kaldı ki, Cemil Yener'in, Bistâmî'ye ilişkin şu görüşü zikredilecek olursa: "Bedreddin'e göre çok genç, onun öğrencisi olacak durumda....Bundan başka Bedreddin, çağına göre çok gerçekçi bir adamdı" [*yage.*, sf. 22-23].

[176] *Kur'ân*'da buyrulduğu üzere: "Yerde, gökte Allah'tan başka ilâhlar olsa idi, ikisi de

İbni Arabî'ye göre, kutup gizlidir. Eğer kutup dilerse, kendisinde zâhirî devlet başkanlığını da birleştirir. Bu durumda kılıçla zâhir olur. İbni Arabî'yi zikrediyoruz:

> "...Vaktin kutbu, bazen bizzât imâm olabilir. Misal olarak Hz. Ebûbekir['i]...verebiliriz....Bazen vaktin kutbu devlet başkanı değildir. Bu durumda halîfe...bâtındaki kutbun vekillerinden biridir....Onun bazen görünmesi, bazen gözlenmemesinin sebebi; Allah'ın herhangi bir insanı halîfelik makamında bulunmaya zorlamamasıdır. Allah, ona bir makam vermiş, kılıç kullanarak makamın gerektirdiği görevi ona teklif etmiştir. Görevi kabul eden, kılıçla ortaya çıkar ve zâhirde ve bâtında halîfe olur."[177]

Böylesi bir durumda, zâhirî saltanat mertebesinde, üzerinde ulûhiyet gölgesi olmakla, teklik hükmünü taşır. Bursevî'ye göre bu hatâya düşen Şeyh Bedreddin, enfüsi mertebedeki yetkinliğini [bâtınî sultanlığını] âfâka, maddî âleme taşımaya kalkıştığı için, saltanat davasına düşüp idam edilmiştir. İsmail Hakkı Bursevî'yi zikrediyoruz:

> "...Pes, ekâmil-i ümmet dahî abdullâh ve abdü'l-Hak oldu. Abd ise 'ene'l Mevlâ' [Ben Mevlâ'yım] demez....Nitekim bazı selâtîn bazı evliyâya: 'Saltanat bizim değil, sizindir' diye teşrif etmiştir. Böyle demekte ise hâlel yoktur, belki hâlel ol velînin: 'Ben sultan-ı vaktim' demesindedir. Velîyy-i kâmil ise, nizâm-ı âlem için mürseldir. Da'vâ-yı ihtilâle müeddîdir. Onun için hadîsde gelir ki: 'Kaçan iki sultana mübâyaa olunsa ikinciyi katlediniz. Zîrâ sebeb-i mefsede ve ihtilâl olur, evvelki değil'....Ve her kim bu caddeden çıktıysa âhir mübtela oldu, Mansur gibi ki, Bağdad'da berdâr oldu....Ve Bedreddin gibi ki, enfüs mertebesini âfâka haml etti ve saltanat davasına düşüp âhir bilâd-ı Rûmiyye'den Siroz nâm şehirde selb olundu."[178]

---

fasıt [harap] olmuş gitmişti" [Enbiya / 22]. Hz. Muhammed'in bir hadisinde geçtiği üzere: "İki halifeye birden bey'at edilirse, onlardan ikinciyi öldürün" [*Müslim*, İmare, 61].

[177] İbni Arabî, *yage.*, XI, (İstanbul, 2009), sf. 303-304..

[178] İsmail Hakkı Bursevî, *yage.*, II, (1997), sf. 157.

Bu bağlamda, Özkan Öztürk'ü de zikredecek olursak:

> "...Burada şuna işaret etmek gerekir ki, Bursevî [İsmail Hakkı Efendi], III. Alâeddin Keykûbât'ın Hz. Mevlânâ'ya 'Saltanat benim değil sizindir' demesinde olduğu gibi, zâhir sultanın mânevî sultan olan kutba devleti atfetmesinde bir beis görmez. Fakat velînin, 'ben vaktin sultanıyım' demesinin kesinlikle doğru olmadığını vurgular. Çünki insan-ı kâmil, âlemin nizâmına memurdur. Bu söz ise, zâhirî âlemde, ihtilâle sebeptir. Bu sözü ile kendi mertebesinin kadrini bilmemiş olur....Bu hatâya düşen Şeyh Bedreddin, enfüsî mertebedeki yetkinliğini afaka, maddî âleme yaşamaya kalkarak saltanat davasına düşüp idam edilmiştir."[179]

Böylesi bir durum gerçekleşmiş ise, yani Şeyh, hataya düşmüşse, onun velâyetinden şüphe etmek gerekecektir. Kaldı ki, somut gerçekte, isyân hâdisesini anlatan ampirik bilgilerin yetersizliğinin yarattığı bir boşluk vardır. Dolayısıyla, İsmail Hakkı Bursevî'nin Şeyh'in isyân ettiği düşüncesini besleyen kaynakların sıhhati tartışmaya açıktır.

'Numen âlemi'nin bilgi verileri ile, Şeyh Bedreddin'i değerlendiren İsmail Hakkı Bursevî'nin yorumlarından hareketle, yeniden fenomen dünyasının verilerine dönelim ve rasyonel faktörlere bâsâraktan Şeyh Bedreddin'in başarısızlığını değerlendiren görüşlere yer verelim. Gerçekten de, söz konusu minval üzerinden, yani fenomen âleminin verilerinden hareketle, bağlantılar kurgulanmadığı müddetçe, Şeyh Bedreddin kalkışması, siyâsî târih içerisinde, varsayımlarla örülü olarak kalacaktır. Buna rağmen, tasavvufî tecrübesinin onu götürdüğü mertebede, 'sâhib-zaman' olması, bizâtihî Şeyh Bedreddin'in kendisini bir baş olarak görmesindeki en önemli etkendir. Böyle olmasına rağmen, mevcut târihî kayıtlarda yer alan, sabit bir başkaldırma ve sosyal bir mücadelenin de gözardı edilemeyeceği açıktır. Z. Fahri Fındıkoğlu'nun sözleriyle:

> "...Ş.B. [Şeyh Bedreddin]'nin sadece fakih, mutasavvıf bir mütefekkir olduğunu söyleyerek bahse girişmemek, bu siyâsî

[179] Ö. Öztürk, *yage.*, sf. 498. Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi, Şeyh Bedreddin'i, "Hakk el-yakıyn mertebesine vâsıl olamayan erbâbı sülük" arasında mütalea etmektedir [zik.: A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 57, dn. 4].

hareketi, *tevatür*'den *tesbit*'e geçmiş, belki bir sosyal mücâdeleyi görmemezlikten gelmek sayılacaktır....[Zîrâ,] şöyle böyle, beşbuçuk asırlık bir devamlılık karşısında bulunuyoruz."[180]

Rıza Tevfik [Bölükbaşı] Bey'in düşüncesine göre:

"...Cennetmekân Çelebi Sultan Mehmed zamanında, küfr ve ilhâd ve hurûc-u alessultan töhmetiyle idam olunan meşhur Bedreddin Simâvî'nin sergüzeşti, târihlerimizde müsarrahtır. Bu adam, hakîkaten fâzıl ve hakîm idi. *Vâridât* nam eseri, Arapçada dahi pek ma'rufanedir. Bir sûiniyeti olduğu da, muhakkak değildi. Fakat hurûcu, siyâsî bir renk aldı. Onun için idam ettiler."[181]

Ahmed Refik [Altınay] Bey'e göre Şeyh Bedreddin, Osmanlı Devleti'ni yıkmak için ilk dinî kıyamı başlatan bir âsidir.[182] M. Şerefeddin Yaltkaya'nın da kaydettiği üzere Bedreddin, "tehlikeli bir ihtilâlcidir."[183] Dolayısıyla;

"...Târihî kayıtlara göre Şeyh Bedreddin hareketi, Osmanlı Devleti'ne karşı kalkışılmış bir isyân hareketidir."[184]

Sözün ulaştığı bu noktada, sosyalist – ihtilâlci Şeyh Bedreddin portresini, Nâzım Hikmet Bey çizgisinden sürdüren şâir ve yazarların yaklaşımlarının, Kemâl Tâhir Bey'in 1402 sonrası Osmanlı sosyal ve iktisâdî târihine ilişkin tesbitleriyle, ters düştüğü görülüyor. Çıkan bu çelişkiyi Kemâl Tâhir Bey'i zikrederek ortaya koyalım:

"...Bedreddin olayı da Doğu'da târihte her zaman tortu hâlinde bulunan ve kargaşalıklarda su yüzüne çıkan ekonomik sosyalist hareketin de salt bir talan teklifiyle tutunup gelişemeyeceğini...ispatlar."

---

[180] Z.F. Fındıkoğlu, *yage.*, (1965), sf. 84 (vurgu: özgün).
[181] Rıza Tevfik, *Mufassal Kamus-ı Felsefe*, I, (İstanbul, 1335), sf. 486.
[182] Krş. Ahmed Refik, *yage.*, sf. 21.
[183] M.Ş. Yaltkaya, *yage.*, (1940), sf. 446.
[184] İ. Aka – M. Demir, *yage.*, M.Ş. Yaltkaya, *yage.*, (2001), sf. 18, dn. 16.

Kemal Tahir Bey'e göre Şeyh Bedreddin büyük resmi görememiştir. Onun sözleriyle:

> "...Şeyh Bedreddin hareketi, dünya imparatorluğunu [Pax Ottomana] ve bu imparatorluğun târihsel misyonunu görmemekten gelen bir küçük çıkar hareketidir....
>
> Bedreddin hareketi en hafif anlamıyla, yıkılışın umutsuzluğunun bir ayrı görüntüsü de sayılabilir."[185]

Devamla;

> "...Toleranslı ve çok daha bilgili, ölümden perva etmez olan Şeyh Bedreddin hareketinin tutmaması üstünde dikkatle durulmalıdır"; "Bedreddin (Dede Sultan ünvanını almakla)...Osmanlılardan hakaret gören âsî derebeylerle anlaşmıştı. Şeyh'in İsfendiyâroğlu'yla, Mirçe ile, bilhassa Sakız Hristiyan hükümetiyle anlaşmaya çalışması bunu doğrular"; "[Osmanlı toprak rejiminde,] kiracı– kişisel mülkiyet olmasaydı....Şeyh Bedreddin hareketi[nin] neden tutmadığı...açıklamasız kalırdı."

Kemâl Tâhir Bey'in bu sözleri, onun yaptığı şu tesbitle bağlanabilir:

> "...1402 Timur ve Bedreddin ayaklanması...çöken bir idârenin nasıl olup da, çok kısa bir süre içinde gelişme şartlarını yeniden kazanması ve güçlenmesini sürdürebilmiştir?"[186]

---

[185] Kemâl Tâhir [Demir], *yage.*, (1990), sf. 24, 51. Bir başka yerde, aynı bağlamda, şunları yazmıştı: "Bedreddin hareketi, dünya imparatorluğunu ve imparatorluğun târihsel misyonunu görememekten gelen bir yeniden küçük beyliklere bölünmek, hattâ vakıf tekkelerin çorba kazanları çevresine çıkacak kadar küçülmek yönelimidir....Bedreddin hareketi, en hafif anlamıyla bir yarı delinin umutsuzluk hareketidir" [*yage.*, (1992), sf. 506-507].

[186] Kemâl Tâhir, *Notlar: Osmanlılık / Bizans,* (İstanbul, 1992), sf. 60, 383; a.yaz., *yage.*, (1992 / A), sf. 300; 517. 1967 yılında, yaptığı konuşmada Kemâl Tâhir Bey, şunları söylemiş: "Şeyh Bedreddin hiçbir şey değildir....Lümpenleri kışkırtan bir adamdı. Kime karşı harekete geçti? Herkesin toprağı olup, hâlînden memnundu. Onun için bu kışkırtıcılığı yine halk tarafından tepki ile karşılandı" [zik. İ. Sungurbey, 'Şeyh Bedreddin Üzerine' *TS.*, sayı 55, (1968), sf. 14]. İ. Sungurbey, Kemâl Tâhir Bey'in bu tesbitini, "târihsel kaynaklarca kesinlikle yalanlanan bu pek gülünç id-

Aslında çatışmanın temelinde, birbiriyle uyuşması mümkün olmayan düzlemlerin kavgası bulunmaktadır. Kusursuz bir şekilde, Mehmed Çelebi, devletin sürekliliği ve bekâsı üzerine titrerken, Şeyh Bedreddin de, Mûsâ Çelebi'nin tasvibiyle, 'birey' temelli adâletsizliklerden arınmış, düşünen bir toplum inşâsı için uygulamaya adım atmıştı. Ali Kozan'ı zikredecek olursak:

> "...Şeyh Bedreddin'in kendince içinde bulunulan kaotik ortam ve merkezî otoritenin bu ortamı gidermekteki yetersizliklerini ileri sürerek, bir fakih ve düşünce adamı olarak bunları düzeltmeyi düşünmüş olması muhtemeldir."[187]

Bu bağlam içerisinde kalarak, İlber Ortaylı'nın, 1972 yılında, Osmanlı Devleti'nin bekâsına yönelik yaptığı şu vurguyu zikredelim:

> "...Târihe gerçek *devrimci* bir gözle baktığımızda ilerici ve itici gücün Bedreddin'in düşün ve eylemi değil, Osmanlı'nın kurduğu düzen olduğunu görürüz. Feodalitenin pekiştirdiği ve küçük beyliğin bir imparatorluğa dönüştüğü dönemde ilerici ve gerçekçi olanlar Çelebi Mehmedler, Evronos Gâzîler, Çandarlılardı."[188]

Buna mukâbil, Taşköprîzâde Ahmed Efendi ve Gelibolulu Mustafa Âli, Şeyh Bedreddin'in bu isyân suçunu işlemediğini ileri sürüyorlar.[189] Bu bakış açısı içerisinde kalarak, Müneccimbaşı Ahmed Dede'yi zikredecek olursak:

> "...Şeyh....zamanının şahsiyet ve âlimlerinden biri idi. Sultan'a karşı, isyân etmesi mümkün değildi."[190]

Siyâsetini belirleyen en önemli unsur, Ekberî – Ebû Hanîfe çiz-

---

dia" olarak değerlendirmişti [*agy.*, sf. 14. Ayrıca, a.yaz., *Medeni Hukûk Eleştirileri*, II, (İstanbul, 1970), sf. 3-8].

[187] A. Kozan, *yage.*, (2007), sf. 183. Ayrıca, sf. 188.

[188] Zik. T. Atay, *yage.*, sf. 166.

[189] Krş. Taşköprîzâde Ahmed, *yage.*, I, sf. 74. Ayrıca krş. Gelibolulu Mustafa Âlî, *yage.*, I / 1, sf. 243-244.

[190] Müneccimbaşı Ahmed Dede, *yage.*, sf. 182.

gisi yanına gelecek olan, iktisâdî boyuttur. Dağıttığı timarlarla başına toplananları anlatması bakımından Hoca Sadeddin Efendi'nin şu tevcihinin zikredilmesi gerekiyor:

> "Şeyh'i sevenler sayılamayacak kadar çoğaldı
> Otağıysa onun gence yaşlıya durak oldu"[191]

Esâsen Şeyh Bedreddin'de kimlik sorunu, elde mevcut bilgilerin aydınlığında, zâhire şaşırtıcı ve çelişkili bir ikilem içerisinde görünmektedir. Şeyh, tasavvuf vadisinde, evc-i balâya çıkar, buna mukâbil, dünya işlerinde kendisini âciz bir kul olarak görür ve öyle resmeder. O bir insan-ı kâmildir. Sadreddin-i Konevî'nin anlatımına göre,

> "...İnsan-ı kâmil, gayb ve şahadet arasında bir berzahtır, kendisinde kulluk / ubûdiyet ve efendilik / siyâdet hakîkatinin zuhûr ettiği bir aynadır."[192]

Buna mukâbil, fakihliğinde ve bir icra adamı olarak kadıaskerliğinde, kendisini 'kul' [devlet hizmetinde kapıkulu (bürokrat), insanlar arasında onlardan biri] olarak görmesi çözüm bekleyen bir yumaktır. Tasavvuftaki yeri ve makamının tayini, inanmanın bir netîcesi olup, kişiye özeldir. Hâlbuki insan-insan ilişkilerinde, Fetret Devri ve ertesinde, bozulan dengeyi yerine getirmek için sarf ettiği çaba, her türlü makam, mevki, parasal çıkar elde etme vb. ihtiraslardan arınmıştı. Nitekim o, diğerlerini, bu sevdaya düşenleri, dünyalık olarak etiketlemiş ve *Vâridât*'ta onların "çoğunun içi açılsa, gönüllerinde...baş olmak, başa geçmek muhabbetinden başka bir şey bulunmaz" demiştir.[193] Dolayısıyla, Hâfız Halil Efendi'nin şu tevcihinin doğruluğuna hükmetmek gerekiyor:

> "Gönlüne gelmezken anın saltanat"[194]

Bu bağlamda, zor olan bir düğümün çözülmesinde, ya da hiç ol-

[191] Hoca Sadeddin, *yage.*, II, sf. 110.
[192] Sadreddin Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsîri*, (İstanbul, 2002), sf. 171.
[193] Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 72.
[194] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 119.

madı, düğümün çözülmesi için zorlanılmasında Michel Balivet'i zikretmenin gereğine inanıyoruz:

> "...Aslında, Bedreddin'in siyâsî tavrı bile, kesinlikle saptanmış değildir; 1416 isyânı ona mal edilse de, onun bu isyânın itaat edilen şefi ve etkin elebaşı olduğu, kuşkusuz Osmanlı yanlısı kaynaklar tarafından ileri sürülen, ancak, başta torunu olmak üzere, yakınları tarafından, sürekli olarak reddedilen bir varsayımdan öteye geçmemektedir."[195]

Dr. Ayhan Hıra'nın Şeyh Bedreddin kalkışması üzerine ileri sürdüğü şu görüş de, Michel Balivet ile benzerlik arzetmektedir:

> "...Birçok faktörün, Şeyh Bedreddin [isyânı] hakkında etkin olabileceğini söylemek mümkündür. Zîrâ görülüyor ki, ister 'olay', ister 'isyân' adı verilsin, bütün boyutlarıyla bu târihî gerçek, tek bir faktörle izah edilemeyecek ölçüde karmaşık bir niteliktedir."[196]

Dimitri Kastritsis'i zikredecek olursak:

> "...Târihsel açıdan bakıldığında, Şeyh Bedreddin, hâlâ tam olarak anlaşılmış değildir. Hem Şeyh Bedreddin, hem de başlatmış olduğu ayaklanma, daha çok siyâsî mitoloji ya da kutsal târih çerçevesine sıkışmıştır"[197]

Şeyh'in başkaldırısı, "merkeziyetçi bir yönetim tarzını arzu etmediği için...bu gücü elinden bırakmak istemediği şeklindedir."[198] İlk-el kaynaklar, Şeyh'in saltanat davası güttüğünü ileri sürüyorlarsa

---

[195] M. Balivet, *yage.*, sf. 130. Ayrıca, H.J. Kissling, *yage.* sf. 869. "Börklüce ve Torlak Kemâl olaylarının Şeyh'in buyruğuyla çıkarıldığı belli olmuyor" [V. Timuroğlu, *yage.*, sf. 45].

[196] A. Hıra, *yage.*, (2012/B), sf. 106.

[197] D. Kastritsis, *yage.*, sf. 79-80. Bazı yazarlar, Şeyh'in kalkışmasına çekince ile yaklaşmakta ve ihtimali bir kayıttan söz etmektedirler. meselâ, H.E. Çıpa'nın yazdıkları bu doğrultudadır. "Osmanlı târihindeki muhtemelen en önemli ayaklanmaların müsebbibi olan Şeyh Bedreddin b. İsrâîl....muhtemelen en önemli halk hareketinin lideri Sımavna kadısının oğlu Şeyh Bedreddin b. İsrâîl" [*yage.*, sf. 162; 168].

[198] A.Y. Ocak, *yage.*, (1998), sf. 169.

da, bunlar doğrulanmayan şifâhî kaynaklara dayanmakta ve Sultan I. Mehmed'e yapılan ihbarları içermektedir ki, bazı müfsidler, Şeyh'in saltanat isteğinden hareketle, Sultan'a ihbar ve kışkırtmada bulundular.

Şeyh Bedreddin, velâyetle siyâseti uyuma getirecek bir çabanın içindeydi. Hâlbuki Franz Babinger'e göre, bu kalkışma "cüretkâr planlar[ın]" netîcesidir.[199] Abdülbâki Gölpınarlı'nın yaptığı değerlendirmeyi aktaralım:

> "...Bedreddin, herhâlde bir ihtilâl yapmak emelindeydi, fakat bu hususta şerîatı iptal değil, kendi görüşüne, anlayışına göre ihyâ etmek emelini gütmekteydi."[200]

Şâyet, Mûsâ Çelebi, kardeş kavgasından gâlip çıksaydı, Şeyh Efendi'nin de isyâna bulaşmayacağı da bir gerçektir. "Musa Çelebi kazansaydı, Bedreddin olayı olmayacaktı"[201] A.Y. Ocak, şu can alıcı soruyu sormaktadır:

> "...Artık saltanat kavgaları bittiğine, Osmanlı iktidarı sâhibini bulduğuna göre, Şeyh Bedreddin'in yeni sultana başkaldıracak cesareti nereden geliyordu?"...Musa Çelebi'nin Osmanlı sultanı olması halinde, kesinlikle isyâna kalkışmayacak olduğunu düşünüyoruz. Onun kafasındaki doğru siyasal düzen budur."[202]

Bu ifâde doğru ise, Ocak, Şeyh'in Kahire dönüşü Anadolu'yu dolaşması, Börklüce ve Torlak'ı örgütlemesini de "onun kafasındaki doğru siyasal düzen"e ulaşması, vazgeçilmez ön şartlarından biri olarak görebilir mi? İhtimaldir ki, onun peşinde olduğu 'düşünen bir toplum' modeli, isyânla olmazdı, oluşamazdı. Onun kafasında kurguladığı model revolüsyonla değil de evolüsyona açık bir yolun izlenmesi ile meyvalı olabilirdi. Ama olmadı.

---

[199] Zik. A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. XXXI. Hoca Sadeddin Efendi [*yage.*,II, sf. 114] de Şeyh Bedreddin'i isyânla ilişkilendirmiyor.

[200] A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 40.

[201] V. Timuroğlu, *yage.*, sf. 25.

[202] A.Y. Ocak, *yage.*, (2016), sf. 227; 228.

Târihî belge ve bilgilerin kısıtlı oluşunun, elde mevcutların olmuş bir gerçeği doyuru bir şekilde tatminden uzak kalışının, boşluğun efsaneye alan açmasının, gerçeğe açılan yolda araştırıcıyı zora koşmakta olduğunu biliyoruz. Hâl bu olunca, kısıtlı "kaynakların satır aralarını okuyarak söylediklerinden söylemediklerini sezebilme imkânı[yla]"[203] Şeyh Bedreddin'in isyân ettiğini söylemeden önce şu sorulara cevap bulunamadığı ölçüde, Şeyh'i bir isyân içinde görmek mümkün değildir. İsyâna açılan yolda cevaplandırılması gereken sorular şunlardır:

1—İsfendiyâr Bey'in Romen voyvodası Mircea ile ittifâkı vardı.[204] Bu itifakın hedefi, Osmanlı sultanına karşı bir cephe oluşturmaktı ve Mircea bir seferberlik içerisindeydi. Dolayısıyla, Şeyh Bedreddin'in Eflâk'e sürüklenişi bu ittifâkın bilinçli bir parçası mıydı, dolayısıyla, Şeyh kendini, iradesi dışında hazırlanan bir tezgâhın içinde mi bulmuştu?

2 -- Şeyh Bedreddin'in İsfendiyar Bey'e sığınmasının hemen ertesinde, gelişecek olaylar zincirinde, Sultan I. Mehmed'in bu kaçışı değerlendirip, İsfendiyar Bey'le gizli bir ittifaka geçtiği söylenebilir mi? O târihte, İsfendiyar Bey'in yanında bulunan İbni Arabşâh, Sultan'ın adamı olmasına rağmen, sohbetinde bulunduğu âlim Şeyh Bedreddin'i methediyor. Buna mukabil, bu târihten bir – iki ay sonra Bedreddin'i âsî olarak, karalıyor. İlk-el kaynaklar içinde, Şeyh'i gören, sohbet edip hakkında sübjektif kanaat sahibi olan da odur, Şeyh'in dârâ çekilmesine itiraz etmediğini yazan da odur. Böylesine ayrın-

---

[203] A.Y. Ocak, *yage.*, (2016), sf. 198, dn. 14. Bu spekülasyona açılan kapıdan biz de geçecek olursak, ihtiyatı elden bırakmadan, irrasyonel bir önerinin, Hüseyin Ahlâtî'nin sözünün yaptırım gücünü de dikkate almak gerekiyor. "Diyar-ı Rûm'un Mansur'u" olacağı kendisine söylenen Şeyh Bedreddin'in bu sözden gâfil yaşadığı söylenebilir mi? Ancak Ocak, Şeyh'in âsî olduğuna cidden inanmaktadır. Onun sözleriyle:. "Biz, Şeyh Bedreddin'in torunu Halil b. İsmail'in kaleme aldığı *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin*'de savunulan ve Taşköprülüzâde, Hoca Sadeddin Efendi, Solakzâde benzeri onu temel alan Osmanlı kaynaklarının ileri sürdükleri gibi, Şeyh Bedreddin'in aslında isyân etmediği, iftiraya uğradığı iddiasının târihsel bir değeri olmadığını biliyoruz" [*yage.*, (2016), sf. 218. Ayrıca, sf. 218, dn. 74].

[204] Aslında bu tür bir ittifâka Sultan I. Mehmed hiç de yabancı değildi. Böylesi bir ittifâkı kendisi de 1409 yılında onlarla yapmıştı. "Mehmed Çelebi'nin, İsfendiyâr Bey ve Mirça Bey ile yaptığı antlaşma..." [N. Öztürk, 'Çelebi Mehmed'e Saltanat Yolunu Açan Çamurlu-Ova Savaşı', *TKİD.*, sayı 1, (2000), sf. 58].

tıları bilen resmî bir târihçinin, söz konusu isyân hâdisesini bir-iki cümle ile geçiştirmesi doğru mudur? İlmine sınır tanımadığı bir insanın, böylesi işlere bulaşamayacağı neden akılna gelmiyor?

3—İskender Bey, Şeyh'i Sinop'tan Kırım'a götürmek üzere anlaşmışlarken, ne oldu da, Şeyh'i götüren geminin rotası değişti ve Şeyh de kendisini, Bey'in isteği üzerine, Dobruca kıyılarında buldu?

4—İskender Bey, oğlu Kasım Bey'i askerleriyle, neden Eflâk'e, Mircea'nın kuvvetlerine takviye olarak gönderdi?

5- İskender Bey, uzun yıllar Timur'un oğlu Şâhrûh'un elinde tuttuğu Mustafa Çelebi'yi, neden Şeyh'in Eflâk'e ulaşmasından bir müddet önce, Eflâk'e gönderdi?

6-- Mustafa Çelebi'yle Aydın Bey'i Cüneyd'in, Şeyh'in Eflâk – Deliorman eksenindeki gücü ve taraftarlarının Mircea adına toplanan kalabalıktaki oransal payı ne idi?

7 – Şeyh Bedreddin'in, isyân çıkaracak ve isyânı zafere dönüştürecek, Osmanlı ordusu karşısında düzenli bir ordu gücüne sahip olduğu iddia edilebilir mi?

8— Şeyh Bedreddin'in Eflâk'ten Silistire'ye akan kalabalık içerisinde kendi taraftarlarını sevkü'l ceyşin gereklerine göre yönettiği söylenebilir mi?

9—Mircea'nın Osmanlı Devleti'ne savaş açanlarla gizli-açık bir ittifâkından söz edilecek olursa, Şeyh Bedreddin'in tek başına isyânın tertipçisi olamayacağı ortaya çıkıyor. Onun koalisyon güçlerinde, savaşın yönetimindeki etkisinden söz edilebilir mi?

10 - Sultan I. Mehmed bu savaş sonucunda, kendisine karşı düzenli bir ordu kuran resmî düşmanı Mircea'yı affettiği hâlde, bu savaşın yarattığı fırsatı değerlendirerek, devletin bekâsı için Şeyh Bedreddin'i düzmece bir mahkeme ile idam ettirip, ciddi bir muhâlifinden kurtulduğu söylenebilir mi?

Bu bağlamda, Michel Balivet'nin yaptığı şu tesbiti, kayda değer bulmaktayız:

> "...Bedreddin'in...politik konumu gibi, dinsel etkisiyle ilgili bilançonun da eğretiliğini koruduğu....Bu alanda, kesin sanılan bilgiler sağlam değildir ve sağlam bilgilere ulaşmak için, büyük ölçüde Bedreddin'in yapıtlarının, tefsîrcilerin çalışmalarının ve

> Arap, İran ve Türk kaynaklarındaki belgelerin sistemli olarak taranması gerekmektedir."[205]

J.W. Zinkersen'in şu uyarısını da gözardı edemiyoruz:

> "...Bu hadiselerde çok hassas olmayan kronoloji, kaynakların güvenilir olmamasından dolayı oldukça sorunludur."[206]

Şeyh Bedreddin Hakkında Son Söz başlıklı etraflı bir derlemeyi gerçekleştiren Şaban Er'in, ulaştığı değerlendirmeyi de bu çalışmamıza alıyoruz:

> "...*Manâkıbnâme'de* ve en muteber ve en mutemed tabakât ve târih kitaplarında, yazılmadığını bildirdiğimiz Şeyh Bedreddin hakkındaki isyân, hurûc, ihtilâl, saltanat davası ile ayaklanma, mehdîlik davası meselesi, yani Şeyh Bedreddin Efendi ile yanındakilere [karşı] Bâyezid Paşa'nın ve askerlerinin savaştığı iddiası, katiyyen hatâdır."[207]

Şaban Er, Şeyh Bedreddin'in isyânda bulunmadığını ileri sürüyor. Bu görüş, onun şahsında ilk değildir. Taşköprîzâde'den Solakzâde'ye, onlardan günümüz târihçilerine değin, bir dizi târihçinin, Nureddinzâde hariç, *Vâridât* şarihlerinin hepsinin Şeyh Bedreddin gibi bir âlimin kalkışmada bulunmasını mantıkî bulmadıkları bilinmektedir. Silik de olsa, bu düşünce damarının, Cumhûriyet'li yıllarda da hareketliliğini B. Nusret Kaygusuz'la devam ettirdiğini kaydetmeliyiz. Buna mukâbil, Şeyh'in isyâna kalkıştığını, savaştığını, binlerce insanın ölümüne sebebiyet verdiğini, isyânın güçlükle bastırıldığını söyleyen, bunu rakamlarla dillendiren, ancak bu tesbitlerini herhangi bir kaynakla desteklemenin lüzumunu duymayan yazarlar da

---

[205] M. Balivet, *yage.*, sf. 130-131. Buna elbette, ikinci-el olsalar bile, Rumen, Sırp, Boşnak, Arnavut ve Bizans târihyazıcılığından gelecek ışıklara olan ihtiyacımız açıktır.

[206] J.W. Zinkersen, *yage.*, I, sf. 200. "Osmanlı târihçilik anlayışının sevkiyle kaleme alınmış kroniklerin, Şeyh Bedreddin'i anlaşılması güç ve içinden çıkılmaz bir sorun hâline getirdikleri bir gerçektir" [S. Doğuş, *yage.*, sf. 72].

[207] Ş. Er, *yage.*, sf. 323.

vardır. Meselâ, kaynak ve delîl ortaya koymadan, Veli Ertan, şu iddiada bulunmuştu:

> "...Molla Bedreddin ve Düzmece [Şehzâde] Mustafa, birlikte harekete geçerek Edirne'yi istilâ etmişler[di]."[208]

Böylesi tesbitleri kaynaklarla deseklemeden tutarsız yazanlara, târihi rahatlıkla tahrif edenlere rastlamaktayız. Durum bu iken, *Birincil Kaynaklardan Osmanlı Tarihi: Kayı* kitabının yazarının da, değil birincil bir kaynak, hiç kaynak göstermeden, aşağıya aldığımız şu iddialı görüşleri için ne diyelim:

> "...Devletin sosyal yapısını bozacak fikirler ortaya atan, tahrik ve teşvikleriyle büyük bir isyâna sebebiyet veren, binlerce insanın ölümüne sebebiyet açan Şeyh Bedreddin."[209]

---

[208] V. Ertan, 'Osmanlı Devleti'nin İlk Resmî Şeyhülislâmı M. Şemseddin Fenarî (1350-1431), *TY.*, sayı 6, (1966), sf. 6. M. Aşkar da, Ertan'ı yankılamaktadır: "Rûmeli'nde Şeyh Bedreddin ile Düzmece Mustafa birleşip, Edirne üzerine yürümüşler, Edirne havalisini istilâ etmişlerdi" [*yage.*, (1993), sf. sf. 63]. Ancak, ne böylesi bir birliktelik, ne de Edirne'nin istilâsı söz konusudur.

[209] A. Şimşirgil, *yage.*, I, sf. 193. M. Uyanık'ın yazdıklarına bakılacak olursa, Şeyh Bedreddin kalkışmasını, "birçok insanın kanının döküldüğü isyân hareketi" [*yage.*, (1997), sf. 30] olarak değerlendirilmesine karşılık, Colin Imber, "[Sultan I.] Mehmed, Şeyh Bedreddin isyânını pek de kan dökülmeden bastırmıştı" [*yage.*, (1990), sf. 87] diyecektir. W. Hinz de, "güçlükle bastırılan isyân hareketinin başı Şeyh Bedreddin" [*Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, (Ankara, 1948), sf. 19] kaydını düşerken, Abdülbâki Gölpınarlı da, Hinz'in yazdıklarını yankılıyor. Gölpınarlı'nın da kaynak göstermeden bu konuda yazdıklarına bakacak olursak o, "Bedreddin Mahmud'un isyânı[nın] güç bastırıldı[ğını]" [*yage.*, (1979), sf. 171] ileri sürmektedir. Aynı doğrultuda, Mustafa Aşkar'ın da, Gölpınarlı'nın ayak izlerini sürdürdüğü görülüyor: Onun sözleriyle: "Şeyh Bedreddin'in tertip ettiği ihtilâl, korkunç bir şekil almış...güçlükle bastırılmıştı" [*yage.*, (1993), sf. 16].

XV

Yargılanma ve Örf İle Verilen Fetvâ: Ölüm

1416 yılının yaz sonu – sonbaharında, Balkanlar'da, Sultan I. Mehmed ile Mircea'nın kuvvetleri arasında gözlemlenen hareketliliğin, en kayda değer neticesi, Şeyh Bedreddin'in yargılanması ve idamı olmuştur. Âşıkpaşazâde Tarihi'nden aktaracak olursak:

> "...Simavna Kadısı oğlunu duttular. Serüzde Sultan Mehmed'e getürdiler."[1]

Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'yi zikredecek olursak:

> "...Bu canibde Şeyh-i mezbur dahi leşker-i mansur pençesine giftâr olub...Siroz'da muakkar Sultan-ı firûz muvasıl olunacak *hurûc ales-sultan ve ihtiyar-ı bâğî ve tuğyan itmek töhmetiyle* umuma ulemâ-ı asr hususan Mevlana Saadeddin Taftazanî telamizinden Mevlana Haydar Herevî...emrinde[ki]"[2]

divanda yargılandı. Sultan yargı heyetine Şeyh Bedreddin hakkında kara verilmesini emretti. *Anonim Tevârih-i Âl-i Osman*'da geçtiği üzere:

> "...Sultan Mehmed sordı kim, 'buna nice edelim, bunı öldürmenün günâhı var mıdur?' didi. Ol zamânun padişahları şöyle

[1] N. Atsız (haz.), *yage.*, (1947), sf. 154. Benzer alıntıları *Oruç Beğ Tarihi*, [N. Atsız (haz.), *yage.*, (2011), sf. 63] ve *Lütfî Paşa Târihi*'nde [*yage.*, sf. 74] görmek mümkündür.

[2] Karaçelebizâde Abdülaziz, *yage.*, sf. 364.

Müslüman idi kim sunculayın fesâd idüp âsî olanları öldürmeğe kıyamazlardı."[3]

Şeyh'in yargılanması sürerken Sultan I. Mehmed'le aralarında şöyle bir konuşma geçer:

"Padişah: 'Neden buyruk ıssı olanların buyruklarına karşı geldin, aykırı iş ettin?'
Bedreddin: 'Ya sen niçin Tanrı'ya muhalefette bulundun?'
Pâdişâh: 'Ben ne vakit muhalefette bulundum?'
Bedreddin: 'Hacca gitmek için senden izin istedim, orada kalmayı arzuladım; kaç kere diledim uygun bir cevap yollamadın. Hacca gitseydim, orada kalırdım. Bana şerîata göre bir sorun varsa söyle, cevabını al. İctihat ettim; iş bu hâle düştü, zulüm olan yerden göçmek gerek.'"[4]

Yargılanırken ona yönelik soruların esasına gelince; İdrîs-i Bitlisî'yi zikrediyoruz:

"...Miyân-ı İslâm'da nice revâ gördün ve bütün bu fitne ve fesâd-ı din ve dünyevîye i'lâm-ı özr ve hurûcı mukâbele-i Sultân-ı İslâm'a güşâde eyledin. Şimdi kendü mükâfât-ı a'mâl ve mücâzât-ı kabâyih-i ef'âlin fetvâsını kendün beyan eyle."[5]

dediklerinde, Şeyh Bedreddin bu soruları cevapsız bıraktı. Netîcede; mahkemenin yapılışından dolu bir yüzyıl sonra, tekrar İdrîs-i Bitlisî'nin yazdıklarına inanılacak olursa:

"...Kaadı-yı müşârünileyh, vâki' olan muhâsama ve mubâhaseda hiçbir noktada tevakkuf itmeyüb, ulemâ-yı hâzırayı mubahasa külfetine dûçar etmedi."[6]

---

[3] N. Azamat (haz.), *yage.*, sf. 59.
[4] Bu ifâdeler *Manâkıbı*'nda geçiyor, sf. 120'den alınmıştır. Ayrıca bk. A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 114.
[5] İdrîs-i Bitlisî, *yage.*, II, sf. 278.
[6] İdrîs-i Bitlisî'den zik. A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. XXIV.

Sultan I. Mehmed'in gözünde Şeyh Bedreddin, kudretli bir şeyh, hukûk adamı ve devletli olarak, saltanatın meşrûiyetini sorgulayacak, Osmanlı toprak nizamını ve fiyatların devlet eliyle belirlendiği narh uygulamasını sona edirecek bilgi birikimine sahipti. Dahası; devlete karşı, karizmatik kimliğiyle, kolaylıkla başına adam toplayacak gücü olan, potansiyel bir tehlike idi. Sultan, 1416 sonbaharında giriştiği savaşta yenilen Rumen voyvodası Mircea'yı affetmişti, ama Şeyh'i yeniden bağışlayacak olursa, bu tehlike ve tehdidin ortadan kalktığı anlamına gelmeyecekti. İdamı bu sebebe de bağlanabilir.[7]

Neden Şeyh Bedreddin, Sultan I. Mehmed'in gözünde patlamaya hazır bir bomba idi? Şeyh, her ne kadar, âlim ve fakih olup, Mûsâ Çelebi'ye hizmet etmiş bir kadıasker olsa bile, mutasavvıf kimliğiyle de Rûmelili Türkler üzerinde ciddi bir tesir yaratmıştır. Şeyh'in hele, ciddi bir hukûk bilgini olarak *Câmiü'l Fusûleyn*'de politik toplumun liderliği üzerine yaptığı âdil / bâğî ayrımı, döneminde olmadık bir muhalefetin sesiydi. Bu üstün başarının arka planındaki sağlam yapı, Sultan'ın taht kavgalarına giriştiği kardeşlerinin hiçbirinde yoktu. *Manâkıb*ı'nda da dile getirildiği gibi;

"Hâsılı söz budur iy yâr-ı vefâ
Kesret-i ahbâbdan irişdi cefâ
Yohsa Şâh bilmişdi Şeyh'in fazlını
...
Havfidüb kesretden ol Şâh-ı Cihan
Kıydılar Şeyh'e bil iy âlî-nişan"[8]

---

[7] Krş. O.N. Ergin, *Türkiye Maarif Târihi*, I-II, (İstanbul, 1977), sf. 233. Kemâl Tâhir Bey'e göre, "Bedreddin, devlete karşı ikinci defa başkaldırdığı için canını artık kurtaramazdı" [*yage.*, (1990), sf. 25]. Şeyh'in ilk başkaldırmasını, Mûsâ Çelebi'nin yanında saf tutmuş olmasına bağlamak gerekiyor.

[8] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 118. Elbette Sultan I. Mehmed, Şeyh'in kadrini, fazlını biliyordu. Çelebi Mehmed'in pâdişâhlık davası, nizâm-ı âlemin tesisi ve devamı içindi. Taht kavgalarının netîcesi ise, malûmdu. Dönemin şâirlerinden Ahmedî'nin dizelerinde, Hz. Muhammed ile Sultan I. Mehmed, birlikte yer almış ve şöyle dile getirilmişti:

"Birisi küfürden din itdî azâd
Birisi adlile mülk itdî âbâd"

[N.S. Banarlı (yay.), *yage.*, sf. 93]. Benzer şekilde, Mehmed Çelebi, kardeşi Mûsâ Çelebi'nin katlinden de üzüntü duymaktaydı. Abdülvâsi Çelebi, bir manzumesin-

Ancak, bir kimsenin bâğî oluşunun tesbiti, bağımsız yargının işlevidir ve karar Hanefî hukûna göre verilecektir. Bu konu da, esâsen Şeyh Bedreddin'in uzmanlık alanı içindedir. Söz konusu meseleyi o, *Câmiü'l Fusûleyn*'in 38. bölümü olan 'Küfür Lafızları ile İlgili Fasıl'da etraflıca incelemiştir. Şeyh Bedreddin, bu bölümde ileri sürdüğü hükümlere uygun olarak mı yargılanmıştır? Yargılama sürecinde, Sultan'la Şeyh arasında geçen konuşmayı *Manâkıbı*'ndan aktaralım:

"Şeyh'i Pâdişâh'a (hem) iletdiler
Şeyh'i Sultan göricek açdı nefes
...
Neden irişdi bu dem safret sana
Yohsa müstevlîdür(ür) humma sana
Yâhud canından mı çıkdı sûsmâr
Oturub bir yire itmedün karâr"[9]

---

de, Sultan'ın dilinden şu dizelerde, devletin bekâsına vurgu yaparak, bu meseleyi işlemişti:

"Didi gelmese idi bu kardaş
Nidelüm geldi Tanrı bize yoldaş

Velîler himmeti yohsul duâsı
Ola bu devletimizin bekâsı"

[zik. M. Akman, *yage.*, sf. 120-121]. Ancak, unutulmamalıdır ki, Osmanlı'da devlet, dinîn içinde ve üstündedir. Yoksa bizâtihî Sultan'ın kendisi, ne bir kardeş ve evlat, ne de bir evliya düşmanı değildi. Hayrullah Efendi'nin *Osmanlı Devleti Târihi*'de geçen Sultan I. Mehmed'in bir şiiri, onun bu cephesine ışık salmaktadır:

"Cihan hasın olsa Hak'dan nusret iste
Erenlerden duâ ve himmet iste
...
Çevirme yüz muhâlîfden Mehemmed
Adüv'vü arsadan sür vüs'at iste"

[Hayrullah, *yage.*, III, 194-195]. Şeyh Bedreddin üzerinden çatışmanın odağı, olması gereken devlet – birey dengesinin kurulamamış olmasıdır. Tiyatro yazarı O. Asena'nın, romancı muhayyilesi ile yargılama esnasında, Şeyh Bedreddin'in dilinden, Sultan I. Mehmed'e söylettikleri de kaydedilmeye değerdir: "Siz devleti düşünürsünüz, ben insanı. Aramızda yüzbin yıllık sürüp giden anlaşmazlık işte bu!" [*yage.*, sf. 92].

[9] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 119; 120.

Şeyh Bedreddin'in İznik'te karar kılmayıp, oradan kaçışını Sultan, pek haklı olarak, sorgulamaktadır. Şeyh de cevaben:

"Diledüm iznünle ben hacca varam
Hacca varıncak olam ehl-i Harem
...
Hacca varsaydım kalırdum bil hakıyk
...
Ya bana şer' ile var mıdur suâl
Söyle girü varısa cevâbın al"[10]

Şeyh Bedreddin'in yargılanmasına ilişkin bilgilerden, mahkeme safahâtını ayrıntılarıyla verecek tutanaklardan mahrumuz. Ancak görülen odur ki, Şeyh Bedreddin'in düşüncelerini rahatlıkla savunması, Sultan'la tartışması, hattâ onu suçlayabilmesi, mahkemenin yargıcı Haydâr-ı Herevî ile iki gün süren tartışmaları ve mallarına el konulmaması; bütün bunlar eğer doğru ise, mahkemenin hoşgörülü bir şekilde cereyan ettiğine hükmedilebilir.[11] Buna karşın, Şeyh'in idam fetvâsına ilişkin olarak ileri sürülen bilgilerde çelişkiler ve tutarsızlıklar vardır. Önce, eğer Şeyh suçlu ise, bunun cezası, Hanefî hukûkuna göre, ölüm değildir. Diğer taraftan, yargılama sürecinde karar aşamasında, bilgi ve belge eksikliği vardır. Meselâ, fetvânın bizzat kendisi tarafından verildiği, bir heyet tarafından sorgulandığı, sorgulamanın hukûk usulüne uygun bir şekilde âdilane yapıldığı, Haydar Herevî'nin yargılaması sonucunda onu suçsuz bulduğu, bunun üzerine idam fetvâsının Fahreddin-i Acemî tarafından verildiği

[10] Halil bin İsmail, *age.*, sf. 120.

[11] Y.Ş. Anıl'ın kaydettiğine göre, "Osmanlı yargılama usulünün öngördüğü bütün savunma olanaklarını tanımakta çok titiz davrandığı düşünülürse, yargılamanın Dîvân-ı Hümayûn'da yapıldığının ve bu yargılamada usulün bütün kurallarının tam olarak uygulandığının kabulü gerekir" [Şeyh Bedreddin, (İstanbul, 2009), sf. 142. Ayrıca krş. a.yaz., (1995), sf. 94 ve C. Imber, *yage.*, sf. 78-79]. İstidrat kabilinden, şu noktayı da aydınlatmak gerekiyor: "Şeyh Bedreddin'in katli hadisesinde, İran'dan gelip Osmanlı topraklarına yerleşen Haydar-ı Herevî (ö. 830 / 1426)'den fetvâ alınmıştır. Şâyet bu sırada, şeyhülislâmlık makamı mevcut bulunsaydı, fetvâ için ona müracaat edilmeyecek, dışarıdan Osmanlı Devleti'ne gelmiş bir âlimden yardım istenmeyecekti" [M. Akagündüz, *Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislâmlık*, (İstanbul, 2002), sf. 39].

bu cümledendir.[12] Elbette, Sultan'ın hakem heyeti üzerinde baskısının olmadığı da söylenemez.

Şeyh Bedreddin, Hâfız Halil İsmail Efendi'ye göre, dinî düşüncelerinden değil, devlete isyân ettiği için "örfen" idam edilmiştir. *Manâkıbı*'ndan aktarıyoruz:

> "Gördüler şer' ile çâre yok ana
> ...
> Bulmadılar Muftiden şer' ile yol"

Yargılamayı yürüten hakem heyetine gelince; hâkimlerin bir baskı altında tutulduğunu izlemeye devam edelim:

> Bildiler Şâh'ın murâdını bular
> Şeyh'i nâ-hâk yire katlitmek diler

Şeyh'in torununa, yazdıklarının tanıklığında bu bağlamda başvuralım:

> "Geldiler dîvâna ashâb-ı nifak
> Katl içün itdiler anda ittifâk
> Şâh rızâ gösterdi keklü keksüzin
> Mekrile girdi vebâle ansuzun
> Hâsılı örfile olmuşdur helâk"
> Kim helâkine son oldılar helâk"[13]

İbni Arabşâh'a göre:

> "...Sultan Mehmed bunu sıkıştırıp mağlup etti, kendisini ele geçirerek kendi hakkında kendisinden fetvâ istedi. O da bâğî olması dolayısıyla, kanının helâl, malının ise masûn olduğu yolunda kendi hakkında fetvâ verdi."[14]

---

[12] Krş. A. Hıra, *yage.*, (2011), sf. 457.

[13] Krş. Halil bin İsmail, *age.*, sf. 122. "Verdiler fetvâyı örf ile" [*age.*, sf. 130]. "Hurûc ales-Sultan' töhmetiyle Siroz bazarında berdâr kılınmıştır" [Abdurrahman Şeref, *yage.*, (1315), sf. 25].

[14] Zik. M. Yüksel, *yage.*, sf. 49-50. İbni Arabşâh, bu yazdıklarıyla da sahibinin sesi ol-

Hâfız Halil Efendi'den yukarıya aldığımız dizelerin aydınlığında Sultan I. Mehmed'in Şeyh Bedreddin'i ortadan kaldırmaya kararlı olması, onun "mekrile girdi vebale ansuzun" mısraında da dile getirildiği gibi, "ashâb-ı nifâk"ın "dîvân"a müdahalesi, yargılamanın doğruluğuna ilişkin şüpheleri pekiştiriyor.[15] Buna göre, onun katli için fetvâ vermeyen Mevlânâ Haydar, yaptığı görüşmeler sonucu Şeyh'in masumiyetini kabul etmiştir. Çekincesini belirtmesi karşısında, bu defa alelacele çözüm için, Molla Fahreddin'den fetvâ alınması düşündürücüdür. Yargılama öncesinde geçen bir olayı Kutbeddin Mekkî'nin *Müntehabat'ı Tevârih*'inden aktaracak olursak:

> "...Çelebi Sultan Mehmed, meşâyihden Kara Dayı denilen bir zât ile istişârede bulundu. Kara Dayı, Bedreddin'in pâdişâh emrine karşı gelemeyeceğini, ondan katiyyen muhalefet beklenmediğini söyledi. Fakat diğerlerinin bitmez ve tükenmez tezvirleri Kara Dayı'nın sözlerini çürüttü."[16]

Taşköprîzâde Ahmed Efendi'ye göre, "mazlumen şehid edildi."[17]

---

maktadır. ***Neşrî Tarihi***'nde, bu bağlamda yazılanlar, İbni Arabşâh'tan aktarılanlarla benzerlik göstermektedir [krş. *yage.*, II, sf. 68]. Hammer'in de kaydettiğine göre, Şeyh, "âsî sıfatıyla selb olundu" [*yage.*, II, sf. 136].

[15] Mehmed Zeki Bey de, şüphesini şu sözlerle dile getirmişti: "Bize göre,...gazâb-ı Şehriyâri'ye uğratılması pek muhtemeldir" [*yage.*, (1332), sf. 924].

[16] Zik. B.N. Kaygusuz, *yage.*, sf. 97-98. "Sultanü'l ulemâ, şeyhülislâm, merel-i enâm....Sımavne Kadısızâde Munla Bedreddin Mahmud Çelebi: Her vesîle müsavi sayılan Munla Fenarî...de netîcenin vehâmetini anlayıp Hicaz'a gitmek müsâadesi aldı" [Hüseyin Hüsameddin, *yage.*, sf. 383]. Mustafa Akdağ'ın tesbitine göre; "Molla Fenarî'nin hemen Hacca giderek, oralarda iki sene oyalanması, Şeyh Bedreddin isyânından dolayı kendisine düşebilecek mesuliyeti unutturmak içindi" [*yage.*, I, (19959, sf. 277, dn. 1]. "Molla Fenarî'nin döneminde etkilendiği bir olay da Şeyh Bedreddin olayıdır....Bu olaydan dolayı Molla Fenarî rahatsız olmuş veya Hacca gitmiştir" [E. Cebecioğlu, 'Molla Fenarî', *Sahabe'den Günümüze Allah Dostları*', VII, (İstanbul, 1995), sf. 353]. Büyük bir olasılıkla Molla Fenarî, Şeyh Bedreddin'in yargılanmasındaki hakem heyetinde, vereceği kararda Sultan'ın baskısını görmekten sakındığı için bulunmaktan kaçınmıştır. Zîrâ Fenarî, Şeyh Bedreddin'i Kahire günlerinden beri tanımakta, onun fıkıhtaki kudretini bilmektedir. Dahası, Şeyh'in tasavvuf vadisindeki mertebesine gelince; Molla Fenarî, Somuncu Baba'ya mülaki olabilmek için Bursa'ya giderken, Somuncu Baba'nın da Şeyh Bedreddin'i irşâd için Konya'ya gittiğini biliyordu.

[17] *Yage.*,I, sf. 74.

Şeyh Bedreddin, dini kimin bildiğini biliyordu. Boşuna *Vâridât*'ta "her peygambere, yahûd erene zamanında buğz edilir, düşman olunur"; "belâya uğrayan Kemâl ehline acımak gerek" dememiş miydi?[18]

Et-Teshîl'de bir faslı 'İsyâncılara ayırmış ve şu satırları da akıbetini bildiği için İznik'te gözaltında iken yazmıştı:

> "...Onların [âsîlerin] toplu güç oluşturmaları, manen saldırıyı başlatmaları mahiyetindedir. Üç İmamın [Ebû Hanife, İmam Muhammed ve İmam Yusuf] yaklaşımının dayanağı, meşrû müdâfaa dışında bir Müslümanı öldürmenin haram oluşudur. Yani devlet başkanı onlarla savaşı başlatmaz. Onlar saldırırlarsa, onların topluluğunu dağıtıncaya kadar onlarla savaşır....Devlet başkanı, isyân hazırlığını haber alırsa, isyâncıları tövbe etmeleri için hapseder."[19]

Devamla:

> "...İsyâncıların iltihak edecekleri bir güç yoksa, yaralılar öldürülmez ve kaçanlar takip edilmez....Dolayısıyla öldürme zarureti bulunmamaktadır. *Bu durumda isyâncı Müslüman olduğu için öldürülmez*....İsyâncıların çocukları esir alınmaz, malları mülkiyetine el konularak taksim edilmez. Zîrâ Hz. Ali böyle yapmıştır."[20]

Herhâlükârda bu satırlar, Hanefî fıkıh kurallarının isyâncılara nasıl uygulanmasını anlatan ifâdelerdir. Aşağıdaki satırlar, bir isyânın baş tertipçisinin elinden çıkmış olamaz. Şeyh Bedreddin'i dinlemeye devam edelim:

> "...İsyâncılar bir şehri ele geçirse, şehir ahâlîsinden biri diğerini öldürse, isyâncılar kendi hükümlerini icrâ etmeden yenilgiye uğratılsalar, öldürene kısas uygulanır. Zîrâ o şehir üzerinde devlet başkanın velâyeti kısıntıya uğramamıştır."

---

[18] Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 77; 80.

[19] Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012/B), sf. 1669.

[20] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012/B), sf. 1669 (vurgu: AGS.).

Devamla:

> "...Bir kimse, anne ve babasının izni olmaksızın savaşa çıkmamalıdır....Borçlu borcunu ödemedikçe savaşa katılmamalıdır. Ya da alacaklının iznini almalıdır....Allah, en iyi bilir."[21]

Şu netîceye Şeyh Bedreddin ulaşmıştır:

> "*...Bize göre âsîler, bir araya gelip silahlı güç oluşturmuşsa, devlet başkanının onlara saldırması câizdir.*"[22]

Et-Teshîl'den alıtıladığımız bu satırları, Şeyh Bedreddin Hicrî 818 yılının Cemaziyelevvel'inde [t. Haziran, 1415] tamamlıyor. İdamı ise, 27 Şevval 819 [18 Aralık 1416]'dadır. Bu demektir ki, Şeyh Bedreddin, bu şerhi, ölümünden birbuçuk yıl evvel tamamlıyor. Şu hâle göre, isyân senaryolarının yarattığı düğümün, bu satırların aydınlığında, çözülmesi gerekmektedir. Vâhid Lütfi Salcı'nın notlarından aktaracak olursak:

> "Muherremâtı istihsâl, sünen-i şerîfeye isyân ettiği hakkındaki müddea tamamen bâtıl ve vâhîdir."[23]

Osman Turan'ın değerlendirmesine göre;

> "...Bedreddin Simâvî taraftarlarına...karşı vuku bulan...tenkil hareketi...tamamiyle devletin emniyetiyle ilgili bir mahiyet taşımakta ve tenkilde dinî unsur hiçbir rol oynamamaktadır."[24]

---

[21] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012/B), sf. 1670; 1671.

[22] Şeyh Bedreddin, *age.*, (2012/B), sf. 1669 (vurgu: AGS.).

[23] Zik. C. Öztelli, *yage.*, (1968), sf. 5000. C. Öztelli'nin, "bütün ömrünü zaruretle boğuşa boğuşa Türk folklorüne bağlayan idealist insan" dediği "Trakyalı Bektaşi Dedesi" V.L. Salcı [C. Öztelli, 'Vahit L. Salcı'nın Gizli Hazînesi', *TFA.*, sayı 31, (1952), sf. 483; *yage.*, (1969), sf. 5479]'ya ilişkin olarak şu notu düşüyor: "Onun Trakya'yı karış karış gezip araştırmalar yapan bilgin bir Bektaşî Dedesi olduğunu hatırlatmak isterim" [*age.*,].

[24] O. Turan, *Türkiye'de Mânevî Buhran: Din ve Laiklik*, (İstanbul, 2005), sf. 93.

Bu bağlamda Profesör H. Yunus Apaydın'ın tesbitlerini zikredecek olursak:

> "...Bedreddin'in fiilen bir isyân hareketinin içinde olduğu veya isyânı başlattığı kabul edilse bile, bu fiil İslâm hukûkuna göre devlet / kurulu düzene isyân suçu (bağy) kapsamına girer ve Hanefî doktrin açısından bağy suçunda, özellikle fiilen çatışma ortamında bulunmayan ve öldürme eylemine karışmamış olan kimseler için idam cezası yoktur....Benim kanâatimce, Bedreddin'in idamı, fıkhın temel ilke ve yöntemlerden hareketle değil, 'siyâseten' olmuştur."[25]

Osmanlı Devleti'nde Siyâseten Katl adlı çalışmanın yazarı Profesör Ahmed Mumcu'nun bu bağlamdaki tesbitlerini aktaracak olursak:

> "...Şeyh Bedreddin, fikirlerinden dolayı değil, devlete karşı giriştiği harekât sebebiyle idam edilmiştir."[26]

Şeyh Bedreddin'i yargılayan mahkeme heyetinin, onun "Allah da onu bir ilim üzerine şaşırt[tı]"[27] hükmünden hareketle karar verdiği kaydedilmiştir. Bazı kaynaklarda geçtiği üzere, mahkeme heyeti, onun saygın bir âlimden şeytanın iğvasına kapılıp isyân ettiğine dayanarak karar vermiş olsa bile, verilen hükümde geçen, 'kanı helâl, malı haram' ifadesinin örfî hukûka delalet ettiğini söylemek tutarsızdır.[28] Hukûka aykırı bu durumu yorumlarken, Y. Şahin Anıl, "o günün hukûk anlayışının ilkelliğinden doğmuş olabilir"[29] düşüncesindedir.

---

[25] H.Y. Apaydın, 'Sunuş', Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012), sf. 15-16. Bu satırların aydınlığında, Şeyh'in Sultan I. Mehmed için ciddî bir tehlike olduğu, ondan kurtulmak için, düzmece bir mahkeme kurdurduğu da akla yakındır.

[26] A. Mumcu, *yage.*, sf. 127. Şeyh'in siyâsî sebeplerle idam edildiği hususunda, N. Kurdakul da şu değerlendirmede bulunmuştu: "*Bedreddin'in öldürülerek ortadan kaldırılmasında en kuvvetli, Câmiü'l Füsuleyn'in birinci fasıldaki görüşleriyle başlayan ve Rûmeli'nde verilen dersleriyle devam ettirilen fikrî mücadelesinde saklıdır*" [*yage.*, sf. 238 (vurgu: AGS.). Ayrıca bu bağlam için krş. C. Imber, *yage.*, sf. 78-79; A. Kozan, *yage.*, (2014), sf. sf. 389]. Bir hukûk adamı olarak M. Sarıbıyık'a göre Şeyh Bedreddin, "hükümeti zulum ve gasp eseri olarak gördüğü ve isyân ettiği için de idam edilmiştir" [*yage.*, sf. 44].

[27] *Kur'ân-ı Kerim*, [Casiye / 23].

[28] Krş. H. Hâtemî, *yage.*, (ty.), sf. 252-253.

[29] Y.Ş. Anıl, *yage.*, (1995), sf. 93.

Dr. Mehmed Akman bu görüşe itiraz ediyor ve şu düşünceyi ileri sürüyor:

> "...Bedreddin'e karşı yapılan haksız bir uygulamadan doğmuş olabilir."[30]

Akman'ın bir hukûkçu gözüyle yaptığı değerlendirmeyi dinlemeye devam ediyoruz:

> "...İsyân suçunun oluşabilmesi için toplu olarak işlenmesi gerekmektedir. Bir kişinin ferdi başkaldırısı, velev ki, devlet başkanını devirmek amacına yönelik olsun, bu suçun tanımına girmez. İsyân suçunun oluşması için, en az kaç kişinin bu eyleme katılmasının gerekli olduğu konusunda hukûkçular arasında görüş birliği yoktur."[31]

Mühim bir hukûk adamı olarak, Ahmed Cevdet Paşa'nın, Şeyh Bedreddin hakkında verilen idam hükmünü nasıl değerlendirdiğine bakalım:

> "...Hâsılı, Bedreddin hakkında halk iki fırkaya ayrılmıştı. Biri, 'fetvaya göre öldürülmesi lâzım gelen bir adamdı' derler. Bir kısmı da, 'zâhir ve bâtın ilimleri kendinde toplamış bir zâttı. Ancak hükümet kurup saltanat sürmek istiyordu' diye Çelebi Sultan Mehmed'e kovuladıkları için asıldı' derler....Sebeb olduğu hadise Osmanlı Devleti için tehlikeli bir vak'a idi. Allah'ın lütfuyla kolaylıkla ortadan kalktı."[32]

Nitekim Şeyh'in kıyâma açılan yolculuğunun son aşamasında, "üzerinde bin ihlas okuduğu deve yününden örülmüş bir ipi cellâda uzattı."[33] İmanla aksiyonu birleştiren ipin kopmaya hazır hâli şuradadır:

---

[30] M. Akman, *yage.*, sf. 168, dn. 54.

[31] M. Akman, *age.*, sf. 163..

[32] Ahmed Cevdet, *yage.*, VI, sf. 400.

[33] Kutbeddin Mekkî'nin *Müntehebât-ı Tevârih*'den zik. B.Nusret Kaygusuz, *yage.*, sf. 101.B.Nusret Kaygusuz'un tevcihine göre, "bu ip...vefa ve teslimiyet alâmeti sayılır" [*age.*, sf. 101].

"Geldi Mûsâ eline hablün mesed"[34]

Hâfız Halil Efendi, yukarıdaki mısrada geçen *'hablün mesed'* ile *Kur'ân-ı Kerim*'in 111. suresinin 5. âyetine; "Gerdanında bir ip ki, fitillisinden"e, göndermede bulunmaktadır.[35] Taşköprîzâde Ahmed Efendi'nin'nin bu bağlamdaki tevcihi de aynı doğrultudadır:

> "...Mezkûr-ı mebrûr hâl-i hayatında Cenâb-ı Rabb'ül erbâbın boynu bükük kulu olub her hususta rabka-ı rızâullâha boyun verdiği sebebten, dünyada ve âhirettte âl-i şânını semumkunı hasıl etmişti. Bu ma'nâyı îmâ için, selb olunub irtifa hâline işaret için berdar oldu. Müddet-i ömründe habl-i metîn-i şer'î Muhammedî'ye teşebbüs üzere olduğu ecelden onun mi'râcı berdarlık olub hatem-i hâlde huzûz-u nasûttan evcât-ı lahûta urûc eyledi."[36]

Harirîzâde Mehmed Kemâleddin Efendi'yi zikredecek olursak:

---

[34] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 25. Şâir Necati'nin şu beytini de bu bağlam içerisinde zikredelim:

"Ayağı yer mi bâsâr zülfüne berdâr olanın
Zevk ü şevk ile verir cân ü seri döne döne"

[zik. A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 6].

[35] M.H. Yazır tercümesi için bk. *Hak Dînî Kur'ân Dili*, IX, (İstanbul, 1962), sf. 6257. Ayrıca, krş. *age.*, VI, (İstanbul, 1960), sf. 4507. *Manâkıbı*'nda geçen 'habl'e verilen mana şudur: "Kalbine kan akıtan en yakın damarından yahud canından daha yakın demek olur." Yunus Emre'yi zikredelim:

"Dem urmazıdı Mansûr tevhîd-i 'enel Hak'dan
Işk dârına dost zülfi asmışdı beni uryan"

[Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 83. Ayrıca bk. Mehmed Şerefeddin, *yage.*, (1935), sf. 246]. Yunus Emre'nin bu beytinin aydınlığında, 'hablün mesed'in dost zülfü olduğuna hükmetmek gerekiyor ki, esasen Şeyh Bedreddin'in de, nakil, İbn Arabşâh'dandır, dâra çekilmesine bir itirazı olmamıştır.. Ayrıca bk. Mehmed Hemdemî Çelebi, *yage.*, I, sf. 185. Niyazî-ı Mısrî Efendi de, dâra çekilen *ene'l Hak* şehitleri için şu beyti söylemiştir.

"Esselâ dâr-ı *ene'l-Hak*'da bugün Mansûr olup
Can ü bâşından geçen berdâr-ı aşka essalâ"

[K. Erdoğan (haz.), *yage.*, sf. 368]. Bu bağlama denk düşecek bir tavcihi Sadreddin Konevî de bulduk. Konevî'nin sözleriyle. "Hallâc'ın ifâdesindeki sırrı müşâde etmen, en son doğan tür olan insanda kemâle erer" [*yage.*, (2014), sf. 208].

[36] Taşköprîzâde Ahmed, *yage.*, I, sf. 73.

"...Müddet-i ömründe, habl-i metîn-i şer'i Muhammediyyeye tesebbüt üzere olduğu ecilden onun mîrâcı ber-darlık olmak hafifi nâsûtdan evc-i lâhûta urûc eyledi."[37]

Burada, sôfîyane cezbenin verdiği şevk ve sürurla Şeyh Bedreddin'in başını teklifsizce sunması gerçeğini, Hâfız Halil Efendi'nin dizeleriyle dile getirelim:

"Şeyh'i dâra çekdiler pes iy cüvan
Dâr-ı Mansûr'a kıyâs eyle heman"[38]

---

[37] Zik. H. Ocakoğlu, *yage.*, sf. 57.

[38] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 134. Rivayete göre, Bedreddin'in şeyhi Hüseyin-ı Ahlâtî ona şöyle demişti: "Sen de âlemde öyle bir iş işle ki, dünyadan göçünce, namazını kendin kılasın" [A. Kozan – S. Akyol, *yage.*, sf. 88]. Halil bin İsmail Efendi'nin kaydettiğine göre, Hüseyin Ahlâtî vefatı öncesinde şöyle demişti:

"Cânını dost yoluna ide nisâr"

[*age.*, sf. 82]. Şeyh Ahlâtî'nin bu hitâbında onu Hallâc-ı Mansur gibi Hak yolunda baş vereceğine işaret olsa gerektir. Kendisine tebşir edilen kadere doğru adım atması Şeyh Bedreddin'e özgü bir keyfiyettir. Hüseyi Ahlâtî, ona akıbetini söyledikten sonra ağlamış ve şunları söylemişti:

"Didi 'sözüme menim olma melûl
Şol ki takdîr-i kazâdur ol hamûl
Bula senünle şeref her şûre bûm
Yakalar senden çerâğ aksâ-yı Rûm"

Bedreddin, şeyhi Ahlâtî'nin esrarlı sözlerine hayran kalmıştı:

"Kaldı Mîr'ün remzine hayran Şeyh
...
Didi yolum Hakk'adur teslim-i kül
Emr-i Hakk'ıla olur her cüz ü kül"

Netîce itibariyle, *Manâkıbı*'nda da söylendiği gibi:

"Bildi Şeyh çün kim bu âlem nolısar
Can hümâsı Hakk'a pervâz kılısar"

[*age.*, sf. 131].Kemâl Tahir Bey de, onun bu hâlîni "ölümden perva etmez olan Şeyh Bedreddin" olarak dile getirmiştir [*yage.*, (1992), sf. 60]. H. Hâtemî'ye göre; "Şeyh Bedreddin'in kendisini dünya ölçülerine göre 'ikbâl'e değil, 'idbâr'a ve 'idam'a yöneltecek tercihler yaptığını görüyoruz" [*yage.*, (ty.), sf. 252]. A. Cerrahoğlu'na göre o, bir "hakîkat şehidi[dir]" [*yage.*, sf. 33]. E. Werner da, onun "gerçek bir aziz gibi" rûhunu teslim ettiğini kaydediyor [*yage.*, (2011), sf. 32]. Şeyh Bedreddin'in başına

Şeyh Bedreddin'in "Rûm'un Hallâc-ı Mansûr'u" olarak anılmasında her ikisinin de dâra çekilmiş birer *'ene'l Hak'* şehîdi olmalarıyla ilgilidir.[39] Nitekim Hâfız Halil Efendi, şöyle seslenecektir:

"Milk-i Rûm'a kim ola Mansûrvar"[40]

Şeyh'in bağlılarından Hakıyrî de, Hâfız Halil bin İsmail gibi düşünmektedir:

"Olub Mansûr bu yolda virdi başın
Hudâ ışkına hiç çatmadı kaşın
Münâfıklar atarlar ta'na taşın
Bizim mürşidimiz Şeyh Bedr-i din'dür"[41]

---

gelen idam hâdisesinin bir benzeri II. Devre Melâmilerinden Çelebi Şeyh İsmail-i Ma'şûkî'nin başına gelmiştir. A. Gölpınarlı'nın *Melâmilik ve Melâmiler* başlıklı kitabından aktaracak olursak: "[Kanuni Sultan] Süleyman da Aziz'e [Pîr Ali Aksarayî'ye] meftun olup hattâ seferden avdetinde Aksaray'a uğruyarak İstanbul'a gelmesini rica etmişse de Pîr Ali, kabul etmemiş ve Süleyman hiç olmazsa oğlunun gönderilmesinde ısrar edince, 'oğlumun ismi İsmail'dir. Hak yoluna kurban olmaktan dönmez' diyerek buna razı olmuştu" [*yage.*, (1931), sf. 44]. İsmail-i Ma'şûkî'nin katlini Yahya Kemâl Bey, şu mısraında dile getirmişti:
"Atmeydanı'nda ölmüş ene'l- Hak şehîdinin"
[Y.K. Beyatlı, *yage.*, (1988), sf. 113]. Hak yoluna can verenleri Niyazî-ı Mısrî Efendi de bir dizesinde şöyle dile getirmişti:

"Ene'l Hak sırrını candan geçip ber-dâr olandan sor"

[K. Erdoğan (haz.), *yage.*, sf. 234]. Bu vesîle ile Hâfız Halil Efendi'nin dedesinin vefatına düşürdüğü târihleri kaydedelim. İlki, içinde 'innehû meczûb-ı hû" [şüphesiz o, Allah'ın bir meczubudur] târih mısraının geçtiği dizelerdir.

"Didi Halil ibni İsmail ibni Şeyh
Cedde târih 'İnnehû meczûb-ı Hû"

[*age.*, sf. 136]. Şeyh Bedreddin'in vefatına düşürülen diğer târihleri de bu çalışmamıza alıyoruz:

"Dindi târîh 'İnnehû meczûb-ı Hû'"
[*age.*, sf. 135].

[39] Hallac-ı Mansûr'un şehâdeti üzerine Mevlânâ Celâleddin Rûmî şöyle buyuruyor: "Fetvâ kalemi, gaddarın elinde bulunursa şüphesiz Mansûr dâra çekilir / Bu iş ve bu hüküm, sefihlerin olunca peygamberlerin bile katli lâzım gelir" [*Mesnevi*, Tercüme ve Şerh: Tahirü'l Mevlevi, II / 2, (İstanbul, 1967), sf. 449].

[40] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 82.

[41] Halil bin İsmail, *age.*, sf. 165.

Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin görüşüne göre de Şeyh Bedreddin:

> "...İleri sürülen delîllere karşı bir şey diyemedi ve fetvâyı kabul edib, 'meşayihimizin yolu budur' diyerek teslimiyet ile katline rıza gösterdi."[42]

Ahmed Vefik Paşa'nın kaydettiğine göre Şeyh Bedreddin:

> "...Vatan ve millete hıyânetliği cezâsı olarak...asıldı."[43]

Rahmetli A. Süheyl Ünver'in kanaatine göre;

> "...Müslümanlıkta yeni akîdelerin tevlîdine çalışmış,...esaslı bir tahsil görmüştür. İlmî ve siyâsî faaliyette bulunmuş, nihâyet *haksız yere hayatına son verilmiştir."*[44]

Hasan Aktaş'ın tesbitini de zikredecek olursak:

> "...İdamının altında, herşeyden önce, vahdet-i vücûddan kaynaklanan anlaşılmama nedeni yatmaktadır"[45]

Nihat Keklik, kaleme aldığı *Felsefe* adlı kitap çalışmasında, Şeyh Bedreddin'i *dehriyun*lar arasında saymakta ve bunlar "tam *materyalist* idiler", görüşünü ileri sürdükten sonra sözü Şeyh'in idamına getirmektedir:

> "...Bedreddin Simavî (? – 1420), aslen Türk'tür. Sosyalist fikirler ve isyâncılığı sebebiyle idam edilmiştir."[46]

Profesör Mehmed Demirci'ye göre, Şeyh'in idamına "asıl sebep, inanç ve fikir olmayıp, sosyal ve siyâsîdir."[47]

---

[42] Müneccimbaşı Ahmed, *yage.*, sf. 182.
[43] Ahmed Vefik, *yage.*, sf. 45.
[44] A.S. Ünver, *yage.*, (1940), sf. 52 (vurgu: AGS.).
[45] H. Aktaş,, *yage.*, sf. 137.
[46] N. Keklik, *Felsefe*, (İstanbul, 1978), sf. 34.
[47] M. Demirci, *Sorularla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul, 2004), sf. 113.

Onu âsî olarak etiketleyenler listesine elbette İdrîs-i Bitlisî de katılmalıdır.[48] Necdet Kurdakul, Bitlisî'nin yargılamayı değerlendiren tavrını bir hukûkçu gözüyle şöyle tahlîl etmiştir:

> "...İdrîs-i Bitlisî'nin bu tahminleri [mesnetsiz rivâyetleri] dikkatle incelenecek olursa, görülür ki; Bedreddin'in yargılanmasının nedeni, saltanata karşı hurûc etmek gibi safsatadan ziyâde, 'din'e karşı çıkmış olduğu iddiasıdır. Yalnız İslâm dînî ne karşı çıkmış olması iddiasıyla, saltanata hurûc iddiası birleştirilerek, Bedreddin'in öldürülmesi cihetine gidildiği fikri ortaya çıkmaktadır. Bunun böyle olmasında zaruret de vardır. Çünkü *Kur'ân*'da ölüm cezaları, adam öldürmek ile yol keserek soygun suçlarında uygulanır."

Necdet Kurdakul'un Şeyh'in idamı hususunda bir hukûkçu olarak ulaştığı şu mühim sonucu zikredecek olursak:

> "...Bedreddin'in öldürülerek ortadan kaldırılmasında rol oynayan en kuvvetli neden *Câmiü'l Fusûleyn*'in birinci faslındaki

---

[48] İdrîs-i Bitlisî, "Rûmeli'deki olaylarla ilgili olarak duyduğu çeşitli hikâye ve rivayetleri incelerken, Şeyh'i acımasızca suçlar" [S. Doğuş, *yage.*, sf. 76]. Bu neden böyledir? Çünkü Bitlisî, Sultan II. Bâyezîd'in Saray'ına katılmış, Sultan I. Selim'e de övgü dolu bir kâsîde yazmıştı. Bu vesîle ile, İdrîs-i Bitlisî'nin de *Heşt Bihişt*'i Sultan I. Selim'in isteği üzerine yazdığını kaydedelim. Vezirlik mertebesinde önemli bir görev olan saray kâtipliğinde bulundu [krş. F. Babinger, *yage.*, (1982), sf. 52; Ayrıca, M.T. Serdar, *Mevlânâ Hakimüddin İdrîs-i Bitlisî*, (İstanbul, 2008), sf. 62]. Bitlisî'nin bir kefeye koyarak, Bedreddinîlerle Şeyh Bedreddin'i İbâhîlikle suçlamasında, elbette 16. yüzyıldaki Osmanlı - Safavî mücadelesinin belirlediği, siyasal konjonktürü de hesaba katmak gerekiyor. Şaban Er'ın bu bağlamdaki düşüncesini zikredecek olursak: "Şeyh Bedreddin Efendi'nin kendi idâm fetvâsını kendisinin de tasdik ettiğini ve hattâ bizzat kendisinin verdiğini iddia edenlerden biri, kitabında...bildirdiği meseleleri bu Âyet-i Kerîmeler'e ve Hadis-i Şerîfler'e uydurmağa çalışan İdrîs-i Bitlisî'dir" [*yage.*, sf. 337]. Vecihi Timuroğlu'na göre; Bitlisî, Şeyh Bedreddin olayına "dinsizler ayaklanması olarak bakıyor...bir kanıt gösteremiyor. Ama çekinmeden yoruma girebiliyor....İdrîs-i Bitlisî, gerçekten tümüyle devlet târihçiliğini temsil ettiğini gösteren resmî görüşü yansıtmakta ustadır" [*yage.*, (2016), sf. sf. 158]. Şeyh'e, yazdığı târihinde, olumsuz bakanlardan biri de Sadrazam Lütfi Paşa'dır. "Lütfi Paşa'nın daima pâdişâhın yanında bulunduğu[nu]" M. T. Gökbilgin kaydetmektedir ['Lütfi Paşa', İA., VII, (İstanbul, 1950), sf. 97].

görüşleriyle başlayan ve Rûmeli'de verilen dersleriyle devam ettirilen fikrî mücadelesinde saklıdır."[49]

Buna mukâbil, İbni Arabşâh'ın Şeyh Bedreddin'in idamını meşrûlaştırırken onun Sultan I. Mehmed'in husûsî kâtibi olduğu da unutulmamalıdır.[50] İlk-el kaynakların ortak bir özelliği de yazılan-

[49] N. Kurdakul, *yage.*, sf. 236; 238. Kurdakul, yaptığı bu değerlendirmesinde haklıdır. Zîrâ *Câmiü'l Fusûleyn*'de sergilenenler, Şeyh Bedreddin'in siyâsî görüşünün yazılı kaynağı durumundadır ve fıkhî eserlerinde ileri sürdüğü fikirlerle, masum bir Müslümanın öldürülmesine cevaz vermemesi, neticeten Osmanlı sultanlarının da taht için evlat ve kardeş katlini onaymayacağı açıktır. Bu görüş, bu çalışmamızın Önsöz'ünde vurguladığımız gibi, Şeyh'in davasının özünü, 'birey'in üzerine abanan devletle aralarında olması gereken kozmik bir dengenin tesisini işaretliyordu.

[50] İlk-el kaynak sahipleri içerisinde Şeyh Bedreddin ile yüzyüze görüşen yegâne târihçi İbni Arabşâh'dır. M. Fuad Köprülü, "daima garâzkârane davranan İbni Arabşâh'ın...mütenakız ifâdeleri[nden]" bahisle, târihe dâir eserlerinde, çelişik ifâdelerin bulunduğuna dikkat çekmiştir ['Anadolu'da İslâmiyet', *DEFM.*, sayı 5, (1338), sf. 459-460, dn. 2]. İ. Kafesoğlu'nun bu bağlamda yazdıkları da dikkatleri çekicidir: "Bir târihçi olarak, mutlaka lâzım olan tarafsızlığını muhâfaza edememişti. Bu sebeple, doğru netîcelere ulaşabilmek için eserlerinde, *müellifin hükümlerinden ziyade muhtevaya ve bunların cereyan tarzına dikkat etmek lâzım gelmektedir*" ['İbn Arabşâh', İA., V/II, (1950), sf. 751 (vurgu: AGS.)]. Mükrimin Halil Yınanç, bir yazısında, Timurlenk –Sultan I. Bayezîde izafe olunan iki mektuptan bahisle; "bu iki mektup, İbni Arabşâh'ın eserinde mealleri zikredilen muharebelere istinaden uydurulmuş[tur]" ['Bayezid I, İA., II, (İstanbul, 1961), sf. 380]. Taşköprîzâde Ahmed Efendi der ki: "İbni Arabşâh ki, Yıldırım Bâyezîd Han'ın evlâd-ı kiramına nice müddet hevace olmuştur" [*yage.*, I, sf. 73. Ayrıca bk. a.yaz., (2007), sf. 66, dn. 42]. Ahmed Midhat Efendi'nin bu bağlamda yazdıklarını aktaralım: "Bu zât-ı şerîfi [İbni Arabşâh'ı] ulemâ-yı Bâyezîdî'den addetmekten ziyade, Çelebi Sultan Mehmed Hazretleri asrının ulemâsından olur. Zîrâ kadı-ı müşâürin'ileyh...şehzadelerine muallim tayin olunarak on yıl kadar bu hidemat-ı şerîf ede bulunmuşlardı" [*yage.*, sf. 625]. Gerçekten de, İbni Arabşâh, "Çelebi Sultan Mehmed'e intisâb ederek iltifatlarına mazhar olmuş....Sultan Mehmed'in katib-i husûsîsi olmuştu" [Hüsni, *yage.*, sf. 161. Ayrıca bk. Mehmed Şerefeddin, *yage.*, (1340), sf. 4, dn. 4]. Tekrar Kafesoğlu'nu zikredecek olursak: "Edebiyattaki kudreti, ifâdede gösterdiği zerafet ve incelikler ve müteaddid yabancı dil bilmesi sebebiyle Divan-ı Hümayûn'da vazife aldı. Çelebi Mehmed'in kâtibi sıfatıyla uzak yakın devletler ile her dilde muhabereyi sağladı" [*Umumi Türk Târihî Hakkında Tesbitler, Görüşler, Mülahazalar*, (İstanbul, 2017), sf. 340]. Ümit Hassan'ın da kaydettiğine göre: "Bu zât [İbn Arabşâh], zâten hayatı ve fikirleri izlendiğinde kolayca anlaşılır ki, şerîat'ın kendisi-için'ciliğinin (partileşmenin) öncüsü olmuştur" [*yage.*, sf. 166]. Necdet Kurdakul'un "Şamlı bir târihçi ve mutaassıp bir fıkıhçı" olarak tavsif ettiği İbni Arabşâh, "derya gibi pâyânsız" bulduğu Şeyh Bedreddin'in idamını meşrûlaştırmaya çalışmıştır [*yage.*, sf. 38]. Zîrâ onun, Çelebi Mehmed'in sarayına sığınmış olmasının kaçınılmaz bir sonucu olarak Sultan'a yaranmaya çalıştığı da bir gerçek-

ların "tevatüre (lâfa) dayalı" olmalarıdır.[51] Âşıkpaşazâde'ye gelince; o, hem taht kavgası sürerken, hem de ertesinde Mehmed Çelebi'nin yanındaydı. Sultan'ın inayetine kavuşmuştu.[52] Bir diğer görüş de,

---

tir [krş. N. Kurdakul, *age.*, sf. 38-39; 272]. "Yıldırım'ın çocuklarına uzun zaman hocalık yapmış[tı]" [S. Ateş, *yage.*, (1974), sf. 216]. İbni Arabşâh, "[1412'de] I. Mehmed'in sarayına geldi. Orada şehzâde hocası ve sır kâtibi olarak on yıl kaldı. Bundan başka, Hünkâr için birçok eserler tercüme etti" [F. Babinger, *yage.*, (1982), sf. 22]. Daha sonra, Sultan II. Murad'ın emriyle Cemalüddin Avfî'nin eserini Türkçeye tercüme etmiştir [krş. İ.H. Uzunçarşılı, *yage.*, (1965), sf. 235, dn. 1]. İbni Arabşâh için bk. Ahmed Midhat, *age.*, sf. 623-626; İ. Kafesoğlu, *age.*, (2017), sf. 339-344. Bu bağlamda dikkate değer bir diğer ayrıntı da Şeyh Bedreddin'in idamı için şer'î yollar kapanınca, Haydar-ı Herevî'nin onun katline ferman vermediği, örf ile fetvâ verenin Fahreddin isimli bir kadı olduğu anlaşılıyor. *Manâkıbı*'ndan okuyoruz:

> "Biri Fahrüddin ki Şehzâde'ye ol
> Hâce olmuşdurur ol zâdeye ol
> Şeyh'i sever geçer idi ol meger
> Münkir olub döndi ol sâhib-fener"

[Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 123]. Rahmetli İsmet Sungurbey, bu zât için, "şehzâdeye hocalık eden ve Şeyh [Bedredddin]'i sever geçinenlerden...Fahreddin-i Acemî olsa gerektir" [*yage.*, (1966), sf. IV, dn. 7]'i ihtiyatla ileri sürüyor. N. Kurdakul, Fahreddin-i Acemî'nin "Çelebi Mehmed zamanında İran'dan Osmanlı diyarına gelerek, pâdişâhın sarayına iltica etmiş katı ve müteassıp bir fakih" olduğunu kaydediyor [*age.*, sf. 84]. M. Balivet'nin de kaydettiğine göre, Fahreddin Acemî, Şeyh Bedreddin davasında bulunan kadılardan biriydi ve "en saldırgan suçlayıcılar arasında yer al[mıştı]" [*yage.*, sf. 44]. Ancak, bunun zayıf bir iddia olduğu anlaşılıyor. M. Yüksel'e göre, bu kişi "şehzâde hocası Fahreddin Fenarî['dir]" [*yage.*, sf. 54. Ayrıca, bk. Halil bin İsmail, *age.*, sf. 122; 124].

[51] Krş. T. Atay, *yage.*, sf. 171.

[52] Krş. N. Atsız (haz.), *yage.*, (1947), sf. 80-81. Âşıkpaşazâde'nin Osmanlı sultanlarına yakınlığı için bk. K. Yavuz – M.A.Y. Saraç, 'Hayatı ve Târihiyle Âşıkpaşazâde', *yage.*, (2007), sf. 288; 31; 32. F. Babinger'in kaydettiğine göre, "Âşıkpaşazâde târihi adı ile tanınan...târihin tamamının Âşıkpaşazâde tarafından yazılmış olmadığı muhakkaktır" [*yage.*, (1982), sf. 39-40]. Babinger'den çok önce, Kilisli Muallim Rıfat [Bilge] Bey de şunları yazmıştı: "Bana öyle geliyor ki, bu esere sonradan kalem karıştırılmış" ['Âşık Paşazâde Târihi', *TY.*, sayı 189-28, (1927), sf. 188. Ayrıca, M. F. Köprülü, 'Âşık Paşa-Zâde', İA., I, (İstanbul, 1950), sf. 709]. Nihal Atsız'ın ihtiyatla kaydettiğine göre, Âşıkpaşazâde'nin "Çelebi Mehmed'in maiyetinde gelmiş olması muhtemeldir" [N. Atsız, *yage.*, N. Atsız, (haz.), *yage.*, (1947), sf. 80]. Daha sonra, Sultan II. Murad ve II. Mehmed'le ilişki içerisindeydi [krş. N. Atsız (haz.), *age.*, (1947), sf. 80]. Atsız'a göre, onun târihinde "verdiği bilgilerde epey yanlışlar olacağı tabiîdir ve bu yanlışlar belli olmaktadır" [N. Atsız (haz.), *yage.*, (2011),

Şeyh Bedreddin'in gammazlandığı yönündedir.[53] *Manâkıbı*'ndan

sf. 7]. İstanbul Dârülfünûnu Târih-i Osmanî müderrislerinden Arif Bey'e göre, *Aşıkpaşazâde Târihi*'nde ismi geçen bazı ulemâya - ki, Şeyh Bedreddin de bunların içindedir – ilişkin "kuyûdat ilmî olmakdan ziyade, siyâsî ve idarîdir" ['Devlet-i Osmanîye'nin Tesis ve Takarrû Devrinde İlim ve Ulemâ', *DEFM.*, sayı 2, (1332), sf. 137]. "Bilgisiz bir derviş olan Âşıkpaşazâde, ya bir çıkar umduğu kimseye yaranmak için, ya da Şeyh'in düşüncelerini çok aykırı bulduğu için kinle yoğrulmuş[tu]" [C. Yener, *yage.*, sf. 5]. N. Kurdakul da, Âşıkpaşazâde'nin, "hileli yolları önlemeye çalışan bir hukûkçuyu suçlaması" karşısında şunları yazmıştı: "Böyle karakterdeki bir adamın, Bedreddin hakkında yazdıklarını incelemeden kabul etmek, hatâların en büyüğüdür ve beşyüzyirmialtı yıldan beri işlenmektedir" [*yage.*, sf. 38]. Tayfun Atay'ın şu tesbiti de bu bağlamda anlamlıdır: "Bugüne ait bir kavganın tarafları için, geçmişten malzeme devşirmek gerektiğinde, uygun kaynak, Âşıkpaşazâde Târihi'dir" [*yage.*, sf. 172]. Bu meyanda Âşıkpaşazâde'yi, "bugünün gözlükleriyle bakınca tam bir sivil toplum târihçisi ola[rak]" gören de vardır [krş. Y.H. Erdem, 'Fetihden Sonra Bir Rant Kavgası', *Karar*, (20.VIII.2017)]. Erdem, devamla: "*Tevârih-i Âl-i Osman*'ını yazmamış olsaydı ne yapardık, bilmem" diyor. A. Yaşar Ocak da, "Baba İlyas-ı Horasanî'nin soyuna mensup bir sûfî olan Âşıkpaşazâde'nin eserini önemli bir kaynak" olarak gösteriyor [*yage.*, (2017), sf. 198] ki, doğrudur. Ancak, biz de, özgün bir vak'a olan Şeyh Bedreddin hadisesinde, Âşıkpaşazâde, Şeyh'e dâir yaptığı muhasebe ile târihi saptırmasaydı, diyoruz. Zîrâ, bu sûfî târihçinin Saray'a olan bağlılığı gözardı edilmemelidir. Dukas'ın tarafsızlığının, siyâset-ekonomi ekseninde bozulan Müslüman târihçilerden Hakk'a daha yakın olduğu görülüyor. İbrahim Kiras'ı zikredelim: "İlk dönem kronikleri içinde Şeyh Bedreddin hadisesine en olumsuz yaklaşıma Âşıkpaşazâde'nin eserinde rastlarsınız. Eserin müellifinin vaktiyle devlete isyân eden bir başka şeyhin soyundan geldiği bilinirse, konu hakkında yazdıklarını bir başka açıdan yorumlama imkânı doğabilir" ['Osmanlı'nın Kuruluş İdeolojisi Cihat mı?', *Karar*, (2.IX.2017)]. Esasen Âşıkpşazâde, Şeyh Bedreddin'in siyâsî gayesini de aşağıdaki dizelerde şöyle anlatmıştır:

"Dânişment beglik ister gör asıldı
Çürük ok attı, hem yayı yakıldı
Hevâ-ı nefs anı başdan çıkardı
Uzun sanuları kırdı kesıldı

Dilerdi ceng edeydi pâdişâhlan
Dahı uğraşmadın sındı basıldı
İki oğlu kadı İznikde gitti
Yanında çok sofı başı kesildi "

[N. Atsız (haz.), *yage.*, (1947), sf. 154]. Halil İnalcık da, pek haklı olarak; "XV. yüzyıl sonlarında yapılmış büyük derlemelerde, Aşık Paşazâde, Neşrî ve İdrîs-i Bitlisî târihlerinde görülen meşrûlaştırma (legitimation) amacı ile yapılmış ideolojik katkılar[a]" dikkatleri çekiyor [*yage.*, (2014), sf. 23].

[53] "Bazı müfsidîn-i mezmûmüş-siyem Sultan Mehemmed'e bildirdiler ki, 'kesret-i

okuyoruz:

"Âlim olan ilmîne itdi hased
Şeyh olan hod câhına itdi hased
Şeyh'e bunlar nice bulmasun hasad
Her birinün meclisi oldı kesâd"[54]

Esâsen o, kendi ifâdesiyle, "sûfi kaynağı gizli tutar, ayan ederse öldürürler" dememiş miydi? 'Kader'e inanıyordu. Onun kader anlayışını yansıtan satırları *Vâridât*'tan aktarıyoruz:

"...Kalem de her şeyin hakîkatidir; zuhûr edişdeki zamanlarda, ne çeşit zâhir olacaksa kendi varlığına, onu yazmaktadır."[55]

Kaderinin nasıl hitam bulacağını şeyhi Hüseyin Ahlâtî ona söylememiş miydi?

"Bu meşâyih himmetiyle bilünür"[56]

Kaderin sürüklenişi, neden onu hacca, ya da Kıpçak illerine götürmedi de, Eflâk'e sürükledi? Orada adeta Mircea'nın ordusu onu hazır bekliyordu. Bu sorular, sübjektif, irrasyonel âlemin bilgi verilerini sinesinde saklı tutmaktadır. Gelibolulu Mustafa Âli Efendi de, Şeyh'in idamını kadere bağlamıştır.[57] Benzer şekilde, Şeyh Bedreddin'i Nûrü'l Arabî ve Harirîzâde Mehmed Kemâleddin Efendi ekseninde kavrayan Bursalı Mehmed Tahir Bey de, bu olguyu "sevk-ı kader" olarak değerlendirirken, aynı görüştedir. Hatice H. Gürkan'ın bu bağlama denk düşecek tesbitlerini zikredecek olursak:

"...Kanaatimize göre, Şeyh Bedreddin'in idamının...yanlış bir icraat olması kuvvetle muhtemeldir. Şeyh Bedreddin'in böyle

---

ahibbâyile tâlib-i saltanat idüği mukarrerdir' dediler" [Mustafa Âlî, *yage.*, I/1, sf. 243]. Ahmed Cevdet Paşa da bu yönde görüş bildirmiştir [krş. *yage.*, VI, sf. 400].

[54] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 119.

[55] Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 52.

[56] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 113.

[57] Krş. Mustafa Âlî, *yage.*, I / 1, sf. 301.

> bir fiilin içinde olduğu fikri, bazı eserlerde kesinmiş gibi muâmele görse de, bizzat kaynaklardaki ihtilâflara bakılacak olursa, bir iddia niteliğinden öteye geçmemektedir. *Bazı kaynakların isyân hadisesinde Şeyh'in adını hiç anmamaları, bazılarının ise bir komploya [kurban] gittiği şeklindeki değerlendirmeleri, bu sonuca varmamızdaki etkenlerdir.*"[58]

Diğer taraftan, Dukas'ın târihçiliğine nazar edilecek olursa; Dukas, Börklüce Mustafa olayını yazmış, ancak daha sonra, Sakızlı keşişten duyduklarının aydınlığında, yeniden Börklüce Mustafa'yı sorgulamıştır. Bu durum meseleye, akılcı bir târihçi yaklaşımıdır ki, olayları tekrar izlemeye ve birbiriyle eklemleştirmeye imkân vermektedir. Hâlbuki, İbni Arabşâh, gördüğü Şeyh Bedreddin'i, işittiği isyân olgusunun Şeyh Bedreddin'iyle eklemleştirmemiştir. Franz Babinger, erken dönem Osmanlı târihçiliğini tahlîl ederken bu noktaya dikkatlerimizi çekmişti. Onun sözleriyle:

> "...Tek tek olayların birbiriyle olan görünmez bağlarını, 'neden'i arama ihtiyacı 15. yüzyıl sonuna kadar [Osmanlı târihçiliğinde] görülmez."[59]

Bizans Tarihi'nin mütercimi Vladimir Mirmiroğlu, Dukas hakkında şu bilgileri vermektedir: Dukas, târihinde "yaşadığı zamanın olaylarını çok iyi biliyordu."[60] Franz Babinger'in kaydettiğine göre Dukas, "zeki gözlemci[dir]" ve "yazdıkları hakîkaten gerçeğe benziyor."[61] Dukas'ın *Tarihi*'nde tarafsızlığını koruduğu söylenebilir. Börklüce Mustafa'ya ve başkaldırmasına ilişkin yazdıklarının kaynağı, Sakızlı bir papazdan dinledikleridir. Öte yandan, Fetret Devri'ndeki

---

[58] H.H. Gürkan, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin'in Felsefî Görüşleri ve Yankıları*, MÜSBE, Yüksek Lisans Tezi, (İstanbul, 1996), sf., sf. 114-115 (vurgu: AGS.).

[59] F. Babinger, *yage.*, (1982), sf. 7.

[60] "Midilli hükümdarının hizmetinde bulunduğu sıralarda, bilhassa Dorio ve Dominico Gateluci zamanlarında, siyâsî fikir ve kiyaseti sayesinde efendilerini Fâtih [Sultan Mehmed II] ile iyi geçindirmişti. Kendisi Fâtih'in cülûsunda ve 1452 kışı sefir olarak Fâtih'in sarayına gelmiş ve Midilli vergisini getirmişti" [V. Mirmiroğlu, 'Önsöz', Dukas, *yage.*, sf. IV].

[61] F. Babinger, *yage.*, (2013), sf. 29; 79].

"vakalar için bir ana kaynak olan Şükrullah, elli yıl Osmanlı pâdişâhlarının hizmetinde bulunmuş[tu]."[62]

Yargılanma sırasında, Şeyh Bedreddin'e, mürted, mülhid ve İbâhî olduğu hükmü uygulanmamıştır. Hakkında verilen hükmün tebliğ anında yüzü sararan Şeyh Bedreddin ile Sultan I. Mehmed arasında şu konuşma geçer. *Manâkıb*'ın Muallim Cevdet Bey'deki yazma nüshasından aktaralım:

> "...Nihayet, Acem'den gelmiş ulu bir âlimle [Mevlânâ Hayder] bahsettirmek üzere Şeyh'i, pâdişâhın yanına aldılar. Pâdişâh, Şeyh'i görünce ağzını açtı ve 'Ne için benzin sarı, hasta mısın; yoksa canını keler mi soktu? Ne için bir yerde oturup karar etmedin?' dedi. Şeyh buna cevap olarak: 'Güneş batacağı vakit sararır' dedi."

Şeyh Bedreddin'in Sultan'a verdiği cevabı *Manâkıbı*'ndan okuyalım:

> "Şems'e lâzımdur safret vakt-i gurûb"[63]

İdamın infaz edildiği yer konusunda kaynaklar aynı bilgiyi verirlerken, târihi konusunda ihtilaf vardır. 18.XII.1416 günü, Serez Çarşısı'nda dâr'a çekildi.[64] Ve Serez'de, Kadirî Tekkesi'nin bahçesine

---

[62] N. Atsız, *yage.*, (1939), sf. 36.

[63] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 120. Bu olgunun, Derviş Kemâl'in dizelerinde bulduğu yankıyı aktataracak olursak:

> "Ne zaman yüzümü Garb'a döndürsem
> Guruba bakarak hayale girsem
> Güneşi batarken sararmış görsem
> Bedreddin'i hatırlayıp ağlarım"

[zik. E. Korkmaz, 'Şeyh Bedreddin İsyanı ve Ortaklar Komünü', Ş. Tümüklü (haz.), *Yolculuk, Felsefe, İsyan Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 2017), sf. 140].

[64] Şeyh Bedreddin'in "820 senesinde salb olunub emvâl-i metrûkesı veresesine ita olundu deyu taayyün eyledi" [Taşköprîzâde Ahmed, *yage.*, I, sf. 73. Ayrıca, krş. F. Babinger, *yage.*, (2013), sf. 28; 50]. C. Brokelmann [krş. *yage.*, sf. 226]; F. Babinger [krş. *yage.*, (2014), sf. 126; 135]; H.J. Kissling [krş. *yage.*, sf. 869]; Z.F. Fındıkoğlu [krş. *yage.*, sf. 59], E. Werner [krş. *yage.*, (2011), sf. 32; a.yaz. *yage.*, (2014), sf. 69; 112]; M. Balivet [krş. *yage.*, sf. 96; 100], L. Kayapınar [krş. *yage.*, sf. 151]; Ş.

defnedildi.[65] Bir Serez evladı olan Mehmed Esad Serezli'nin, bulunduğu şehri dile getirdiği anılarından aktaracak olursak:

> "...Bedreddin Simavî'nin anıldığı meşhur Eğri Çınar, Gâzî Evrenos Camii'ne çıkan köşe başında, dört yol ağzında ve askerî hastahanenin tam karşısında bulunurdu....Şeyh Bedreddin merhum [Siroz'da], Camii Kebir karşısında, bir bodrumda günlerce gizlenmiş ve orada tutularak, Eğri Çınar'da asılmış ve Kara Hamza Camii harimindeki, Orta Mezarlık'a gömülmüştür ve bilâhare ahâlî tarafından üzerine büyük bir türbe yapılmış idi ve istilâ [Balkan Harbi] günlerine [Eylül 1912] kadar, mamur ve ziyaret edilmekte bulunulmuştur."[66]

Severcan [krş. *yage.*, (2002), sf. 14] ve T. Kihtir [*Balkanlar'da Osmanlı Târihi 1352 – 1913*, (İstanbul, 2015), sf. 84]; B.Y. Altınok, [*yage.*, sf. 30]; E. Gülsoy [krş. *yage.*, sf. 48]; E. Afyoncu [krş. *yage.*, sf. 103]; N. Arca [*yage.*, sf. 202; 206; 217]; E. Korkmaz [krş. *yage.*, (2017), sf. 181] ve A. Altınörs [krş. *yage.*, sf. 85], Şeyh'in vefat târihi olarak, 18.XII.1416'yı vermektedirler. A.Y. Ocak da benzer görüştedir: "Bizce idam târihi, büyük bir ihtimalle 1416 sonları olmalıdır" [*yage.*, (1998), sf. 178]. Oysa Şeyh'in vefat târihinde ihtilaf vardır. İleri sürülen Hicrî 818; 820 ve 824 târihleri, araştırmacılar arasında gelgitlere sebep olmakta ve tutarlı bir târihte karar kılınamamaktadır. İhtiyatı elden bırakmadan, Şeyh Bedreddin'in vefat târihindeki sis bulutunu dağıtan bir ses, Ş. Er'den geldi. Onun sözleriyle: "Bizim istidlâlimize ve hattâ tesbitlerimize göre Şeyh Bedreddin Efendi'nin idamı...[Hicri] 819'un 27 Şevval Cumasıdır (18 Aralık 1416, Cuma)....Biz, idam târihini kati olarak bildiren muteber ve mutemed başka eserler tesbit edilene kadar, istidlâllerimizle yazdığımız bu târihi doğru kabul edeceğiz" [*yage.*, sf. 333. Ayrıca krş. sf. 14]. *Manâkıbı*'nda geçen Şeyh'in vefat târihine ilişkin dizeler şunlardır:

> "Geçdi yigirmi yidi gün iy hâcem
> Şehr-i Şevvâl'den ki Cum'a gündi hem
> Didigüm gûyâ kıyâmet günidür"

[Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 133]. Biz de bu çalışmamızda, pek sağlıklı olmasa da, H. 819 / M.1816'yı Şeyh'in vefat târihi olarak kabul ettik. Bu hususta çıkarsamamız, onun 1416 Temmuzunda İznik'ten kaçışıdır. Kalkışma sürecinin sürecinin kısa bir zamanda tamamlandığını ve yargılanmasının da bu yılın sonunda netîcelendiğini istidlâl ettik.

[65] "Serez'deki Şeyh Bedreddin türbesi, Kâdirî tarîkatına aittir. Kâdirî Tekkesi['nin]... hemen yanında Şeyh Bedreddin'in...taş bir türbesi vardır" [Halil Ethem (Eldem)'den F. Babinger'e 16.IX.1920 târihli mektuptan: F. Babinger, *yage.*, sf. 96, dn. 110].

[66] M.E. Serezli, *Memleket Hâtıraları*, I, (Ankara, 2012), sf. 70.

"Bu talihsiz mümtaz şahsiyet, idam edildiğinde henüz elli sekiz yaşında idi."[67] Bu bağlamda Ahmed Midhat Efendi'nin yazdıklarını da zikredelim:

> "...Molla-yı müteâlî hazretleri, zâten ceza-ı dînîyyesini görmüş olduğu gibi, hurûc-ales-sultan cinayet-i kebîresinin cezâ-ı uhreviyyesini de afûv ile nâil-i nimet-i rahmet eylesin. Târih-i salbi 820 senesi olmak üzere mukayyeddir."[68]

Müverrih Hammer'in kaydettiklerine bakılacak olursa;

> "...Bedreddin'in vefâtı, Devlet-i Osmanîye'yi Avrupa'da ve Asya'da o türlü bir tehlikeden ['iştirâk-i emvâl'den] halâs eylemiş oldu."[69]

Şeyh Bedreddin'in tasfiyesi ile Osmanlı Devleti'nin merkeziyetçiliğinin önündeki büyük bir teorisyen kafa susturulmuş oldu. Bundan böyle, ne iktidarın meşrûiyeti sorgulanacak, ne de toprakta özel mülkiyet ve serbest piyasa mekanizmasına dönüş sorunları yaşanacaktı. Özellikle de toprakta özel mülkiyet meselesi tartışılmayacaktı. V.A. Gordlevskıy'e göre;

---

[67] A.Y. Ocak, *yage.*, (1998), sf. 178.

[68] Ahmed Midhat, *yage.*, sf. 623. 1422 yılında, *Letâifü'l İşârât*'ın istinsahını bitiren, ancak ismini bilmediğimiz bir kâtib, eserin sonuna şu notu düşmüştü: "Bu kitap, şeyh, imâm, allâme, Osmanlı ülkesinden Sımavna Kadısıoğlu Mahmud'un eseridir. 'Şeyh' lakabıyla anılmaktadır. Allah onu, ebeveynini, eseri yazan (istinsah eden) kâtibi ve eseri inceleyen kimseyi bağışlasın!" [Şeyh Bedreddin, *yage.*, (2012/A), sf. 682].

[69] J. von Hammer, *yage.*, II, sf. 138. Şeyh Bedreddin'in "bir ulemâ meclisinde yargılandıktan sonra asılması, Osmanlı Devleti'ni sarsacak bir âfet-i mânevîyye olmasından korkulan bu meseleyi imha eylemiştir" [Mehmed Tevfik'i zik. N. Kurdakul, *yage.*, sf. 291, dn. 63]. En uç noktada konuşanların başında, herhâlde, İbrahim Hakkı Konyalı gelmektedir. Onun tevcihine bakılacak olursa; "Bedreddin'in ihtilâlî muvaffak olsaydı, dünya kızıl tehlike [komünizm] acısını 530 yıl önce tatmış olacaktı" [*yage.*, sf. 7]. Yılmaz Öztuna'ya göre, "üç büyük semâvî din (Müslümanlık, Hıristiyanlık ve Yahûdîlik) müttefik oldukları için, [Şeyh Bedreddin'in] yaymaya çalıştığı akîde, dünyanın nizâmını altüst edecek mahiyetteydi" [*yage.*, II, sf. 380]. Ö. Faruk Yılmaz da farklı bir düşüncede değildir: Şeyh'in idam edilmesiyle "İslâm'ı tehdit eden mühim bir tehlike ortadan kaldırılmış oldu" [*yage.*, II, (1998), sf. 187].

> "...Köylüleri – çiftçileri toprağa bağlamak (serf hâline getirmek), Türkiye'de Sımavna oğlu Bedreddin'in isyânını bastırdıktan [idamından] sonra, XV. asrın ilk yarısında tamamlanmış oldu."[70]

Zaman hükmünü verdi, Şeyh Bedreddin'in fikrî kıymeti, tedricen de olsa, anlaşılmaya başladı. Önce, âsî olduğu konusunda ortaya atılan iddialarda, birbiriyle çelişen ifâdeler araştırmacıları, sükûnetle düşünmeye davet ediyordu. Özellikle, fıkhî eserleri takibata uğramadı, ama *Vâridât*'ın, bir zaman yakılan, tekfîr edilerek okunması yasaklanan bir eser olarak kabul bulmasına rağmen, mânevî etkisi, asırları bir mızrak gibi delip, günümüze değin kalıcı olmuştur. M. Şerefeddin Yaltkaya'nın tesbitleriyle:

> "...Şeyh'in öldürülmesi, yayılmak istenen siyâsî inkılâbı durdurmuş olsa bile, dinî inkılâba sed çekememişti. Şeyh'in durumundan iki asır sonra, Bedreddinîler hükümetin dikkat nazarını çekecek kadar, bir varlık ve faaliyet göstermekte idiler."[71]

Neşrî Tarihi'nden aktaracak olursak;

> "...Şimdi dahi ol diyarda müridleri vardır. Anlardan garaib nesneler nakl iderler ki demek olmaz."[72]

Abdülbâki Gölpınarlı ve Pertev Nâilî Boratav'ın kaydettiklerine göre:

> "...Şah İsmail'in atası Şeyh Cüneyd, Anadolu'ya gelmiş...Rûmeli'nden Bedreddin sôfîleri kendisine uymuştur."[73]

15. yüzyıl şâirlerinden, Âşık Oğlu (Seferli), bir manzumesinde,

---

[70] V.A. Gordlevskıy, *Küçük Asya'da Selçuklular*, (Ankara, 2015), sf. 148.

[71] M.Ş. Yaltkaya, *yage.*, (1940), sf. 446.

[72] Mehmed Neşrî, *yage.*, II, (2014), sf. 54.

[73] A. Gölpınarlı – P.N. Boratav, *Pîr Sultan Abdal*, (İstanbul, 2017), sf. 22, dn. 2. "Şeyh Cüneyd'in etrafında" toplananlar arasında, "Şeyh Bedreddin'in...eski mensupları vardı" [W. Hinz, *yage.*, sf. 19].

"şeyhinin Şeyh Bedreddin olduğunu söylemekte ve bu zâtı da Hâdî, Mehdî ve asrının feridî olarak" tanıtmaktadır. Sadeddin Nuzhet Ergun'a göre, "ihtimal dâhilindedir ki, bu şeyh, meşhur Simavnalı Şeyh Bedreddin'dir. Manzûmenin son beyiti şöyledir:

"Âşık Oğlu mürşidi Şeyh Bedridin
Hâdî vü Mehdî vü asrında ferîd"[74]

17. yüzyıl halk şâirlerinden Dedemoğlu'nun bir şiirinde bulunan şu dizeler içinde Şeyh Bedreddin ismi geçmektedir.

"Şâhlar içinde Serez'in Şâhısın
İsmin Şeyh Bedreddin, ilim varısın
Mü'minler Kâ'be'si, dostum nûrusun

Güzelsin Serez'in Şâh'ı güzelsin
Güzelsin Pîr'imin nûru güzelsin"[75]

Bayramî Melâmilerinden Vehbî Efendi, Hicrî 1275 [M. 1859]'de, Siroz (Serez)'de Bedreddin Tekkesi'nde mihman olmuş ve Şeyh Bedreddin'i ve tekkesini metheden bir şiir kaleme almıştır.[76] Bu şiirde geçen;

"Dergâhında Vehbî bende
İnâyet mürüvvet sende
Şefâat rûz-ı mahşerde
Şeyhim Sultan Bedreddin Hû"[77]

---

[74] S.N. Ergun, *yage.*, sf. 128.

[75] Zik. B. Noyan, *yage.*,,IV, (2001), sf, 82]. Şiirde geçen 'pîr', Dedemoğlu'nun şeyhi olan Teslim Sultan Abdal, onun da şeyhi, Alioğlu'dur. Bedri Noyan'ın kaydettiğine göre, "Alioğlu, Şeyh Bedreddin'in müridlerindendir" [*age.*, sf. 493].

[76] M.Şerefeddin Yaltkaya'nın da kaydettiğine göre: Şeyh'in "Edirne'de bir zâvîyesi, Bursa'da bir mescidi vardır" [*age.*, (1940), sf. 446]. 1562-1565 defterlerinde bulunan bir kayıttan hareketle S. Faruqhi, Muğla'da Şeyh Bedreddin'in etkisini gösteren vę onun adıyla anılan 'Şeyh Bedreddin Mescid'inden bahsetmektedir [krş. S. Faruqhi, 'Menteşeoğulları'ndan Osmanlılar'a Muğla', İ. Tekeli (der.), *Târih İçinde Muğla*, (Ankara, 1993), sf. 28]. Ancak bu mescid, onunla aynı ismi taşıyan, 16. yüzyılda yaşamış bir başka Şeyh Bedreddin için yapılmıştır.

[77] A. Gölpınarlı, 'Açıklamalar', Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 175.

Son yüzyıllara kadar Bedreddin geleneğinin devam ettiğini" Abdülbâki Gölpınarlı kaydediyor. Gölpınarlı, devamla:

> "...Hâlâ Rumeli Alevîleri arasında Bedreddin Ocağı'nın bulunuşu...Bedreddin'in sürekli te'sirini kesinlikle gösterir."[78]

Görülen odur ki, Şeyh Bedreddin, isyânı ve idamıyla Rûmeli hetorodoksisinde derin izler bırakmıştır. Ancak, Şeyh'in İslâm anlayışında heteredoks tarîkatlarla ve Hanefîlik dışı bir mezheple bağlılığı olmadığı düşünülecek olursa, süregelen Bedreddinîliğin mübeşşiri olarak görülmesi, çözülmesi zor bir düğümdür. Sofyalı Bâlî Efendi, Şeyh Bedreddin aleyhine, Sultan I. Süleyman'a mektup yazmış ve ondan "Şeyh Bedreddin el maslûb ve indellâhi'l mağdûb" olarak bahsetmişti.[79] Üsküdarlı Aziz Mahmud Hüdâî Efendi de Sultan I. Ahmed'e sunduğu lâyihada, Bedreddinîler için "Kızılbaş ile birdir... aslâ içlerinde şerîat ve sünnet eseri yoktur" beyanında bulunuyor.[80] Üsküdarî'nin mektubunda verilen bilgiler ise, Profesör Ekrem Dumanlı'nın tesbitlerinin aydınlığında, "târihî gerçeklerle örtüşmemektedir."[81] Ancak unutulmamalıdır ki;

---

[78] A. Gölpınarlı, *yage.*,, Halil bin İsmail, *age.*, sf. 175. A.Y. Ocak'ın da, Gölpınarlı'nın bu kanısını paylaştığı görülüyor: "Şeyh Bedreddin ayaklanması...Balkanlar'da... Alevîliğin oluşması için gerekli altyapıyı hazırlamış[tır]" [*Türk Sûfîliğine Bakışlar*, (İstanbul, 2009), sf. 162, dn. 3].

[79] Zik. Mehmed Şerefeddin, *yage.*, (1340), sf. 71. Bu hususta ayrıca bk. A. Tietze, 'Sheykh Bâlî Efendi's Report on the Followers of Sheykh Bedreddin', *OA.*,VII-VIII, (1988), sf. 115-121.

[80] Zik. Mehmed Şerefeddin, *yage.*, (1340), sf. 73. Üsküdarlı Aziz Mahmud Hüdâî Efendi'nin lâyihasında Bedreddinîler, hatâlı bir şekilde, Şeyh Bedreddin'in muakkibleri olarak görülmektedir. H.Z. Ülken'e göre, "Bedreddin'i ilk tetkik edenler, hakkında ağır dinî ithamlarda bulunan İslâm âlîmleridir. Meselâ Üsküdarlı Aziz Mahmud Hüdâî Efendi gibi" [*yage.*, (1946), sf. 188]. Ekrem Demirli'ye göre; "Hüdayî'nin görüşleri, Bâlî Sofyavî ve Nureddinzâde Muslihiddin gibi, Simavî'ye muhâlîf ve onu İbnü'l Arabî'nin görüşlerini tahrif eden biri olarak kabul edenlerin görüşleriyle aynı bağlamda ve çerçevede değerlendirilmemelidir....Hüdayî'nin *Vâridât* ve Şeyh Bedreddin hakkındaki görüşlerinin ana kaynaklarından birisinin Nureddinzâde ve daha önce de Bâlî Sofyavî'den gelen görüşler olduğu açıktır" [*yage.*, (2015), sf. 270. Ayrıca, krş. sf. 273].

[81] E. Demirli, *age.*, sf. 265. Üsküdârî Hüdâî Efendi'nin ağır bir dil kullanmasını M. Aşkar, "Safavî hareketinin etkisi[ne]" bağlamaktadır [*yage.*, (2002), sf. 450].

> "...XVI. yüzyıl ise, Safaviler'in sistemli ve yoğun propagandaları sayesinde, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Kızılbaşlar gibi bütün gayri Sünnî çevrelerde Şiî propagandanın en faal olduğu bir dönemi temsil eder."[82]

Bu bağlamda Cemal Canpolat'ın yaptığı şu vurgu önemlidir.

> "...Sünnî âlim Bedreddin, *Vâridât*'taki Bâtınî yaklaşımının Alevî / Bektaşîlerce benimsenmiş olmasından dolayıdır ki, sonraki dönemlerde zındık ve mülhid de sayılmıştır."[83]

Nejat Birdoğan'ın tesbitleri de yolumuzu aydınlatıyor:

> "...Bedreddin, Alevî değildir....Kendisinden sonra oluşan 'Bedreddinîler' ise, eski Oğuz Türkmen gelenekleri ile büyüyenlerdi....Onlarda, Bedreddin'den salt bir ad kaldı."[84]

Rûmeli'deki heterodoks gruplar, haksız ve yönlendirilmiş bir algı ile Börklüce Mustafa'nın Şeyh Bedreddin'le tamlaşmasını, aynılaşmasını sağlamıştır. Şeyh'in idamı sonrasında, Balkan coğrafyasında bazı grupların kendilerini Bedreddinîler olarak tanımlamış olmaları da bu yüzden olsa gerektir. 16. ve 17. yüzyıllarda, Osmanlı-Safavî çatışmasının açık etkisiyle, bilhassa Üsküdarlı Şeyh Aziz Mahmud Hüdâî Efendi'nin Bedreddinîler üzerine hüküm verirken, Şeyh Bedreddin'i onlar arasına katması, hep bu yanlış algının sonucudur. Hâlbuki Celvetîlik yolunda mühim bir şeyh olan İsmail Hakkı Bursevî'nin, bir yüzyıl sonra, pîri Üsküdarlı Hüdâî Efendi'nin yaptığı Şeyh Bedreddin değerlendirmesindeki bu karmaşa onda görülmez.[85]

---

[82] A.Y. Ocak, *yage.*, (1992), sf. 158.

[83] C. Canpolat, *yage.*, sf. 94.

[84] N. Birdoğan, *yage.*, (1994), 120.

[85] Üsküdarlı Aziz Mahmud Hüdâî Efendi'ye dâir çalışmaları bulunan Prof. Dr. H.K. Yılmaz, Şeyh Bedreddin'i 'Bulgaristan'da Yetişen Müellif ve Mutasavvıflar' başlıklı tebliğine, "Bedreddin Simavî diye bilinen bu şahıs" diyerek başlaması [*Balkanlar'da İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyum Tebliğleri*, (İstanbul, 2002), sf. 321], yazarın Şeyh'e karşı sergileyeceği gayrı-ilmî tavrın ilk işâreti olmuştur. Daha ilk satırda kendini ele veren bu tavırda, Hüdâî Efendi'nin tesiri açıktır. "Hüdâî üzerine ilk bilimsel çalışmayı yapan Prof. Dr. Hasan Kâmil Yılmaz" [E. Demirli, *yage.*, sf. 264]'ın tebliğinde geçen; "tasavvufî – Bâtınî bir uslûpla bir kıyam hareketinin

tohumlarını attı", ya da "şeyhliğini, şahlığa çevirme sevdâsına kapıldı" [H.K. Yılmaz, *age.*, (2002), sf. 322] ifadeleri de, kaynak gösterilmeden İ.H. Uzunçarşılı'nın *Osmanlı Târihi*'nden alınmadır. Ayrıca, "Hacc bahanesiyle İznik'ten ayrılıp...", ya da "Deliorman'da oturmuş, Anadolu'daki isyânın büyümesini bekliyordu" ifadeleri de, desteksiz olup, gerçekçi değildir. Diğer taraftan, Bedreddin'in mutasavvıflığının değerlendirilmesi de ceffelkalemdir. Yılmaz'ın yaptığı değerlendirmelerde, Aziz Mahmud Hüdâî ile Bâlî Efendilerin kanâatlerine sıkı sıkıya bağlı olduğu görülüyor. Bu bağlılıktaki yanılgı, her iki kutsal gönüllü velinin, devleti tehdit eden Safavî tehlikesine karşı, Bedreddinîleri tarîkaten Şeyh Bedreddin'in takipçileri olduğunu zannetmeleridir. H.K. Yılmaz'ın tebliğindeki en esaslı boşluk, evliyaullahtan bazılarının Şeyh Bedreddin'i yücelten değerlendirmelerine kulaklarını tıkamış olmasıdır. Buna mukabil, Nûreddinzâde'nin Bedreddin karşıtı *Vâridât* şerhini zikrederken, Sofyalı Bâlî Efendi'nin açmazı da bu şerhte yankılanmaktadır. Niyazî-i Mısrî Efendi'nin yaktığı ışığı sürdüren Seyyid Muhammed Nûrü'l Arabî'nin ondan "sultanü'l muhakkikin" olarak bahsetmesine, Harîrizâde Mehmed Kemâleddin Efendi'nin, şeyhi Nûrü'l Arabî'nin izinde, Şeyh Bedreddin'i yücelten ifâdelerine göndermede bulunmayışı ve Bedreddin'i "bu şahıs" olarak görmesi, onun anti-İbni Arabî duruşuna rahatlıkla bağlanabilir. Harîrizâde'ye dayanarak, bu çalışmamızda zikrettiğimiz, Şeyh Bedreddin'in künyesinde geçen "er- Rûmî, el-Hanefî" [krş. H. Ocakoğlu, *yage.*, sf. 11] ibâreleri için ne diyeceksiniz? Bir diğer nokta da, H.K. Yılmaz'ın, bir tasavvuf târihçisi olarak bilmesi gerekirdi ki, Şeyh Bedreddin'i yorumlarken İsmail Hakkı Bursevî, pîri Aziz Mahmud Üsküdârî'den farklı düşünüyordu. Kaldı ki, Celvetî azizlerinden Üsküdarlı Mustafa Hâşim Efendi [Haşim Baba]'nin *Vâridât-ı Bedreddin*'i okuduğunu gösterir bir kayda rastlanmıştır. Fatih, Millet Kütüphanesi'nde mübeyyen bir yazma *Vâridât* 'a iliştirilen derkenarda, "sırrü'l mektum Üsküdârî Haşim Baba" ifadesi yer almaktadır [krş. C. Yener, *yage.*, sf. 58]. Yılmaz'ın, Şeyh Bedreddin'e ilişkin kanâat belirtirken *Vâridât* 'ı ziyaret buyurması gerekmez miydi? 2000'li yıllarda dahi, Hazret'in kaderinin, böylesine kısır, okumadan değerlendirmelere malzeme olması, kalem sâhibinin şeriata sımsıkı sarılırken, *Kur'ân-ı Mübîn*'in müteşâbihâtının tefsîrında muazzam bir Ekberî geleneğin hakîkatine – Konevî'ye, Kayseriyî'ye ve Simavî'ye - sırtını dönmüş olması da, Yılmaz'ın tekyanlılıktan kurtulamadığının bir delilidir. Akan zaman içerisinde, 2009 yılında, H. K. Yılmaz'ın danışmanlığında "H. Ocakoğlu, *Harrîzâde'nin Şeyh Bedreddin Vâridât'ı Üzerine Şerhinin Tahkik ve Değerlendirmesi*, MÜSBE İlâhîyat Anabilim Dalı, (İstanbul, 2009)" başlıklı YLT.'i hazırladı. Tez çalışması, bilim jürisi tarafından oy birliği ile kabul edildi [krş. H. Ocakoğlu, *yage.*, sf. I]. Ocakoğlu, tez danışmanından şu sözlerle bahsediyor: "Bu meşakkatli ama zevkli çalışmanın *konu olarak belirlenmesinden son cümlesinin yazımına kadar* her ânında teşvik ve yardımlarını esirgemeyen muhterem hocam ve tez danışmanım Prof. Dr. Hasan Kâmil Yılmaz Bey'e teşekkürü bir borç bilirim" [*age.*, sf. IV (vurgu: AGS.)]. Ocakoğlu, bu tez çalışmasının 'Sonuç' kısmında şunları yazıyor: Şeyh Bedreddin'in, "ilmî ve *tasavvufî yönünün büyüklüğünün* sadece kendisinin kaleme aldığı fıkıhtan tasavvufa kadar uzanan yelpazedeki eserlerinden değil, aynı zamanda özellikle tasavvufî alandaki eserlerine yönelik kaleme alınan şerh çalışmalarından da anlıyoruz. Bu eserlerin başında *Vâridât* gelmektedir" [*age.*, sf. 205 (vurgu: AGS.)]. Harîrizâdenin mezar taşına hakkedilen bir mısra dikkatimizi çekiyor: "Halvetî vü Celvetî'den feyz alıp" [Hüseyin Vassaf, *yage.*, III, sf. 123]. Demek oluyor ki, bu zât Celvetî pîrine bağlıdır.

Dolayısıyla, gerek Bâli Efendi'nin ve gerekse Üsküdarlı Aziz Mahmud Hüdâî Efendi'nin hükümlerinde, döneme damgasını vuran Şiî propagandasının etkisinin gözardı edilmemesi gerekiyor. Türkiye Cumhûriyeti'nin Diyanet İşleri eski reislerinden Süleyman Ateş'in tevcihini de kaydedecek olursak:

> "...Bedreddin'in...kolu sapmış, Bektaşîler nasıl Hacı Bektaş Velî'yi âlet ediyorlarsa, onlar da onu âlet etmişlerdir."[86].

Profesör A. Yaşar Ocak'ın bu bağlamdaki yaklaşımını zikredecek olursak:

> "...Kendisinden sonra Bedreddinîlik denilen dinî hareketi doğurmuş ve bu kanalla Balkan *Alevîliği*'ni yaratmıştır."[87]

Z. Fahri Fındıkoğlu'nun kaydettiğine göre:

> "...Şeyh Bedreddin'le beraber Simavnîleri, Bedreddinîleri de sokmalarını, her hâlde şeriat tarîkat çatışmalarının gerginliği ile izah gerekir. [Sofyalı] Bâlî ve [Üsküdarlı Aziz Mahmud] Hüdâyî'ye

---

Dolayısıyla onun şu sözüne dikkat kesilmek gerekiyor. Harîrizâde'ye göre *"Vâridât* adlı kütûb-i nefiseyi henüz zîver-i eyâdî-i mütâlaa-i ehl-i kemâldir" [H. Ocakoğlu, *age.*, sf. 15]. H.K. Yılmaz'ın okuduğu bu tezden mülhem, Şeyh Bedreddin'le ilgili düşüncelerinde bir değişme olduğunu varsayarsak, Hazret'e karşı bir özür borcunu yerine getirdiğini düşünebiliriz. Yıl 2018. Olayların bizi, bu bağlamda nereye sürüklediğine bakalım. H.K. Yılmaz'ın 'Yol Ahlâkı' konulu konferanstaki konuşmasından: "Bugün Türkiye'de İslâm adına faâliyet gösteren pek çok cemaat ve tarikatın şeffaf ve denetlenebilir olmaması gerçekten bir problemdir. Osmanlı döneminde devlet, bu tip tarîkat yapılarını denetlemeyi gündemine almıştır. Çünkü onlardan çok çekmiştir. 1402 yılında, Ankara Savaşı'ndan sonra Şeyh Bedreddin vakası, Osmanlı'nın başına 10-15 yıllık bir sıkıntı getirmiştir. Şeyhliği şahlığa çevirmek isteyen bu zat, Osmanlı'ya bir fetret dönemi yaşatmıştır. Osmanlı bunun farkındadır" ['İstanbul Müftüsü Yılmaz'dan Tarikat Çıkışı', *Hürriyet,* (11.I.2018)]. Bu uzun dipnotun hülasası şudur: Prof. Dr. H. K. Yılmaz, geçen dolu on beş yıl içinde; Şeyh Bedreddin'in, "ilmî ve tasavvufî yönünün büyüklüğünü" ne merak etmiş, ne *Vâridât*'ı, ne de danışmanlığını yaptığı tezi okumuştur. Yılmaz'ın, Şeyh'e karşı duruşu, mezhep taassubuna iyi bir örnektir. Hilâf-ı hakîkat; Şeyh Bedreddin, ehl-i sünnet vel cemaat bir mümindir. Onun sünnet ehli ile bir sıkıntısı yoktur; onun sıkıntısı, 'birey'siz cemaatledir. Nokta!

[86] S. Ateş, *yage.*, sf. 222; a.yaz. *yage.*, [2014], sf. 21.

[87] A.Y. Ocak, *Bâbâîler İsyanı,* (İstanbul,1996), sf. 155.

ait kaynakların, Yavuz [Sultan I. Selim] Devri'nin, Şiî takibatı ferdasındaki mezhep gerginliklerinin izleri olarak Şeyh Bedreddin dışında ele alınmaları daha doğrudur."[88]

Abdülbâki Gölpınarlı'nın bu bağlamda yaptığı değerlendirme mühimdir:

> "...Görülüyor ki, Badr'ud-din'i (820 yahut 823 H., [M.] 1417, 1420) pîr tanıyan Bedreddin sûfîleri de Bedreddin'de açık bir Hurûfîlik, hattâ Alevîlik temâyülü olmadığı hâlde, şöhreti yüzünden, Alevîlerce seyyid tanınıp bir ocağın pîri sayılması dolayısıyla Hurûfîliği, tam mânâsıyla değilse bile, hiç olmazsa zâhiren benimsemiş bir duruma gelmişlerdir."[89]

Vahid Lütfi [Salcı] Bey, bir araştırmasında, Rûmeli'nde Bedreddinî adını almış, 'Türk Alevî' kabilelerinden bahisle, onlar "kendi an'ane ve türelerine uygun bir mezhep kültürü meydana getirmişler[dir]" kaydını düşmektedir.[90] Hakiyrî'ye göre:

---

[88] Z.F. Fındıkoğlu, *yage.*, sf. 80. Profesör H. Hatemi de, Şeyh Bedreddin sonrasını, 16. yüzyılda, Şeyh Bedreddin kimliğinin Bedreddinîlere mehaz addedilmesini, o târihlerde alevlenen Osmanlı – Safavî çatışmasına bağlamaktadır. Onun sözleriyle: "XVI. yüzyılda Safavî – Osmanlı çatışması dolayısıyla halk Şeyh Bedreddin'i de sonradan 'Bâtınî–Alevî bir kimliğe büründürecektir" ['Osmanlı Mirası', İD., sayı 394, (1999), sf. 19].

[89] A. Gölpınarlı, 'Önsöz', A. Gölpınarlı (haz.), *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, (Ankara, 1973), sf. 32.

[90] Vahid [Lütfi Salcı], 'Polifonik Musikilerimiz', *MiM.*, no. 140-141, (1933), sf. 299. "Kabile'de [Trakya'da Amuca Kabilesi'nde], eski Bedreddin tarîkatında kalanlar olduğu....Fakat, ne olursa olsun, halk bunların hepsine birden (Kızılbaş) adını vermiştir" [V.L. Salcı, 'Trakya'da Türk Kabileleri', *TA.*, sayı 7, (1943), sf. 313]. Abdülbâki Gölpınarlı'dan aktaracak olursak: "Şeyh Cunayd'in herhâlde ...Anadolu['daki]...Şiî – Bâtınî boyları elde etmek, hattâ Sımavna kadısı oğlu Bedr al-Din'in yoluna mensup sûfîleri toplamak için....[K]ızıl-başlar Edirne ve Kırklareli (daha ziyade Simavna kadısı oğlu Bedr al-Din sûfîleri)...bulunurlar" ['Kızıl-Baş', İA., VI, (İstanbul, 1955), sf. 789]. M. Mollova'nın, Bulgaristan'daki Türk nüfusa dâir gözlemlerini içeren bir çalışmasından aktaracak olursak: "[Filibe'de] Goro Nove Selo köyü....Bura Türklerinin hemen hepsi, Alevî olup Bâtınîye mensupturlar. Bedreddin Simâvî'yi iyi tanırlar. Kendilerini Bedreddin'in torunlarından addederler. Onun hayatını efsaneleştirerek anlatırlar. Ona, Bedreddin Sultan peygamber derler. Bedreddin kültü ile ilgili nefesleri çoktur" ['Balkanlar'da Merkez Bölgede Gakçı Ağızları', *GDAAD.*, sayı 6-7, (1977-1978), sf. 239]. N. Birdoğan'ın kaydettiğine göre

"İrişdürdi bizi kutb-evliyâya
Bizim mürşidümüz Şeyh Bedr-i din'dür"[91]

Şeyh Bedreddin'in kalkışmasının, hem mistik - mânevî dünyada, hem de siyâset ikliminde, onun ismiyle esen sert rüzgârın yarattığı tepki, asırları bir ok gibi delip Osmanlı'dan Cumhûriyet'li yıllara ulaştı ve halk rûhiyatında kalıcı bir atasözüne dönüşen bir hükme bağlandı.

"Ben de halümce Bedreddinem"

Bu deyişle kastedilen, Veled Çelebi İzbudak'ın tevcihine göre, "Simavnalı Bedreddin olsa gerek[tir]"[92]

Şeyh Bedreddin, "Alevî değildi...Kendinden sonra oluşan 'Bedreddinîler' ise, eski Oğuz Türkmen gelenekleri ile büyüyenler idi" [*yage.*, (1994), sf. 120]. A.Y. Ocak da aynı görüştedir: "Şeyh Bedreddin'in bugünkü anlamıyla Alevîlikle en ufak bir ilgisi olmadığı, aksi bir iddianın anakronik bir yaklaşımı yansıttığı açıktır" [*yage.*, (1998), sf. 191]. A. Hıra'ya göre de; "kendilerine Bedreddinîler denen kişilerin tasavvufî anlayışını doğrudan Şeyh Bedreddin'e bağlamak doğru olmayacaktır" [İ. Çınar (söy.), *yage.*, (2014)]. Bilimsel söylem bu olmasına rağmen, günümüzde, "Engin olup gir Bedreddin meydanına" diyerek, bir çağrıda bulunan Refik Engin, bir şiirinde, Bedreddinîleri şöyle anıyordu:

"Ayırt etmeyiz hiçbir dini
Sever canlar hep birbirini
Kabul eyleyin bu Engin'i
Bedreddinîyiz, Bedreddinî"

[*TB.*,, sayı 8, sf. 48]. Diğer taraftan, siyâsî bir partinin İstanbul il başkanlığına adaylığını koyan bir zât, Hürriyet Gazetesi'ne gönderdiği açıklamada şunları yazmıştı: "Bizim siyasal önderlerimiz, karanlığı aydınlığa dönüştürenlerdir...Balkanlar'da Şeyh Bedreddin[dir]" [Y. Bayer, 'Yeter Söz Milletin: C. Canpolat Açıklama Yaptı: Varsın Hepimize Alevî Desinler', *Hürriyet*, (25.XII.2015)].

[91] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 164.

[92] V.Ç. İzbudak (haz.), *Atalar Sözü*, (İstanbul, 1936), sf. 36. A. Gölpınarlı, Veled Çelebi İzbudak'ın izini sürerek, şu tesbite ulaşıyor: "Görülüyor ki, Bedreddin, halkın en büyük saygı ve bağlılığını kazanmış, bundan dolayıdır ki, atalar sözü olarak, 'Ben de halümce Bedreddinem' denmiştir" [*yage.*, (1966), sf. XXV]. "Bedreddin kelimesi de, 1480'lerde, Türk dili hazînesine âdil, dürüst, yürekli kişinin simgesi olarak girdi" [E. Werner, *yage.*, sf. 56]. A.H. Avcı, 'Ben de hâlîmce Bedreddinem' sözü için, "Hicri 885 / M. 1480-81 yılında yazılmış bir atalar sözü mecmûasında geçer" [A.H. Avcı, 'Sunu', F. Babinger, *yage.*, (2014), sf. 13] kaydını düşüyor, ancak mecmuanın künyesini vermiyor.

Netîce itibariyle, şâyet Şeyh Bedreddin'in reformatörlüğü ve bunun devamı için isyâna kalkışmasının ardındaki gerçek, şu olsa gerektir: Şeyh'in dünya ile, madde ile, siyâset ile nefsanî bir davası olsaydı, çıkar esaslı oyun kurucu bir hesabının [vice] da olması gerekirdi. Daha da vahimi, Hakk'tan gâfil olarak, 'mâsîva'da kalması mücerret bir putunun olduğu anlamına gelecekti. Nitekim, İznik'te gözhapsinde iken, Sultan I. Mehmed'in kendisine bağladığı aylığa hiç dokunmamıştı. *'Ene'l Hak'* sırrı ile sırlanmış birinin, mâsivâ ile ilgili, nefsânî, kişisel-çıkar esaslı (iktisâdî–siyâsî) bir meselesi olmayacağından, Şeyh Bedreddin'in de, *düşünen bir toplum oluşturma* gibi, bir proje üzerinde olduğu varsayılabilir. Bu projenin kapsama alanı ise, düşünen bir toplum bireylerinin, önce insan - Allah ilişkilerini, bir çözüme ulaştırmaları, insan-insan ilişkilerinde ise, adâletle, infakla, nizâm-ı âlemi kurmaya yönelik hür düşünceli insanlardan müteşekkil olmaları olacaktır. Kısaca, böylesi bir toplumun yapı taşları olan insanın (ya da Kelime-i tevhîd'de yer alan 'insan'ın) [norm], Osmanlı toplumunda zûhûruna kapı açmak [reel], onun meselesiydi.

Şeyh Bedreddin üzerindeki âsî damgasının kımıldamaya başladığı en erken târih, Sultan II. Murad döneminde olmuştur. *Manâkıbı*'nda da anlatıldığı üzere, torunu Hafız Halil Efendi, Sultan II Murad'ın maiyyetindeydi. Sultan'ın iyiliksever olduğu ve Şeyh Bedreddin'in çocuklarına da iyi muâmelede bulunduğu anlaşılıyor. Bu demektir ki, belirsizliği kuşatan sis bulutları çözüldükçe, bir pişmanlık duygusu da sahnedeki yerini almaya başlayacaktır. Bilinen gerçek, günışığına çekilmiş ve Börklüce Mustafa'nın başkaldırmasındaki "Dede Sultan" nidaları, başkaldırmanın esas fâilini, daha bilinir hâle getirmeye yardım etmişti. Şeyh Bedreddin'in ölümünden sonra, Osmanlı sultanları ile kurduğu son bağlantı Cumhûriyet idâresinde gerçekleşmiştir. Bunun hikâyesine dâir ilk ipuçları için, İstanbul'da Âsar-ı Atîka [Arkeoloji] Müzesi Müdürü Halil Ethem [Eldem] Bey'in bir mektubuna göndermede bulunmamız gerekiyor:

> "...Serez'deki Şeyh Bedreddin türbesi...Üzerinde piramit tarzında inşâ edilmiş taş bir türbesi vardır. Yapı, Selçuklu mîmârîsindeki kümbetlere çok benzer. Türbe'nin ne giriş kapısında, ne de mezarda târihsel bir yazıta rastlamadım. Serez ahâlîsi, Şeyh

> Bedreddin'i tanımıyor. Bedreddin, Serez ahâlîsinin hâfızasından silinmiş."[93]

Franz Babinger'in kaydettileri de bu bağlamda zikredilmeye değerdir:

> "...Türk ahâlînin, 1924 yılında, 'mübâdele' yoluyla Serez'i, hem de gözyaşları içinde terk etmesinden önce, bir takım Türkler, ihtimal ki dervişler, Türbe'nin içini kazıp Şeyh Bedreddin'in kemiklerini güvenliğe almaya giriştiler. Bunun için, yöneticilerin onamını aldılar ve gerçekten de, belli bir derinlikte, söylenildiğine göre, 50 - 75 cm. derinlikte, Bedreddin'in ölüsünün kalıntılarını...buldular....Kemikler, mezâr toprağıyla birlikte, mâdeni bir sandukçaya konuldu ve söylenildiğine göre, İstanbul'a Fatih Camii'ne götürüldü. Bu bilgileri, bir Türk,...Alemdârzâde İsmail Bey de doğruladı."[94]

Lozan Antlaşması gereği, zorunlu mübadeleye tâbi tutulan Türk nüfus içinde, Serezliler tarafından, Şeyh Bedreddin'in kemikleri, 1924 yılında İstanbul'a getirildi. Mehmed Şerefeddin Efendi'nin kaydettiği bilgiye göre;

> "...Edirne Vilâyeti mübâdele reîsi Ferid Râsim Bey namında bir zât ve refikasının Siroz'da medfun bulunan Şeyh Bedreddin'in bakıyye-ı i'zâmı son kâfile-i muhâcirîn ile Siroz'dan çıkarılıp beraberlerinde İstanbul'a getirmiş oldukları İkdam'ın 11 Rebiü'l ahır 1343 ve 9 Teşrin-i sânî 1340 [9 Kasım 1924] târih[li]...nüshasında görülmüş idi."[95]

---

[93] Halil Ethem Bey'den F. Babinger'e 16.IX.1920 Târihli mektuptan [F. Babinger, *yage.*, (2014), sf. 96-9, dn. 100].

[94] F. Babinger'i zik. A. Gölpınarlı, *yage.*, (19669, sf. XXXII. Ayrıca, krş. F. Babinger, *age.*, (2014), sf. 118. Babinger, 1928 yılında neşredilen bir makâlesinde şunları yazmıştı. "Türk dervişler, 1924 yılında arta kalan 92 adet kemik parçasını, toprağıyla birlikte, İstanbul'a götürdüler" [zik. E. Werner, *yage.*, (2014), sf. 70].

[95] Mehmed Şerefeddin, *yage.*, (1340), sf. 78. 'Şeyh Bedreddin-i Simavî'nin Kemikleri' başlıklı, 9 Teşrin-i sâni 1340 [9.XI.1924] târihli İkdam gazetesinden aktaracak olursak: "Siroz eşrafından Ferid Beğ ve arkadaşları, meşhur kütüphâne ile beraber Siroz'da medfun Şeyh'in kabr-i şerîfindeki kemikleri dahi birlikte getirmişler-

Şeyh Bedreddin'in bir torba içerisinde Türkiye'ye getirilen kemikleri, önce bir müddet, Sultanahmed Camii'nde, daha sonra da, 1961 Kasımına değin Topkapı Sarayı'nda muhâfaza edildi. Bu

---

dir....O mübârek mezardan çıkan kemikleri Edirne'de defnetmek istemektedirler" [zik. Ş. Er (haz.), *yage.*, sf. 345]. İbrahim Hakkı Konyalı'nın da bu bağlamda, 1950 yılında söylediklerini aktaralım: "Bu kemikler evvela Unkapanı'ndaki Emir Buhari Türbesi'ne konmuş, türbeler kapandıktan sonra, İstanbul Umur-u Dînîye Müdüriyeti'ne bir sandıkça ile nakledilmişti. Biz, 1929 yılında, bu sandıkçayı Sultanahmed Camii'nin Hünkâr Mahfili'nin altındaki evkaf deposunda görmüş ve bir gazeteye yazmıştık....Biz, şimdi Stalin'in şeyhi bu kızıl peygamberin kemiklerini içine alan sandıkçayı Topkapı Sarayı Müzesi'nde buluyoruz. Bu kemiklerin bir fırında yakılmak veyahut da denize atılmak suretiyle yok edilmesini tavsiye ederiz" [*yage.*, sf. 7]. Bu bilgilerin aydınlığında, Reşid Saffet Atabinen'in şu sözleri tamamiyle yanlıştır: "Şeyh Bedreddin'in küllerini biz İstanbul'a getirttik" [*yage.*, sf. 12]. Önce, külleri değil, Serez'den İstanbul'a getirilen kemikleridir. İkinci olarak, bu nakilde, Atabinen'in bir katkısı söz konusu değildir. Onun bu hususdaki dahline gelince; Şeyh'in kemikleri Sultan Mahmud Türbesi hazîresine 1961 yılı Kasım ayı sonunda defnedilmiştir. Osman Sümer'in yazısından aktaracak olursak: "Zamanla unutulmaması ve aslında Serez'deki türbesinden alınarak getirilmiş olması dolayısıyla bir mezar yapılması ve kitâbe dikilmesi lâzımdı. Turing Otomobil Kurumu'nun kıymetli başkanı Reşid Saffet Atabinen'in alaka, gayret ve himmetiyle bugün [yıl 1964], başarı yoluna girmiş bulunmaktadır" ['Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin', *TTOKB.*, sayı 267-268, (1964), sf. 6]. Ancak mezarı, epey bir zaman, yapılmadan bırakılmıştı [bk. EK VII]. İ. Sungurbey'in 1966'da düştüğü bir notu da buraya alalım: "Bu millî ve insanî borcun bir an önce ödenmesi gerekmektedir" [*yage.*, (1966), sf. XXXIV, dn.•]. "Anadolu halkının ulu önderlerinden Şeyh Bedreddin'in kemikleri bugün [yıl 1992], Divanyolu'nda Sultan Mahmud Türbesi'nin dış duvarının dibinde yatıyor. Üzerinde ne kimliğini gösterecek bir işaret, ne bir mezar taşı var....Şeyh Bedreddin'in adına, onun dünya görüşünü, eylemini yansıtan bir anıt-mezar yapılmalı, kemikleri oraya gömülmelidir" [Kavga, İşçi ve Alevî Kuruluşlarına Çağrı: Bedreddin'i Kurtaralım', *Kavga*, sayı 12, (1992), sf. 3]. 1998 yılına değin, bu mezarın, Şeyh Bedreddin'e aidiyetini gösteren bir kitabe dikilmedi ve mezar düzenlemesi de yapılmadı. Şeyh Bedreddin'in İstanbul, Divanyolu'nda Sultan Mahmud Türbesi'nde bulunan kabrine, 1998 yılında konulan taşa yazılanları bu çalışmamıza alıyoruz:

Sımavna Kadısıoğlu
Şeyh Bedreddin (K.S.)

Doğum H. 760 (1359)
Serez'de İdamı H. 820 (1418)

Rûhuna el- Fatiha
Bu Mekâna Nakli
29.11.1961

işlemler, resmî yetkililerin bilgisi dâhilinde gerçekleşti. Nihâyet, 23.XI.1961'de, Bakanlar Kurulu kararı ile, 29.XI.1961 günü İstanbul, Çemberlitaş'ta, Sultan Mahmud Türbesi'ndeki makberesinde toprağa verildi. Şeyh Bedreddin'in Bakanlar Kurulu kararı ile Sultan Mahmud hazîresine gömülmesini içeren kararnameyi bu çalışmamıza alıyoruz:

> "...Türk bilginlerinden Simav Kadısı oğlu (Şeyh Bedreddin)'in İstanbul, Topkapı Sarayı Müzesi'nde bulunan kemiklerinin Sultan Mahmud Türbesi hazîresine gömülmesine izin verilmesi, Millî Eğitim Bakanlığı'nın 18.X.1961 târihli ve 4382 sayılı yazısı üzerine 1593 sayılı kanunun 211. maddesine göre, Bakanlar Kurulu'nda, 23.X.1961 târihinde kararlaştırılmıştır."[96]

"Hakikat bu merkezde iken, bazı kişiler [Şeyh Bedreddin'in] kemiklerin[in] Balkan Harbi esnasında getirildiğini ifâde etmişlerdir ki,...bu iddia tamamen hakîkate aykırıdır."[97] 1998 yılında, mezarına doğum ve ölüm târihlerini gösteren bir mermer plaka konuldu. Ve böylelikle "millî ve insânî borç" da yerine getirilmiş oldu.

Şeyh Bedreddin'in kemiklerinin Serez'den İstanbul'a nakli, devlet eliyle, neredeyse kırk yıl, Topkapı Sarayı'nda muhâfaza edilmesi ve nihâyet Bakanlar Kurulu kararı ile bir mezara kavuşması önemli keyfiyettir. Osmanlı'ya isyân eden Şeyh Bedreddin'i, Cumhûriyet idâresi sahipleniyordu. 1961 yılında, Sultan Mahmud Türbesi'nde, pâdişâh ve ricâl-i devletin mezarlarının bulunduğu hazîreye gömüldü. Zeki Arıkan'ın tesbitleriyle:

> "...Divanyolu'nda, Cağaloğlu'na dönen ve halk arasında 'Türbe' olarak adlandırılan mezarlıkta kimler yok ki....Üç Hükümdarın ve Osmanlı Hanedanından en çok kimselerin yattığı bu

---

[96] Zik. Ş. Er, (haz.), *yage.*, sf. 347.

[97] O. Sümer, *yage.*, sf. 7. Dolayısıyla, İ. Ortaylı'nın şu tesbiti alel-acele yaptığına şüphe yoktur: "Balkan Harbi'nde Rumeli kıtası elden çıktığında, Şeyh Bedrettin'in mezarı açılmış, Divanyolu'ndaki bir nevi seçkinler kabristanı olan Sultan Mahmud Türbesi hazîresine gömülmüştür" ['Tarikatlar Siyâsete Karıştığında', *Hürriyet*, (21. VIII.2016)]. Devamla: "1924'te [1912-1913'te] Rumeli toprakları elden çıkınca, Şeyh Bedreddin'in naaşı İstanbul'a getirildi" [*yage.*, (2016), sf. 216].

mezarlıkta yüksek düzey devlet memurları...ve Şeyh Bedreddin yatıyor."[98]

Devlet-insan ilişkisinde, devletin Şeyh Bedreddin'le barıştığına ve gizli sevenlerinin bulunduğuna hiç şüphe yoktur. Bunca karalamalardan sonra, encamı olan bir torba kemiğin kavuştuğu nihâî toprak parçası, Osmanlı sultanlarının türbesine en yakın kabir olmuştur. Şeyh Bedreddin'in, nice serüvenlerden sonra, Sultan II. Mahmud, Sultan Abdülaziz ve Sultan II. Abdülhamid'in sandukalarının bulunduğu Sultan Mahmud Türbesi'nin eşiğinde nakl-i kubûrunun gerçekleşmiş olması, akıl ve akılcılıkla açıklanamaz!

Diğer taraftan, Cumhûriyet'li yıllarda, Şeyh Bedreddin üzerine yayınların, hiç de azımsanmayacak bir hacme ulaştığını ifâde etmeliyiz. Ona ait yapılan değerlendirmelerin buluştuğu nokta şudur. Osmanlı'dan farklı bir Cumhûriyet kazanımı olarak Şeyh Bedreddin, artık bir Türk büyüğüdür.[99] Şeyh'in, gönüllerde bulduğu mazhariyete gelince; O, bizâtihî Osmanlı asırları içerisinde, kutsal gönüllü velîler tarafından, esâsen hak ettiği yeri bulmuştu. Şeyh Bedreddin bir 'Rûmî'dir ve Anadolu ve Rûmeli topraklarına, bin yıldan bugüne değin, bağlı olan Türk insanının ortak kültürel değeridir.[100] İkinci binyıla yaklaştığımız bu onyıllarda, Şeyh Bedreddin'i 600. vefat yılında hayırla ve rahmetle anarken, daha sağlıklı bir Şeyh Bedreddin portresine ulaşılması dileğiyle, sözümüzü, önce Nâzım Hikmet Bey'in aşağıdaki dizelerine bırakıyoruz:

---

[98] Z. Arıkan, *yage.*, sf. 217.

[99] *Hürriyet Gazetesi* ansiklopedi servisi tarafından hazırlanan, *Hürriyet 100 Türk Büyüğü* kitabında Şeyh Bedreddin'e de bir yer verilmiş olması [krş. (İstanbul, 1990), sf. 30-31], onun somut bir zemin kazandığına işaret olsa gerektir. Bu târihten bir müddet evvel, B.N. Şehsuvaroğlu, ülkemizde târih eğitimi konusunda, bu derslerde tanıtılan ilim, fikir ve sanat adamlarına ek olarak hazırladığı listeye, "Bedreddin, Sımavnalı Şeyh" isminin de alınmasını teklif etmektedir [krş. 'İlk ve Orta Öğretim Târih Programları Hakkında', *VI. Türk Târih Kongresi: Kongreye Sunulan Bildiriler*, (Ankara, 1967), sf. 614].

[100] Dolayısıyla, "bugün gerçek anlamda Şeyh Bedreddin'i temsil edenler, *marksist-leninist*'lerdir. Onun özlediği toplumsal düzene karşılık düşen de *sosyalizm*'dir." H. Baldemir'in [*yage.*, sf. 180] bu ifâdesi, maatteessüf, anakronizmin tipik örneklerinden biridir ve târihin bu topraklardaki sürüklenişinde, var olan söz konusu kültürel bütünlüğü bozan ve tekyanlılığa dönüştüren, dogmatik bir yaklaşımın ürünüdür.

"Ne âh edin dostlar, ne ağlayın
Dünü bugüne
Bugünü yarına bağlayın"[101]

Bu bölümü de kapatırken, Profesör Cahit Tanyol'dan aşağıya aldığımız tesbitlere kulak verelim:

> "...Nazım Hikmet'i Şeyh Bedreddin Destanı'nı yazmaya iten neden, kendisine bir soy bulmak kaygusu idi. Bedreddin Destanı güzeldi, ama amacına ulaşmayan bir oka benziyordu. Çünkü târihsel diyalektik, Bedreddin hareketine göre değil, Osmanlı'nın kurmuş olduğu devlet çekirdeğine göre işliyordu."[102]

Târihin akışı, meşkuk Şeyh Bedreddin hareketine göre akmadı. Türk târihi de, Şeyh Bedreddin'in tahayyül ettiği, düşünen bir toplum olma yolunda, Cumhûriyet'in ilânına değin bekledi. Bu eşik, henüz bir asrı dolduracak olan Cumhûriyet idaresinde aşıldı mı? Bu eşik, çarnaçar, Şeyh Bedreddin'in rûhunu şâd edecek şekilde, devlet – insan ilişkisi bağlamında, kozmik bir dengenin kurulmasıyla aşılacaktır.

---

[101] N.H. Ran, *yage.*, sf. 273.
[102] C. Tanyol, *yage.*, (23.VI.2002).

XVI

Değerlendirmelerin Aydınlığında Tashihe Açık Bir Sonuç

Önce, Sultan I. Bâyezîd devri âlimi, sonra, Fetret Devri'nin mutasavvıf - fakihi, bunu takiben Mûsâ Çelebi'nin kadıaskeri ve nihâyet, Sultan I. Mehmed devrinde de devlete karşı tertip edilen bir kalkışmanın başı olduğu ileri sürülen ve idam edilen Şeyh Bedreddin hakkında, genel kabul görecek, tutarlı ve kalıcı bir değerlendirmenin yapılabilmesi gerçekten zordur. Bu zorluk, belge ve bilgilerin yetersizliğine bağlansa bile, bu yetersizliğin araştırmacılara ve daha çok belli bir ideolojiye bağlı şâir, romancı, tiyatro yazarlarıyla, mezhep ve tasavvuf pencerelerinden Şeyh'e bakan araştırmacılara ciddi kolaylıklar sağladığı muhakkaktır. Bu kolaylık, Şeyh Bedreddin'in hakîkî kimliğini aramak yerine, araştırıcının onu kendi düşünce ve eğilimlerine uydurmak gayretine dayanmaktadır. Dolayısıyla, Şeyh Bedreddin'in, Şiî, Râfızî, Alevî, Bâtınî, Hurûfî, İbâhî, mülhîd, zındık, panteist, iştirâk-ı emvâl ve iştirâk-ı nisa taraftarı, sosyalist, komünist, enternasyonalist, ihtilâlci, âsî, Makyavelist, sahte şeyh, hırsız, esrarkeş, yarı-deli, deli vb. olarak etiketlenmesi akla zarardır. 'Halk, yansıdığı kaba göre zuhûr eder, suyun rengi kabın rengidir' diyen Bayezid-i Bistamî, ne kadar haklı imiş! B. Yaşa Altınok'un Şeyh Bedreddin'e ilişkin yaptığı şu genel değerlendirme bu bakımdan kayda değerdir:

> "...Bedreddin'e yöneltilen, ilâhlık taslamak, devleti ele geçirmek, zındıklık, mülhîdlik, komünizm ya da sosyalizmin târihteki öncüsü olmak gibi suçlamalarda siyâsî ve önyargılı bir yaklaşım söz konusudur. Araştırıcıların...Şeyh Bedreddin'i tarafsız bir gözle incelemesi, hem târihî, hem de dinî bir sorumluluk olsa gerektir."[1]

[1] A.Y. Altınok, *yage.*, sf. 92, dn. 226.

Bu konuda, târihî bilgi verilerinin yarattığı boşlukların aşılamaması, 'ilgi' üretimini gerektirmektedir. Hâl bu iken, boşlukları ideolojik kırılmalarla, ya da mezhep taassubu, veyahut tasavvuf düşmanlığıyla doldurmak, bütün bunlara abanarak bilgi ürettiğini sanmak, esasta bir zihniyet hastalığıdır. Şeyh Bedreddin üzerine, şaşılacak derecedeki yayın bolluğu, bilimsellik adına değil de, söz konusu zihniyet tutulmasını yansıtan kalem oynatmalarının bir neticesidir.

Şeyh Bedreddin'in ıslâhât gâyesi ile daha Mûsâ Çelebi zamanında yola çıkması, taht kavgalarının bitişi ile birlikte ıslâhât düşüncesinin de bittiği anlamına gelmiyordu. Esaslı çizgileri içerisinde, onun kurguladığı 'norm'un ne olduğunu bilmiyoruz. İslahat projejesinin akamete uğraması karşısında, Şeyh'in devlete yönelik bir başkaldırma için gerekli kurgulamaları yaparak yola çıkmadığı muhakkaktır. Onun kalkışması planlı ve programlı olsaydı, harekâtın fikrî zemininde sevkü'l ceyş denen mühim bir meseleyi nasıl halledeceğine dâir bir çalışma yapmasını da gerektirecekti. İsyân için, Fetret Devri'nin boz-bulanık ortamı daha uygun değil miydi? Hele, Börklüce Mustafa ve Torlak Kemâl gibi, gerçekten konumları belirsiz müridlerin kalkışmalarıyla, devleti ele geçirmeleri mümkün görünmemektedir. Buna rağmen, Börklüce - Torlak isyânlarının, heteredoks hareketlerle sıkı bir benzerliği vardır.

Yedeğine aldığı irrasyonel ve rasyonel unsurlarla, Şeyh Bedreddin'in atılımı, daha anlaşılır bir keyfiyettir. Onun kalkışmasını zamanında kayda geçiren yerli iki târihî kaynak vardır. Bu kaynaklardan güvenilir olması gereken ve *Solakzade Târihi*'nin yazarına göre, "târihçilerin şeyhi olan" Âşıkpaşazâde'nin,[2] çelişkili beyanını ne ile açıklayabiliriz? Bu göz yummalar ve getirilen yanlış yorumlar sonucu, Şeyh Bedreddin'in, ağırlıklı olarak, ihtilâlciliğini besleyen arayollar destek bulmuş, ayrıca panteist, sosyalist - komünist olarak etiketlenmesine, İbâhilîğine, Bâtınîliğine, Mehdîciliğine açılan yol da genişlemiştir.

Osmanlı asırlarında, Şeyh Bedreddin hakîkatinin üstünün, Aşıkpaşazâde ve İbni Arabşâh tarafından karartılması, onların devrin Sultan'ına olan sadakatlerinin bir sonucudur. Onların sebebiyet verdiği Şeyh'e ilişkin hakîkat dışı beyanlar, asırları bir mızrak gibi delip,

[2] Mehmed Hemdemî Çelebi, *yage.*, I, sf. 168.

Osmanlı Devleti'nin son günlerine değin, yaşayabileceği rahat bir ortamı bulmuştu. Bazı eleştirel akıl sahipleri, bu yanlış değerlendirmelerden fevkalade rahatsızlık duymuşlardır. Örnek olarak, yıllar ötesinden bir Bektaşî babası, Ahmed Rıfkı Efendi, 1921 yılında çıkan bir gazete yazısında, Şeyh Bedreddin'in her cihetten yanlış değerlendirildiğini biliyor ve gerekli olan hakkın ona teslimini şu sözlerle dile getiriyordu.

> "...Âlem-i fikir ve hakîkatin en büyük bir nücûm-u tâ-bedarı olmak üzere ilân-ı muvâfık-ı hak ve insaf olan Şeyh [Bedreddin]."[3]

Bu bağlam içinde kalaraktan, Şeyh Bedreddin üzerine, Türk kaynakları dışında yazılanları kullanan Ernest Werner, 1964 yılında şunları yazmıştı:

> "...Kaynaklar doğrudan hiçbir bilgi vermedikleri için, Şeyh'le ilgili bu açıklamaların varsayım olarak kalmak zorunda olduklarının farkındayım. Benim dolaylı çıkarsamalarımın ne derece sağlam olarak değerlendirilebileceği, umarım ki,...Türk kaynaklarının kanıtlanmasıyla birlikte...ortaya çıkacaktır."[4]

Bu sözler, ultra-amprisizme sıkı sıkıya bağlı, rasyonelliği elden bırakmayan bir bilim adamına aittir. Bu ciddi tesbitin yankısı, hemen hiç olmadı. Şu kadar ki, Osmanlı - Cumhûriyet dönemi, neredeyse altı yüzyıl, Şeyh Bedreddin araştırmalarında, kemikleşmiş bir algıyı besleyen temel kaynak, Âşıkpaşazâde – Uzunçarşılı ekseni idi. Resmî târihçiliğin sesi olan bu eksende yer almış bilgiler, tek yanlı oldukları için yalan-yanlış bir Şeyh portresinin çizilmesinde yardımcı oldular. Cumhûriyetli yıllarda, Şeyh Bedreddin, "Eflatun'dan sonra ikinci sosyalist" olarak etiketlenince, artık onun, "Stalin'in şeyhi" olması da pek şaşırtıcı gelmedi. Bilhassa, M. Şerefeddin Yaltkaya'nın yolaçıcı monografisi ve diğer makâleleri, evvelemirde Şeyh Bedreddin'i bir âsî olarak gördüğü için, bilgi verilerinin doğru kullanılmasını engelledi. Onun mutasavvıflığını yanlış yorumlanması, hem ibâhiliğe ve

[3] Ahmed Rıfkı, *yage.*, (1337).

[4] E. Werner, *yage.*, (2014), sf. 113, dn. 151.

panteizme, hem de İdrîs-i Bitlisî'ye aşırı bağlı kalaraktan, onu, müşterek mülkiyet anlayışına götürmesi de bazı araştırmacıları, heyecan verici ve kışkırtıcı bir madenin eşiğine çekti. Asıl anlaşılmaz olan, *Vâridât*'ın okunmaması değil, bizâtihî tasavvufî yakîynliğin mertebelerinden olan 'ilm el-yakîyn' ve / veya 'ayn el-yakîyn' donanımıyla okunmasının dahi yetersizliğidir. Bu cümleden olarak, Alman târihçi Ernst Werner, hiç tereddüde mahal bırakmadan, Şeyh Bedreddin araştırmalarında hakîkatin devşirilmesi için, Marxist araştırmacılara şu çağrıda bulunuyordu:

> "...Türkiye halkının târihi yeniden yazılmalıdır. Bu Türkiye Marksistlerinin bir görevi olarak durmaktadır....Şeyh Bedreddin ve Börklüce Mustafa....Dinî görünümleri vardı. Ancak meselenin özü, bu dinî kisvenin altında saklı olandır. Bunu ortaya çıkarmak da biz Marksist araştırmacılara düşer."[5]

Biz bu çalışmamızda, Şeyh Bedreddin gerçeğine emekleyerek ulaşmaya çalışırken, tek başına Marxist veya iktisâdî hürriyetçi, ya da onun mistik - mânevî cephesine tek başına bağlı kalarak, bu görüşlere mutlak bir açıklama çerçevesi olarak iltifat etmedik. Tam aksine, akılcılığın rehberliğinde, mutlak bir yolu tutturmanın önümüze çıkaracağı metafizik tuzaklardan imtina ederek, nisbî mutlaklığı olan ve her biri, kendi içerisinde, farklı ve bazen önemsiz addedilebilecak, kılcal damarları bulunan iki ana damarı birlikte ele almayı yeğledik. Bu nedenle sözü, dolambaçlı yollardan getirerek uzattık ve dolaylı dolaysız ayrıntılara daldık. *İlk damar*, irrasyonelliğin çekip çevirdiği, îmânın hükümran olduğu alandır ki, burada,

[5] E. Werner, *yage.*, (2014), sf. 25; 28. Werner'den sonra A. Cerrahoğlu da, peşin hükümlerden arınmış Şeyh Bedreddin çalışmalarına duyulan ihtiyacı 1966 yılında dile getirmişti. Cerrahoğlu'nu zikrediyorum: "Gün geçtikçe önemi artan bir konuyu toplu halde inceleyebilmek için, Doğu ve Batı kültürünü hakkıyla benimsemiş, sosyalizmin nazariyesine ve târihine vâkıf ve herşeyden önce ilmî *araştırma metodu*na bihakkın sâhip elemanlardan mürekkep bir ekip çalışması gerekmektedir.... Şeyh Bedreddin, araştırıcılarını ve târihçilerini bekliyor" [*yage.*, sf. 3]. Ama Türk Marxistleri, böylesi bir araştırmaya omuz vermiyor, Şeyh'in daha da mistifiye olmasına katkıda bulunacak, hayâl ürünü makâleler, şiirler, romanlar, tiyatro eserleri ve resimler üretiyor. Ne var ki, Şeyh'in âsîliği söz konusu olunca da, onun üzerinden ihtilâl tamtamları çalınıyor.

Şeyh Bedreddin, "kat'ı merahil ile derecât-ı kurbî itmam etmiş" ["Hakk'a yakınlık mertebelerini tamamlamış"][6] bir İslâm mutasavvıfı olarak kendini gösterir. *İkincisi* ise, rasyonelliğin etkin olduğu, insan - insan ilişkisinin akılla şekillendiği eko-politik alandır. Bu düzlemde fakih Bedreddin, sahneyi dolduracaktır. Esâsen, hep bilinen ve söylenen Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin lakabında, onun hem mutasavvıflığı, hem de fakihliği ile onda var olan her iki ana damarın varlığı tescil edilmiştir. Netîce itibariyle, bizim bu çalışmamızda, irrasyonel ve rasyonel unsurların Şeyh Bedreddin'in şekillenmesindeki nisbî paylarını ortaya koymaya, görünmeyenle görünenin birlikteliğinin aydınlığında, karşılıklı etkileşimi, referans kayıtlarıyla destekleyerek göstermeye çalıştık. Bizi bu yöntem anlayışına götüren, Şeyh'in irrasyonel ve rasyonel kanatları, hem düşünde, hem de aksiyonda eklemleştirmiş olmasıdır. Siyâset ve iktisat düşünceleri ile aksiyonda kadıaskerliği, hep bu eklemleştirmenin ürünü olmuştur.

Diyeceğim şu ki, bugün dişe dokunur bir çapa ulaşan Şeyh Bedreddin yayınlarının oluşturduğu bibliyografya, zenginliğine rağmen, onun târihî kimliğini oluşturan boyutlara ışıklar göndermesi açısından, içerik olarak zayıf, fakat kabukta ses getirerek, Şeyh Bedreddin ismini, günümüze taşıdığı gibi, ileriki yıllara taşıyacaktır. Çünkü o, fıkıh ve tasavvuf temelli Türk düşüncesinin geçmişteki önemli zirvelerinden biridir. Şükranla karşılamak gerekir ki, son yıllarda, onun fıkha dâir eserlerinin Arapçadan tercüme edilerek yayınlanmasının, tasavvufî eserleriyle birlikte ele alındığında, geçmişin ceffelkalem yazılarının ömrünü bitireceğinden de şüphe edilemez. Zengin bibliyografik malzemenin aydınlığında, belki atılması gereken ilk adım, pergel mecazını kullanaraktan, çivili ayağı sağlam bir zemine oturtmak ihtiyacıdır. Bu Şeyh Bedreddin'in taviz vermediği şahsiyeti ve duruşudur.[7] Solakzâde'nin de kaydettiği gibi o;

---

[6] M.Ş. Yaltkaya, *yage.*, (1340), sf. 39; *yage.*, (1940), sf. 446.

[7] Cemil Yener de şu görüşü ileri sürmüştü: "Bedreddin'in gerçek çehresini onlarda [onun eserlerinde] aramakla önemli bir sonuca ereceğimizi sanmam. Ancak, insanoğlunun, adım atışında bile, kişiliğinden bir şeyler bulunduğunu gözönünde tutarak, bunların dikkatle incelenmeğe değer olduklarını kabul ederiz" [*yage.*, sf. 7].

> "...Cömert fâzıllardan ve dinine sıkıca bağlı âlimlerden idi.... Kitapları fazlının fazlalığına şâhid ve delîldir."[8]

Şeyh Bedreddin'in çağdaşlarından, asırlarboyu ilim ve bilginin pâdişâhı olarak tarif edilen bir âlim Seyyid Şerîf Cürcanî ise, Kahire'de talebelik günlerinden beri tanıdığı bu arkadaşının "fezailini zikr edüb, medh-i belîğ ile medh ederdi."[9]

Şeyh Beddreddin'e ilişkin yapılan değerlendirmeler içerisinde dikkatimizi en fazla çeken tesbitlerden biri de onun hakkında daha 15. yüzyılda Nakşibendî meşayihinden Simavlı Şeyh Abdullah İlâhî'nin yaptığı şu değerlendirme olmuştur:

> "...Vâsılînin kutbu, Hakk'ı gerçekleştirenlerin sultânı, muvahhidînin delîli...Şeyh Bedreddin diye bilinen şerîat ve din kemâlinin ta kendisi Kadı-oğlu Mahmud."[10]

Müverrih Gelibolulu Mustafa Âli Efendi'ye göre:

> "...Fe-emmâ 'Rubbe Vâhidün yûzenû elfen' [İmdi, nice bir vardır ki, bine bedeldir] mişkadınca Mevlânâ-yı mûmâileyhin yerini tutmadı ki, muâsırlarının vücûd bulması mefhum değildir."[11]

Nâmık Kemâl Bey'in Şeyh'i değerlendirmesi ise şöyledir:

> "...Bedreddin, her yüzyılda birkaç milyon arasında yetişebilen, eşi olmayan büyük bir zekâ, ilim ve marifet sâhibi bir kimseydi."[12]

---

[8] Mehmed Hemdemî Çelebi *yage.*, I, sf. 182.

[9] Taşköprîzâde Ahmed, *yage.*, I, sf. 73. Ayrıca krş. a.yaz., *yage.*, I, (1313), sf. 750. "Hattâ, Seyyid Şerîf Cürcanî, her zamanda [Şeyh Bedreddin'in] fazlını i'tiraf edermiş" [Mustafa Âlî, *yage.*, sf. 241]. Şeyh Bedreddin hakkında yapılan değerlendirmeler içerisinde, Cürcanî'nin ayrı bir yeri vardır. Önce çağdaşı, Kahire'de ders ortağı, husûsî sohbetlerinin takipçisi olan Seyyid Şerîf ise, sadece yaşadığı dönemin güzîde bir âlîmi olmakla kalmamış, eserleriyle, kendisinden sonraki âlîmlerce 'otorite', 'insanlığın hocası' gibi sıfatlarla taltif edilmiştir.

[10] Zik. H.H. Gürkan, *yage.*, sf. 98.

[11] Mustafa Âlî, *yage.*, sf. 244.

[12] Nâmık Kemâl, *yage.*, sf. 290. Ahmed Rıfat Bey'in tesbitine göre Şeyh Bedreddin,

Muallim Vahyî [Ölmez] Bey'in, Osmanlı monarşisinin son günlerinde, 1918 yılında, kaleme aldığı bir kitap çalışmasında geçen tevcihine göre;

> "...Hâlâ Türk'teki din ve ahlâk dehâsının büyüklüğünü tamâmiyle gösterebilmiş Şeyh Bedreddin Hazretleri."[13]

Mehmed Şeref Aykut'un Şeyh'i değerlendirmesi:

> "....Koca Türk, bütün bunların fevkinde düşünmüş ve hattâ bugünkü muzdarib beşeriyyetin esbab-ı avâmil-i ıstırâbâtını daha o günden keşfettiğini tamamiyle göstermektedir."[14]

Reşid Saffet Atabinen'in Şeyh Bedreddin'e ilişkin değerlendirmesi ise şöyledir:

> "...İnsanlık târihinden biliyorum ki, üç dinden herhangi birinin lideri Sımavnalı Bedreddin kadar temel bir sosyal reform inşâ edecek kadar cesur olsun. Ondan üç yüz yıl sonra, aynı sahada Spinoza bile, bu kadar vâsi bir anlayışa ulaşamamıştı. Bugün dahî [t. 1960] Batı dünyası, Şeyh Bedreddin'i bilmiyor."[15]

Mahmud Esad Bozkurt'ın sözleriyle:

> "...Türkoğlu Türk olan bu büyük âlimin, Batı Türkleri târihindeki yıldızlardan biri olduğuna şüphe yoktur."[16]

İsmail Hâmi Dânişmend'in değerlendirmesine göre Şeyh Bedreddin:

> "...İlmî seviyesi ve büyük dehâsıyla yalnız Osmanlı Türklü-

---

"zamanında (İbn'ül kâdî) yahut (kâdî-i Simavna) demekle şöhret bulmuş bir fâzıl-ı zişândır" [*yage.*, II, sf. 77].

[13] Muallim Vahyi, *yage.*, sf. 27.

[14] Mehmed Şeref, *yage.*, sf. 33-34.

[15] R.S. Atabinen, yage., sf. 12.

[16] M.E. Bozkurt, *yage.*, sf. 208.

günün değil, onbeşinci asırda tekmil İslâm âleminin en mühim mümtaz şahsiyetlerindendir. Bu ehemmiyeti, hem tasavvuf, hem fıkıh, hem siyâset cephelerine şâmildir."[17]

Hilmi Ziya Ülken, ona İslâm düşünürleri arasında en mümtaz bir mevkiyi vermekte ve şu kanıya varmaktadır:

"...İslâm düşünürleri arasında en güçlü olarak İbni Arabî, Mevlânâ Celâleddin Rûmî ve Şeyh Bedreddin'i kabul ediyoruz."[18]

Enver Behnan Şapolyo'nun değerlendirmesine göre;

"...Şeyh Bedreddin, Türk içtimâî bünyesinde bir inkilâb yapmak istediğinden, bir ihtilâlci olarak meydana çıktı. O devrin hükümdârı ve din adamları Şeyh Bedreddin'in tehlikeli bir adam olduğuna ve gelenekleri bozduğuna inanarak onunla mücadeleye giriştiler. Onun içtimâî fikirlerinin yayılmasına mâni oldular.... Şeyh Bedreddin Simavî, tefekkür târihimizin dikkate şayan bir bilginidir."[19]

Vecihi Timuroğlu'nun bakış açısına göre Şeyh Bedreddin:

"...Türk düşünce târihinin büyük dehâsıdır."[20]

İsmet Sungurbey'in Şeyh Bedreddin'e yaklaşımı ise şöyledir:

"...Yüzyılların ender yetiştirdiği, Türk ulusunun ve insanlığın kendisiyle her zaman övünebileceği bu harika insan..."[21]

---

[17] İ.H. Dânişmend, *yage.*, I, (1971), sf. 162.

[18] H.Z. Ülken, *Humanisme des Cultures*, (Ankara, 1967), sf. 22. H.Z. Ülken'in, Şeyh Bedreddin'i, İbni Arabî ve Mevlânâ Celâleddin'le birlikte, İslâm düşüncesinde fevkâlâde müstesna ve mühim bir yere oturtması, esasta bu mutasavvıfların, bir düşünür olarak insanın sınırlı zekâsının 'vücûd-ı mutlak'ı [tenzih] kavramasının imkânsızlığına olan yaklaşımlarıdır. 'Mutlak' kavramıyla aklın tanışmasında, bu mutasavvıfların gayreti, bir manada, onları Gazâlî'nin takipçileri yapmaktadır.

[19] E.B. Şapolyo, *yage.*, (1960), sf. 79; 87.

[20] V. Timuroğlu, *yage.*, sf. 67.

[21] İ. Sungurbey, *yage.*, (1966), sf. I.

Nejat Birdoğan'ı zikrediyoruz:

> "...Çağının çok çok ilerisinde düşünen bir büyük düşün ve toplum bilgini boy göstermiş, inanç uygulamalarındaki bütün yanlışlıklara değinmiş, 'hurûc etmiş', sonunda eyleminin bedelini kellesi ile ödemişti. Bu, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin'di."[22]

Şeyh Bedreddin'in kemiklerinin 1924 yılında Türkiye'ye getirilmesi münâsebetiyle *Sebîlürreşad* mecmusında yapılan şu değerlendirme gerçekten de dikkatleri çekecek kırattadır:

> "...Bedreddin-i Simâvî, Türk ulemâsı arasında bir hârika-yı fazilettir. Ahlâfa intikal eden âsar-ı âliyesi, kadr-i kemâlatının büyüklüğünü her an ispât eder birer âb-dân-ı muhallede sayılır. Son asırda yetişen Avrupa hükemâsının pâye-i irfânını Bedreddin daha o devirlerde irtikâ etmiş idi. Telkînât-ı âliyesini ihata edemeyen tilmîzâtı, müşârünileyhin bâdî-i felâketi olmuşlardır. Şimdiye kadar, *Osmanlı müverrihlerinin yanlış ihtiramâtı altında istihâle eden bir sîmâ*, ümid olunur ki, kadr-şinas tetebbu'-i zevâtın hünerleri ile reng-i aslîsinde tanınacaktır."[23]

Şeyh Bedreddin, 'reng-i aslîsi'nde tanınmaya başlandığı zaman ne olacaktır? İşte o zaman, *Vâridât*'ta, onun da işaret ettiği gibi;

> "Toz – duman kalktı mı göreceksin
> Altındaki at mıdır, eşek mi?"[24]

---

[22] N. Birdoğan, *yage.*, sf. 120.

[23] *Sebîlü'r Reşad*'ın 46. sayısından aktaran: Hüseyin Vassaf, *yage.*,III, sf. 112 (vurgu: AGS.). 2017 yılında yayınlanan bir çalışmasında Tarık Velioğlu, Şeyh'e ilişkin olarak şunları yazmıştı: "Kendisine, çeşitli ideolojik görüşler yakıştırılmış, fakat gerçek şahsiyeti ve değeri hakkıyla bilinmemiştir" [*yage.*, sf. 35].

[24] Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 76. Şeyh Bedreddin, sözlerini şöyle bağlayacak ve Cenâb-ı Kudret'e ilticâ edecektir: "Ateşten, yani bilgisizlikten sana sığınırım." Diğer taraftan, bu dizeler, Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin oğlu, Alaeddin Çelebi'ye yazdığı mektupta da geçmektedir:

> "Toz yatışınca görürsün sen
> Altındaki at mıdır, eşek mi?"

Şeyh Bedreddin isyân etti mi? İlk görüş, İbni Arabşâh ve Âşıkpaşazâde'nin yazdıkları kaynak gösterilerek Cumhûriyet'li yıllara ulaşan görüştür ki, o bir âsîdir. İkinci görüş, Şeyh'in isyân etmediğine, edemeyeceğine inanan görüştür ki, Hâfız Halil Efendi'nin büyüleyici menâkıpnâmesinden hareketle Taşköprüzâde Ahmed Efendi, bu düşüncenin başında yer alır. Hoca Sadeddin Efendi ve Gelibolulu Mustafa Âli Efendi de bu görüştedirler. Sadece, Hoca Sadeddin Efendi'yi zikredecek olursak:

> "...Bu kadar değerli dinî eserler ve kıymetli kitaplar yazmış olan üstün yaradılışlı ve saygıya lâyık bir kişinin ayaklanma, hukûku, düzeni çiğneme gibi kötü bir yolu benimsemesi uzak bir ihtimaldir. Kim ki, bir başkasının hayat elbisesini yırtar, elbette öldürülür, kavramını unutmuş olmak ve dürüst yoldan sapıtmak, usul ve fürû alanlarında böyle eserler vermiş, yazılarıyla dersleriyle tanınmış bir kimse için imkânsız bir hâldir. Eserleri ise, bilginler ve müftiler katında buna delil tutulmaktadır."[25]

Şeyh'in isyân etmediğini savunan bu bakış açısı, Cumhûriyet'li yıllarda da taraftar bulmuştur. Bezmi Nusret Kaygusuz ve Şaban Öz, Şeyh'in isyân etmediğine kânîdirler.[26] A. Süheyl Ünver'in düşüncesine göre, Şeyh Bedreddin haksız yere idam edilmiştir. Şeyh'in bir hukûk adamı olarak kaleme aldığı fıkıh kitaplarından sadece *Câmiü'l Fusûleyn*'in tetkikinin, onun bir ihtilâlci olmasına imkân vermeyeceği ifâde edilebilir. O, Osmanlı'nın toprak rejimini, fiyatların teşekkülünde devlet müdahalesini, saltanatın meşrûluğu sorununu içine sindiremiyordu. Bir mutasavvıf olarak, dile getirdiği bazı yorumlarda ise, yer yer İbni Arabî'yi aşması da mânidardır. Eğer Şeyh bir kalkışmanın tertipçisi ve uygulayıcısı ise, bu durumda onun mutasavvıflığı, *'Hakk el-yakîyn'* mertebesine ulaşamamış ve *'ilm el-yakîyn'* ya da *'ayn el-yakîyn'* mertebelerinin ötesine geçememiş demektir. Esâsen, bu bağlamda, kendisinin açık ifâdesine göre, tasavvufî konularda *'ilm*

[Mevlana Celâleddin-i Rûmî, *Fîhi Mâ – Fîh ve Mecâlîs-i Seba'dan Seçmeler*, (Ankara, 2000), sf. 177 (haz. A. Gölpınarlı)].

[25] Hoca Sadeddin, *yage.*, II, sf. 114.

[26] Şeyh Bedreddin'in isyân ettiğine şüpheyle bakan araştırmacılara bir örnek olarak Profesör Ş. Severcan'ı da gösterebiliriz [krş. *yage.*, (1997), sf. 9].

el-yakîyn' ve *'ayn el-yakîyn'* mertebelerinde konuşanların sözleri boştur. Onun sözleriyle:

> "...Hak ehli, ilm ül-yakıyn ve ayn ül-yakıyn hakkında çeşitli sözler söylediler; *bunlardan sadra şifa gelmez."*[27]

Bu görüşlerin dışında yol alan bir diğer bakış açısına göre, Şeyh Bedreddin'in isyânı meselesi, eldeki bilgilerin aydınlığında, inandırıcı olmaktan uzaktır. Genellikle Batılı yazarlar, husûsiyle Michel Balivet, böyle düşünenlerin başında yer almaktadır. Bu konuyu kapatmadan, bizim görüşümüz, yeni belgelere duyulan ihtiyacın bir kez daha vurgulanmasıdır. Böylelikle, isyân meselesini kuşatan sis bulutunun dağıtılması gereklidir. Önce, şu sorunun cevabı verilmelidir: 1416 yazında, Eflâk'e çıkışı ve yol alışı, planlı ve bilinçli bir hazırlığın mı, yoksa Mircea - İskender Bey - Şâhruh'un ve Bizans İmparatoru II. Manuel'in, 1416 yılı boyunca, Sultan I. Mehmed'e yönelik, aralarında tezgâhladıkları bir kumpasın sonucu mudur? Şeyh'in ateşli bir ihtilâlci gibi olmadığını gösteren eldeki en erken kayda düşülmüş tek somut târihî dayanak, Dukas'ın târihinde Şeyh'le alâkalı bir bilginin olmayışıdır. Nikolae Jorga'nın yolaçıcılığında, Eflâk'e çıkan Şeyh Bedreddin, kendisini hesap dışı olarak Osmanlı Devleti'ne sefer açmış Mircea'nın Romen ve ona destek olan Macar kuvvetleriyle İsfendiyâr Bey'in oğlu Kasım Bey'le gönderdiği takviye kuvvetlerin içinde bulmuştur. 1416 yaz ve sonbaharında Balkanlar'da oynanan ve oyun içinde oyun olan bu oyunlar zincirine, Şehzâde Mustafa Çelebi ve Cüneyd Bey de dahil edilmişlerdir. Olayların bundan öncesini ve sonrasını aydınlatacak târihî veriler ise maalesef, yetersiz kalmaktadır. Bu demektir ki, Balkan târihçiliğinden gelebilecek ışık hüzmelerine olan ihtiyacımız açıktır. Bir özet sergileme olarak; Şeyh Bedreddin'e ihtilâlci gözüyle bakılabilmesinin önündeki şu engellerin açıklığa kavuşturulması gerekmektedir:

(a) – *Mutasavvıf Şeyh Bedreddin:* Şâyet Şeyh Bedreddin, 'makam-ı müntehi'ye ulaşmışsa ki, bu tasavvufî makamların varılması en güç olanı, *'hakk el-yakîyn'* makamıdır, o, bu durumda bir ihtilâlin planlayı-

[27] Şeyh Bedreddin, *yage.*, A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. 65 (vurgu: AGS.).

cısı ve uygulayıcısı olamaz. Devlete başkaldırmış bir âsî ise, onun irrasyonel dünyası, husûsîyle kutbiyeti şüphelidir ve tartışmaya açıktır.

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

(c) – *Devlet Adamı Şeyh Bedreddin:* Üç yıl süren kadıaskerlik görevi, ona uygulamada Osmanlı toprak rejimine ve mâlikane sitemine (feodallere) karşı çıkmasına imkân vermiş, timarları yeniden dağıtırken, 'raiyet oğlu raiyyet' uygulamasının dışında bir yol izlemiş, vakıf gelirlerini garip gurebaya dağıtarak İslâmî infâka işlerlik kazandırmıştır. Bu girişimlerin revolüsyoner herhangi bir yanı yoktur.

Daha bir yüzyıl içinde, bir uçbeyliğinden *Pax Ottomana*'ya ulaşan bir devlet, Timur belâsıyla, dağılmanın eşiğine gelmiş, Fetret Devri aşıldıktan sonra vukû bulan Bedreddin hareketi, birçok târihçi araştırmacı-yazar tarafından hakkıyla değerlendirilememiştir. Sadece, devletin bekâsını öne çeken târih yazıcılığımızın izlediği yol haritasını, Cumhûriyet'li yıllarda, İsmail Hakkı Uzunçarşılı - Nihal Atsız – Kemâl Tâhir Bey belirlemiş, Halil İnalcık ve İlber Ortaylı gibi saygın târihçilerimiz de bu yolda, elde bulunan ilk-el ve diğer kaynaklardan sızan ışıkla yürümüşlerdir. Yıllar aktı, geçti. Şeyh Bedreddin'in şehâdetinin 600. yılına takaddüm eden günlerde Profesör İlber Ortaylı, yaptığı şu dikkate değer tesbitiyle Şeyh Bedreddin'e bakışta ve yorumlamada yeni bir pencere açtı. Ortaylı'nın, 1970 yılından beri resmî târih eksenine denk düşen Şeyh Bedreddin yorumunu, 2017 yılı itibariyle, yumuşattığı görülmektedir. Onun sözleriyle:

> "...Şeyh Bedreddin olayı...*bizim bildiklerimizin ötesinde olaylarla* yeniden yorumu gerekebiliyor."[28]

Burada Şeyh Bedreddin merkezli sorun, Osmanlı'nın devletin bekâsına gösterdiği dikkat ve hassâsiyeti kendi insanına gösterme-

[28] İ. Ortaylı, *Türklerin Altın Çağı*, (İstanbul, 2017), sf. 149 (vurgu: AGS.).

miş olmasıdır. Ötelenmiş 'birey', kendi varlığını tescil ettirmesiyle, devletin bekâ sorunu da, bu topraklarda, irrasyonelin yanıbaşına rasyonel bireyini katmakla, daha güvenle yol alacaktır. Böyle olmadı. Osmanlı'nın merkezîleşmiş devlet yapısıyla dönen çarkı, bir zaman geldi, Batı'da yükselmeye başlayan siyâsî ve iktisâdî birey karşısında ufalanmaya, erozyona uğramaya mahkûm oldu. Devlet'in üzerine abandığı mümin-mütevekkil bireyi ile çözülme ve çöküş süreçlerini uzattığı da malûmdur. Allah'ın *Kur'ân*'da 'birey'e tanıdığı hakkı, devletin 'birey'e vermemesi Gayretullah'a dokunmuştur. Bir *Kur'ân* müfessiri olarak Şeyh Bedreddin de, Allah'ın takdirinde sabit olduğunu biliyordu. Netîce itibariyle, cumhurun iradesine dayalı politik bir topluma, 1922-1923 rejimiyle geçişle, ihtimaldir ki, siyâsî ütopyası da hür ve özgür bireyin Cumhûriyet'le inşâsına açılan yolu bulmuş oldu. Bu çalışmamızın 'Önsöz' kısmında da bahsedildiği gibi, Şeyh'in meselesi, Osmanlı siyâset ve iktisat anlayışının, *Kur'ân*'ın olmasını istediği insanın önünü çok önceden kesmiş olduğu gerçeğidir.

Şeyh Bedreddin'in bir tane mutlak ve muhakkak bir *"reng-i aslîsi"*, bir tek sağlam duruşu vardır. Bu rengi, birden fazla rengin karışımı meydana getirdiği için, Şeyh'in bu tek rengine, alışılagelmiş, bildik renk kümelerinden birine bağlanamayacağı bir gerçektir. Onu tek bir renk kümesi içerisine hapsetmiş olmak da, hatâlı tesbitlere, yanlış kurgulamalara zemin teşkil etmiştir. Bu sebepten, onun özellikle, isyânın gölgesinden çıkarılması gerekmektedir. İsyânı konusunda, çağdaş Batılı yazarların bazılarında mevcut kaynaklara gösterilen dikkat ve hassâsiyet takdîre şâyândır. Bilhassa, Ernest Werner ve Michel Balivet, somut bilgi verilerinin yetersizliği ve mevcutların tutarsızlığı karşısında isyân gerçeğini derinliğine kazıyamadıkları için, ortadaki müphemiyeti o hâliyle bırakmayı yeğlemişlerdir. Dimitri Kastritsis de kalkışma için, "daha çok siyâsî mitoloji ya da kutsal târih çerçevesine alınmıştır" diyecektir.[29] Türk yazarlardan, Bezmi Nusret Kaygusuz, Şeyh Bedreddin'in kalkışmasında bir çatışmanın olmadığını ileri sürerken, Abdülbâki Gölpınarlı, Velî Ertan, A. Yaşar Ocak, Ümit Hassan ve Ahmed Şimşirgil, büyük bir müsâdemeden ve binlerce kişinin ölümünden söz açarlar.

[29] D. Kastritsis, *yage.*, sf. 80.

Şeyh Bedreddin gerçeğinde, belge ve bilgilerin yarattığı boşlukların, politik-ideolojik referanslarla doldurulmasına karşılık, onun mutasavvıf kimliğinde dahî, vahdet anlayışının yorumlanmasında çarpışan vahdet-i vücûd / vahdet-i şuhûd yol ayrımları bulunmaktadır. Bir adım daha ileriye gidelim: Bizâtihi onun vahdet-i vücûda getirdiği maddeci yorum bugün, maalesef, tasavvuf târihçileri tarafından yeterince günışığına çekilmediğinden, tasavvuf karşıtlarının yaklaşımına göre onu, "merdud ehluhlah" yapmıştır. Maddeyi red, imkânı reddetmek olacağından, Şeyh Bedreddin'in materyalist olduğu iddiaları ise, onun metafiziği rasyonelleştiren yaklaşımından ileri gelmektedir ki, doğrusu da budur. Hz. Ali'nin 'görmediği Allah'a inanmaması'ndan Ahmed Amiş Efendi'nin 'rûyete bak!'ına kadar, bu bağlamda söylenenler, *inananlar için* birer iknaî delîldir. Geriye kalan, Şeyh'in fakih kimliğinde tam bir mutabakatın sağlanmış olmasıdır. Şeyh Bedreddin isyânının ardındaki gerçeğin spekülasyonlarla doldurulması, yapılan araştırmalarda onun isminin, aradan geçen altı yüzyıla rağmen, canlı tutulması bu yüzdendir. Yapılan araştırmalar, ultra-amprisizme meyletmeden, kesin bir portresinin çizilmesini hedeflemedikleri için, farklı Şeyh Bedreddinler ortaya çıkarmıştır. Fikir dünyasının bir çizgisini uzatıp, 'iştirak-i nisa' bağlamında Thomas Campenella'ya bağlanmış; Thomas Moore'dan daha bilimsel olduğu söylenmiş; *Vâridât*'la "Leibnitz'in *Monadologie*'si arasında büyük bir yakınlık"[30] bulunduğu da ileri sürülmüştür. Diğer taraftan, savunduğu müfrit vahdet-i vücûd anlayışını kenara itip, panteizm üzerinden Spinoza'ya, infâka verdiği ağırlığı da, sosyalizm taraftarlığına bağlamak, gerçeği eğip bükerek, Şeyh'i, Eflâtun'un ve Marx'ın yanına getirmek ve delîlsiz, mesnetsiz olarak iştirâk-i emvâli savunduğunu yazıp, sosyalist – komünist, hattâ enternasyonalist yapmak, maalesef, hatâlı yorum ve yaklaşımlardır. Benzer durum, edebiyat dünyasında da gözlenmektedir. Hele, hiç görmediği hâlde, Şeyh Bedreddin resmini çizenlere ne demeli? Farklı Şeyh Bedreddinlerin varlığını ortaya koyanlar, kendi tasavvufî eğilimlerini veya tasavvuf karşıtlığını, mez-

[30] H.Z. Ülken, *yage.*, (1935), sf. 118, dn. 1. "Simavnalı Bedreddin ([H.] 821): Bedeni, rûh suretlerinin birikip kesafet peyda etmesi şeklinde görüyor. Madde, rûha râci oluyor. Böylece, Leibniz, Ravaisson ve Fouilée ile temasta bulunuyor" [İ.H. İzmirli, İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese, (Ankara, 1964), sf. 46].

hebini, ideolojisini ortaya çıkaranlar da, bir Şeyh Bedreddin ressamından farksızdır. Onun bir mutasavvıf olarak portresi ise, 'vahdet-i vücûd'a bağlı inananlar tarafından, Muhyiddin Arabî çizgisinde şekillenen tasavvufî yorumların aydınlığında, günışığına kavuşacaktır. Bu bağlamda, Niyazî-ı Mısrî Efendi üzerinden, özellikle 19. yüzyılın mühim mutasavvıflarından Muhammed Nûrü'l Arab tarafından *Vâridât'ın* şerh edilmesi ile o ışık, 20. yüzyıla ulaşmıştır. Şeyh Bedreddin'i anlamada, sübjektif – irrasyonel - metafizik alanda kalan hâkim yol haritası budur.

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

Öte yandan, şâyet Şeyh Bedreddin, bir insan-ı kâmil olarak, kaptan kaba boşalıyorsa, bu hâl, inananlar için geçerli olsa bile, esâsen o da metafiziktir. İslâm'ın son derece önemli felsefî, *zâta mahsus zihnî ikrâmı*, derûnî ve ahlâkî bir damarı olan tasavvuf düşüncesidir. Tasavvuf doktrininin Ekberî geleneği, Şeyh Bedreddin'le mühim bir yorumcusunu kazanmıştır. Onun müteşâbih âyetleri tefsîri ve tasavvufi yaşantısı, her türlü sıradanlıktan ve yapmacıktan uzaktır. Şu kadar ki, râh-ı Hakk'a sefer ederken;

> "Rûh-ı Şeyhile meğer rûh-ı Rasûl
> İttihâd idüb Hak'a bulmuş vusûl"[31]

[31] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 78.Mevlânâ Celâeddin Rûmî buyuruyor ki: "Kim, kutlucasına işin sonunu görürse, hiçbir an yolda sürçmez" [*yage.*, IV, (1988), sf. 270].

Bu hâliyle o, Türk târihinde, bilhassa Anadolu coğrafyasında, dinî motiflerle başına adam toplayıp başkaldıran seleflerine hiç benzemez. Şeyh Bedreddin'i saygın kılan, İslâm tasavvufuna gönül verenler için hâlâ kutsal gönüllü, kerâmet ehli bir velî olması keyfiyetidir. Bu hâliyle o, tektir. Şu kadar ki, şeyhi Hüseyin Ahlâtî, onun kaderini beyanda bulunduktan sonra, önüne bir yol haritası da koymuştu.

> "Bula seninle şeref her şûre bûm
> Yakalar senden çerâğ aksâ-yı Rûm"[32]

Bu çalışmamızın hülasasını nasıl yapabiliriz? Bu bağlamda, "gerek zamanında, gerekse devrinden sonraki asırlarda, âlimlerin üstadlarından biri addolunan Seyyid Şerif Cürcanî [nin]"[33] tesbitleri fevkalade önemlidir. Cürcanî'nin, Sultan I. Bâyezîd zamanında [t. 1400'de] Bursa'yı ziyareti münasebetiyle söylediği bir şiirinden aktarıyoruz:

> "...İlim güneşi, Arap ufuklarında doğmuş, Acem diyarında kemâlini bulmuş, fakat Rûm [Türk Anadolu] diyarında, örf çokluğu yüzünden, ziyadan mahrum bir cirm [aşksız bir gök cismi] halinde kalan güneş, yakında tam olarak batar ve cehâlet karanlığı, bütün dünyayı alır."[34]

Seyyid Şerîf Cürcanî'nin bu özlü tesbitindeki batan güneş, büyük bir olasılıkla, Şeyh Bedreddin'in başına gelecekleri ihsas ettirmektedir. Örf çokluğunun, devleti ayakta tutarken, hür düşünceyi sindirdiği muhakkaktır. Hiç şüphe yok ki, Şeyh Bedreddin de 'batan güneş'in kendisi olduğunun bilincindedir. Şu kadar ki, hakkında verilen hüküm karşısında benzi sararan Şeyh'e Sultan'ın "ne için benzin sarı?' sorusuna cevaben;

> "Güneş batacağı vakit sararır"
> ["Şems'e lazımdır safret vakt-i gurûb"]

demişti.

---

[32] Halil bin İsmail, *age.*, sf. 82.

[33] M. H. Yınanç, 'İcazetnameler ve Seyyid Şerif Cürcanî', *TaS.*, sayı 8-9, (1943), sf. 9-10.

[34] A.Z.V. Togan, *yage.*, (1946), sf. 362.

Diğer taraftan, Bâtınî tasavvuf da hükmünü, önüne açılan yolda pupa yelken Cumhûriyet'e değin sürdürmüştür. Netîce itibariyle, 1416 sonrası dönemde, Osmanlı düşüncesi, uygulamaya açık önerileri bulunanan Şeyh Bedreddin gibi dehâ sahibi bir düşünürünü sessizliğe gömmüş, bu defa bireyin oluşumuna açık atılımları kör bir kuyuya bıraktığı için de, maddeyi yorumlamada Türk insanı, cehâletin karanlığına bürünmüştür. Aslında Şeyh Bedreddin hadisesi, Hilmi Ziya Ülken'in şu tesbitini, "siyâsî netîcenin, metafizik görüşe ne kadar kuvvetle bağlı olduğunu göstermektedir"i de doğrulamaktadır.[35] Yanlış metafizik kurgulamanın ya da metafiziğin irrasyonalizasyonunun hareketlendirdiği Bâtınî tasavvuf, rasyonel tasavvufu sindirmiş ve Osmanlı toplumunu düşünen bir toplum olmaktan alıkoymuştur. Bu hâl, zaman içerisinde, bireye dayanmayan, devletin merkezîleşmesinin kuvvetlendirmesiyle birlikte, birey ile devlet arasında olması gereken kozmik dengeyi tesis edememiştir. Bu şekilde yol alış, mutlak monarşiye dayalı Osmanlı politik toplumunun da bitişine açılan yolun başlangıcı olmuştur. Sözü Necdet Kurdakul'a bırakacak olursak:

> "...Bedreddin'in fikir ve kalem ucuyla yürüttüğü savaşı, ne Yunus Emre'nin nefeslerindeki 'tekkecilik'e; ne Baba İshak'ın kanlı savaşlarına; ne de Börklüce'nin peygamberlik iddiasıyla kendisine taraftar toplaması eylemine benzer. Onun mücadelesi, zaman ve mekânın üstünde, zaman ve mekâna daima üstün çıkarak insanı cehennem karanlıklarına sürükleyen her türlü bağnaz zihniyete karşıdır ve esâsen Bedreddin, bunun içindir ki, büyük, ve bunun içindir ki, gelmiş gelecek Türk hukûkçuları arasında yüceliğini daima muhâfaza edecek olanıdır."[36]

O târihlerden günümüze, dolu altı yüzyılın Şeyh Bedreddin değerlendirmelerine bakacak olursak: Belirsizliklerle örülü spekülatif çıkarsamalara açık bir târihle karşı karşıyayız. Belirsizliği ideoloji ile aşmak, ya da şiir ve roman yazmak, tiyatro eserini sahneye koymak, târihçinin görevi değildir. Benzer şekilde, günümüz Türkiyesi'nde araştırıcıların sağlıklı bir Bedreddin portresine ulaşmasında mühim

[35] H.Z. Ülken, *yage.*, (2004), sf. 234.

[36] N. Kurdakul, *yage.*, sf. 238.

eşikler aşılırken, bazı Batılı târihçilerin, Şeyh Bedreddin üzerinden anakronik târihçiliğe soyunmaları ise maksatlıdır. Sözü bu bağlamdaki düğümleri çözmesi bakımından Profesör A. Yaşar Ocak'ın şu esaslı tesbitinin; "İdeolojik popüler târih spekülasyonları pazarında yıllardan beri tezgâha konulan Şeyh Bedreddin imajının ne denli gerçeğe uyduğu[nun]."[37] ciddi olarak düşünülmesi gerekiyor. Gerçekten de, Şeyh üzerine kalem oynatanlardan çoğunun, kendilerini ultra-amprisizmin coşkusuna kaptırmadıklarına, bizâtihi yayınların çokluğu buna bir delîldir. Esâsen torunu da, dedesine dâir menâkıbnâme kaleme alıp kendi düşüncelerini, Şeyh Bedreddin'in düşüncesiymiş gibi yazanlar için, "havada yazdılar" diyecektir. Hafız Halil Efendi'nin dizelerinden aktaracak olursak:

"Bu manâkıp içre ne kim söyledüm
Şeyhden işidileni nakleyledim
Olur, olmaz sözi naklelemedüm
...
Niçeler Şeyhe manâkıb yazdılar
Yazdılar ammâ hevâda gezdiler
...
Bunda naklolanı gör sen iy ahı
Gayrı nakle tutma gûşun bir dahı"[38]

Şeyh Bedreddin'e dâir bilgi âlemine hiçbir şey vermeyen, sadece kendi ideolojisine uymayan fikirleri yermek zaafını gösteren bu tarz eserlere, tahsisî olarak A. Cerrahoğlu'nun Şeyh Bedreddin risalesine karşı Abdülbâki Gölpınarlı, şu beyti zikretmekten kendini alamamıştır:

"Helvacıya tabla-kâr lâzım
Ol kâra da iktidar lâzım"[39]

---

[37] H. Şahin (söy.), *Ahmet Yaşar Ocak Kitabı: Arı Kovanına Çomak Sokmak*, (İstanbul, 2015), sf. 386.

[38] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 76.

[39] A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. XXXVIII. Rahmete vesile olması dileğiyle, bu bağlama denk düşecek bir anımı dile getirmek isterim. 26.I.1973 günü Abdülbâki Gölpınarlı Hoca'nın ziyaretine, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ne gitmiştim. Hoca'yla sohbet etmek, hem de Şeyh Bedreddin'e dair kitaplarını imzalatmak ni-

Bundan böyle, Şeyh Bedreddin üzerine araştırma yapacak olanlara, Tayfun Atay'ın şu tavsiyesini hatırlatmak yeterli olsa gerektir:

> "...Osmanlı târihinin en çarpıcı isyân olaylarından birinin altına imza atmış gibi görünen Bedreddin'i de, geçmişin derinliklerinden bir kez daha, bu defa bizlere karşı, 'Ben de hâlümce Bedreddinem' diye isyân ettirmemeye dikkat etmeliyiz....[Bütün] bu söylenenlere...Bedreddin'in tepkisi, belki de, geçmişin derinliklerinden bu defa bize karşı, 'Ben de hâlümce Bedreddinem' diye isyân etmek olacaktır. Kim bilir?"[40]

Şeyh Bedreddin'in, "kadirşinas tetebbû-i zevâtın hünerleri ile reng-i aslîsinde tanınaca[ğı]"[41] çalışmalara olan ihtiyacımız açıktır. Dolayısıyla, onun üzerine yapılan kadirşinas çalışmaların dahi tamlıktan uzak kalacağına işaret edelim. Bu araştırmamızı bağlamadan önce, rahmetli şair - yazar Attilâ İlhan'ın, Şeyh Bedreddin'in oluşturduğu süreklilik vurgusuna yaptığı göndermeyi aktaralım:

> "o asırdan bu asra
> şeyh bedrettin-i simâvî'nin
> elhak / devamıyız biz"[42]

---

yetindeydim. Kütüphane'nin müdürü rahmetli Nureddin Kalkandelen ve Profesör İsmet Sungurbey de orada idi. Gölpınarlı Hoca, kitaplarını imzalarken, İsmet Sungurbey; "Hocam, Nevzat Cerrahoğlu [A. Cerrahoğlu = Nevzat Cerrahlar], kendisinin Şeyh Bedreddin kitabına ilişkin sizin eleştirilerinizden ve o beyitten dolayı fevkalâde müteessir olmuş" deyince, Hoca da şöyle konuştu: "İsmetcan!" dedi, "ben A. Cerrahoğlu'nun Nevzat Bey olduğunu şimdi senden öğrendim. Tenkitlerimi yazdım. Benim yazdıklarım doğrudur." Abdülbâki Hoca, Cerrahoğlu'na yönelttiği eleştrilerinde haklı idi [krş. A. Gölpınarlı, *yage.*, (1966), sf. XXXVIII]. Elbette, Nevzat Cerrahoğlu'nun yazdıklarına başka eleştiriler de yöneltilebilirdi. Mesela, onun Şeyh Bedreddin'i "İslâm'ın Luther'i" olarak sahneye sürmesi de [A. Cerrahoğlu, *yage.*, sf. 59] bu cümledendir.

[40] T. Atay, *yage.*, sf. 175.

[41] Zik. Hüseyin Vassaf, *yage.*, III, sf. 116.

[42] A. İlhan, *Korkunun Krallığı*, (İstanbul, 2015), sf. 61. M. Ö. Ersan ise karamsardır:

> "Beratını tanıdım
> Şeyh Bedrettin'in
> Yüzünü dikenler cırmaladı
> Damara ihanet zehredildi
> Mağluplar muhbirlere kızdı

Ucu açık olmasına rağmen, bir sona ulaşan araştırmamızı, Şeyh Bedreddin hakkında söylenmiş Arapça bir medhiye ile sürdürelim:

> "...Müjdeler olsun, nâil-i fazl olmaya zaferyâb oldun ve bedr gibi dâimâ mesudsun. Hazer ettiğin şeyden seni Rabbin kurtardı ve Râb ve Mustafa senin mecdini tezyid ettiler."[43]

Bunu takiben, biz de, bu çalışmamızın, birkaç noktanın ilavesiyle, tamamlama sürecine geçecek olursak: İlk olarak, Yahya Kemâl Beyatlı'nın bir şiirinde, 'Maverada Söyleyiş'te geçen ve bir *ene'l Hak şehîdi* olan İsmail Maşukî ile alâkalı bir beytin Şeyh Bedreddin'e uyarlamasıyla oluşan bir nazîre ile başlayalım:

> "Seyrindeyiz atıldığı sâhilsiz enginin
> Serez'de salb edilmiş *ene'l Hak* şehîdinin"[44]

Bu sonuç ve değerlendirme kısmında, saygın târihçimiz Profesör A. Yaşar Ocak'ın kayda değer şu mühim değerlendirmesine yer vermeliyiz. Bu değerlendirmenin salacağı ışıklar, isyân eden veya isyâna bulaşmadığı hâlde haksız yere öldürülen Şeyh Bedreddin'in kalplerimizde yaşayacağının bir göstergesi olacaktır:

> "...Her ne olursa olsun, dönemin en yüksek bürokratik mevkilerinden birini elde etmiş ileri gelen büyük bir bilim adamının

---

İler tutar tarafı yok
Tarih sınadı bizi
Iskaladık"

[M.Ö. Ersan, *Anadolu'da Devrimci İsyanlar,* (İstanbul, 2014), sf. 129].

[43] Süleymaniye kütüphânesi'nde mübeyyen Şeyh'in fıkhî bir eseri *Et-Teshîl* kitabının kapağına yazılmış la-edri Arapça bu kıta, Mehmed Şerefeddin Efendi tarafından görülmüş, onun tarafından tercüme edilmiş ve kendi eserine de alınmıştır [*yage.*, (1340), sf. 70].

[44] Y.K. Beyatlı, *yage.*, (1988), sf. 113. İstitrad kabilinden kaydedecek olursak; Yahya Kemâl Bey'in bu beyti yazmasında, Abdülbâki Gölpınarlı'nın *Melâmilik ve Melâmiler* eserinin kayda değer bir etkisi vardır. Osmanlı târihini derinliğine kavrayan Aziz Üstad'ın müktesabatında şayet Şeyh Bedreddin de hak ettiği yeri almış olsaydı, mutlaka o beyit, Şeyh Bedreddin için yazılmış olacaktı. Nazîrenin ikinci mısraını şu şekilde de yazabiliriz:

"Serez'de maslub olmuş *ene'l Hak* şehîdinin"

ve önemli bir mutasavvıfın idamıyla sonuçlanan hayatı, Osmanlı târihinin hakîkaten en trajik sayfalarından biri olarak kalmaya devam edecektir. Ama aslında o, yüzyıllar boyunca hâfızalardan silinmeyecek; hatırlandıkça hüzün, acıma ve hayranlık duygularını bir arada harekete geçirerek mazlum bir kahraman olarak da insanların akıllarında ve gönüllerinde çoktan yerini almıştır ve o yeri korumaya devam edecektir."[45]

Bu çalışmamızın bir nihâyete vardığı şu durak yerinde, üzerimize düşen, yapılabilecek bir değerlendirmeyi, derinliğine bu çalışmamızın 'Önsöz'ünde ifâde etmeye çalışmıştık. Şeyh Bedreddin davasının özü olan *'kelime-i tevhîd'* bağlantılı olarak, onun haksız yere şehâdetiyle döktüğü kanın, bu özle bütünleşmesi söz konusudur. Nitekim Mehmed Âkif [Ersoy] Bey'in Çanakkale Şehitleri için terennüm ettiği şu mısra;

"Ne büyüksün ki, kanın kurtarıyor tevhîd'i"[46]

Türk Kurtuluş Savaşı'nda şehid olanlar ile birlikte, dökülen kanlar, Cumhûriyet'li yıllara dönük bir çıkarsamadır. Türkiye Cumhûriyeti'nin kuruluşunun onuncu yılında, 1933'te, Ağaoğlu Ahmed Bey, şu tesbiti yapmıştı:

"...Kemâlist inkılâbın birinci hedefi, 'ferdi' ezici ve öldürücü âmillerden kurtarmaktır."[47]

Şeyh Bedreddin de, bu uğurda kanı dökülmüş bir tevhid ehli idi.[48]

---

[45] A.Y. Ocak, *yage.*, (2016), sf. 239.

[46] M.Â. Ersoy, *Safahat*, (Ankara, 1991), sf. 356.

[47] A. Ağaoğlu, *Devlet ve Fert*, (İstanbul, 1933), sf. 74. Çağdaş dünya edebiyatının isimlerinden Lehli yazar, Witold Gombrowicz, sonun başlangıcını şu sözlerle ortaya koyuyordu: "Birey, öylesine çetin bir cevizdir ki, hiçbir kuramsal diş, onu kıramamış" [*Günlük, 1959 - 1969*, (İstanbul, 2017), sf. 113].

[48] II. Devre Melâmîlerinden, Bezcizâde Mehmed Muhyiddin Efendi, bir şiirinde ehl-i tevhid için şöyle sesleniyordu:

"Tevhid eden deli olmaz"

[Abdülbâki (Gölpınarlı), *yage.*, (1931), sf. 130]. Abdülbâki Hoca'nın ve Kemâl Ta-

Çalışmamızı bu duygularla, bir beyitle itmâm edelim. Bu beyit, Şeyh Bedreddin"in torunu Hâfız Halil Efendi'nin '*Manâkıbı*'ndan aldığımız dizelerdir;

"Ger dilersen sırr-ı Şeyh'den râyiha
Rûh-ı pâkiyçün okunuz Fâtiha"[49]

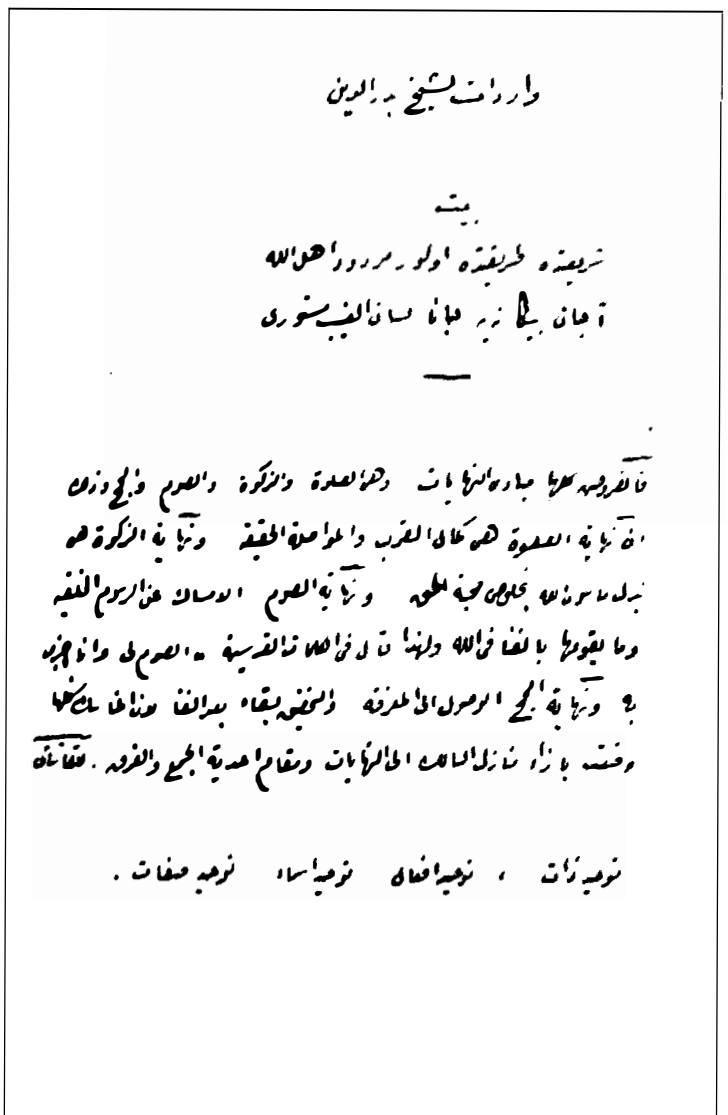
hir Bey'in Şeyh Bedreddin'i 'deli' olarak etiketlediklerini bu çalışmamızda zikretmiştik.

[49] Halil bin İsmail, *yage.*, sf. 136.

EKLER

EK-I

Yusuf Bahri Nefesli'nin İstinsah Ettiği *Vâridât*'ın Giriş Sahifesi



EK-II

Yusuf Bahri Nefesli'nin İstinsah Ettiği *Vâridât*'ın İlk Sahifesi

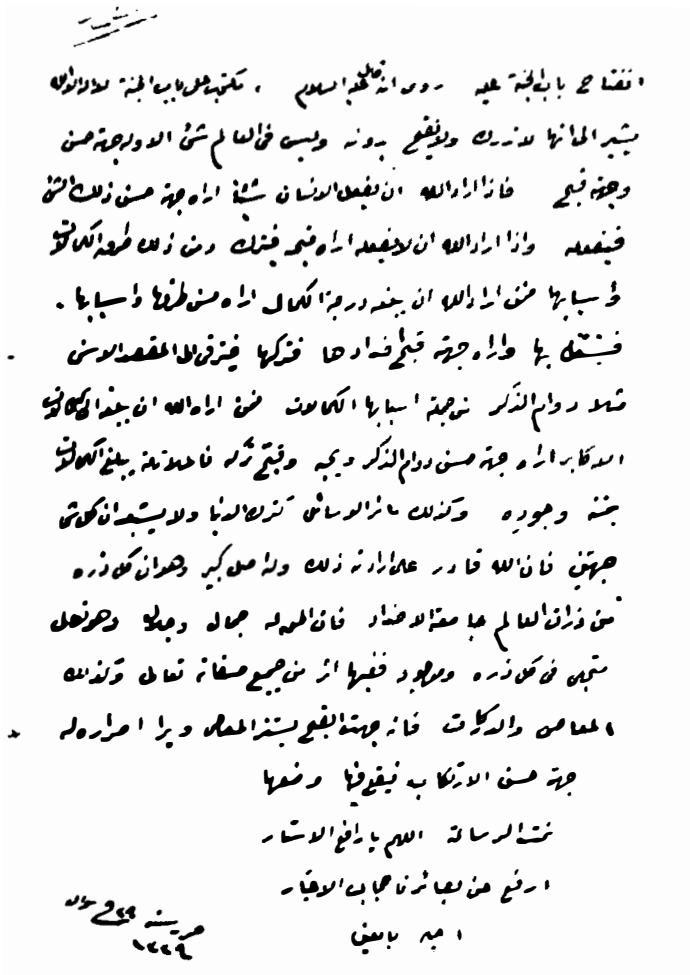
بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم ان امور الدنيا ليست كما زعم الجهال فانها من عالم الامر والغيب والملكوت
لا من عالم الشهادة كما زعم العوام . وصدق الانبياء والاصفياء في المقال ولكن الناس
في ريب وضلال . فاعلم ان ترتيب الجنة والقصور والانهار والاشجار والثمار والعذاب والنار واشكالها مما جاء
في الاخبار وسائر ما في الآثار ليست منحصرة على ظواهرها وانما هي امثلة
يذكرها الاصفياء من الاولياء . والمقصود من وضع العبادات الجزاء للقلوب
عن الفانيات الى الوجود الاعظم والباقي الاقدم فلو حيث بقلب مشغول بها
الف سنة فهو آت على شيء من الحسنة . ليس لهذا البدن بقاء .
ولا لهذا تركيب كما كان بعد المعاد والمقصود باعياء الحوق ليتقي
خاين آت باغاني ولتشغف بالدنيا قصرت همتك عن درك هذه الرتبة
وانكاد تعد غدرا تخيلت ولكنك لبعدك لا تتقن اليها لو عرفت فحسن الذكر
الى مصيرة لتركت لهوك افدة فتمثل الطفل فانه يفرح بالقاذورة وغيرها
ويتمنى لها اشياء يعدها فاذا بلغ علم ان تلك الاشياء لا تغني من العلم . فحسبك ايتها
القلب الغافل عن معرفة الله والاشياء عالم وما قصصنا لكم او نقرأ عليكم بقرآنه
الكتب . واعلم ان كلا اشتغلت بالدنيا زدت بعدا من ربك
العلي . وامر وقال عبادة عن اقصائه الذاتي منزه عن الالفاظ والحروف

والصوت

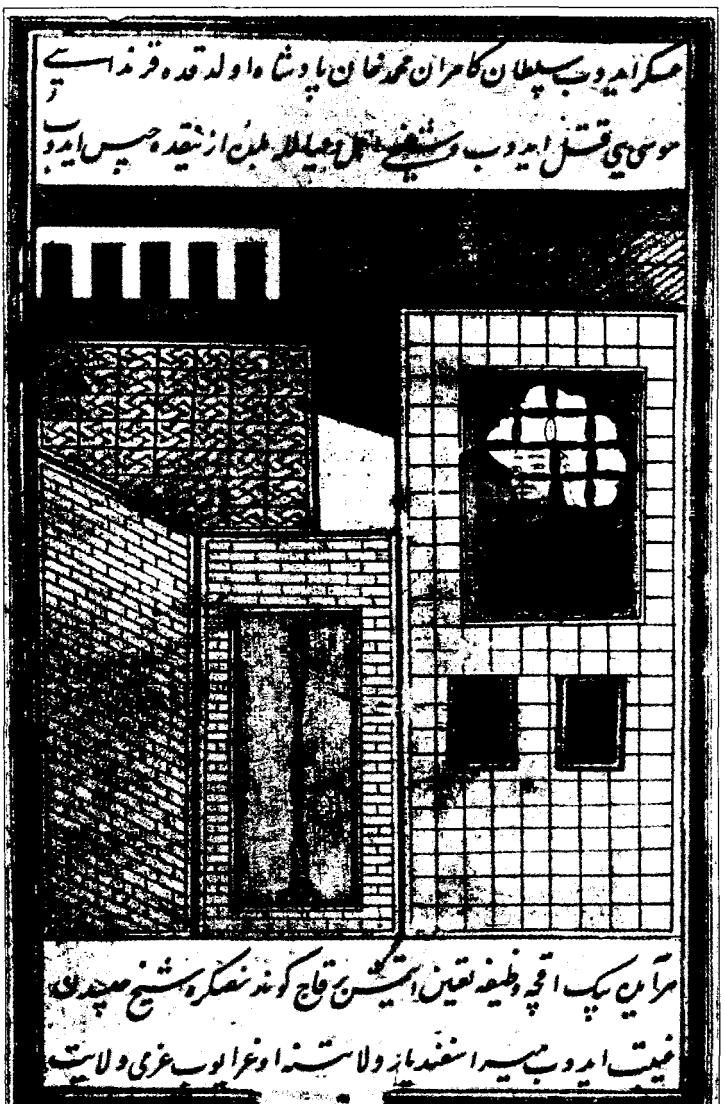
EK-III

Yusuf Bahri Nefesli'nin İstinsah Ettiği *Vâridât*'ın Son Sahifes



EK-IV

Şeyh Bedreddin'in İznik Günlerini Yansıtan Bir Minyatürü



SİMAVNALI BEDREDDİN

EK-V

Şeyh Bedreddin'in Serez'deki Türbesi [1416 - 1924]



EK-VI

Şeyh Bedreddin'in İstanbul, Divanyolu'nda, Sultan Mahmud Türbesi Hazîresinde Yer Alan Merkadinin 1966'daki görünümü



[Kaynak: A. Gölpınarlı, Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin, (İstanbul, 1966), sf. XLIV]

EK-VII

Şeyh Bedreddin'in İstanbul, Divanyolu'nda, Sultan Mahmud Türbesi Hazîresinde Yer Alan Merkadinin 1993 yılında Düzenlenmiş Hâli



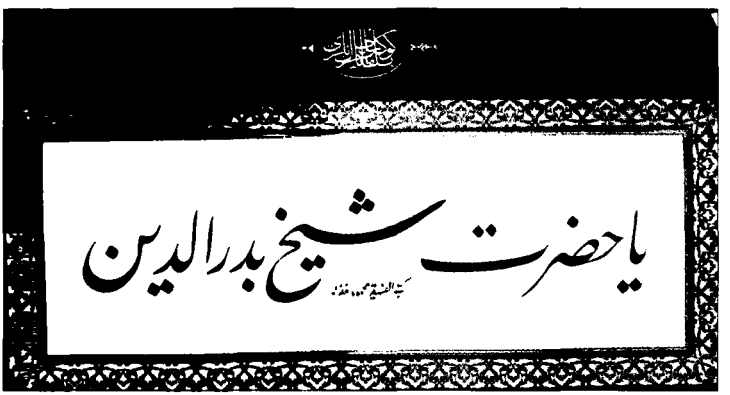
EK-VIII

Şeyh Bedreddin'in İstanbul, Divanyolu'nda, Sultan Mahmud Türbesi Hazîresinde Yer Alan Merkadinin Mart 2018'deki Durumu



EK-IX

Mahmud Şahin Hattıyla: "Ya Hazret-i Şeyh Bedreddin" Levhası



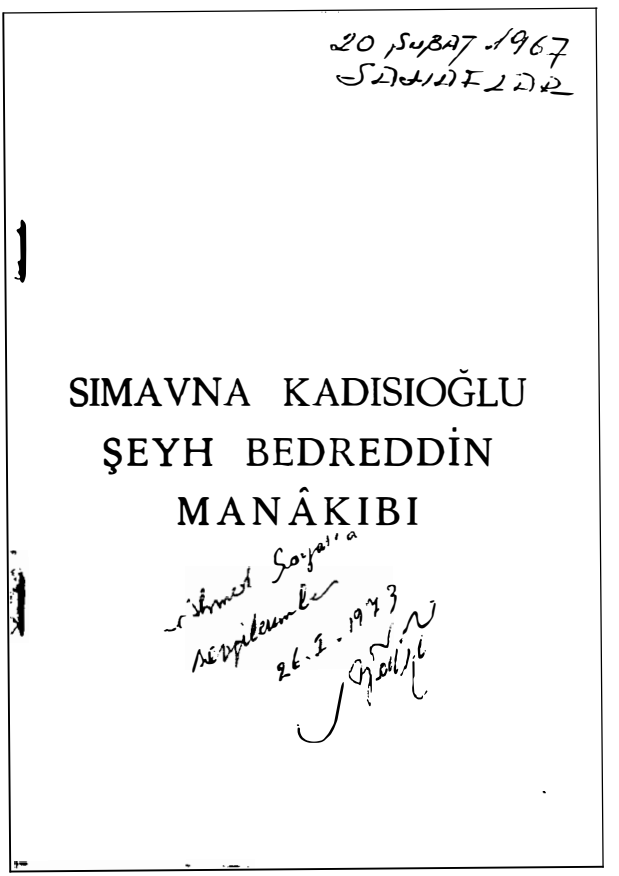
EK-X

Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin (İstanbul, 1340)
Kitabının Yazarı Mehmed Şerefeddin Yaltkaya (1879 - 1946).



EK-XI

Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Manâkıbı'nın Çevrimyazısını Hazırlayan Abdülbaki Gölpınarlı'nın Bu Eserini A.G. Sayar'a İthaf Ettiği Sayfa.



20 Şubat 1967

SIMAVNA KADISIOĞLU
ŞEYH BEDREDDİN
MANÂKIBI

İsmail Sayar'a
sevgilerimle
26-2-1973

EK-XII

Niyazi Mısrî Hazretlerinin Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ına İlişkin Gazeli

"Can kuşunun her zaman ezkârıdır *Vâridât*
Akl ü hayâlin hemân efkârıdır *Vâridât*

İşidecek adını duydu cânım dâdını
Bildim ki âriflerin esrarıdır *Vâridât*

Sıdk ile gönlüm sever görmeğe cânım eğer
Anın çün kim Hakk'ın envârıdır *Vâridât*

Ol dürr-i yekdânın kadri bilinmez anın
Bu dil-i viranenin mi'marıdır *Vâridât*

Gerçi kütüp çok yazar ilm-i ledünden haber
Cümlesi bir bahçedir gülzârıdır *Vâridât*

Muhyiddin, Bedreddin, eylediler ihyâ-yı din
Deryâ Niyâzî Füsûs, enharıdır *Vâridât*"*

* Niyâzî Mısrî, yage., sf. 173—174.

EK-XIII

Cahit Tanyol'un *Kuruluş ve Fetih Destanı*'nda Şeyh Bedreddin'le İlgili Şiirler:

"Bedreddin Etti [Eyitti (= Söyledi)]:

Bilmez isen Tanrı özün
Yalan olur bütün sözün
Evrene bak da aç gözün
Irmaklar otlar uyanık

Elin ekmeğin yiyeni
Kınadık erenler kınadık

Tarlayı eken sensin
Buğdayı solduran O
Ağacı diken sensin
Yemişi olduran O

Büyük işçi büyük usta
Evreni dolduran O

Resuller bizden utanık
Elin emeğin çalanı
Kınadık erenler kınadık
...
Cennet cehennem diyeni
Elin ölüsün yuyanı
Sadaka verip alanı
Kınadık erenler kınadık"*

* C. Tanyol, yage., (1969), sf. 65-66.

KAYNAKÇA

Abdurrahman Şeref, *Fezleke-ı Târih-i Devlet-i Osmaniye*, (İstanbul, 1315).
Abidin Nesimi, *Sosyalistlere Açık Mektup*, (İstanbul, 1969).
A.A. Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, (İstanbul, 1982).
E. Afyoncu, *Sorularla Osmanlı İmparatorluğu*, (İstanbul, 2010).
A. Ağaoğlu, *Devlet ve Fert*, (İstanbul, 1933).
Ahmed Cevdet, *Tarih-i Cevdet*, I, (Dersaadet, 1309).
....., *Tezakir:40 Tetimme*, (Ankara, 1967).
....., *Kısas-ı Enbiya*, II; VI, (Ankara, 1985).
Ahmed Dede, *Müneccimbaşı Târihi*, I, (ty., [İstanbul]).
Ahmed Midhat, *Mufassal Târih-i Kurûn-ı Cedide*, I, (İstanbul, 1303).
Ahmed Râsim, *Resimli ve Haritalı Osmanlı Tarihi*, (İstanbul, 1326 -1328).
Ahmed Refik [Altınay], 'Osmanlı Devrinde Râfizîlik ve Bektâşîlik', *DEFM.*, sayı 2, (1932).
Ahmed Reşid, *Haritalı ve Resimli Mükemmel Osmanlı Tarihi*, (İstanbul, 1328).
Ahmed Rıfat, *Lugât-ı Tarihiyye ve Coğrafiyye*, II, (İstanbul, 1299).
Ahmed Rıfkı, *Bektaşi Sırrı*, (İstanbul, 1325).
....., 'Şüheda-yı Hakîkat: Şeyh Bedreddin', *Alemdâr*, no. (4.II. 1337).
Ahmed Vefik, *Fezleke-i Tarih-i Osmanî*, (İstanbul, 1286).
İ. Aka – M. Demir, 'Eseri Yayınlarken', M.Ş. Yaltkaya, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 2001).
A.Akagündüz – S. Özxtürk, *700. Yılında Bilinmeyen Osmanlı*, (İstanbul, 1999).
M. Akagündüz, *Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislâmlık*, (İstanbul, 2002).
A. Akbulut, *Sahabe Döneminde İktidar Kavgası*, (Ankara, 2016).
M. Akdağ, 'Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve İnkişaf Devrinde Türkiye'nin İktisadi Vaziyeti', *Belleten*, sayı 51, (1949).
M. Akkaya, 'Eşitlikçi Düşüncenin ve Halkların Filozofu: Devrimci Şeyh Bedreddin', Ş. Tümüklü (haz.), *Yolculuk Felsefe İsyan: Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 2017).
....., *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, I, (İstanbul, 1974).
M. Akman, 'Şeyh Bedreddin Hadisesine Hukûki Bir Yaklaşım Denemesi', *MÜHFHA.*, X / 1-3, (1996).
Z.N. Aksun, *Beylik'ten Cihan İmparatorluğu'na*, (İstanbul, 2011).
H. Aktaş, *Yeni Türk Şîîrinde Şeyh Bedreddin Arkeolojisi ve Doktrini*, (Edirne, 2003).
T. Akyol, 'Atatürk Konusu', *Hürriyet*, (12.V. 2017).
V. Akyüz (der.), *Asr-ı Saadette Siyâsî Konuşmalar*, (İstanbul, 2004),.
V. Akyüz, 'Sunuş', A. Hıra, *Şeyh Bedreddin: Bir Sûfî Âlimin Fıkıhçı Olarak Portresi*, (İstanbul, 2012/B).
S. Alıcı, 'Bedreddin Simavenî', *TY.*, sayı 309, (1965).
Ali Cevad, *Muhtâsâr Tarih-i Osmanî*, (Dersaadet, 1310).
B.Y. Altınok, *Alevîlik, Hacı Bektaş Velî, Bektâşîlik*, (Ankara, 1998).
....., *Şeyh Bedreddin ve Vâridât*, (Ankara, 2013).
A. Altınörs, 'Şeyh Bedreddin: Komünal Demokratik Devrim', Ş. Tümüklü (haz.), *Yolculuk Felsefe İsyan: Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 2017).
R. Anhegger – H. İnalcık (haz.), *Kanunname-i Sultanî ber Mucîb-i Örff-i Sultanî*, (Ankara, 1956).
Y.Ş. Anıl, *Osmanlı Döneminde İki Dava: Şeyh Bedreddin ve Midhat Paşa Davaları*, (İstanbul, 1995).
....., *Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 2009).
....., *Osmanlılar'da Hukûk Skandalları*, (Ankara, 2014).
H.Y. Apaydın, 'Bir İslâm Hukûkçusu Olarak Şeyh Bedreddin', A.H. Köker (yay.), *Şeyh Bedreddin*, (Kayseri, 1997).
....., 'Sunuş', Şeyh Bedreddin, *Yargılanma Usullerine Dâir: Câmiü'l-Fusüleyn*, (Ankara, 2012).
N. Arca, *Şeyh Bedreddin: Uzun İnce Bir Yol*, (İstanbul, 2016).
Z. Arıkan, *Haydarpaşa'dan İzmir'e Tarih Söyleşileri*, (İstanbul, 2013).
Arif, 'Devlet-i Osmanîye'nin Tesis ve Takarrû Devrinde İlim ve Ulemâ', *DEFM.*, sayı 2, (1332).
M. Armağan, *Tire'den Darağacına Şeyh Bedreddin*, (İzmir, 2004).
O. Asena, *Simavnalı Şeyh Bedreddin*, (Ankara, 1969).
Âşıkpaşazâde, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, (İstanbul, 1332).
....., *Tevârîh-i Âl-i Osman*, (İstanbul, 2007).
M. Aşkar, *Molla Fenari ve Vahdet-i Vucûd Anlayışı*, (Ankara, 1993).

....., 'Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ı ve Şeyh Muhyiddin Yavsî'nin Şerhi Üzerine Bir Değerlendirme', *AÜİFM.*, c. 38, (1998).
R.S. Atabinen, *L'Oecuménicité des Turcs: Simavnalı Bedreddin*, (İstanbul, ty.).
T. Atay, 'Çözümlenmemiş Bir Tarih Sorunu: Şeyh Bedreddin', *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, (İstanbul, 1998).
A. Ateş, *Vesîletü'n Necat: Mevlid*, (Ankara, 1954).
S. Ateş, *İşârî Tefsîri Okulu*, (Ankara, 1974).
....., 'Şeyh Bedreddin Simâvî Hayatı ve Eserleri', Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, (İstanbul, [2014]),
K. Atik (yay.), *Lütfî Paşa ve Tevârih-i Âl-i Osman*, (Ankara, 2001).
N. Atsız, *XV. Asır Târihçisi Şükrullah, Dokuz Boy Türkler ve Osmanlı Sultanları Tarihi*, (İstanbul, 1939).
....., 'Âşıkpaşaoğlu Ahmed Âşıkî'nin Hayatı ve Eserleri', N. Atsız, (haz.), *Osmanlı Tarihleri*, I, (İstanbul, 1947).
....., *İçimizdeki Şeytan - En Sinsi Tehlike - Hesap Böyle Verilir*, (İstanbul, 1997).
....., Ahmed Âşıkî, *Tevarih-i Âl-i Osman*, N. Atsız, (haz.), *Osmanlı Tarihleri*, I, (İstanbul, 1947).
.....(haz.), *Oruç Beğ Tarihi*, (İstanbul, 2011).
..... (haz.), *Âşıkpaşaoğlu Tarihi*, (İstanbul, 2011).
..... (haz.), *Üç Osmanlı Târihi*, (İstanbul, 2011).
....., *Deli Kurt*, (İstanbul, 2015).
....., *Yolların Sonu*, (İstanbul, 2017).
R.W.J. Austin, 'Introduction', İbni Arabî, *Sufis of Andulisia*, (Oxford, 1988).
A.H. Avcı, 'Sunu', F. Babinger, *Şeyh Bedreddin*, (Ankara, 2014).
R. Ay, *Anadolu'da Dervîş ve Toplum*, (İstanbul, 2008).
E. Ayhan, *Hay Hak! Söyleşiler*, (İstanbul, 2014).
M.A. Aynî, *Türk Azizleri I: İsmail Hakkı*, (İstanbul, 1944).
A. Aytekin, 'Bâberti', *TDVİA.*, IV, (İstanbul, 1991).
E.H. Ayverdi, *Osmanlı Mîmârîsinde Çelebi ve Sultan II. Sultan Murad Devri, 806 – 855*, (İstanbul, 1989).
N. Azamat (haz.), *Anonim Tevârih-i Âl-i Osman*, (İstanbul, 1992).
....., 'Hacı Bayram Veli', *TDVİA.*, XIV, (İstanbul, 1996).
F. Babinger, 'Anadolu'da İslâmiyet', *DEFM.*, sayı 3, (1338).
....., 'Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin', *Dergâh*, no. 27, (1338/A).
....., *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, (Ankara, 1982).
....., *Fâtih Sultan Mehmed ve Zamanı*, (İstanbul, 2013).
....., *Şeyh Bedreddin*, (Ankara, 2014).
T.H. Balcıoğlu, 'Tarih-i Hikmette Sûfiyyûn', *İslâmiyât*, II/3, (1999).
..... 'Fatih Külliyesi İlmî Teşkilatının Esası Olan İlimler ve Okutulan Eserler', *Kırkambar*, I, (Ankara, 2016).
H. Baldemir, *Şeyh Bedreddin'in Toplumsal Düzeni*, (İstanbul, 1995).
J. Baldick, *Mistik İslâm – Sûfizme Giriş*, (İstanbul, 2002).
M. Balivet, 'Simavnalı Bedreddin ve Trabzonlu Georgias', I, *Nefes*, sayı 8, (1994).
....., *Şeyh Bedreddin: Tasavvuf ve İsyan*, (İstanbul, 2011).
N.S. Banarlı, *Dâsitan-ı Tevarih-i Mûlûk-i Âl-i Osman*, (İstanbul, 1939).
C. Bardakçı, *Anadolu İsyanları*, (İstanbul, 1940).
Ö.L. Barkan, *XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Zîrâi Ekonominin Hukûkî ve Mâli Esasları*, (İstanbul, 1943).
....., Türkiye'de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi', *Cumhuriyet'in 50. Yıldönümü Semineri*, (Ankara, 1975).
....., *Osmanlı Devleti'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, II, (İstanbul, 2000).
A. Bardakoğlu, ' Hanefî Mezhebi, *TDVİA.*, XVI, (1997).
J.R. Barnes, 'Osmanlı İmparatorluğu'nda Tarîkatlar', *TG.*, sayı 45, (1997).
H.B. Başer, 'Tasavvufta Savunmacı Söyleme Dönüş: Sofyalı Bâli Efendi (ö. 960 / 1553) Örneği', E. Demirli (vd. haz.), *Semâ'dan Darülfünûn'a. Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası*, (İstanbul, 2017).
İ. Baştuğ, 'Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin', Şeyh Bedreddin, *Vâridât.*, (İstanbul, 2015).
Y. Bayer, 'Yeter Söz Milletin: C. Canpolat Açıklama Yaptı: Varsın Hepimize Alevî Desinler', *Hürriyet*, (25.XII. 2015).

M. Bayraktar, *Kayserili Dâvûd*, (Ankara, 1988).
F. Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Velî*, II, (Ankara, 1983).
M.C. Baysun, 'Ebûsssu'ud Efendi', *İA.*, (İstanbul, 1964).
Behiştî Ahmed Çelebi, *Tarih-i Behiştî'*, II, (Ankara, 2016).
M. Belge, *Osmanlı'da Kurumlar ve Kültür*, (İstanbul, 2005).
N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, (Ankara, 1973).
Y.K. Beyatlı, *Rubâiler*, (İstanbul, 1963).
....., *Siyâsî Hikayeler*, (İstanbul, 1968).
..... *Kendi Gök Kubbemiz*, (İstanbul, 1988).
M.S. Bilginer, 'Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin', Muhammed Nûru'l Arab, *Şeyh Bedreddin: Vâridât Şerhi*, (İstanbul, 1979).
Ö.N. Bilmen, *Hukûku İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhîyye Kamusu*, I, (İstanbul, 1949).
....., *Büyük Tefsîr Tarihi*, II / 2, (İstanbul, 1974).
N. Birdoğan, 'Hakka Erişmek Kişinin Kendine Erişmesidir', *Kavga*, sayı 14, (1992).
....., Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevîlik, (İstanbul, 1994); (İstanbul, 2003).
D. Bogdanoviç, 'Comptes Rendus: Nedim Filipoviç, Prince Mûsâ i Şejh Bedreddin [= Le Prince Mûsâ et le Cheykh Bedreddin]', (Sarajevo, 1971), *Turcica*, vol. IV, (1972).
A. Bolat, *Muhammed Nuru'l Arabi*, (Samsun, 2010).
S.H. Bolay, 'Hilmi Yavuz', S.H. Bolay (yay.), Cumhûriyet'*ten Günümüze Bilimsel Felsefi Düşünce Temsilcileri*, 4 / b, (Ankara, 2015).
B. Bozkurt, *Mehmed Şerefeddin Yaltkaya: Hayatı, Eserleri ve Düşünce Dünyası*, (İstanbul, 2017).
F. Bozkurt, Alevîliğin *Toplumsal Boyutları*, (İstanbul, 1990).
M.E. Bozkurt, *Atatürk İhtilâli*, (İstanbul, 1940).
C. Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Târihi*, I, (Ankara, 2018).
M.A. Büyükkara (haz. vd.), *Gülen Yargılanması*, (İstanbul, 2017).
A. Carlsson, 'Son Söz', V. Michels – A. Carlsson (haz.), *Mektuplar*, (İstanbul, 2017).
G.E. Carretto, *Akdeniz'de Türkler*, (Ankara, 1992).
G. Castellon, *Balkanların Târihi, 14. – 20. Yüzyıl*, ([İstanbul]; ty.).
E. Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli*, (Ankara, 1991).
Celâleddin Suyûtî, *Halîfeler Târihi*, (İstanbul, 2014).
Celâlzâde Salih Çelebi, *Hadîkatü's-Selâtîn*, (Ankara, 2013).
S. Cem, 'Vâridât ve Şeyh Bedreddin', *TD.*, sayı 27, (1956).
....., *İnsan-ı Kâmil ve Tasavvuf*, (Ankara, 1960).
....., 'Ö.N. Bilmen'in Kitabı Dolayısıyla: Müslümanlık ve Muaviye', *TY.*, sayı 309, (1965).
....., *İslâm İlâhîyatında Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 1966).
A. Cerrahoğlu, *Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 1966).
S. Ceyhun, 'Vâridât', *TDVİA.*, XLII, (2012).
[M. Cezar], *Resimli Haritalı Mufassal Osmanlı Tarihi*, I, (İstanbul, 1957).
M. Chodkıewicz, 'İbn Arabî Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılanışı', A.Y. Ocak (haz.), *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfîler*, (Ankara, 2005).
R. Cici, *Osmanlı Dönemi Hukûk Çalışmaları*, (Bursa, 2001).
....., 'Osmanlı Klâsîk Dönemi Fıkıh Kitapları', *TALİD.*, sayı 5, (2005).
Gh. J. Constantin, 'Sur la Date de Passage par la Valachie du Cheih Bedr al-Din', *Dİ.*, vol. 54, (1977).
V. Çabuk, *Kuruluşundan Cumhûriyet'e Büyük Osmanlı Tarihi*, 2, (İstanbul, 1999).
M. Çağrıcı, 'Akıl ve Bilim Çağında Din', *Karar*, (7.II.2018).
H. Çeçen (haz.), *Niyazî-ı Mısrî'nin Hâtıraları*, (İstanbul, 2006).
B. Çoban, 'Şeyh Bedreddin Hareketinin Manifestosu Olarak Vâridât', B. Çoban (der.), *Tarih Ütopya, İsyan: Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 2011).
H. Çağdaş, *Bahçesinden Geçtiklerim*, (Sivas, 2015).
İ. Çınar (söy.), 'Şeyh Bedreddin Üzerine Ayhan Hıra ile Görüşme', *Eğitişim Dergisi*, sayı 42, (Nisan, 2014)].
H.E. Çıpa, *Yavuz'un Kavgası*, (İstanbul, 2013).
İ.A. Çubukçu, *Türk Düşüncesinde Felsefe Hareketleri*, (Ankara, 1986).
....., *Türk - İslâm Düşünürleri*, (Ankara, 1989).
Z. Danışman, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, III, (İsatnbul, 1964),.
İ.H. Dânişmend, 'Osmanlılar'ın İlk Devrinde Komünizm Hareketleri', *TY.*, sayı 322, (1966).

....., *İzahlı Osmanlı Târihi Kronolojisi*, I, (İstanbul, 1971).
....., *Tarihî Hakikatler*, I, (İstanbul, 1979).
Davud-u Kayserî, *Hamriye*, (İstanbul, 2011).
Z. Demir, *XIII. -XVI. yy. Arası Osmanlı Müfessirleri*, (İstanbul, 2006).
M. Demirci, *Sorularla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul, 2004).
E. Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı*, (İstanbul, 2015).
B. Dindar, 'Şeyh Bedreddin ve Presokratikler', *OMÜİFD.*, sayı 2, (1987).
....., 'Bedreddin Simavî', *TDVİA.*, V, (İstanbul, 1992).
....., *Seçme Felsefe Yazıları*, (Ankara, 2008).
S. Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, (Vize, 1981).
....., *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, (İstanbul, 1996).
S. Doğuş, 'Şeyh Bedreddin ve Rûmeli Gazileri', *OTAM*, sayı 18, (2015).
Dukas, *Bizans Tarihi*, (İstanbul, 1956).
F. Duman, 'İslâm İnancını Şeyhlerle Tahrif Etmek', *EBD.*, sayı 1, (2016).
M.E. Düzdağ (haz.), *Şeyhülislâm Ebûssud Efendi Fetvâları*, (İstanbul, 2007).
Ebû Hanife, *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri*, (İstanbul, 2014).
R.İ. Eliaçık, *Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 2016).
F. Emecen, 'Cüneyd Bey', *TDVİA.*, VIII, (İstanbul, 1993).
....., *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi*, (İstanbul, 2016).
....., 'Fatih, İsanbul ve Fetih', C.C. Özgen (haz.), *Türklerin Serüveni*, (İstanbul, 2017).
S. Emre, 'Şeyh Bedreddin', *Yön*, sayı 168, (17.VI. 1966).
H. Er, 'Giriş', M.Ş. Yaltkaya, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 1994).
Ş. Er, 'Önsöz', Ş. Er (haz.), *Edirne Simavne Kadısı ve Emiri Oğlu Şeyh Bedreddin Hakkında Son Söz*, (İstanbul, 2016).
Y.H. Erdem, 'Fetihden Sonra Bir Rant Kavgası', *Karar*, (20.VIII. 2017).
....., 'Şeyhoğlu: İlim Türktür, Dilim Türktür Dedim', *Karar*, (11.II. 2018).
K. Erdoğan (haz.), *Niyazî-i Mısrî Divanı*, (Ankara, 2008).
O.N. Ergin, *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun*, (İstanbul, 1942).
....., *Muallim M. Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kütüphânesi*, (İstanbul, 2005).
....., *Türkiye Maarif Tarihi, I-II*, (İstanbul, 1977).
S.N. Ergun, *Türk Şâirleri*, I, ([İstanbul], ty.).
M.A. Ergün – E. Altındağ, 'Sağın ve Solun Şeyh Bedreddin'i', *Nokta*, sayı 50, (7 – 13.XII. 1997).
S. Erol, *Ciğerdelen*, (yy.; 1946).
....., *Makâleler*, (İstanbul, 2010).
M.Ö. Ersan, *Anadolu'da Devrimci İsyanlar*, (İstanbul, 2014).
M.Â. Ersoy, *Safahat*, (Ankara, 1991).
Eşrefoğlu Abdullah Rûmî, *Eşrefoğlu Divanı*, (İstanbul, 1944).
V. Ertan, 'Osmanlı Devleti'nin İlk Resmî Şeyhülislâmı M. Şemseddin Fenarî (1350-1431)', *TY.*, sayı 6, (1966).
B. Erul, *Sehabenin Sünnet Anlayışı*, (Ankara, 1999).
M. Evkuran, 'Her Yerde ve Hiçbir Yerde Olan'ın İzini Sürmek', *Karar*, (5.IX. 2016).
....., 'Tarikatların Teolojik Meşrûiyet Sayfası Gazâlî İle Açıldı', *Karar*, (7.X. 2017).
Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyyahatnamesi*, II, (İstanbul, 1999).
S. Faroqhi, 'Menteşeoğulları'ndan Osmanlılara Muğla', İ. Tekeli (der.), *Târih İçinde Muğla*, (Ankara, 1993).
....., *Geschichte des Osmanischen Reiches*, (München, 2006).
Fatma Aliye, *Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı*, (dersaadet, 1332).
Z.F. Fındıkoğlu, *İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm*, (İstanbul, 1965); I, (İstanbul, 1976).
....., *Sosyalistler, II, Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 1965).
Gazâli, *İhyâu Ulumi'd-din*, I, (İstanbul, 1971); IV, (İstanbul, [1972]).
W. Gombrowicz, *Günlük, 1959 – 1969*, (İstanbul, 2017).
V.A. Gordlevskıy, *Küçük Asya'da Selçuklular*, (Ankara, 2015).
M.T. Gökbilgin, 'Lütfi Paşa', *İA.*, VII, (İstanbul, 1950).
....., *XV – XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası: Vakıflar, Mülkler, Mukataalar*, (İstanbul, 1952).
....., 'Ebûssûd fetvâlarında ve XVI. Asır Şer'iyye Sicillerinde İsbat ve Şehâde', *İTED.*, III/1-2, (1959-1960).

..... 'XV–XX. Yüzyıllarda Merkezî ve Güney-Doğu Avrupa'da Köylü Hareketleri Konusu Hakkında', *Belleten*, no. 117, (1966).
....., *Osmanlı Müesseleri Teşkilatı ve Medeniyeti Târihine Giriş*, (İstanbul, 1977).
S. Göksü – E. Timms, *Romantik Komünist: Nâzım Hikmet'in Yaşamı ve Eseri*, (İstanbul, 2011).
H. Göktürk, 'Bedreddin Simâvî Sokağı', R.E. Koçu, *İst.A.*, V, (İstanbul, 1961).
O.Ş. Gökyay, 'Şeyh Bedreddin'in Babası Kadı mıydı?', *TT.*, sayı 2, (1984).
Abdülbâki (Gölpınarlı), *Melâmilik ve Melâmiler*, (İstanbul, 1931).
....., 'Melâmilik – Hamzavilik ve Bâtınîlikte Mütekabil Tedahüller', *Atsız Mecmua*, sayı 13, (1932).
....., *Mevlana'dan Mevlevilik*, (İstanbul, 1953).
....., 'Kızıl-Baş', *İA.*, VI, (İstanbul, 1955).
....., *Mevlana Celâleddin*, (Ankara, 1959).
....., *Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 1966); (İstanbul, 2008).
....., 'Açıklamalar', Halil b. İsmail, *Manâkıbı Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 1967).
....., *100 Soruda Tasavvuf*, (İstanbul, 1969/A).
....., *Türkiye'de Mezhepler ve Tarîkatlar*, (İstanbul, 1969).
....., 'Sunuş', A. Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, (İstanbul, 1972).
...., 'Önsöz', A. Gölpınarlı (haz.), *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, (Ankara, 1973).
.....,*Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, (İstanbul, 1977).
....., *Târih Boyunca Şîîlik*, (İstanbul, 1979).
....., (haz.), *Mevlânâ Müzesi Abdülbâki Gölpınarlı Kütüphânesi Yazma Kitaplar Kataloğu*, (Ankara, 2003).
A. Gölpınarlı – P.N. Boratav, *Pîr Sultan Abdal*, (İstanbul, 2017).
İ.A. Gövsa, *Türk Meşhurları*, (yy.; ty.).
A. Grifton, *Dipnotlar*, (Ankara, 2012),
İ. Güler, *Reelpolitik – Muhâfazakârlık Karşıtı Yazılar*, (Ankara, 2012).
E. Gülsoy, 'Kuruluştan İstanbul'un Fethine', T. Gündüz (ed.), *Osmanlı Târihi Elkitabı*, (Ankara, 2012).
V. Günyol, *Günlerin İçinden*, (İstanbul, 1999).
H.H. Gürkan, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin'in Felsefî Görüşleri ve Yankıları*, MÜSBE, YLT., (İstanbul, 1996).
N. Gürsel, 'Thomas Münzer, Şeyh Bedreddin ve Nâzım Hikmet', *TB.*, sayı 4, (1977).
H.Ş. Güzelson, *Otopsi: Şiirler*, (İstanbul, [1978]); (İstanbul, 1984).
Hadidî, *Tevârih-i Âl-i Osman*, (İstanbul, 1991).
Halil b. İsmail, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Manâkıbı*, (İstanbul, 1967).
M. Hamidullah, *Makâleler*, (İstanbul, 1986).
J. von Hammer, *Devlet-i Osmaniye Târihi*, II, (İstanbul, 1329); XII, (İstanbul, 1986).
O. Hançerlioğlu, *Mutluluk Düşüncesi*, (İstanbul, 1965).
....., *Düşünce Tarihi*, (İstanbul, 1983).
....., *Felsefe Ansiklopedisi*, 1, (İstanbul, 1985).
Z. Hanhan, 'Şeyh Bedreddin', I, *TK.*, sayı 52, (1968).
Ü. Hassan, *Osmanlı: Örgüt – İnanç – Davranış'tan Hukûk İdeoloji'ye*, (İstanbul, 2001).
H. Hatemi, 'Osmanlı Mirası', *İD.*, sayı 394, (1999).
....., 'Şeyh Bedreddin', *OAn.*, I, (İstanbul, ty.).
Hayrullah, *Osmanlı Devleti Târihi*, III, (İstanbul, 1971).
S. Hilav, *Felsefe El Kitabı*, (İstanbul, 2014).
W. Hinz de, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, (Ankara, 1948).
A. Hıra, 'İdeolojik Okumalardan Bilimsel Zemine: Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin', *İstem*, sayı 13, (2009).
....., 'İsyanın Gölgesinde Bir Şeyh: İlim Zincirinin Kayıp Halkası Faklih Şeyh Bedreddin', *İHD.*, sayı 17, (2011).
....., 'Şeyh Bedreddin'in *Câmiü'l Fusûleyn* Adlı Eserinin Hanefî Literatürüne Katkısı', *CÜİFD.*, 16/1, (2012).
....., 'Şeyh Bedreddin *Câmiü'l Fusûleyn* Adlı Eserinin Hanefî Fıkh Literatürüne Katkısı: İbn Nüceym Örneği', *İHAD*, sayı 20, (2012/A).
....., *Şeyh Bedreddin: Bir Sûfî Âlimin Fıkıhçı Olarak Portresi*, (İstanbul, 2012/B).
D. Hızlan, 'Kemâl Tâhir'in Evi', *HKS.*, sayı 4, (5.V. 2017).

....., 'Bir Yayın Serüveninin 50. Yılı', *HKS.*, sayı 51, (19.1. 2018).
Hoca Sadeddin, *Tacü't Tevarih*, II, (Ankara, 1975).
M.G.S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, II, (İstanbul, 1993).
C. Huart, 'Fazlullah', *İA.*, IV, (İstanbul, 1964).
D.P. Hupchick, *The Balkans From Constantinople to Communism*, (New York, 2002).
Hüseyin, *Bedayiü'l Vekâyi'*, I, (Moskova, 1961).
Hüseyin Hüsameddin [Yesar], 'Monla Fenarî', *TTEM*, no. 18, (1926).
Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya*, III, (İstanbul, 2006).
Hüsni, 'İbni Arabşâh', *TM.*, sayı 3, (1933).
C. Imber, 'Paul Wittek's De la Défaite D'Ankara a la Prise de Constantinople' *OA.*, V, (1986).
....., 'İlk Dönem Osmanlı Târihinin Kaynakları',, O. Özel – M. Öz (der.), *Söğüt'ten İstanbul'a*, (Ankara, 2000).
....., *The Ottoman Empire, 1300 – 1650*, (London, 1990; 2002).
....., *Osmanlı İmparatorluğu, 1300 – 1650*, (İstanbul, 2006).
İbni Arabî, *Fusûsü'l Hikem*, (İstanbul, 1990).
....., *Fütühat-ı Mekkiye*, XI, (İstanbul, 2009).
İbni Teymiyye, *Vahdet-i Vücûd Risalesi*, (İstanbul, 1996).
....., *Vahdet-i Vücûdçu Hezeyanlara İbni Teymiyye'nin Cevabı*, (İstanbul, 2007).
İdrîs-i Bitlisî, *Heşt Bihişt*, II, (Ankara, ty.).
A. İlhan, *Yasak Sevişmek*, (Ankara, 1968).
....., *Korkunun Krallığı*, (İstanbul, 2015).
İmadeddin Halil, *İslâm'da Liderlik*, (İsanbul, 1987).
H. İnalcık, 'Padişah', *İA.*, IX, (İstanbul, 1964).
....., *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, (İstanbul, 1993).
....., 'Türk Devletlerinde Sivil Kanun Gereği', *TG.*, sayı 58, (1999).
....., *Essays in Ottoman Empire*, (İstanbul, 1998).
....., *Osmanlı İmparatorluğu: Klâsik Çağ, (1300-1600)*, (İstanbul, 2003).
....., 'Mehmed I', *TDVİA.*, XXVIII, (Ankara, 2003).
....., *Doğu Batı: Makaleler*, II, (Ankara, 2008).
....., *Devlet-i Aliyye*, (İstanbul, 2009).
....., 'Timar', *TDVİA.*, XL, (İstanbul, 2012).
....., *Türklük, Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, (İstanbul, 2014).
....., 'Osmanlı Hukûkuna Giriş: Örfî Sultanî Hukûk ve Fâtih'in Kanunları', B. Arı – S. Aslantaş (yay.), *Halil İnalcık Adâlet Kitabı*, (İstanbul, 2015).
....., *Kuruluş Dönemi (1302-1481) Osmanlı Sultanları*, (İstanbul, 2015/A).
....., *Osmanlılar'da Devlet, Hukûk ve Adâlet*, (İstanbul, 2017).
F.Ş. İnan, *Hak*, (İstanbul, ty.).
M. İsen (haz.), *Künhü'l Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, (Ankara, 1994).
....., *Lâtifî Tezkiresi*, (Ankara, 1990),
İsmail Hakkı Bursevî, *Makalât-ı İsmail Hakkı*, (İstanbul, 1288).
....., *Kitabü'l Hitab*, (İstanbul, 1975).
....., *Kitabü'n Netîce*, I, II, (İstanbul, 1997).
....., *Kitabü'l Envâr*, (İstanbul, 1999).
....., *Rûhü'l – Mesnevi*, (İstanbul, 2004).
....., *Ferahu'r--Rûh*, VI, (İstanbul, 206).
V.Ç. İzbudak (haz.), *Atalar Sözü*, (İstanbul, 1936).
İ.H. İzmirli, *İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, (Ankara, 1964).
N. Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu Târihi*, I, (İstanbul, 2005).
C. Kafadar, *İki Cihan Âresinde*, (Ankara, 1995).
....., *Kendine Ait Bir Roma*, (İstanbul, 2017).
İ. Kafesoğlu, 'İbn Arabşâh', *İA.*, V/II, (1950).
....., *Umumi Türk Târihi Hakkında Tesbitler, Görüşler, Mülahazalar*, (İstanbul, 2017).
İ. Kalın, 'Bedreddin, Şeyh (1358 – 1416 / 759 – 819)', O. Leamen (ed.), *BEIP.*, (London, 2015).
C. Kallek, 'Bey'at', *TDVİA.*, VI, (İstanbul, 1992).
E. Kalmaz, *Şeyh Bedreddin ve Vâridât*, (İstanbul, 2007).
M.A. Kapar, 'Hz. Hasan'ın Halifeliği ve Hasan – Muaviye Andlaşması', *NEÜİFD.*, sayı 7, (1997).
K. Kara, *Karabaş Velî*, (İstanbul, 2003).

M. Kara, *Derviş Hayatı Sufinin Kelâmı*, (İstanbul, 2005).
....., *Bursa'nın ve Balkanlar'ın Gönül Sultanları*, (Bursa, 2016).
Karaçelebizâde Abdullah, *Târih-i Ravzatü'l Ebrar*, (1248, Bulak).
H. Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukûku*, I, (İstanbul, 1999).
O. Karatay (söy.), 'Bosna Meselesiyle İlgili Görüşlerini Açıklayan Prof. Dr. Halil İnalcık', *Aksiyon*, (14-20. IX. 1996).
K.H. Karpat, 'Osmanlı Târihinin Dönemleri: Yapısal Bir Karşılaştırmalı Yaklaşım', K.H. Karpat (haz.), *Osmanlı ve Dünya*, (İstanbul, 2000).
D. Kastritsis, '1402-1413 Fetret Devri Bağlamında Şeyh Bedreddin Ayaklanması', F.D. Karakoç (haz.), *Sultan Mehmed Çelebi ve Dönemi*, (Bursa, 2014).
Kâtip Çelebi, *Keşf'el Zunûn*, I, (İstanbul, !944); II, (İstanbul, 1971).
L. Kayapınar, *Osmanlı Klâsîk Dönemi Mora Tarihi*, AÜSBE Tarih Anabilim Dalı, Dt. (Ankara, 1999).
B.N. Kaygusuz, *Şeyh Bedreddin Simavenî*, (İzmir, 1957).
R. Kazancıgil – N. Gökçe (haz.), *Ord. Prof A. Süheyl Ünver'den Tosyavîzâde Dr. Rıfat Osman'a Edirne Mektupları*, II, (Edirne, 2016).
N. Keklik, *Felsefe*, (İstanbul, 1978).
....., *Filozofların Özellikleri*, (İstanbul, 1983).
....., 'İndeks, I', İbni Arabî, *El – Fütûhât el – Mekkiye*, (Ankara, 1990).
Kemâl Tâhir [Demir], *Notlar: Sanat Edebiyat*, (İstanbul, 1989).
....., *Notlar: Roman Notları,I*, (İstanbul, 1990).
....., *Notlar: Osmanlılık Bizans*, (İstanbul, 1992).
....., *Notlar: Sosyalizm, Toplum ve Gerçek*, (İstanbul, 1992 / A).
....., *Notlar: Batılılaşma*, (İstanbul, 1992/B).
....., *Mektuplar*, (İstanbul, 1993).
V. Kevserânî, *Fakih ve Sultan*, (İstanbul, 2017).
A. Kılıç, *Bir Osmanlı Akıncı Beyi Gâzî Evranos Bey*, (İstanbul, 2014).
Ş. Kılıç (çev.-not.), *Bizans Kısa Kronikleri: Osmanlı Târihinin Bizanslı Tanıkları*, (İstanbul, 2013).
H.J. Kissling, 'Badr al-din b. Kâdî Samavna', *EI.*, I, (London, 1960).
H. Kıvılcımlı, *Osmanlı Târihinin Maddesi*, I, (İstanbul, 1974).
....., 'Kadı İsrâîloğlu Simavnalı Şeyh Bedreddin', B. Çobanlı (der.), *Tarih, Ütopya, İsyan: Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 2011).
T. Kihtir, *Balkanlar'da Osmanlı Târihi 1352 – 1913*, (İstanbul, 2015).
İ. Kiras, 'Osmanlı'nın Kuruluş İdeolojisi Cihat mı?', *Karar*, (2.IX. 2017).
Y. Koç, 'Erken Dönem Osmanlı Hukûku: Yaklaşımlar, Temel Sorunlar', *HÜEFD., Osmanlı Devleti'nin Kuruluşunun 700. Yılı Özel Sayı*, (1999).
R.E. Koçu, *Osmanlı Pâdişâhları*, (İstanbul, 1981).
A.A. Konuk, *Fususu'l Hikem Tecüme ve Şerhi*, I, (İstanbul, 1987).
İ.H. Konyalı, 'Stalin'in Şeyhi Bedreddin-i Simâvî', *TH.*, sayı 1, (1950).
E. Korkmaz, *Şeyh Bedreddin ve Vâridât*, (İstanbul, 2007).
....., 'Şeyh Bedreddin İsyanı ve Ortaklar Komünü', Ş. Tümüklü (haz.), *Yolculuk, Felsefe, İsyan Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 2017).
A. Kozan, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Târihimizdeki Yeri*, Dt., EÜSBE., (Kayseri, 2007).
....., 'İdeolojik Okumalardan Bilimsel Zemine: Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin İsyanı', *İstam*, sayı 13, (2009).
....., 'Şeyh Bedreddin', O. Bozkurt (yay.), *Türk Düşüncesi Târihi*, (İstanbul, 2014).
A. Kozan – S. Akyol (yay.), 'Şeyh Bedreddin'in Menkabevî Hayatına Dâir Bilinmeyen Bir Eser', *TO.*, sayı 14, (2013).
Köprülüzâde Fuad [M.F. Köprülü], 'Anadolu'da İslâmiyet', *DEFM.*, sayı 5, (1338).
M.F. Köprülü, 'Âşık Paşa-Zâde', *İA.*, I, (İstanbul, 1950).
....., *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (Ankara, 1966).
....., *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, (İstanbul, 1981)
M. Kunt, 'Siyasal Târih (1300-1600)', S. Akşin (yön.), *Türkiye Târihi*, 2, (İstanbul, 1988).
M.C. Kuntay, *Mehmed Âkif*, (İstanbul, 1986).
N. Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, (İstanbul, 1977).
Ş. Kurdakul, *Şâirler ve Yazarlar Sözlüğü*, (İstanbul, 1971).
Ö.S. Kurmuş (haz.), *Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman*, (Bursa, 2012).
A. Küçük, *Dönmeler Târihi*, (Ankara, 1990).

H. Küçük, Osmanlılarda Tarîkatların Fonksiyonları', *TG.*, sayı 45, (1997).
Lâlizâde Abdülbâki, *Sergüzeşt*, (İstanbul, 2001).
F.A. Lange, *Materyalizmin Târihi*, (İstanbul, 1998).
İ.M. Lapidus, *İslâm Toplumları Târihi*, 1, (İstanbul, 2002).
A. de Lemartin, *İmparatorluk Yolu*, II, ([İstanbul], ty.).
B. Lewis, *İstanbul ve Osmanlı Uygarlığı*, (İstanbul, 1975).
....., *The Jews of Islam*, (Princeton, 1984).
....., *İslâm'ın Siyasal Söylemi*,, (İstanbul, 1993).
H.W. Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*, (New York, 2003).
Lütfi Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osman*, (İstanbul, 1341).
E. Maalouf, *Arapların Gözünde Haçlı Seferleri*, (İstanbul, 2017).
N. Meklem, *Nazilik ve Hıristiyanlık*, (İzmit, 1946).
R. Mantran, *Osmanlı İmparatorluğu Târihi*, (İstanbul, 2016).
Mehmed Hemdemî Çelebi, *Solakzâde Târihi*, I, (Ankara, 1989).
Mehmed Murad, *Tarih-i Ebû'l Farûk*, 1, (İstanbul, 1325).
Mehmed Neşrî, *Neşrî Tarihi*, II, (Ankara, 1984).
....., *Kitâb- ı Cihannüma*, II, (Ankara, 2014).
Mehmed Sabahaddin, *İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne Açık Mektuplar: Mesleğimiz Hakkında Üçüncü ve Son Bir İzah*, (yy.; 1328).
Mehmed Süreyya, *Sicil-li Osmanî*, II, (İstanbul, 1311).
Mehmed Şemseddin Mısrî, *Niyazî-i Mısrî'nin İzinde Bir Ömür Seyyahat*, (İstanbul, 2010).
Mehmed Şeref [Aykut], *Hanedan ve Millet*, (İstanbul, 1339).
Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, (İstanbul, 1333); II, (İstanbul, 1333).
Mehmed Tevfik, *Küçük Telhis-i Tarih-i Osmanî*, (İstanbul, 1305).
....., *Osmanlı Târihi*, (İstanbul, 1330).
....., 'Taassup Kurbanları', *İleri*, no. 1088, (2.I. 1337).
....., 'Şeyh Bedreddin Simâvî Vak'ası' *İM.*, sayı 43, (1332), sf. 890-893; sayı 44, (1332), sf. 908-912; sayı 45, (1332), sf. 923-925.
İ. Mélikoff, *Uyur İken Uyardılar*, (İstanbul, 1989).
....., 'Aleviliği Tam Olarak Görme İmkânı Yok', *TY.*, sayı 210, (2005).
A.Menavino, 'Şeyh Bedreddin Dolayısıyla Torlaklar', *İş*, sayı 225, (1970).
Ö. Mert, 'Bir Devrimcinin Dünyaya Söyledikleri', O.S. Arolat (haz.), *50 Yıl Öncenin Başkaldıran Dört Şâirine Yeni Sorular*, (İstanbul, 2017).
Mevlana Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevi*, Tercüme ve Şerh : Tahirü'l Mevlevi, II / 2, (İstanbul, 1967).
....., *Mesnevi*, IV, (İstanbul, 1988).
....., *Fîhi Mâ – Fîh ve Mecâlis-i Seba'dan Seçmeler*, (Ankara, 2000), (haz. A. Gölpınarlı).
V. Mirmiroğlu, 'Önsöz', Dukas, *Bizans Târihi*, (İstanbul, 1956).
İ. Miroğlu, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Târihi*, X, (İstanbul, ty.).
M. Mollova, 'Balkanlar'da Merkez Bölgede Gakçı Ağızları', *GDAAD.*, sayı 6-7, (1977-1978).
M. Mourre (vd. haz.), *İhtilâller ve Darbeler Târihi*, (İstanbul, 1974).
Muallim Cevdet [İnançalp], *İslâm Fütühat ve Türk Ahiliği: İbni Batuta'ya Zeyl*, (İstanbul, 2008).
Muallim Rıfat [Bilge], 'Âşık Paşazâde Târihi', *TY.*, sayı 189-28, (1927).
Muallim Vahyi [Ölmez], *Bursalı Tahir Bey*, (İstanbul, 1334).
Muhyî-i Gülşenî, *Reşehât-ı Muhyî*, (İstanbul, 2014).
A. Mumcu, *Osmanlı Devleti'nde Siyâseten Katl*, (Ankara, 1963).
Mustafa Âli, *Kitâbü't-Târih-i Künhü'l Ahbâr*. 1 / 1, (Kayseri, 1997).
V. Mutafçieva, 'Bedreddin Simâvî', A. Hezarfen, *Rumeli ve Anadolu Ayan ve Eşkiyası*, (İstanbul, 2002).
H.T. Mücahid, *Farabi'den Abduh'a Siyâsî Düşünce*, (İstanbul, 1995).
Müneccimbaşı Ahmed, *Camiü'd-Düvel*, (İstanbul, 1995).
Naîmâ, *Târih-i Naîmâ*, IV, (1281).
Nâmık Kemâl, *Osmanlı Târihi*, III, (İstanbul, 1327).
....., *Osmanlı Târihi*, (İstanbul, 1971).
D.M. Nicol, *Bizans'ın Son Yüzyılları 1261 – 1453*, (İstanbul, 2016).
Nişancı Mehmed Paşa, *Hadisât*, (İstanbul, 1983).
Niyazî-i Mısrî, *İrfan Sofraları*, (Ankara, 1971).

B. Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, II, (Ankara, 1999); IV, (Ankara, 2001).
A.Y. Ocak,*XIII. Yüzyılda Anadolu'da Baba Resûl (Babaîler) İsyanı ve Anadolu'nun İslâmlaşması Târihindeki Yeri*, (İstanbul, 1980).
....., 'Bazı Menâkıbnâmelere Göre XIII – XV. Yüzyıllardaki İhtidalarda Heterodoks Şeyh ve Dervişlerin Rolü', *OA.*, II, (1981).
....., XVI. Yüzyıl Osmanlı Anadolusunda Mesiyanik Hareketlerinin Bir Tahlil Denemesi', *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Târihi Kongresi*, (Ankara, 1990).
....., 'Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması', *TDV.İA.*, III, (İstanbul, 1991).
....., *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfîlik: Kalenderiler*, (İstanbul, 1992).
....., *Kültür Târihi Kaynağı Olarak Menakıbnâmeler*, (Ankara, 1992/A); (Ankara, 2010).
....., *Bâbâîler İsyanı*, (İstanbul,1996).
....., 'İslâm, Tasavvuf ve Tarîkatlar', *TG.*, sayı 45, (1997).
....., *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, (İstanbul, 1998); (İstanbul, 2016).
....., 'Klâsîk Dönem Osmanlı Toplumsal Hayatındadînî Akımlara Kısa Bir Bakış', *İslâmiyat*, sayı 4, (1999).
....., 'Kutb ve İsyan', *TB.*, sayı 83, (1999 - 2000).
....., *Türkler, Türkiye ve İslâm*, (İstanbul, 2003).
....., Sunuş', A.Y. Ocak (haz.), *Osmalı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfiler*, (Ankara, 2005).
....., *Türk Sûfiliğine Bakışlar*, (İstanbul, 2009).
....., *Osmanlı Sûfiliğine Bakışlar*, (İstanbul, 2010/A).
....., *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri*, (İstanbul, 2011).
....., *Sarı Saltuk*, (İstanbul, 2016).
....., *Selçuklular, Osmanlılar ve İslâm*, (İstanbul, 2017).
H. Ocakoğlu, *Harrîzâde'nin Şeyh Bedreddin Vâridât'ı Üzerine Şerhinin Tahkik ve Değerlendirmesi*, YLT., MÜSBE İlâhîyat Anabilim Dalı, (İstanbul, 2009).
M. Ocaktan, 'Hz. Peygamber Âdildi ve Özgür Bireyler Yetiştirdi', *Karar*, (16.II. 2018).
B. Oğuz, *Türk Halk Düşüncesi ve Hareketlerinin İdeolojik Kökenleri*, III, (İstanbul, 1997).
H. Oral, 'Nazım Dervişlerin Sesini Duymuştur', *NTV Tarih*, sayı 9, (2009).
Z. Oral (söy.), 'Kemal Tahir', *MSD.*, sayı 8, (24.XI. 1972).
H. N. Orkun, *Türk Târihi*, IV, (Ankara, 1946).
İ. Ortaylı, *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim: Makâleler*, I, (Ankara, 2004).
....., *Türkiye Teşkilatı ve İdare Tarihi*, (Ankara, 2007).
....., 'Tarikatlar Siyâsete Karıştığında', *Hürriyet*, (21. VIII.2016).
....., *Türklerin Târihi*, II, (İstanbul, 2016).
....., *Türklerin Altın Çağı*, (İstanbul, 2017).
Oruç Beğ Tarihi, (İstanbul, ty.).
G. Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, (Ankara, 2015).
B. Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı*, (İstanbul, 2016).
N. Öktem, 'Marksizm ve Alevîlik', *Cem*, sayı 26, (1993).
E. Ölçer, *Şehir Sokak Hâfızası*, (İstanbul, 2014).
B. Öz, *Osmanlılar'da Alevî Ayaklanmaları*, (İstanbul, 1992).
M. N. Özdemir, *Türk Târih Felsefesi*, (İstanbul, 2015).
A. Özel, *Hanefî Fıkhının Âlimleri*, (Ankara, 2013).
S. Özen, 'Osmanlı Fetvâ Literatürü', *TALİD.*, sayı 5, (2005).
C. Öztelli, 'Vahit L. Salcı'nın Gizli Hazînesi', *TFA.*, sayı 31, (1952).
....., 'Şeyh Süleyman Hakîkati', *TFA.*, sayı 226, (1968/A).
....., 'Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin', *TFE.*, sayı 228, (1968).
....., 'Şeyh Bedreddin Üzerine Açıklamalar', *TFA.*, sayı 234, (1969).
....., 'Abdülbâki Gölpınarlı'ya Cevabım: Şeyh Berettin Dolayısıyla', *TFA.*, sayı 245, (1969/A).
....., 'Gölpınarlı Ne Söylüyor, Ne Yapıyor?', *TFA.*, sayı 250, (1970/A).
.....'Gölpınarlı'nın Yanlışlar Zinciri', *TFA.*, sayı 248, (1970),
F. Öztoprak, *Bâbâîler, Balkan Türkleri ve Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 2009).
Y. Öztuna, *Büyük Türkiye Târihi*, II, (İstanbul, 1977).
M. Öztürk, 'Sökme Akıl Yedi Adım Gider', *Karar*, (21. X. 2017)..
N. Öztürk, 'Çelebi Mehmed'e Saltanat Yolunu Açan Çamurlu-Ova Savaşı', *TKİD.*, sayı 1, (2000).
....., 'Fetret Devri ve Osmanlı Hâkimiyetinin Yeniden Tesisi', *Türkler*, IX, (Ankara, 2002).

..... (haz.), *Düstürnâme-i Enverî*, (İstanbul, 2012).
..... (haz.), *Aşıkpaşazâde Tarihi*, (İstanbul, 2013).
Ö. Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyâsî Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, (İstanbul, 2015).
Y.N. Öztürk, *Kutsal Gönüllü Veli Kuşadalı İbrahim Efendi*, (İstanbul, 1982).
Ş. Pamuk, *100 Soruda Osmanlı – Türkiye İktisadi Târihi, 1500 – 1914*, (İstanbul, 1988).
İ. Parmaksızoğlu, 'Notlar', Hoca Sadeddin, *Tacü't Tevarih*, II, (Ankara, 1975).
O.N. Peremeci, *Tuna Boyu Târihi*, (İstanbul, 1942).
D.E. Pitcher, *Osmanlı İmparatorluğun'nun Târihsel Coğrafyası*, (İstanbul, 1999).
F. Rahman, *İslâm ve Sosyal Adalet*, (Erzurum, 1976).
N.H. Ran, *Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Destanı*, (Ankara, 1966).
....., 'Sımavna Kadısı Oğlu Bedreddin Destanı'na Zeyl', *TDe.*, sayı 19, (1975).
....., *Benerci Kendini Niçin Öldürdü?*, (İstanbul, 1987).
Z. Rayyuş, *İslâm'da Siyâsî Düşünce Târihi*, (İstanbul, 1995).
Rıza Nûr, *Türk Târihi*, III, (İstanbul, 1342).
Rıza Tevfik [Bölükbaşı], *Mufassal Kamus-ı Felsefe*, I, (İstanbul, 1335).
J.-P. Roux, *Türklerin Târihi*, (İstanbul, 2007).
Sadık Vicdanî, *Tomar-ı Turûk-ı Aliyye: Melâmilik*, (İstanbul, 1338-1340).
Sadreddin Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsîri*, (İstanbul, 2002).
....., *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, (İstanbul, 2012).
....., *Miftahü'l Gayb*, (İstanbul, 2014).
N. Sakaoğlu, *Bu Mülkün Sultanları*, (İstanbul, 1999).
Vahid [Lütfi Salcı], 'Polifonik Musikilerimiz', *MiM.*, no. 140-141, (1933).
....., 'Trakya'da Türk Kabileleri', *TA.*, sayı 7, (1943).
S. Salgarlı, 'The Rebellion of 1416: Recontextualizing an Ottoman Social Movement', *JESHO.*, vol 55, (2012).
E. Sanay, *Hilmi Ziya Ülken*, (Ankara, 1986).
N. Sargın, *TİP'li Yıllar (1961 - 1971)'*, (Ankara, 2001).
Sarı Abdullah, *Semeratü'l Fuad*, (İstanbul, 1288).
M. Sarıbıyık, 'Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin', *SBAD.*, sayı 3, (2004).
S. Savran, 'İki Devrimin Hikâyesi: Nâzım, Bedreddin ve 1416 İhtilâli', *DM.*, sayı 26, (2016/A).
....., '1416 Şeyh Bedreddin İhtilâli: Gününden Erken Gelmiş Bir Komünist Enternasyonalim', *Gerçek*, (18.XII. 2016).
Y. Say, 'Osmanlı Yönetimine Karşı Sosyal – Dini Bir Tez', B. Çoban (der.), *Tarih Ütopya, İsyan: Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 2011).
A.G. Sayar, *A. Süheyl Ünver*, (İstanbul, 1994); (İstanbul, 2016).
....., *Sahhaf Raif Yelkenci*, (İstanbul, 2012).
....., *Abdülbâki Gölpınarlı*, (İstanbul, 2013).
....., *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması*, (İstanbul, 2013/A).
A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, (Chapel Hill, 1978).
M.T. Serdar, *Mevlânâ Hakimüddin İdrîs-i Bitlisî*, (İstanbul, 2008).
M.E. Serezli, *Memleket Hâtıraları*, I, (Ankara, 2012).
Ş. Severcan, 'Bir Târih Değerlendirmesi: Şeyh Bedreddin Olayı', A.H. Köker (yay.), *Şeyh Bedreddin*, (Kayseri, 1997),
....., 'İdeoloji Kıskacından Bilimsel Zemine: Şeyh Bedreddin Olayı', *TT.*, sayı 106, (2002).
....., 'Şeyh Bedreddin Olayı', *Türkler*, IX, (Ankara, 2002).
M. Sevilla – Sharon, *Türkiye Yahûdîleri*, (İstanbul, 1992).
A. Sevim – Y. Yücel, *Türkiye Târihi*, (Ankara, 1989).
S. Sevim, 'Davud'u Kayserî ve Şeyh Bedrettin'de Varlık Kavramı', A.H. Köker (yay.), *Şeyh Bedredddin*, (Kayseri, 1997).
Seyyidnizâmîoğlu, Hayatı, Eserleri, Divanı, (İstanbul, 1976).
S.J. Show, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, I, (New York, 1988).
M.M. Sönmez, 'Hz. Hasan'ın Hilafeti Muaviye'ye Devrinin Arka planı',*İİR.*, sayı 3-4, (2001).
H. Su, *Takvim Yırtıkları*, 2, (İstanbul, 2017).
İ. Sungurbey, 'Önsöz', A. Gölpınarlı, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 1966).
....., 'Önsöz', Halil bin İsmail, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Manâkıbı*, (İstanbul, 1967).
....., 'Şeyh Bedreddin Üzerine' *TS.*, sayı 55, (1968).

……, *Medeni Hukûk Eleştirileri,* II, (İstanbul, 1963); (İstanbul, 1970).
……, [II. Baskıya Önsöz], A. Gölpınarlı, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin,* (İstanbul, 2008),
Süleyman Çelebi, *Yaşayan Mevlidi Şerif,* (İstanbul, 1964).
O. Sümer, 'Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin', *TTOKB.*, sayı 267-268, (1964).
H. Şahin (söy.), *Ahmet Yaşar Ocak Kitabı: Arı Kovanına Çomak Sokmak,* (İstanbul, 2015).
……, 'Bayrâmiyye', S. Ceyhan (yay.), *Türkiye'de Tarîkatlar,* (İstanbul, 2015).
A.N. Şakir-Taş, *Adrianopol'den Edirne'ye,* (İstanbul, 2009).
E.B. Şapolyo, *Türk Büyükleri,* (Ankara, 1960).
……,*Mezhepler ve Tarîkatlar Târihi,* (İstanbul, 1964).
Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkünmüdür?* (İstanbul, 1327).
……, *İslâm Târihi,* (İstanbul, 1971).
B.N. Şehsuvaroğlu, 'İlk ve Orta Öğretim Tarih Programları Hakkında', *VI. Türk Tarih Kongresi: Kongreye Sunulan Bildiriler,* (Ankara, 1967).
F.M. Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru,* (İstanbul, 2013).
Şemseddin Sami, *Kamûsü'l Âlâm,* II, (İstanbul, 1316).
Şeyh Bedreddin, *Vâridât,* A. Gölpınarlı, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin,* (İstanbul, 1966),
……, *Vâridât,* (Ankara, 1990).
……, *Yargılama Usulüne Dâir: Câmiü'l Fusüleyn,* (Ankara, 2012).
……, *Fıkıh Ekolleri Arasındaki Tartışmalı Konuların İncelikleri: Letaif,* (İstanbul, 2012/A).
……, *Letaifu'l- İşârât Şerhi,* II, (Ankara, 2012 / B).
……, *Vâridât,* (İstanbul, [2014]);
…… *Vâridât,* (İstanbul, 2015).
A. Şimşirgil, *Birincil Kaynaklardan Osmanlı Târihi: Kayı,* I, (İstanbul, 2006).
Şükrullah, *Behçetüt Tevârih,* N. Atsız (haz.), *Osmanlı Târihleri,* I, (İstanbul, 1947).
M. Tabakoğlu, *Nureddinzâde: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı,* AÜSBE. Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Tasavvuf Bilim Dalı, Dt. (Ankara, 2016).
M. Tahralı, 'Tedbirât-ı İlâhîyye Hakkında', İbni Arabî – A.A. Konuk, *'Tedbirât-ı İlâhîyye Tercümeve Şerhi,* (İstanbul, 1992).
A.H. Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü,* (İstanbul, 2013).
C. Tanyol, *Kuruluş ve Fetih Destanı,* (İstanbul, 1969).
……, 'Kuruluş ve Fetih Destanı', *Zaman,* (23. VI. 2002).
K.Z. Taş – S. Baştürk, 'Fetret Devri Sonuçları', *Türkler,* IX, (Ankara, 2002).
Taşköprîzâde Ahmed, *Mevzuatu'l Ulûm,* I, (İstanbul, 1313).
……, *Hadaiku'ş Şakâîk,* I, (İstanbul, 1989). Tercüme: Mecdi Mehmed.
……, *Osmanlı Bilginleri,* (İstanbul, 2007).
M. Tatçı, 'İlk Söz', M. Tatçı – M. Çam (haz.), *Arşiv Belgelerine Göre Niyazî-i Mısrî ve Dergâhları,* (Ankara, 2015).
M.Ş. Tekindağ, 'Musa Çelebi', *İA.*, VIII, (İstanbul, 1967).
A. Tietze, 'Sheykh Bâli Efendi's Report on the Followers of Sheykh Bedreddin', *OA.*, VII-VIII, (1988).
T. Timur, *Osmanlı Toplumsal Düzeni: Kuruluş ve Yükseliş Dönemi,* (Ankara, 1979).
V. Timuroğlu, *Şeyh Bedreddin, Vâridât,* (İstanbul, 1979).
……, *İnançları Uğruna Öldürülenler,* (İstanbul, 2016).
Z.V. Togan, *Umumi Türk Târihine Giriş,* I, (İstanbul, 1946); (İstanbul, 1970).
H. Totan, *Abdülbâki Gölpınarlı Divanı,* YLT., SÜSBE., (Konya, 2013).
D. Tulga, 'Yaşarken Efsane Oldu', *NTV Tarih,* sayı 9, (2009).
M. Tuncay, *Bilineceği Bilmek,* (İstanbul, 1983).
O. Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Târihi,* (İstanbul, 2003).
……, *Türkiye'de Mânevî Buhran: Din ve Laiklik,* (İstanbul, 2005).
Tursun Bey, *Târih-i Ebû'l Feth,* (İstanbul, 1977).
A.Uçman, *Fâtih'te Geçen Kırk Yılın Hikâyesi,* (İstanbul, 2010).
Ç. Uluçay, *Taht Uğruna Baş Veren Sultanlar,* (İstanbul, 2014).
S. Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı,* (İstanbul, 1985).
B. Umar, *Türkiye Halkının Ortaçağ Târihi,* (İstanbul, 1998).
F. Unan, *İdeal Cemiyet, İdeal Devlet, İdeal Hükümdâr,* (Ankara, 2004).
D. Urquhart, *Osmanlı'nın Askeri Gücü,* (İstanbul, 2014).

M. Uyanık, 'Osmanlı Düşünce târihinde Karşıt Fikir Kavramı', *TG.*, sayı 39, (1996).
....., 'Osmanlı Düşünce Târihinde Kaşıt Düşünce Kavramı', A.H. Köker, *Şeyh Bedreddin*, (Kayseri, 1997).
İ.H. Uzunçarşılı, 'Mehmed I, İA., VII, (İstanbul, 1950).
....., *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, (Ankara, 1965).
....., *Osmanlı Târihi*, I, (Ankara, 1972); III, (Ankara, 1973).
....., *Çandarlı Vezir Ailesi*, (Ankara, 1974).
....., *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, (Ankara, 1984).
E. Ülgen, 'Türklük Bilimi ve Türk Edebiyatı Târihine Adanan Bir Ömür', *TBA.*, sayı 19, (2006).
H.Z. Ülken, *Türk Tefekkür Târihi*, II, (İstanbul, 1934).
....., *Türk Feylesofları Ansiklopedisi*, I, (İstanbul, 1935).
....., 'İslâm Felsefesinde Akıl ve İman Meselesi', *FSD.*, I, (İstanbul, 1939)
....., *İslâm Düşüncesi*, (İstanbul, 1946).
....., *Rubaiyat-ı Melûl'*, (İstanbul, 1951).
....., *İslâm Felsefesi Târihi*, (İstanbul, 1957).
....., Şark - Garp Problemi Karşısında İslâmiyet', *AÜİFM.*, cilt XII, (1964).
....., *Humanisme des Cultures*, (Ankara, 1967).
....., *Türk Tefekkür Târihi*, (İstanbul, 2004).
H.Z. Ülken - K. Burslav, *Farabi*, (İstanbul, ty.).
H. Ünal, 'Bedreddin Simâvî ve *Câmiü'l Fusûleyn* Adlı Eseri, A.H. Köker (haz.), *Şeyh* Bedreddin, (Kayseri, 1997).
N. Ünlü, *İslâm Târihi*, II, (İstanbul, 1994).
A.S. Ünver, 'Şeyh Bedreddin ve Hekim Hacı Paşa', *TTTA.*, sayı 14, (1939).
.....'Türk Minyatüründe Târihî Simalarımız', *GS.*, sayı 2, (1940).
....., *Hekim Konyalı Hacı Paşa: Hayatı ve Eserleri*, (İstanbul, 1953).
E. Werner, *Bir Büyük Devletin Doğuşu*, II, (İstanbul, 1988).
....., 'Bedreddin Hareketi', B. Çoban (der.), *Tarih Ütopya, İsyan: Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 2011).
....., *Şeyh Bedreddin ve Börklüce Mustafa*, (İstanbul, 2014).
P. Wittek, 'Ankara Bozgunundan İstanbul'un Zaptına (1402-1455)', *Belleten*, sayı 25-27, (1943).
....., *Ankara Bozgunundan İstanbul'un Fethine Kadar Yarım Asır*, (İstanbul, 1971).
T. Velioğlu, *Osmanlı'nın Manevi Sultanları*, (İstanbul, 2017).
R. Vırmiça, *Kosova Tekkeleri, Türbeleri ve Kitabeli Mezar Taşları*, (İstanbul, 2010).
A. Yalçın, *İktisadi Doktrinler ve Sistemler Târihi*, (Ankara, 1978).
Mehmed Şerefeddin [Yaltkaya], *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 1340).
....., 'Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin'e dâir Bir Kitap', *TM.*, III, (1933) .
....., 'Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ı', *İM.*, sayı 3, (1938).
....., 'Bedreddin Simâvî', *İA.*, II, (İstanbul, 1940).
....., *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 2001) [İ. Aka - M. Demir (haz.)].
A. Yaman, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 1998).
A.F. Yavuz - İ. Özen, 'Bedreddin Simavî'ye Dâir Bir İzahat', A.F. Yavuz - İ. Özen (haz.), *Osmanlı Müellifleri*, I, (İstanbul, [1971]).
H. Yavuz, *Bedreddin Üzerine Şiirler*, (İstanbul, 1975).
....., *Edebiyat ve Sanat Üzerine Yazılar*, (İstanbul, 2005).
K. Yavuz - M.A.Y. Saraç, 'Hayatı ve Tarihiyle Âşıkpaşazâde', Âşıkpaşazâde, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, (İstanbul, 2007).
İ. Yazgan, 'Çevirenin Notu', F. Babinger, *Şeyh Bedreddin*, (Ankara, 2014).
M.H. Yazır, *Hak Dinî Kur'ân Dili*, IX, (İstanbul, 1962).
....., 'Dibace', *Elmalılı Hamdi Yazır Sempozyumu*, (Ankara, 1993).
....., *Makâleler*, I, (İstanbul, 1997).
E. Yeldan, 'Börklüce Mustafa 600 Yıl Sonra', *Cumhuriyet*, (13.1.2016).
R. Yelkenci, 'Âşıkpaşazâde Tarihi', *Vakit*, (18-19-20.V. 1945).
....., 'Şeyh Bedreddin', *TaD.*, I, sayı 18, (1950); II, sayı19, (1951); III, sayı 20, (1951).
....., [Muallim Cevdet Bey], O.N. Ergin, *Muallim M. Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kütüphânesi*, (İstanbul, 2005).
C. Yener, *Şeyh Bedreddin Vâridât*, (İstanbul, 1970).
S. Yerasimos, *Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye*, I, (İstanbul, 1974).

Ç. Yetkin, *Türk Halk Eylemleri ve Devrimler*, (İstanbul, 1984).
H.K. Yılmaz, 'Bulgaristan'da Yetişen Müellif ve Mutasavvıflar', *Balkanlar'da İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyum Tebliğleri*, (İstanbul, 2002).
……, *Aziz Mahmud Hüdâyî ve Celvetîyye Tarîkatı*, (İstanbul, 2004).
Ö.F. Yılmaz (haz.), *Osmanlı Târihi*, I, (İstanbul, 2014).
S. Yılmaz, 'Tasavvuf Üzerine Yapılan Tezler', *Tasavvuf*, sayı 8, (2002).
M.H. Yınanç, 'İcazetnameler ve Seyyid Şerif Cürcanî', *TaS.*, sayı 8-9, (1943).
……, Bayezid I, *İA.*, II, (İstanbul, 1961).
Yusuf Ziya [Yörükân], 'Şeyh Bedreddin', *MM.*, sayı 28, (1341).
……, *Müslümanlık ve Kur'ân-ı Kerim'den Âyetlerle İslâm Esasları*, (İsanbul, 2006).
……, *Felsefe ve Eylem Olarak Tarîkatçilik*, (İstanbul, 2013).
……, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, (İstanbul, 2015).
H.G. Yurtaydın, *İslâm Târihi Dersleri*, (Ankara, 1982).
……, 'Düşünce ve Bilim Tarihi', S. Akşin (yay.), *Türkiye Târihi, 2: Osmanlı Devleti 1300 – 1600*, (İstanbul, 1988).
……, Yusuf Akçura, *Muâsır Avrupa'da Siyasî ve İctimaî Fikirler ve Fikrî Cereyanlar*, (İstanbul, 2016).
Yusuf b. Abdullah, *Bizans Söylenceleriyle Osmanlı Târihi*, (İzmir, 1997).
Yusuf Sinan b. Yakub el-Halveti, 'İbtâl-i Rusûhi / Tadlîlü' Tevil', A. Tek (haz.), *Bayramî Melâmiliğine Dâir Melâmet Risaleleri*, (İstanbul, 2007).
Yusuf Ziya, 'Kitabiyat, Şeyh Bedreddin, Mehmed Şerefeddin', *Mihrab*, sayı 28, (1341
C. Yücel, *Portreler*, (İstanbul, 2016).
H.Â. Yücel, *Edebiyat Tarihimizden*, I, (Ankara, 1957).
Y. Yücel – A. Sevim, *Osmanlı Klâsîk Döneminin Üç Hükümdarı: Fâtih, Yavuz, Kanuni*, (Ankara, 1991).
H.M. Yücer, 'Sa'diyye', S. Ceyhan (yay.), *Türkiye'de Tarîkatlar*, (İstanbul, 2015).
M. Yüksel, *'Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, (İstanbul, 2010).
Zemahşerî, *Keşşaf Tefsîri*, I, (İstanbul, 2016),
……, *Altın Künyeler*, (İstanbul, 2016).
J.W. Zinkersen, *Osmanlı İmparatorluğu Târihi*, 1, (İstanbul, 2011).
Seyyidnizâmîoğlu, Hayatı, Eserleri, Divanı, (İstanbul, 1976).
Hürriyet 100 Türk Büyüğü, (İstanbul, 1990).
Kavga, 'İşçi ve Alevî Kuruluşlarına Çağrı: Bedreddin'i Kurtaralım', *Kavga*, sayı 12, (1992).
[(?)], 'Kitabiyat: Mehmed Şerefeddin, Şeyh Bedreddin', *DİM.*, sayı 9, (1928).
[(?)], 'İbn Kasî', *İA.*, V / 2, (İstanbul, 1950).
[(?)], 'Bedreddin, Simavnana Kadısıoğlu', *TA.*, VI, (Ankara, 1953).
[(?)], 'Hesap Defteri: Dışarıdan Bakmak ve Yanılgılar Hakkında', *TDe.*, sayı 19, (1975).
[(?)], 'Bedreddin [Simavnalı] 1359-1420', *Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi*, II, (İstanbul, 1983-1984).
[(?)], 'Bedreddin (Şeyh)', *AB.*, III, (İstanbul, 1987),
[(?)], 'Şeyh Bedreddin', *Hürriyet 100 Türk Büyüğü*, (İstanbul, 1990).
[(?)], 'Şeyh Kelâm Etti, Dede Sultan Hurûc Eyledi', *NTV. Tarih*, sayı 9, (2009).
Yayın Kurulu, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, I, (İstanbul, 1999).
Kur'ân-ı Kerim, [M.H. Yazır meâli, (İstanbul, 2000)].

DİZİN

Abdullah b. Mahmud el-Mevsılî 188
Abdullah İlâhî Efendi 149
Abdurrahman Bistamî 307
Abdülaziz Efendi 107, 288, 289
Abdüllatif Efendi 106
Abdülmelik b. Mervan 256
Ağaoğlu Ahmet Bey 462
Ahmed Amiş Efendi 13, 25, 27, 30, 128, 141, 143, 148, 152, 153, 159, 268, 269
Ahmed Cevdet (Paşa) 78, 109, 142, 143, 194, 237, 316, 328, 336, 348, 377, 414, 423
Ahmed Dede (Müneccimbaşı) 199, 316, 339, 396, 418
Ahmed Gazâlî 112
Ahmed Hilmi Bey (Şehbenderzâde) 46, 47, 145, 253
Ahmedî 84, 96, 106
Ahmed Midhat Efendi 46, 110, 298
Ahmed Râsim Bey 46, 312
Ahmed Refik (Altınay) 38, 369, 394
Ahmed Reşid Bey 46, 235
Ahmed Rıfkı Efendi 46, 47, 150
Ahmed Vefik Paşa 299, 316, 418
Aka, İ. 137, 165, 168, 171, 174, 193, 211, 394
Akça Koca 286
Akdağ, M. 98, 99, 174, 280, 285, 317, 329, 367, 371, 410
Akman, M. 150, 331, 365, 407, 414
Aktaş, H. 61, 62, 150, 418
Alaeddin Bey 286
Âli Bey (Filibeli) 287
Ali Efendi (Zenbilli) 14, 197, 248, 268
Aliyü'l-Etval Karabaş Velî 116
Altınok, B.Y. 35, 36, 127, 128, 150, 175, 351, 352, 361, 426, 442
Anıl, Y.Ş. 118, 168, 233, 389, 408, 413
Apaydın, H.Y. 25, 26, 70, 75, 181, 183, 188, 196, 201, 202, 413
Arendok von C. 102
Arıkan, Z. 40, 51, 64, 439, 440
Arif Hikmet Bey 142
Armağan, M. 52
Arolat, O.S. 25, 41
Asena, O. 64, 210, 317, 407
Âşık Oğlu (Seferli) 428, 429
Âşıkpaşazâde 43, 44, 58, 60, 78, 81, 82, 84, 90, 93, 311, 313
Aşkar, M. 134, 149, 150, 176, 403, 430
Atabinen, R.Ş. 297, 438, 448
Atay, T. 64, 136, 137, 396, 421, 422, 460
Ateş, S. 16, 150, 157, 178, 179, 210, 309, 310, 421, 433
Atsız, N. 18, 41, 42, 58, 78, 84, 93, 96, 292, 299, 302, 311, 313, 319, 326, 327, 330, 335, 351, 376, 404, 421, 422, 425, 453
Ayba M.A. 41
Aydın, M. 25
Azeb Beg 351
Aziz Mahmud Hüdâi Efendi (Üsküdarlı) 365
Baba İshak 168
Babinger, F. 30, 31, 32, 47, 48, 49, 55, 101, 102, 281, 303, 354, 366, 378, 386, 399, 419, 421, 424, 425, 426, 435, 437
Balcıoğlu, T.H. 98, 163
Bâli Efendi (Sofyalı) 13, 161, 163, 332, 433
Balivet, M. 35, 36, 37, 51, 52, 55, 59, 60, 75, 108, 110, 111, 113, 114, 119, 120, 131, 143, 155, 176, 180, 181, 286, 303, 304, 317, 322, 339, 340, 356, 384, 398, 401, 402, 421, 425, 452, 454
Barkan, Ö.L. 73, 79, 97, 99, 101
Baştuğ, İ. 312
Bayezid (Sultan, I) 420
Bayezid-i Bistamî 442
Bayezid Paşa 376, 386
Behiştî Ahmed Çelebi 314, 315, 317
Berkes, N. 137
Beyatlı, Y.K. 23, 417, 461
Birdoğan, N. 126, 290, 431, 434, 450
Boratav, P.N. 428
Bozkurt, M.E. 50, 174, 235, 317, 320, 323, 361, 382, 448
Börklüce, Mustafa 7, 20, 37, 38, 44, 60, 72, 91, 92, 101, 103, 132, 166, 211, 297, 302, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 339, 340, 344, 345, 346, 347, 349, 359, 360, 361, 367, 369, 377, 379, 380, 384, 385, 386, 387, 388, 398, 399, 424, 431, 436, 443, 445, 458
Burian, O. 40
Campenella, T. 209, 455
Canpolat, C. 116, 211, 317, 431, 435
Castellan, G. 360
Celâlzâde, Salih Çelebi 108, 283, 310, 339, 350, 357, 386
Cem, S 135, 137, 166, 167, 209, 210, 234, 256, 333
Cenderlû Kara Halil 82
Cici, R. 188, 194, 195
Cüneyd Bey 15
Cüneyd-i Bağdadî 112
Çelebi Hüsameddin 107

Çoban, S. 26
Çubukçu, İ.A. 135, 136, 165, 178, 211, 234
Dan 364
Danışman, Z. 173, 210
Dânişmend, İ.H. 58, 83, 84, 136, 205, 210, 234, 296, 348, 364, 448, 449
Davud Kayserî 242
Dedemoğlu 429
Demir, M. 193. 394
Demirci, M. 418
Dimitros 354
Divitçioğlu, S. 21, 99, 289, 372, 374
Doğan, M. 25
Doğuş, S. 150, 375, 387, 402, 419
Dukas 37, 43, 44, 210, 312
Dumanlı, E. 430
Duruer, H. 25
Ebû Hanife 191, 198, 200, 251, 282
Ebû'l Berekât en-Nesefî 188
Ebû Medyen Mağribî 112
Ebûssuûd Efendi 148, 149
Ebû Yusuf 195, 198
Ebû Zeylaî 182
Eflatun 242, 247, 248
Eğilmez, M. 26
Ekmeleddin el-Bâbertî 71
Ekmelî 182
Elvan Bey 377, 386
Emecen, F. 137, 138, 246, 335, 352, 357, 359, 361, 362, 363
Emre, S. 53
Er, Ş. 20, 31, 50, 56, 117, 148, 149, 159, 163, 193, 314, 377, 386, 388, 402, 419, 426, 438, 439
Ergin, O.N. 29, 30, 31, 33, 111, 128, 153, 154, 155, 406
Ergun, S.N. 429
Ertan, V. 403, 454
Ertenü, M. 25
Erul, B. 254
Eser, E. 25
Eşrefoğlu Abdullah Rûmî 34, 156
Evkuran, M. 236, 257
Evliya Çelebi 68
Evranos Bey 207, 257
Fahreddin-i Acemî 408, 421
Fahreddîn-i Râzî 201
Farabi 136, 145, 167, 244, 257
Faure, A. 113
Fazlullah 168, 174, 176
Ferid Rasim Bey 31
Feyzullah 71, 174, 175, 176
Fındıkoğlu, Z.F. 32, 33, 36, 37, 49, 63, 72, 86, 87, 88, 92, 117, 137, 166, 196, 202, 203, 205, 209, 286, 307, 321, 344, 393, 394, 425, 433, 434
Gazâlî (İmam) 69, 70, 112, 177, 252, 253, 257, 263, 283, 284, 449, 456
Gökbilgin, M.T. 54, 87, 88, 148, 165, 295, 419
Gölpınarlı, A. 13, 14, 17, 22, 26, 33, 37, 49, 50, 52, 53, 54, 57, 60, 70, 74, 77, 78, 104, 108, 116, 117, 118, 120-125, 127-129, 133-135, 139-147, 150, 151, 152, 154-157, 162, 164-170, 172, 173, 174, 176, 178, 179, 184, 208, 237, 240, 244, 250, 259, 263, 266, 273, 295, 302, 306, 307, 308, 320, 339, 360, 369, 382, 383, 389, 390, 391, 393, 397, 399, 403, 405, 411, 415, 417, 423, 428, 429, 430, 434, 435, 437, 450, 451, 452, 454, 459, 460, 461, 462
Güler, İ. 80, 153, 230
Gürkan, H. 423, 424, 447
Gürsel, N. 380
Güzelson, H.Ş. 32, 61, 62
Hacı Bayram-ı Velî 127, 291, 302, 303
Hacıismailoğlu, A.M. 26
Hacı Paşa (Hekim) 85, 106
Hadidî 303, 315
Hafız Halil Efendi 56, 75
Hakıyrî 417
Halil Ethem[Eldem] 426, 436, 437
Hallâc-ı Mansur 104, 138, 155, 416
Hamideddin-i Aksarayî 120, 127, 291
Hammer J. von 45, 199, 225, 234, 245, 299, 311, 312, 322, 373, 410, 427
Hançerlioğlu, O. 211, 234, 235, 317
Hassan, Ü. 59, 79, 80, 85, 374, 384, 390, 420, 454
Hatemi, H. 434
Haydar Herevî 404, 408
Hayrullah Efendi 288, 312
Heidegger, M. 152, 153
Hıra, A. 74, 102, 155, 168, 180, 181, 183, 184, 187, 188, 196, 197, 199, 200, 204, 205, 206, 284, 318, 377, 398, 409, 435
Hilav, S. 137
Hoca Sadeddin Efendi 45, 314
Hodgson, M.G.S. 320, 321
Hupchick, D.P. 362
Hüsameddin Hüseyin (Amasyalı) 313
Hüseyin Vassaf Bey 49, 110, 127, 158, 159, 160, 164, 309, 328, 333, 432, 450, 460
Hz. Ali 22, 238, 253, 254, 255, 256, 262, 283
Hz. Dâvud 237
Hz. Ebûbekir 253, 254
Hz. Hasan 236

Hz. Hüseyin 237
Hz. Muhammed 22, 76, 77, 94, 95, 98, 101, 124, 129, 130, 206, 236, 237, 252, 253, 254, 255, 257, 258, 262, 301, 392, 406
Hz. Osman 254, 256
Hz. Ömer 254, 256
Hz. Süleyman 237
İbni Abidin 308
İbni Arabî 13, 30, 33, 35, 87, 110, 112, 113, 128, 142, 145, 146, 147, 151, 152, 160, 169, 201, 233, 239, 240, 241, 242, 246, 248, 249, 251, 264, 268, 271, 272
İbni Arabşâh 43, 44, 60, 182
İbni Kasî 112, 113
İbni Nüceym 189
İbni Teymiyye 160, 161
İbni Yakub el-Halvetî 164
İdrîs-i Bitlisî 38, 50, 59, 76, 133, 173, 177, 211, 271, 282
İlhan, A. 40, 460
İmadeddin Halil 254, 255
İnalcık, H. 90, 91, 94, 95, 150, 183, 204, 246, 247, 265, 266, 285, 288, 289, 291, 292, 305, 313, 337, 356, 359, 360, 362, 367, 370, 371, 379, 422, 453
İnan, F.Ş. 20
İsfendiyâr Bey 15, 287, 313, 314, 315, 331, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 349, 353, 356, 362, 363, 400, 452
İsmail Bey (Alemdârzâde) 437
İsmail Hakkı Bursevî 147, 149, 162, 164, 233, 242, 243, 244, 246, 249, 255, 256, 267, 268
İsmail Maşûkî 129, 267
İsmailoğlu Hafız Halil Efendi 288
İsrâîl b. Abdülaziz 68
İzbudak, V.Ç. 435
Jorga, N. 329, 349, 354, 362, 363, 366, 452
Kafadar, C. 14, 34, 35, 131
Kalkandelen, N. 460
Kalkandelen, S. 144
Kara, İ. 25, 82, 95, 117, 251, 267, 268, 299, 326, 410, 426
Karaçelebizâde Abdullah Efendi 282
Karaman, H. 120, 126, 245, 252
Karamanlı Türk Rüstem 95
Karpat, K. 80
Kasım Bey 363, 401, 452
Kastritsis, D. 56, 89, 174, 326, 332, 346, 398, 454
Kâtip Çelebi 188, 192, 193, 289, 301, 308
Kaygusuz, B.N. 36, 37, 52, 75, 76, 102, 112, 128, 144, 175, 194, 210, 234, 266, 270, 274, 288, 289, 307, 314, 317, 323, 345, 347, 355, 379, 402, 410, 414, 451, 454
Kaymakçı, Ö.B. 25
Keklik, N. 113, 210, 418
Kemâl Tahir (Demir) 40, 42, 277, 300, 416, 462
Kevserani, V. 70
Kınalızâde Ali Efendi 248
Kıvılcımlı, H. 19, 36, 55, 100, 210, 320, 380
Kissling, H.J. 49, 108, 302, 332, 380, 398, 425
Koca Mahmud 71, 181
Kocamaz, A. 25
Konur Alp 286
Konyalı, İ.H. 35, 58, 85, 106, 166, 168, 234, 289, 310, 427, 438
Kozan, A. 115, 117, 314, 361, 380, 396, 413, 416
Köprülü, M.F. 48, 60, 91, 168, 183, 225, 371, 420, 421
Kurdakul, N. 37, 50, 54, 58, 59, 63, 67, 80, 81, 174, 180, 189, 199, 203, 204, 205, 212, 230, 235, 272, 281, 290, 292, 296, 315, 317, 331, 378, 391, 413, 419, 420, 421, 422, 427, 458
Kutbeddin Mekkî 410, 414
Leibnitz 455
Lewis, B. 210, 234, 247, 256, 359
Lowry, H.W. 386
Lütfi Paşa 293, 373, 404, 419
Mantran, R. 234, 290, 320
Manuel (II.) 296, 353, 355, 362, 385, 452
Mardin, E. 91
Marx, K. 17, 39, 53, 455
Maturîdî (İmam) 70
Mecdîddin el-Usrûşenî 189
Mehmed Âkif [Ersoy] 46, 462
Mehmed Çelebi 42, 56, 89, 92, 261, 274, 277, 280, 298, 299
Mehmed Hamdi Efendi [Yazır] 23
Mehmed Hemdemî Çelebi (Solakzâde) 43, 44, 73, 199, 285, 299, 302, 320, 338, 415, 443, 447
Mehmed Kemâleddin Efendi (Harirîzâde) 20, 36, 134, 157, 159, 415, 423, 432
Mehmed Muhyiddin Efendi (İskilipli) 44, 462
Mehmed Murad Bey (Mizancı) 37, 46, 63
Mehmed Neşrî 291, 293, 319, 327, 330, 376, 387, 428
Mehmed Şeref [Aykut] 36, 45
Mehmed Şerefeddin Efendi (Yaltkaya) 37, 39, 47, 48, 49, 50, 51, 58, 66, 76, 109, 112, 117, 136, 158, 162, 164, 175, 177-181, 193, 194, 197, 200, 205, 211, 277, 290, 301, 304, 316, 324, 329, 330, 344, 373, 415, 420,

430, 437, 461
Mehmed Tahir (Bursalı) 25, 31, 46, 47, 109, 159, 199, 309, 317, 343, 423
Mehmed Tevfik Bey 209, 343
Mehmed Zeki Bey 46, 47, 166, 287, 289
Mevlânâ Celâleddin Rûmî 27, 33, 35, 67, 68, 107, 112, 116, 128, 130, 147, 371, 417, 449, 450, 451
Mihail **Gâzî 286**
Mihailoğlu Mehmed Bey 295
Mircea **15,** 89, 287, 314, 315, 335, 337, 340, 347, 348, 349, 350, 352, 353, 355, 356, 357, 360, 361, 362, 363, 364, 366, 367, 369, 380, 385, 400, 401, 404, 406, 423, 452
Mirmiroğlu, V. 424
Moore, T. 455
Muallim Cevdet (İnançalp) 30, 31, 58, 106, **111, 381, 425**
Muallim Vahyî Bey (Ölmez) 448
Muaviye 236, 237, 256
Mubârekşâh 71
Muhlis Paşa 370
Mumcu, A. 210, 413
Murad (Sultan, I.) 295
Mûsâ Çelebi 67, 73, 80, 86, 89, 90, 91, 92, 112, 207, 264, 274, 276, 277, 278, 280-288, 290-296, 298-300, 310, 316, 320, 334, 336, 337, 342, **343, 346, 348-352, 358, 364, 367,** 368, 372, **373, 376, 382, 388, 390, 396,** 399, 406, 442, **443**
Mustafa Âli (Gelibolulu) **34, 45, 109, 111,** 175, 181, 293, 314, **328, 337, 396,** 423, 447, 451
Mustafa Çelebi 15
Mutafçieva, V. 88
Mücahid, H.T. 257
Müneccimbaşı Ahmed Efendi 385
Nâmık Kemâl Bey 46, 296, 316, 379, 447
Nâzım Hikmet Bey (Ran) 16, 17, 33, 36, 38, **39, 40, 41,** 50, 51, 52, 63, 64, 65, 66, 75, **138, 177, 208, 380, 394, 440, 441**
Nicol, D.M. 355
Niyazî-ı Mısrî 34, 116, 151, 154, 157, 267, 268, 415, 417, 432, 456
Nizamülmülk 248
Nureddinzâde Muslihiddin Efendi 147, 161, 402, 430
Ocak, A.Y. **25, 34, 37, 47, 51, 54,** 56, **58, 59, 60, 72, 73, 104, 105,** 108, **109,** 110, 114-116, **118, 119, 126,** 129-132, **134, 138, 142, 143, 155, 156, 169, 174, 175, 177,** 178, **179, 273, 276, 278, 280, 281,** 289, 292, **305, 310, 313, 314, 317,** 321, **325, 332, 333, 336, 340, 341, 344, 346, 347, 356, 358, 359, 360, 369,** 370, 374, 375, 376, 378, **381, 382, 383, 398, 399, 400,** 422, 426, 427, **430, 431, 433,** 435, 454, 459, 461, 462
Oğuz, B. 130, 170, **315, 350, 431,** 435
Orkun, H.N. 310
Ortaylı, İ. 64, 211, **317, 332, 374,** 396, 439, 453
Öztelli, C. 30, 32, 50, **52, 53, 55,** 412
Öztoprak, E. 94, 303, **368**
Öztürk, Ö. 247
Pamuk, Ş. 100
Peremeci, O.N. 358, 359
Pezdevî 194
Rıza Tevfik(Bölükbaşı) 394
Saadeddin Taftazanî 404
Sadreddin Konevî 20, 128, 129, 139, 140, **142,** 160, 240, 241, 243
Salcı, V.L. 412, 434
Sarıbıyık, M. 172, 211, 359, 413
Sayar, F.C. 26, 294
Serezli, M.E. 426
Severcan, Ş. 57, 68, 132, 150, **293,** 307, 315, **334,** 336, 343, 344, 348, 369, **426,** 451
Seyyid Hüseyin (Ahlâtî) 15, 10**8,** 109, 110, **111,** 115
Seyyid Muhammed Nûrü'l Arabî 16, 30, 52, **134,** 148, 151, 157, 166
Seyyid Şerif Cürcanî 106
Sigismunt 349
Stefan 296
Sultan Mehmed 41, 42, 56, 29**3,** 298, 299, 303, 343, 345, 347, **358, 364,** 365, 384, 388, 394, 404, 409, 410, **414, 42**0, 424
Sultan Orhan 78, 83, 87
Sultan Osman 90
Sultan Şâh 106
Sungurbey, İ. 26, 49, **52, 53, 99,** 100, 144, 291, 395, 421, 438, 449, **460**
Süleyman b. Ali (Karamanlı) **197,** 199
Süleyman Çelebi 24, 276
Süleyman Şeyhî Efendi **158**
Symeon 347, 354, 356
Şahin, M. **25**
Şâh İsmail 370
Şâhrûh 15
Şakir-Taş, A.N. 335
Şebûsterî 151
Şehabeddin-i Sühreverdî 104
Şehbenderzâde Ahmed **Hilmi Bey** 46, 47, 145, **253**
Şeker, F.M. 143, 150, **169, 170, 173, 317, 381**

Şemseddin Molla Fenari 68, 106
Şems-i Tebrizî 35
Şenburç, M.M. 25
Şeyh Akşemseddin 267, 302, 303
Şeyh Cüneyd 403, 428
Şeyh Galib 23
Şimşirgil, A. 173, 317, 403, 454
Şirvan, V. 25
Şükrullah b. Şehabeddin 326
Tâcüşşeria 188
Tanyol, C. 18, 33, 63, 65, 66, 88, 323, 441
Taşköprîzâde Ahmed Efendi 43, 45, 76, 114, 130, 131, 142, 174, 288, 313, 314, 339, 365, 371, 396, 410, 415, 420, 425, 447
Timur 42, 114, 210, 277, 300, 307, 315
Timuroğlu, V. 17, 38, 74, 75, 85, 95, 96, 204, 374, 398, 399, 419, 449
Top, H. 25
Torlak, K. 38, 44, 72, 132, 166, 310, 311, 312, 313, 314, 316, 317, 318, 320, 321, 323, 325, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 339, 344, 346, 347, 361, 377, 379, 380, 384, 385, 386, 387, 398, 399, 443
Turan, O. 210, 412
Tursun Bey 247, 257
Uluçay, Ç. 352
Urquhart, D. 82, 83
Ustrûşe 190
Uzunçarşılı, İ.H. 42, 58, 82, 84, 106, 115, 130, 131, 161, 200, 289, 292, 296, 309, 312, 317, 321, 336, 337, 348, 362, 364, 369, 378, 379, 421, 432, 444, 453
Ülgener, S.F. 14
Ülken, H.Z. 37, 44, 47, 65, 67, 103, 104, 105, 136, 137, 144, 145, 146, 147, 158, 196, 206, 208, 209, 244, 291, 306, 381, 382, 430, 449, 455, 458
Ünver, A.S. 13, 14, 20, 31, 54, 55, 85, 106, 154, 155, 418, 451
Vehbî Efendi 147, 429
Werner, E. 92, 93, 101, 102, 103, 109, 133, 137, 290, 291, 293, 294, 297, 313, 319, 326, 331, 346, 348, 349, 366, 375, 416, 425, 435, 437, 444, 445, 454
Wittek, P. 82, 83, 89, 210, 211, 363, 366, 367
Yalçın, A. 92, 93
Yavsî Muhyiddin Mehmed İmâdî 148
Yavuz, H. 65, 66, 137, 146, 159, 177, 210, 369, 421, 434
Yelkenci, R. 30, 31, 48, 57, 58, 119, 168, 182, 289, 310, 317, 318, 339, 345
Yener, C. 134, 137, 168, 207, 209, 274, 324, 339, 391, 422, 432, 446
Yezid 237, 262
Yıldız, K. 26, 144
Yılmaz, M. 25
Yusuf b. Abdullah 311
Yusuf Bahri Efendi (Nefesli) 13, 26, 29, 30, 33, 154, 155
Yusuf Has Hacîb 248
Yusuf Ziya Bey (Yörükân) 48, 49, 158, 309
Zâhireddîn 190
Zemahşerî 138, 252
Zinkersen, J.W. 319, 345, 363, 402

SEYH BEDREDDİN

'VELÂYET'TEN 'SİYÂSET'E

AHMED GÜNER SAYAR

Ahmed Güner Sayar, bugüne kadar ideolojik ve anakronik bakış açılarının kurbanı olarak gerçek târihin dışında bırakılan Şeyh Bedreddin portresini, temel kaynaklar ve kendi eserlerinin süzgecinden geçirerek bütün berraklığıyla ortaya koyuyor. Bu sayede, iştirâk-i emvâl anlayışının erken temsilcilerinden ve ilkel bir komünizmi va'zettiği söylenen Bedreddin, "İslâm hukûkunun ferdiyetçi mülkiyet ve miras nizâmının kodifikatörü" ve "Osmanlı Hukûkî Muhiti"nin toprakta özel mülkiyeti devre dışı bırakan hesap ve arazi defterlerinden, dolayısıyla toprak rejiminin tiran üreten râiyet statüsünün sebep olduğu sıkıntılardan mustarip Hanefî bir fakih-mutasavvıf olarak karşımıza çıkıyor.

Bedreddin, Zeki Velidi'nin tabiriyle devletinin esası şeriat değil "türe" ve "yasak" olan Orhan Bey zamanında doğmaya başlayan "Osmanlı Hukûkî Muhiti"nin genişlettiği örfî hukûkun, Kur'ân hükümlerini ötelemesinden rahatsızdı; zîrâ menâkıbında belirtildiği gibi kendisi, her işi "zühd ile takvâla" olan bir hukuk adamıydı. Onun çilesi, Oruç Beğ'in tabiriyle fetvâyı koyup takvayı kaldıranların, Ahmedî'nin "Din nedürür, şer'i tahrir ettiler" diyerek tanımladıklarının zamanında, İslâm hukûkunu 'taklid'den 'ictihâd'a götüren, Batılıların "magister dixit" tabir ettiği "kaal-el-üstâzû" anlayışının dışında, kendi görüş ve reyine göre hüküm verebilen çağdaş bir hukûk öğretisinin ilk kıvılcımı olarak parlamasından kaynaklanıyordu.

Ahmed Güner Sayar, Bedreddin'e atfedilen panteizmi ve eserlerinden habersiz tenkitçileri tarafından üzerine yapıştırılan dindışı ve âsî etiketlerini, hakîkati yansıtmayan türlü sapmaları, başta *Vâridât* olmak üzere, bu büyük Türk mütefekkirinin kendi eserlerine tevcihle cevaplıyor. Böylece Bedreddin, önderi ve yürütücüsü olmadığı bir isyanın ağında berrak bir zihin temriniyle değerlendirilerek iktisadî, dinî ve siyasî görüşleriyle anahatları çizilen bir portre halinde belirginleşiyor.

Bu kitapta, *"Peygamber'in şerîatının baş güneşi, Mustafa yolunun Bedr'i, Muhammed'e mensup hakîkatin mazharı, ulaşan ve ulaştıran irşad ıssı kişilerin övüncü, Hakk'ı bir bilen arif ve gerçeği gerçekleştirmiş erlerin seçkini, olgunluğa erenlerin en olgunlarının olgunu, gerçek ve yakîyn mertebesine varanların en ileri olanı, Allah'a mensup âlimlerin, ilimde samimiyet ve gerçeğe varanların sultanı, Hakk, şerîat ve takvâ ve dînin Bedr'i"*nin Fetret Devri gayyası içinden yükselen sarsıcı çığırına tanık olacaksınız.

9 786051 557267