

nedim gürsel

şeyh bedreddin destanı üzerine

nâzım hikmet'in şiirlerinde gelenek sorunu
bedreddin hareketinin toplumsal
ve ideolojik nitelikleri
dil ve şiirsel öğeler



KÜLTÜR DİZİSİ

NEDİM GÜRSEL

ŞEYH BEDREDDİN
DESTANI ÜZERİNE



CEM YAYINEVİ

Dizgi - Baskı : **GÜL MATBAASI**
İstanbul — 1978

**Dedem Ahmet Nedim'in anısına :
«Ben de halümce Bedreddinem»**

Ö N S Ö Z

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

doğrudan bulunmayan ama gelenek sorunu açısından belirtilmesi gerekli ayrıntıları açıklamak için, şairin yaşam öyküsüne başvurdum. Bir metni, içinde yazıldığı ortamla açıklamak, yapıtı sanatçının yaşam serüvenine indirgemek, özellikle Nâzım Hikmet konusunda çok sık başvurulan bir yöntem de olsa, günümüzde çoktan aşılmış sayılır. Ne var ki, Nâzım Hikmet'in şiirini yaşamından, içinde yer aldığı politik savaşımdan ayrı düşünmemiz de olanaksız. Kök saldığı Anadolu toprağının coğrafyasını aşarak evrensel boyutlara ulaşmış bir şiiri, yaratıcısının yer ve zamanla sınırlı yaşam öyküsü çerçevesinde ele almak ne denli yetersizse, bu şiiri tarihsel verilerinden, buna bağlı olarak Marxçı düşünceden soyutlamak da o denli yanıltıcıdır. Çok seyrek de olsa Nâzım Hikmet'in yaşam öyküsüne gönderme yapmak, Şeyh Bedreddin Destanı'nı yazdığı ortamı ve başından geçenleri betimlemek zorunda kaldıysam, bu, yaşamıyla yapıtını, sözle eylemi birleştirebilmiş, şiirini hem bir dünya görüşü hem de yaşam deneyi üstüne kurmayı başarmış bir şair karşısında bulunduğumuz içindir. Yoksa bazı genellemelere, kuramsal ölçütlere ve edebiyatın — burada şiirin — kendine özgü kurallarına başvurmadan bir sanatçının yapıtıyla yaşam öyküsünü, ya da yaşam öyküsüyle yapıtını açıklamak, her ikisini de yoksullaştırmaktan başka bir işe yaramaz.

Şeyh Bedreddin Destanı'nı incelerken genel olarak Marxçı yöntemden, bazı şiir çözümlemelerinde ve metin karşılaştırmalarında dilbilim verilerinden yararlandım. Yapıtı yaklaşım yöntemimi belirleyen bakış açısının sınırlı olduğunu öncelikle belirtmeliyim. Ama bu bakış açısını yüzeysel ve kalıplaşmış bir biçimde değil, ele aldığım sorunun tüm karmaşıklığını ve güçlüklerini göğüsleyebilecek bir anlayışla uygulamaya özen gösterdim. Kimi zaman metnin özgül yapısını (şiirsel öğeleri), kimi zaman da tarih-

sel bağlamı (Bedreddin hareketinin toplumsal ve ideolojik temelini) ön plâna çıkardım. Yapıtın kendisiyle, gönderdiği tarihsel gerçeklik ve ortaya koyduğu geneî sorunsal arasında (bu sorunsalın niteliği kitapta belirtiliyor) bir denge kurmaya çalıştım böylece. Şeyh Bedreddin Destanı'nı hem bir şiir yapıtı, hem de Nâzım Hikmet'in tarihe bakışında somutlaşan bir sınıf savaşımlı, daha doğrusu bu savaşımın yansıdığı ideolojik bir alan olarak ele aldım.

Yukarda kısaca özetlemeye çalıştığım bütün bu özellikler, Nâzım Hikmet'in şiirinde gelenek sorununu temel alan ayrıntılı araştırmamın bir bölümü olarak tasarladığım «Şeyh Bedreddin Destanı Üzerine»yi genişletmeme yolaçtı. Giderek, asıl araştırmaya bağlı kalmakla birlikte kendi içinde bütünlük kurabilen özerk bir metin, Nâzım'ın yapıtının ötesine geçerek Bedreddin ayaklanmasının toplumsal ve ideolojik niteliklerini de kucaklayan bir inceleme çıktı ortaya. Bu nedenle, incelememi ayrı bir kitap biçiminde yayımlamayı daha uygun buldum.

N e d i m G Ü R S E L

I

Yayımlanışından bu yana kırk bir yıl geçmesine karşın, Nâzım Hikmet'in **Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Destanı** üzerine bütünsel bir inceleme yapılmamış olması şaşırtıcıdır. Selâhattin Hilâv'ın «Nâzım Hikmet Üzerine Notlar» adlı yazısının dışında sözkonusu yapıtı çözümlenici bir yöntemle ele alan, ya da belli bir sorun çerçevesinde derinleşerek destanın özgül niteliklerini, örneğin tarihsel içeriğiyle dili arasındaki ilişkiyi irdeleyen bir araştırmaya bugüne dek raslamadım. (*) Oysa 1936 yılında yayımlandığı vakit ilgiyle karşılanmış, değişik çevrelerde çeşitli yankılar uyandırmış bir kitap **Şeyh Bedreddin Destanı**. Ahmet Muhip Dranas'dan Nurullah Ataç'a, Sadri Ertem'den Suat Derviş'e dek o dönemin etkin ya-

(*) Hilâv çok ilginç bir yaklaşımla Nâzım'ın şiirindeki çağdaş unsurları ortaya koyarken, sözkonusu özgül niteliklerden bazılarını da değiniyor. (Bkz. **Türkiye Defteri**, Haziran 1974 s. 29-59) **Bedreddin Destanı'nın** tarihsel içeriğiyle dili arasındaki ilişki üstüdeyşe özellikle duruyor. Nâzım'ın kaynak metinleri nasıl kullandığını, onları hangi yöntemle siirleştirdiğini araştırırken bu incelemeden de yararlandığımı belirtmeliyim. Ne var ki, Hilâv, birkaç somut örnek verip gözlemlerini sıralamakla yetiniyor sadece; bunlardan kuramsal bir sonuç çıkarmıyor. «Nâzım Hikmet Üzerine Notlar» şairin yapıtına değişik düzeylerde yapılabilecek bazı yaklaşımlara yol göstermesi, önemli ipuçları vermesi açısından ilginç bir girişim. Hele bu alandaki ilk incelemelerden biri olduğu düşünülürse. (İlk yayımlanış tarihi: **Yön**, 1965)

zarlarının dikkatini çekmiş, üzerine eleştiriler yazılmış. Ne var ki, Ataç'ın Nâzım Hikmet şiirinin belirleyici özelliklerinden bazılarını saptayan birkaç gözlemi dışında, hiç bir yenilik taşıyor bu eleştiriler. (*) Hattâ tek parti döneminin egemen ideolojisini savunan Ataç'ın yaklaşımı, «sol» görüşlü Sadri Ertem'in genellemelerinden çok daha tutarlı. Örneğin Ataç, Nâzım'ın yapıtıyla dünya görüşü ve sınıfsal tavrı arasındaki organik bağın altını çizmemekle birlikte, bence **Bedreddin Destanı**'nın dayandığı başlıca temellerden biri olan gelenek sorununu doğru bir biçimde değerlendirebiliyor:

«Nâzım Hikmet halk şiiri unsurlarından daima istifade etmiştir; fakat bundan evvelki manzumeleri, o unsurlardan istifade etmesine Şeyh Bedreddin Destanı kadar müsait değildi. (...) Bir sanatkârın, kendi getirdiği tarzdan hiç bir fedakârlıkta bulunmadığı halde, an'anevî şekillere dönüyor zannedilmesi kendisi için büyük bir zaferdir. Artık çok kimseler tarafından anlaşıldığını, eserinin yerleştiğini, milli edebiyata maledilmek üzere olduğunu gösterir. Bu, an'ane hesabına sevinilecek bir şeydir; çünkü o da böylelikle - yani her yenide an'änenin bir hissesi olduğunu keşfetmemiz ve dolayısıyla o yeniyi de an'änenin bir cüzü saymamızla genişler.» (A.g.y, s. 286).

Nâzım Hikmet üstüne günümüzde yapılan incelemelere gelince, onların da **Bedreddin Destanı** konusunda birkaç beylik gözlemden öteye gidemediklerini söylemeliyim. Şairin yaşam serüvenine değgin, çoğu biyografik ayrıntılarla şişirilmiş anı kitapları bir yana bırakılırsa, **Bedreddin Destanı**'yla **doğrudan** ilgili yazıların sayısı bir ikiyi geç-

(*) Bkz. Nâzım Hikmet, **Tüm Eserleri**, III. Cilt, Notlar bölümü, Cem yay. s. 285 - 293. Suat Derviş'in yazısı için Bkz. **Şair Nâzım Hikmet**, K. Sülker, May yay. s. 269.

mez. (*) Oysa hemen herkes bu yapıtın önemi üstünde birleşiyor. **Bedreddin Destanı**'nın Nâzım Hikmet'in şiirinde büyük bir aşama sayılması gerektiği, çok önemli bir dönemeçi vurguladığı değişik yazarlarca sık sık tekrarlanmış. Örneğin Selâhattin Hilâv şöyle diyor: «Nâzım'ın haklı olarak şaheseri sayılan 'Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Destanı', hem dilin kullanılışı, hem nazım yapısının daha yumuşak ve kıvrak olması hem de deyişin klâsik bir duruluğa varması bakımından bu yeni biçimi gerçekleştirmişinin ilk örneği olarak görülebilir. (...) Bedreddin Destanı'nın yayımlanma tarihi 1936'dır. Bu tarih Nâzım'ın en güçlü eserlerinden birini 1940'dan önce vermiş ve deyişinin en yüksek noktasına ulaşmış olduğunu gösterir.» (A.g.y s. 41)

Asım Bezirci de aynı görüşte: «Gerçekten de, **Bedreddin Destanı**, 1936 yılına değin şairin geçirdiği deneylerin bileşkesi ve en güzel ürünü sayılabilir.(...) Nâzım Hikmet bu ürünle fütürist etkilenme çağını artık tümüyle geride bırakır, klâsik denilecek bir olgunluğa, yetkin bir bileşime varır.» (A.g.y s. 124).

Değeri tartışmasız kabul edilen, çağdaş Türk şiirindeki yeri bunca önemsenen bir yapıt üstünde bugüne dek yeterince durulmayışını nasıl açıklamalı? Bu sorunun yanıtını **Bedreddin Destanı**'yla ilgilenenlerin betimleyici yönteminde aramak yanlış olmaz sanırım. Toplumsal gerçekliği saptamaktan çok belli bir olayı, üstelik «tarihe mal olmuş» bir devrim hareketini dramatik gerilimi içinde yan-

(*) Zihni Turgay Anadol'un «Şeyh Bedreddin, Nâzım Hikmet ve Kemal Tahir» ve Samih Emre'nin «Şeyh Bedreddin» adlı değerlendirmeleri (Bkz. **Gerçekler Postası**, 14.2.1963; **Yön**, 17.6.1966) tanıtma niteliğinde, kısa yazılar. Ekber Babayev'le Asım Bezirci ise, **Şeyh Bedreddin Destanı**'na ayırdıkları ikişer sayfada bazı genel doğruları tekrarlamakla yetiniyorlar. (Bkz. **Yaşamı ve Yapıtlarıyla Nâzım Hikmet**, Cem yay. s. 184 - 186 ve **Nâzım Hikmet ve Seçme Şiirleri**, a yay. s. 123 - 125)

sitmaya çalışan bir şiir, ister istemez anlatı öğeleri taşımak zorundadır. Bu nedenle de öykülemeye, hareketin gelişme evrelerini belirleyen ilgi çekici olaylara öncelik tanır. Böyle bir durum karşısında eleştirmen betimleyicilikten kesinlikle kaçınmalı, elden geldiğince çözümleyici olmalıdır, bence. Olayları zamandizisel (chronologique) bir yaklaşımın ışığında betimlemekle kalmayıp, olay örgüsünün ardındaki sorunsala yönelmeli, bu sorunsalı çeşitli düzeylerde belirleyen **değişmez**'i yakalamaya çalışmalıdır. Örneğin **Şeyh Bedreddin Destanı**'nda sözkonusu **değişmez**, Nâzım'ın tarihe bakışını temellendiren sınıfsal tavır olarak nitelenebilir. Ama ilk verilerinden soyutlanmış, genel bir tavır değildir bu. Ele alınan dönemin toplumsal ve ekonomik yapısında karşılığını bulan, alabildiğine somut bir tutum, kaçınılmaz bir zorunluluktur. Şairin XV. yy. Anadolu-sunda başlıca üretim aracı olan toprağa duyduğu ilgi, sınıfsal tavır diye adlandırdığım **değişmez**'in doğal sonucudur bir bakıma. Bedreddin Hareketi'nin Nâzım'ın şiirine bir köylü ayaklanması biçiminde yansımaları, en azından bu yönünün başı çekmesi, destanın dramatik yapısını oluşturan olaylar zincirinden elbette daha önemlidir. Hele hareketin sınıfsal özü ve politik amaçları, ilerde değineceğim gibi, bugün için de geçerliyse. Ama şu da unutulmamalı: sınıf tavrı açısından yorumlanan tarih herşeyden önce şiirdir. Tarihsel bir dönemin gerçekliği, Nâzım Hikmet ailine dönüşerek özgüllük kazanmış, ete kemiğe bürünüp nesneleşmiştir. İşte bu noktada tarihin edebiyat geleneğiyle, Nâzım'ın «halk vezni ve Divan edebiyatı unsurlarının âzâmi haddinde» kullanılışı olarak nitelendiği destansı yapıyla çakıştığını söyleyebiliriz. (*) Az önce **Bedreddin Destanı**'ndaki

(*) Burda (**Bedreddin Destanı**'nda, N. G.) şekil bakımından, halk vezni unsurları, Divan edebiyatı unsurları bence âzâmi haddinde kullanılmıştır.» («Nâzım Hikmet Kendi Şiirini Anlatıyor», «**Militan**, Haziran 1975, s. 26)

sorunsalı — bunun, toprak konusunda yoğunlaşan bir sınıf savaşımla Osmanlı toplumsal kuruluşu arasındaki «özgül birlik»ten kaynaklandığını ilerde ayrıntılarıyla açıklayacağım — yapıta damgasını vuran bir **değişmez**'in belirlediğini öne sürdüm. Bu belirlemenin çeşitli düzeyleri, değişik biçimleri var elbet. Ben araştırmamda Nâzım Hikmet'in şiiri açısından önemli gördüğüm yalnızca iki düzeye, **tarihsel**'in (*) şiirleştirilmesi ve geleneğin çağdaş yorumuna dikkati çekmek istedim. Bir başka deyişle, şairin sınıfsal tavrının bence en tutarlı biçimde gerçekleştiği bu iki alanda yoğunlaştırdım çalışmamı. Öte yandan, Bedreddin ayaklanmasıyla destanın tarihsel içeriği arasında kurmayı dendiğim ilişki ister istemez Osmanlı toplumunu irdelememe, buna bağlı olarak da hareketin ideolojik özelliklerini araştırmama yol açtı. Bu özellikleri tanımlarken, kimi zaman konu dışına çıkmakla birlikte, metinden uzaklaşmamaya özen gösterdim.

*
**

Tarihsel'in şiirleştirilmesinden ne anladığımı açıklamadan önce, **Şeyh Bedreddin Destanı**'nın bir özelliğine dikkati çekmek istiyorum. Bu yapıtı **Jakond ile Si-Ya-U, Benerci Kendini Niçin Öldürdü** ve **Taranta Babu'ya Mektuplar**'la aynı çizgiye yerleştirmek bana pek doğru bir değerlendirme gibi gelmiyor. Gerçi birçoğları gibi Nâzım Hikmet'in kendisi de, **Bedreddin Destanı**'nı yukarıda adı geçen yapıtlarla birlikte anıyor: «Bu bir sıra poemini (**Jakond, Benerci** ve **Taranta Babu**, N.G) sonuncusu **Bedreddin Destanı**'dır.» (A.g.y s. 26) Ve düzyazıyla şiirin birlikte sunulduğundan olacak, sözkonusu yapıtları «şiir nesir ikiliği»nin

(*) **Tarihsel** terimini alışılmış anlamda, yani sıfat olarak değil isim olarak kullanıyorum. Tarihe değgin gerçekler bütününe nitelenmekten çok, bu bütünü adlandırmak amacıyla.

oluşturduğu «hikâyeli kitaplar» olarak tanımlıyor. (**Kemal Tahir'e Mektuplar**, Bilgi yay. s. 120). Oysa, biçimsel yapıyla «hikâyeli kitaplar»a bağlı kalan **Bedreddin Destanı'nın**, içerik ve şiir anlayışı bakımından getirdiği yenilik ötekilere oranla çok daha önemli. Tarih, belli bir bütünsellik içinde ilk kez **Bedreddin Destanı'yla** girmiştir Nâzım Hikmet şiirine. Gerçi Nâzım, yazdığı şiirlerin bir çoğunda tarihten sözeder ama, somutluğu olmayan, ansiklopedik bir tarihtir bu. Kendi değil göstergesi önemlidir. Yani şair tarih sözcüğüne, ya da bu sözcüğü çağrıştıran olaylara gönderme yapmakla yetinir; tarihi başlı başına bir boyut olarak katmaz şiirine. **Bedreddin Destanı'ndaysa** XV. yüzyıl Anadolu'sunu sergilerken o dönemi kendi dinamiziyle, yani gelişme halindeki ekonomik, toplumsal ve insansal ilişkilerin bütünü içinde kavramaya çalışır. Tarih bir sözcükten ibaret değildir artık, Marx'ın **Onsekiz Brümer'de** tanımladığı gibi insanların bizzat kendilerinin yaptığı bir süreçtir. Ama gelişigüzel ve özgürce seçilmeyen, önceden belirlenmiş durumlarda yaptıkları bir süreç. Bu süreci hem insanlardan bağımsız, onların dışında oluşan yasalar, hem de insanların eylemleri yönlendirir. Nâzım bu iki ana etkeni, yani toplumun gelişme yasalarıyla insanın tarihte oynadığı rolü, diyalektik bir bütünlük içinde ele alır. Ama ona göre öznesi olmayan bir süreç değildir tarih. Hattâ «Onlar» diye adlandırdığı «asıl macerayı» yapan kitlelerin yaratıcısı da değildir. Gerçi

**« Ve kahreden
yaratan ki Onlar'dır**

Şarkılarımda yalnız Onlar'ın maceraları vardır»

diye yazar ama («O ve Aksakallılar» **Tüm Eserleri** IV. Cilt s. 26). **Kurtuluş Savaşı Destanı'nda** «Onlar» tikelde somutlaşan halktan kişilere dönüşür. Kitleler genel bir soyutlama değildir artık; «Onlar» Antep köylüklerinde ırgat

Karayılan'dır; Arhavili İsmail, Manastırlı Hamdi Efendi, Şoför Ahmet'tir. Ve «hiç yaşamamış gibi ölen» kadınlarımızdır. Tarihi yapan halktır kısacası. İşte **Bedreddin Destanı** bu açıdan önemli bence. Çünkü Nâzım ilk kez bu yapıtında «Onlar»ı bir dönemin bütünselliği içinde ele alıp, tarihin öznesi olarak betimliyor. Bu tavır özellikle destanın dokuzuncu şiirinde çok belirgin. (İlerde sözkonusu şiirin ayrıntıları üstünde dururken aynı soruna yeniden döneceğim.) Ama Nâzım, Engels'in ünlü paralelkenar örneğinde açıkladığı gibi, toplumu belli bir yönde geliştiren güçlerin ortak bileşkesinin etkisini de unutmuyor hiçbir zaman. Ve ön plâna çıkan duygusallığına karşın, Bedreddin ayaklanmasının yenilişisini Marxçı bir şair bilinciyle yorumlayıp «tarihsel, sosyal, ekonomik şartların **zarurî** (Altını ben çizdim, N.G) neticesine» gerekli ağırlığını verebiliyor. Deyeceğim, **Şeyh Bedreddin Destanı** özünde **Jakand, Benerci**, ve **Taranta Babu** üçlüsünden çok, **Kurtuluş Savaşı Destanı**'yla **Memleketimden İnsan Manzaraları**'na yakındır. Hattâ şairin en önemli yapıtı **Manzaralar**'a bir giriştir aslında. Bu «çağdaş epepe»nin, XV. yüzyıl Anadolu'daki insan manzaralarını günümüze getiren bir kolu olarak da tanımlanabilir. Yapılarındaki ayrılık bir yana, **Bedreddin Destanı**'yla **İnsan Manzaraları**, Nâzım'ın tarih anlayışı ve gerçeğe bakışı açısından aynı özlemi dile getirirler: «İstiyorum ki bu insan mahşerinin konkre ifadesi okuyucuya ana hattında muayyen bir devirdeki, muhtelif sınıflara mensup Türkiye insanları vasıtasıyla Türkiye'nin muayyen bir tarihî devredeki sosyal durumunu anlatsın. Tabii, donmuş bir halde değil diyalektik seyri ve akışıyla.» (**Kemal Tahir'e Mektuplar**, A.g.y s. 139). Ne var ki ilk yapıt, ikincisinin taslağıdır bir bakıma. Sözkonusu «insan mahşeri» bütün karmaşıklığı ve çeşitliliğiyle **Bedreddin Destanı**'na girmediği gibi, şair «muhtelif sınıflara mensup» insanlar üzerinde de yeterince durmaz. Eksikler, boşluklar göze çarpar. Buna karşı-

lık «Türkiye'nin muayyen bir tarihî devredeki sosyal durumu»nun, Türkiye sozcüğüne geniş bir anlam vermek koşuluyla, ilk kez **Bedreddin Destanı**'nda ele alındığını görürüz. **Kurtuluş Savaşı Destanı**'ysa, tarihsel bir çatışmayı vurguladığından, halkın ve onun önderlerinin kahramanlığına ağırlık verdiği için, **Şeyh Bedreddin Destanı**'nı **İnsan Manzaraları**'na bağlayan bir köprü gibidir. Bu köprü, birinden devraldığı halkın yarıda kalan kurtuluş özlemini ötekine ulaştırır. **Bedreddin Destanı**'nın Nâzım Hikmet şiiri içindeki konumunu saptarken bu köprüyü eksen olarak almak, hem **İnsan Manzaraları**'nın oluşumu, hem de Nâzım'ın gelişme çizgisi yönünden daha tutarlı bir davranış olacaktır sanırım.

Şeyh Bedreddin Destanı'nı incelerken, yapıtın içeriğini oluşturan ayaklanmanın tarihsel yanı üstünde ayrıntılarıyla durmayacağım. Hattâ, sözkonusu olayın öyküsünü anlatma gereği kalmadığı için, yeri geldikçe bu konuda yazılmış kitaplara gönderme yapmakla yetineceğim. Çünkü Bedreddin hareketi üstüne, özellikle son yıllarda birçok kitap yazıldı. Hareketin sınıfsal çözümlemesi ve nasıl bir toplum düzeni gerçekleştirmek istediği yeterince ortaya konmadıysa da, Bedreddin'in kişiliği ve tasavvuf anlayışı üstüne epeyce tartışıldı. (*) Tarihimizin bu en özgün, ama

(*) Abdülbâki Gölpınarlı'nın **Sınavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin** incelemesiyle, (Eti yay. 1966) Cemil Yener'in **Vâridât'a** yazdığı önsöz (Elif yay. 1970) değişik yaklaşımlarla Bedreddin'in bu yönünü ele alıyorlar. Son yıllarda yazılan kitaplar arasında, hareketin toplumsal niteliğine yer verenlerin en önemlileri ise, bence şunlardır:

Şeyh Bedreddin Sınavî, İzmir 1957, B. N. Kaygusuz,

Şeyh Bedreddin Ve Türkiye'de Sosyalizm Hareketleri, A. Cerrah-oğlu, Çığ yay. s. 3-62, 1966

Türkiye'de Halk Hareketleri, F. H. Tökin, s. 34-44, 1968

Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi, Mustafa Akdağ, I. cilt s. 341-348, 1974

Osmanlı Tarihi, I. Cilt, İ. H. Uzuncarşılı, Tarih Kurumu yay. 1972.

bütünyle aydınlığa çıkarılmamış halk ayaklanmasına Nâzım'ın duyduğu ilgi bence iki bakımdan önemli. İki şu: **Bedreddin Destanı**'nı 1936'da yani resmî ideolojiden bağımsız bir tarih anlayışının henüz gündemae olmadığı yillarda yazıyor şair. Üstelik, sınıflar üstü devlet kavramının Kemalist ideolojiyle bütünleştiği bir dönemde, düzeni korumakla yükümlü güçlerin gerçekte halkın değil belli toplumsal sınıf ve tabakaların çıkarlarını koruduğunu ortaya koyuyor. (*) Bu, devlet kurumlarına doğrudan yönetilen bir eleştiriyle gerçekleşmiyor elbet. Ama ilerde ayrıntılarıyla değineceğim gibi, Osmanlı ordusuyla Aydın köylülerinin çatışmasını toprak sorunu çerçevesinde temellendiren **Bedreddin Destanı**'nın, devlet güçleriyle halk arasındaki çelişkinin sınıfsal niteliğine tanıdığı ayrıcalığı da görmezden gelemeyiz. Nâzım, içinde yaşadığı ve kendisini idam isteğiyle yargılayan devlet kurumlarının uzantılarını

Etnik ve Toplumsal Yönleriyle Türk Halk Hareketleri ve Devrimler,
Çetin Yetkin, I. Cilt s. 124-139, 1974

Bu listeye Bedreddin'in torunu Halil bin İsmâil tarafından yazılmış **Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Manâkıbı**'nı da eklemek gerek. (Eti yay. 1968) Gölpinarlı'nın **Şeyh Bedreddin** incelemesinde verdiği geniş özet, dilinin ağırlığı nedeniyle çok güç anlaşılan **Manâkıbı**' okumada büyük kolaylık sağlıyor. (A.g.y. s. 101-119). Bedreddin'in kişiliğini ve başından geçen serüvenleri anlatan bu yapıt, verdiği bilgilerin tümü gerçek olmamakla birlikte, önemli bir kaynak sayılabilir.

(*) 1929 ekonomik bunalımından sonra yurt ölçüsünde devlet kapitalizmi yapıлып, devletin el koyduğu artık-üründen özel kişilere sermaye sağlandığı yıllarda, Nâzım «duvarlara devrim bildirileri yapıştırma» suçundan idam isteğiyle yargılanıyordu. (**Nâzım ile Piraye**; DE yay. s. 13). Bazı bölümleri 1935'de yayımlandığına göre (**Resimli Herşey** dergisi, 9.10.1935, sayı: 7, «Bedreddin'in Ölümü» başlıklı bölüm) **Bedreddin Destanı** şairin Bursa hapisanesinde geçirdiği 1933-34 kışında düşünülmüş, ertesi yıl da yazılmış olabilir. Yani devletin «halkçı» görünümünü büsbütün yitirip, dünya çapında güçlenen faşizmin etki alanına girdiği bir dönemde.

geçmişte ararken («Şer'î» değil örfî hukuk açısından yargılanmış olsa bile sonunda Bedreddin de asılacaktır. Bkz. **Osmanlılarda Din ve Devlet**, M. Sencer, Erk yay. s. 93) devrimci bir yaklaşımla ele alıyor geçmişi. Tek parti koşullarını gözönünde tutarak yapılacak çağdaş bir okuma, bu yargımı doğrular sanırım.

Bedreddin Destanı'nın ikinci önemli özelliği ise bu konuda yazılmış ilk sanat yapıtı oluşu. Tarihimizi sınıfsal açıdan değerlendirme gereğini duyan ilk şairimizdir Nâzım. Egemen ideolojinin kendi sınıf çıkarları doğrultusunda yorumladığı ya da unutturmaya çalıştığı halk ayaklanmalarını Marxçı açıdan ele almış, halkımızın çağlar boyu süregelen devrimci savaşımına hak ettiği ilgiyi göstermiştir. **Bedreddin Destanı** gibi, her bakımdan öncü sayılabilecek bir yapıtın 1936 yılında yazılmış olması gerçekten şaşırtıcıdır. Edebiyatımızda ilk kez Nâzım'la başlayan bu anlayışı günümüzde başka sanatçılar da sürdürüyor. Kemal Tahir'in roman alanındaki girişimini bir yana bırakırsak, sınıfsal açıdan yorumlanan **tarihsel**'in şiirde ön plâna çıkıp güncelle atbaşı gitmesi en somut kanıtıdır bunun. Nâzım'ın Bedreddin olayına gösterdiği ilgi, son yıllarda Osmanlı toplumu üstüne yapılan bilimsel araştırmaların da etkisiyle, sanatçılarımızı uyarmıştır. Orhan Asena'nın **Şeyh Bedreddin** adlı oyununu ve XV. yüzyıl Anadolu'sunu betimler bir freskin en renkli en güzel dil mozaiklerini oluşturan Hilmi Yavuz'un **Bedreddin Üzerine Şiirler**'ini, Nâzım'ın başlattığı bir geleneğin günümüzdeki seçkin örnekleri arasında sayabiliriz.



Yukarda, tarihimizi sınıfsal açıdan değerlendirme gereğini duyan ilk şairimizin Nâzım Hikmet olduğunu söyledim. Ondan öncekilerde böyle bir kaygıya raslanmaz pek.

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

1925'de yazılan «Moskova'da Heraklit'i Düşünüş» Nâzım'ın insanlık tarihini özetlemeye giriştiği, öğretici yanı oldukça ağır basan şiirlerindendir. Köleci toplumdaki çağdaş kapitalizme dek, çok uzun bir dönemi betimlemeye çabalar şair. Tabii, ele alınan tarihsel sürecin genişliği nedeniyle, en genel çizgileri bile tamamlanmamış yetersiz bir taslak olmaktan öteye geçemez bu betimleme. Ne var ki, biraz yüzeysel de olsa, Roma İmparatorluğuyla Ortaçağ'ın sonu arasına sıkıştırılmış dizelerde tarihsel maddeciliğin gerekirci (déterministe) ba-

(*) Bu yorum, Batı emperyalizmine karşı islâma dönmeyi öneren, yıkımın eşiğindeki Osmanlı İmparatorluğunun ancak bu yolla kurtarılabilceğini savunan Safahat'ın Balkan ve Birinci Dünya Savaşlarıyla ilgili «Âsım» adlı bölümünde açıkça görülür.

kış açısını buluruz. Burada asıl önemli olan nokta, sınıf savaşımından soyutlanmış bir tarih anlayışının geçersizliğini Nâzım'ın her dizede somut örnekler vererek ortaya koymasındır. Kölelerle Roma lejyonlarının savaşı ilk çağ, köylülerle derebeylerin savaşıysa ortaçağ boyunca sürüp gider. Ve ilki, üretim tarzının değişmesiyle ikincisine, o da aynı nedenden dolayı başka bir çağa bırakır yerini. (*) Şiir, kapitalizmi eleştirmeden, şu dizelerle son bulur:

«Kurunu vustâ! Kurunu vustâ! ()**

Sen de açtın gözlerini hayata

Sen de doğdun

bir sukutun

harabesinden!

(*) Özellikle gençlik yapıtlarında Nâzım'ın Marxçı görüşleri oldukça ortodoks bir anlayışla şiirine aktardığı söylenebilir. Örneğin Stalin döneminde basit bir şemaya indirgenen tarihsel maddeciliğin temeli, yani tarihin bir üretim tarzından daha gelişmiş başka bir üretim tarzına geçiş olarak tanımlanması, şairin tartışmasız benimsediği bir genel doğru niteliğindedir. Oysa Marxçı düşünürlerin son yıllardaki araştırmaları, kapitalizm öncesi toplumlar üstüne yapılan incelemeler, özellikle de Samir Amin'in eşitsiz gelişme tezi, ilkel komünist - köleci - feodal - kapitalist ve komünist üretim tarzları zincirinin (sosyalizm bir geçiş dönemi sayıldığından kendi başına, bütünsel bir üretim tarzı olarak kabul edilmeyebilir) temelde doğru olmakla birlikte çizgisel bir şemaya indirgenemeyeceğini ortaya koymuştur.

Diyalektik maddecilik konusunda da aynı sorunla karşılaşılıyor. Bu konuya Nâzım Hikmet'in rubailerini üstüne yazdığım incelemede (**Birikim**, Mayıs 1976 sayı: 15) değinmediğimden burada kısaca belirtmeliyim: Doğada gerçek anlamda diyalektik çelişki bulunup bulunmadığı tartışmalara, önemli görüş ayrılıklarına yol açıyor. Hattâ Colletti gibi **Doğanın Diyalektiği**'ni eleştirerek Engels'le Marx'ı birbirine karşıt gösterenler bile var. Marxçı kuram içinde yer alan bu tartışmalar Nâzım Hikmet'in ölümünden sonra gündeme getirildiğinden şairi ortodoks-lukla suçlamak doğru değil elbet. Ne var ki, tarihsel ve diyalektik maddeciliğin Nâzım Hikmet şiirindeki izdüşümlerini (de) araştıran bir inceleme, sözkonusu yeni yaklaşımları gözardı etmemelidir.

(**) Kurunu vustâ: Ortaçağ

**Sen de bir zarurettin,
geldin,
yükseldin
ve düştün.**

Düşmemek için döğüştün.

Döğüştün fakat...

Heraklit! Heraklit!

Akar suya vurmak kabil mi kilit?» (N.H. Bütün Eserleri, Sofya Baskısı, II. Cilt s. 422-423).

Nâzım Hikmet işte bu «Moskova'da Heraklit'i Düşünüş» adlı şiirin izdüşümü sayılabilecek bir başka şiirinde Bedreddin'den sözeder ilk kez. Amacı yine tarihi, sınıf savaşımıyla açıklamaktır. Ama bu kez tarihöncesi çağlardan başlar işe; bilim ve felsefenin evrimini vurgulamak için Galile'yle Spinoza'nın adlarını anarak çağımıza, hattâ ancak bizden sonra geleceklerin yaşayacağı gerçek özgürlük günlerine dek uzanır. Şiirine «Kablettarih» adını vermekle, Marx'ın «Sınıflı toplumların tarihi insanlığın tarihöncesi sayılmalıdır» sözünü doğrulamak ister sanki. Geleceğin özgür ve sınıfsız toplumunu haber veren dizeler bu görüşümü kanıtlar sanırım. «Kablettarih»in asıl ilginç yanıysa, bütün insanlık tarihinden sözederken bizim tarihimize değgin iki olaya da yer vermesidir. Böylece tarih, başta belirttiğim gibi bir sözcük, henüz ansiklopedik bilgiden arınmamış bir gösterge de olsa, Türkiye açısından somutluk kazanır. Bedreddin ve ahî sözcüklerinin çağrışım alanına gireriz çünkü; kendimizi sınıf savaşımının özgül biçimler aldığı bir ortamda, ortaçağ Anadoluşunda buluruz. Hele Yıldırım Bayezıt zamanında ahilerin Bursa çarşısını kapatarak iktidara karşı ilk örgütlü direnişini gerçekleştirdiklerini biliyorsak daha da açıklık kazanır bu durum. Ne var ki, ahî örgütöyle askerî güçler arasındaki çatışma Osmanlı devletinin kuruluş yıllarında bir uzlaşmayla

sonuçlanmıştır. Bu yüzden, aşağıdaki dizelerde olduğu gibi, devletle Ankara'lı ahîleri birbirine karşıt iki güç olarak tanımlamak pek doğru olmasa gerek (*):

**«Çok uzaklardan geliyoruz
çok uzaklardan...**

Kaybetmedik bağımızı çok uzaklarla...

Bize halâ

kondüğümüz mirası hatırlatır

Bedreddinî Simavî'nin boynuna inen satır.

Engürülü esnaf Ahilerle beraberdik

Biliriz

hangi pir aşkına biz

sultan ordularına kılı kışkılarımızı gerdik.

..... »

(*) H. İnalçık'ın «Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluş ve İnkışaf Devrinde Türkiye'nin İktisadî Vaziyeti» adlı incelemesiyle, İ. H. Uzunçarşılı'nın «Osmanlı Tarihi»ni kaynak gösteren S. Yerasimos bu konuda şunları yazıyor: « (...) Böylece sivil yönetici sınıfla askerî yönetici sınıf arasında karşıtlık daha ilk günlerden doğar. Ahiler kitlesi, bir Osmanlı feodalizmi meydana getiriyorsa benzeri oluşum karşısında çok önceden tavır alır. Ama ahî saflarında olduğu kadar eski Selçuklu yönetici sınıfından da gelen, oluşum halindeki yönetici sınıf, işleri çok ince bir tarzda çekip çevirir. Osmanlı devleti de ahîleri ezmek ve bir halk hareketinin baskısından kendini kurtarmak için bunların aleyhine döner. (...) » (**Az gelişmişlik Sürecinde Türkiye**, I. Cilt Gözlem yay. s. 195). Ne var ki bu çatışma, ahîlerin kalesi olan Ankara'nın I. Murat tarafından ele geçirilişinden sonra uzlaşmaya dönüşecektir. Ankara'nın I. Murat'a savaşız bırakıldığını söyleyen Gölpınarlı da aynı görüşte: «Osmanoğulları hükûmeti kurulurken en büyük rol, Fütüvvet erbabındaydı. Fütüvvet teşkilâtına bağlı olanlar, bu devletin kurucularına yardım etmişlerdi.» (**100 Soruda Tasavvuf**, Gerçek yay. s. 162) Ahiler örgüt ve geleneklerinin sürebilmesi için devletin güçlenmesi gerektiğini anlamışlardı. Kemal Tahir **Devlet Ana**'da, Osman Bey'le Şeyh Edebalî'nin dostluğunu överken bu gerçeğe dikkati çeker. Ne var ki, Anadolu halkının, özellikle de köylülüğün çıkarlarına ters düşen bir dostluktur bu. İlerde köylülük üstünde baskı kuracak olan merkezî yetke ve feodal beylerin güçlenmelerine yolaçacaktır.

(«Kablettarih» Nâzım Hikmet **Tüm Eserleri II.** Cilt Cem yay. s. 56). Nâzım'ın bu dizeleri Anadolu tarihini inceledikten, ya da en azından Ankaralı ahîlerin durumuyla Bedreddin olayının özelliklerini kavradıktan sonra yazmış olduğunu öne süremeyiz. «Bedreddinî Simavî'nin boynuna inen satır» sözü şairin o yıllarda Bedreddin ayaklanmasının ayrıntılarını yeterince bilmediğini gösteriyor. Şeyh, sonradan Nâzım'ın da belirteceği gibi, satırla başı kesilerek değil, asılarak öldürülmüştür. (*)

Nâzım, Bedreddin'in adını ilk kez kimden duydu acaba? Herhalde Anadolu'ya ayak basar basmaz İnebolu'da karşılaştığı spartakistlerden. Vâlâ Nureddin, bir süre Almanya'da bulunmuş, hattâ spartakist ayaklanmasına katılmış bu, Rosa Luxemburg ve Karl Liebknecht hayranı birkaç Türk'ün Nâzım'ı nasıl etkilediğini uzun uzadıya anlatır: Karl Marx'ın Engels'in adlarını ilk kez onlardan duyar şair. Yıl 1921'dir. Dünya görüşü, o güne dek inandığı ulusçu düşünceler allak bullak olur. Spartakistlerden Sadık Âhi bizim tarihimizden de sözeder ona. Tarih boyunca ezenler ve ezilenlerin var olduğunu, sınıf savaşımının öteden beri süregeldiğini anlatır: «Ve Sadık Ahi anlatıyor: zulüm gören halk tabakasının karşısına şair olarak çıkıp insanlığa — şimdiki deyimle — (sosyal adaleti) sağlamanın asil bir yüreğe vereceği büyük zevki anlatıyordu. (...) Nâzım :

— Peki, Ahilik? diye soruyordu Sadık Ahi'ye, komünistliğe benzerliği nedir?

(*) Dost Yayınları baskısında bu dizeyle ilgili şu açıklama var: «Bu şiirin bütün baskılarında sondan 25. dize 'Bedreddinî Simavî'nin boynuna inen satır' biçimindedir. Ozan bu dizeyi değiştirmiş şöyle yazmıştır: 'Simavnalı Bedreddin'in boynuna geçen urgan'. Bu değiştirmenin nedeni şudur: Nâzım Hikmet'in sonradan öğrendiğine göre, Şeyh Bedreddin'in boynu satırla kesilmemiş, kement atılarak boğdurulmuştur.» (s. 226)

Son günlerde Hasan Sabbah'a dair bir roman okumuştuk. Acaba o tarihî kişiyle ilgisi var mıydı bu işlemin? (...) Sadık Ahi, Eğinli bir eşraf ailesindendi. Tarihteki Ahilerden direkt inme olduğunu iddia ediyor, **Ahileri de bir nevi Doğu komünisti kabul ediyordu.** (Altını ben çizdim, N.G) (...) Ahilerin sırları varmış malûm. O da, Nâzım'a ve bana karşı sosyalizmin merak edilecek, sırları varmış gibi tavırlar takınıyordu.(...) Bizse, Ahî şeyhinden esrar kapmak merakına düşmüştük. O, Roma tarihinde asî esir proleterleri anlatıyordu. Hiç duymamıştık. Proletaryayı anlatıyordu. Hiç duymamıştık. Dünyada iki sınıf olduğunu anlatıyordu. Hiç farkına varmamıştık. Sahi yahu! Var ya!(...) İnançlarımızda büyük bir deprem oluyordu. Manevî bir sarsıntı geçiriyorduk.» (**Bu Dünyadan Nâzım Geçti**, Remzi Kitabevi, s. 65-69.)

Nâzım Hikmet ölümünden bir yıl önce yazdığı **Yaşamak Güzel Şey Be Kardeşim** adlı otobiyografik romanında bu olayı biraz değiştirerek kullanır. Kurtuluş Savaşına katılmak için arkadaşlarıyla Anadolu'ya geçen Ahmet, Nâzım'ın kendisidir bir bakıma. Şairin yaşamını yönlendiren, dünya görüşü ve varoluşunu belirleyen Başlıca etmenleri bu genç roman kahramanının eyleminde buluruz. Ahmet 1921 yıllarının Ankara'sında Erzurum'lu bir şaire raslar. Birlikte bir kahveye oturup Ankara'lı ahîlerden sözediler: «Bir gün Kuyulu Kahvede Erzurumlu şairle Ankara ahîlerinden konuşuyorduk. Orta Anadolu'nun birçok kasabalarında, köylerinde ahî geleneklerinin, değişmiş şekillerde, hâlâ yaşadığını söyledi.

— Bir çeşit esnaf, köylü cumhuriyeti kurmuş ahîler, dedi, bir çeşit Bolşeviklik.

Ansızın sustu. Bakındı. Fısıldadı:

— Bolşevikler silâh veriyor bize, altın veriyor, ama korkuyor bizimkiler Bolşeviklerden.

O gece, Ankara'nın eğri büğrü daracık sokaklarında

bir başına dolaşırken, demirci, dokumacı, dülgere, bakırcı, bir çeşit Bolşevik Ahîlerin çekiç, tezgâh, keser seslerini, âyinlerinde okudukları ilâhileri işitir gibi oldum. Bolşeviklerin zengine düşman, fakire dost olduklarını biliyordum.» **(Yaşamak Güzel Şey Be Kardeşim, Günce yay. s. 61).**

«Kablettarih»deki «Engürülü Ahîler» dizisinin kaynağını yukarıdaki satırlarda aramak yanlış olmaz sanırım. Temeli İslâm ahlâkına dayanan ahî örgütünün komünizmle ilişkisi, Sadık Ahi ve Erzurum'lu şairin öne sürdükleri kadar kesin olmasa gerek. Emeğe saygı, meslek dayanışması, yardımseverlik, hattâ emeklilik kurumu gibi bazı toplumsal özellikleri bulunsa bile, ahiliği komünizmle özdeşleyemeyiz. «Fütüvvet, mahkemeye başvurmak üzere, her işini, her düzenini, kendi bünyesine göre halleden, âdetâ hükûmet içinde hükûmet olan bir teşekküldü» diyor Göl-pınarlı **(Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar, Gerçek yay. s. 256)**. Ahiliğin bu «hükûmet içinde hükûmet» olma özelliği, yukarda da değindiğimiz gibi, Osmanlı devletinin kuruluşunda önemli bir rol oynayacaktır. Serbest rekabeti önleyen bir yapıya sahip olduğundan, ilerde, kapitalist üretim ilişkilerinin gelişmesini de köstekleyecektir bir bakıma. Ahiliğe bunca ilgi duyan Nâzım ola ki Bedreddin ayaklanmasını da Sadık Ahi'den dinlemiş, yıllar sonra «Kablettarih» şiirini yazarken «Engürülü Ahiler»le birlikte Bedreddin'in anısı da belleğinde canlanıvermiştir. Bu bir varsayım elbet. Ama bana gerçeğe oldukça yakın gibi görünüyor. Nâzım'ın Bedreddin'den ilk kez sözettiği «Kablettarih»in altında 1929 tarihi var. Demek **Şeyh Bedreddin Destanı**'yla başlayıp **Kurtuluş Savaşı Destanı** ve **Memleketimden İnsan Manzaraları**'na dek varacak bir sürecin, geçmişimizi tarihsel maddeciliğin ışığında ele alarak Anadolu tarihini sınıfsal temele oturtmayı amaçlayan bir tasarının ilk tohumu yıllarca önce atılmış. Nâzım, Türkiye tarihini Bedreddin ayaklanmasından **Kurtuluş Savaşı Des-**

tanı'ndaki olaylara, örneğin Kara Yılan'a dek bir süreklilik olarak yorumlar. Zaman içinde çeşitli biçimler alan bu sürekliliğin değişmez unsuru, Anadolu halkının başkaldırı geleneğidir. Bedreddin olayında da, Kara Yılan'ın öyküsünde de, örgütsüz bir başkaldırı, kendiliğinden oluşan bir halk hareketi anlatılır. Ama her toplumsal başkaldırının temelinde bir sınıf gerçeği bulunduğunu hiç bir zaman unutmaz şair. Bu önemli konu üstünde şimdiye dek yeterince durulmadı sanıyorum. Oysa yalnız **Bedreddin Destanı**'nı değil, Nâzım'ın tüm yapıtını temellendiren en önemli özelliklerden biri, hattâ başlıcası, tarihin Marxçı yorumudur. Şair herhangi bir toplumsal olayı betimler, ya da insanı, Kemal Tahir'e yazdığı mektuplarda üstüne basa basa tekrarladığı o «konkre» insanı algılamak, sınıf açısını bir an olsun gözden kaçırmaz. Kimi vakit, somut ayrıntılara girmeden tarihe gönderme yapmakla yetinse bile —«Moskova'da Heraklit'i Düşünüş», «Kablettarih» v.b adlı şiirlerinde olduğu gibi— sınıf savaşımını, bu savaşımın değişik biçimlerini ilk fırsatta vurgular. **Şeyh Bedreddin Destanı**'nı daha yakından incelerken göreceğiz: Tarihin aslında sınıf savaşımını tarihi olduğu gerçeğini ve kitlelerin o tükenmez dinamizmini şiir diline başarıyla aktaracak şair. Destanın dramatik yapısını tarihten aldığı bir kesit üstüne kurup, o kendine özgü imgeler, eski metinlerden devşirdiği sözcüklerle, Bedreddin ayaklanmasını dil düzeyinde yeniden canlandıracak.



Tarihsel'in şiirleştirilmesinden işte bu dönüşümü anlıyorum ben. Yani belgelerle saptadığımız, ölü, artık yaşayamayan bir gerçekliğin şiir dünyasında, dilin olanaklarıyla yeniden canlandırılmasını. Bu dönüşümün, bu somuta indirgeyişin altını çizdikten sonra, XV. yüzyıl Anadolu'sunda değilse de Nâzım Hikmet'in **Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bed-**

reddin Destanı adlı kitabının içinde dolaşabiliriz artık. Ne var ki bu dolaşma, şairin XV. yüzyıl Anadoluşunda yaptığı düşsel bir geziyle özdeşleşecek kimi zaman (*). Çünkü Nâzım hapisanede bir gece vakti herkes uykuya çekilmişken ve idam mahkûmlarının zincir şıkırtılarından başka ses duyulmazken koğuşta, Mehemed Şerefeddin efendinin **Simavne Kadısı Oğlu Bedreddin** adlı «risale»sini okumaya dalmıştır. Bir süre sonra, «kapağında üstünlü esrelü süslü bir tuğra» bulunan risalenin sararmış sayfalarına iyice kaptırır kendini. Bu okuma, geriye doğru işleyen bir zaman makinesine dönüşmeden önce geçmişin somut görüntülerini yansıtmaya başlar:

«Bir aspirin olsa. Avuçlarımın içi yanıyor. Kafamda Bedreddin ve Börklüce Mustafa. Kendimi biraz daha zorlayabilsem, başım böyle gözlerimi bulandıracak kadar ağrımasa, çok uzak yılların kılıç şıkırtıları, at kişnemeleri, kırbaç sesleri, kadın ve çocuk çığlıkları içinde, iki ışıklı ümit sözü gibi Bedreddin'le Mustafa'nın yüzlerini görebileceğim.» (**Tüm Eserleri**, N. H. III. Cilt Cem Yay. s. 155)

(*) Nâzım'ın birçok şiirinde böyle düşsel gezilere raslamak mümkün. Hapishanedeşken bile dünyayla ilişki kurmak ve eylemin dışına düşmemek için, daha doğrusu hiç olmazsa şiirinde çağının tanığı kalabilmek için şair **düşsel'e** (l'imaginaire) başvurur. Örneğin, bir mahkûmun hapisane çeşmesinin taşına çizdiği yelkenli gemiyle Akdeniz limanlarını dolaşmaya çıkar. Ancona'da faşizmin getirdiği yoksulluğu ve Duçe'nin mutluluğunu, Barselona'da «etiyle kemiğiyle döğüşen» Halk Cephesi'ni anlatmaktır amacı. Bursa hapisanesinden Barselona'daki özgürlüğe dokunabilmenin tek yolu Yusuf'un yelkenisine binmektir. Bir çocuğun bacaklarının arasına sıkıştırdığı sopayı at sanması gibi, Nâzım da Akdeniz'in tek özgür limanı Barselona'ya ulaşabilmek için, hapisane çeşmesinin beyaz taşına çizilmiş bir gemiyle denize açılır. (Bkz. «Talihsiz Yusuf'un Yolculuđu», **Bütün Eserleri**, Sofya baskısı). Ekber Babayev'in hazırladığı bu baskıda ve şiirin ilk kez yayımlandığı **Yedigün** dergisinde (14 Nisan 1937) metnin yarısı yer alıyor nedense. Oysa Fransızca çevirisinde Türkçe basımlarında bulunmayan Sicilya ve Barselona bölümleri de var. (Bkz. «Voyage à Barcelone Sur Le Bateau de Yousouf L'Infortuné» **Anthologie Poétique** E.F.R., s. 71-73)

Ve Nâzım hapisane duvarlarını aşarak zamanın dışına çıkmak, bir başka deyişle risaledeki sözcüklerin ötesine geçip bu sözcüklerin imlediği tarihsel gerçekliğin içinde aşılmak için, koğuşun penceresine sessizce sokulan bir dervişin peşine takılır:

«Başımın ağrısı birden bire dindi. Yataktan çıktım. Penceredekine doğru yürüdüm. Elimden tuttu. Benden başka yirmi sekiz insanı ve terli çimentosuyla uyuyan koğuşu bıraktık. Birdenbire kendimi o bir türlü göremediğimiz, denizle duvarımızın birleştiği yerde, kayaların üstünde buldum. Börklüce'nin müridiyle yan yana karanlık denizin dalgalarını sessizce aşarak yılların arkasına, asırlarca geriye, Suitan Gıyasettin Ebülfeth Mehemed bin İbni Yezidülkirişçi, yahut sadece Çelebi Sultan Mehmed devrine gittik. Ve işte size anlatmak istediğim macera bu yolculuktur. Bu yolculukta gördüğüm, renk, ses, hareket, şekil manzaralarının parça parça ve çoğunu — eski bir itiyat yüzünden — bir çeşit uzunlu kısalı satırlar ve arasıra kafiyelerle tesbit etmeğe çalışacağım. Şöyle ki:

**Sedirde al yeşil, dal dal Bursa ipeklisi,
duvarda mavi bir bahçe gibi Kütahyalı çiniler,
gümüş ibriklerde şarap,
bakır lengerlerde kızarmış kuzular nar idi.
Öz kardeşi Musa'yı ok kirişiyile boğup
yani bir altın leğende kardeş kanıyla aptest
alarak
Çelebi Sultan Memet tahta çıkmış hünkâr idi.
Çelebi hünkâr idi amma
Âl Osman ülkesinde esen
bir kısırlık çığılı, bir ölüm türküsü rüzgâr idi.
Köylünün göz nuru zeamet
alın teri timar idi.
Kırık testiler susuz**

su başlarında bıyık buran sipahiler var idi.
Yolcu, yollarda topraksız insanın
ve insansız toprağın feryadını duyar idi.
Ve yolların sonu kale kapısında kılıçlar şakırda
köpüklü atlar kişner iken
çarşıda her lonca kesmiş kendi pirinden ümidi
tarumar idi
Velhasıl hünkâr idi, timar idi, rüzgâr idi,
ahüzar idi.»

(A.g.y. s. 159-162)

Bedreddin Destanı'nın ilk şiirsel metnini oluşturan yukardaki dizeler yalnızca dil ve eda bakımından değil, (redif yerindeki **idi** yapımekinin (morphème) anlatı ögesi olarak ustaca kullanılışını buna örnek gösterebiliriz) bazı terimlerin (**zeamet, timar, lonca, pir, v.b**) anlam ve çağrışım alanları bakımından da XV. yüzyıl Anadolu'na götürüyor bizi. Ayrıca bu dizeler, değişik düzende dizilmelerine, çoğu kez ortadan ikiye bölünmelerine karşın gazel biçimini anımsatıyor. Şairin destanı yazarken içeriğe en uygun biçimsel yapıyı aradığını, bu nedenle yer yer aruza yaklaşan bir ölçü anlayışından yararlandığını biliyoruz. Nâzım'la Moskova'da gelenek sorununu tartışan Bulgar yazarları Slavço Vasev, Blaga Dimitrova ve Georgi Cagarov **Bedreddin Destanı** konusunda şu ilginç açıklamayı getiriyorlar:

«Nâzım Hikmet şiir geleneklerinden nasıl ve ne ölçüde yararlandığını somut olarak açıkladı. Doğunun zengin kültür mirasını sevdiğini ve değerlendirmeye çalıştığını söyledi. Aruz veznini, uzunlu kısıklı söz kalıpları, belirli vurguları ve törensel ritmiyle bu klâsik nazım ölçüsünü, kendine özgü biçimde nasıl kullandığını anlattı. Bunu ancak şiirin içeriği gerektirdiği zaman uyguladığını belirtti ve dizelerini belirli ölçüde aruzu andıran törensel bir ritim-

le işlediği **Bedreddin Destanı**'nı örnek verdi.» (**Nâzım Hikmet ve Bulgaristan**, Fahri Erdinç, Evrensel Dostluk Yay. s. 111).

Nâzım, destanın kahramanlarını tanıtip sözü Bedreddin olayına getirmeden önce, ele aldığı tarihsel dönemin temelini oluşturan toplumsal ve ekonomik yapıya dikkati çekiyor. Bunun rasgele bilgi vermek ya da okuru uyarmak amacıyla yapılmadığı çok açık. Şair daha sonra anlatacağı bir halk ayaklanmasının gerçek nedenlerini ortaya koymak için üretim ilişkilerini, buna bağlı olarak da toplumsal sınıfların ve sömürünün varlığını betimliyor. Her şeyden önce, ele aldığı toplumun altyapı özelliklerine değinmesi, tarihsel maddeci yaklaşımının gereği bir bakıma. Ne var ki öğreticiliğe kaçmadan, ilk yapıtlarında rasladığımız politik sloganlara — hattâ Marxçı kavramlara — başvurmadan, şiirin olanaklarıyla gerçekleştiriyor bu yaklaşımı. Birçok resmî tarihçimiz gibi halk ayaklanmalarını devlet yetkisinin zayıflığına, yöneticilerin sorumsuzluğuna ya da kıtlık ve yoksulluğa indirgemek şöyle dursun, Osmanlı toplumundaki sömürü olgusunu, reaya-devlet çelişkinin ve bu çelişkinin somut biçimi olan sipahilerle emekçi halk arasındaki ezen - ezilen ilişkisini açıkça görebiliyor. Üstelik son derece somut, halk kültüründe karşılığı bulunan imgelerle dile getiriyor bu gerçeği. Örneğin artıkürünün sömürülme biçimini ve «suyun başını» tutanların kimliğini şöyle açıklıyor:

«Köylünün göz nuru zeamet

alın teri timar idi.

Kırık testiler susuz

su başlarında bıyık buran sipahiler var idi.»

Yazımın başında **Bedreddin Destanı**'nın temelindeki sorunsalı çeşitli düzeylerde belirleyen **değişmez**'in Nâzım'ın sınıfsal bakış açısı olduğunu söylemiş, sözkonu-

su sorunsalın toprak konusunda yoğunlaşan bir sınıf savaşımıyla, Osmanlı toplumsal kuruluşu arasındaki «özgöl birlik»ten kaynaklandığını belirtmiştim. Bu düşüncemi örneklerle somutlayıp, Nâzım'ın hangi nedenle Bedreddin hareketini bir toprak devrimi olarak ele aldığını göstermenin sırası geldi sanıyorum. Ama daha önce, yukardaki dizelerin kaynaklandığı Osmanlı toplumsal kuruluşunu kısaca özetlemek gerekiyor. Bu konuda ayrıntılara girecek değilim. Her ne kadar Osmanlı toplumu üstüne yapılan tartışmalar **Şeyh Bedreddin Destanı**'nı yakından ilgilendiriyorsa da, ben Nâzım'ın yapıtı açısından önemli bulduğum birkaç noktaya değinmekle yetineceğim.

Osmanlı toplumundaki toprak rejiminin Batı feodalitesine oranla bazı ayırıcı özellikler gösterdiğini biliyoruz. Başlıca üretim aracı toprakta özel mülkiyetin bulunmayışı ve timar sisteminin özgül niteliği, ister istemez Osmanlı toplumunu çağdaşı feodal toplumlardan ayırmaktadır. Ne var ki, aşağıda ayrıntılarıyla betimleyeceğim bu özgül nitelik bizim açımızdan asıl önem taşıyan sorunu, yani Osmanlı toplumundaki sınıf ilişkilerini, sömürü ve baskı olgusunu görmemizi engellememeli. Nâzım Hikmet'in yaklaşımı, Bedreddin olayını ele alışındaki Marxçı tavır, her şeyden önce sözkonusu ilişkilerin ifadesi olan devletin sınıfsal niteliğinde yoğunlaşıyor çünkü. Öte yandan bu gerçeğin şiir düzeyinde dile getirildiğini, dolayısıyla da bilimsel bir ağırlık taşımadığını unutmamalıyız. Ama **Şeyh Bedreddin Destanı'nı** bir bütün olarak çözümleyebilmek, şiirsel içeriğiyle tarihsel bağlamı arasındaki ilişkiyi temellendirmek için mutlaka Osmanlı toplumunu bilmemiz gerekiyor. Hem Nâzım'ın sınıfsal yaklaşımını ve devlet konusundaki tutumunu ortaya koymak, hem de destanda anlatılanları, örneğin Bedreddin ayaklanmasını doğuran toplumsal ve ekonomik koşulları doğru değerlendirebilmek için mutlaka gerekli bu.

Özel mülkiyetin aşağı yukarı tüm belirtmelerini gösteren mülk, vakıf, eşkıncülü timar gibi topraklar ve «ikili mülkiyet» olarak niteleyebileceğimiz malikâne-divanî adındaki ara-biçim bir yana bırakılırsa, Osmanlı İmparatorluğu'n-

daki toprakların büyük çoğunluğunun timar sistemine bağlı olduğunu söyleyebiliriz (*). Kökeni İslâm'daki **ikta** kurumuyla Bizans'ın **Stratitikon ktéma**'sına dayanan timar sisteminin başlıca özelliği, toprakta özel mülkiyetin yokluğu ve askerî bir bünyeye sahip olmasıdır (**)

Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş ve gelişme devirlerindeki fetih savaşlarında kazanılan toprakların önemli bir bölümü **dirlik** adı verilen parçalar halinde askerî görevlere bağlı kişilere, devlet büyüklerine, din adamlarına dağıtılırdı. Değerlerine göre **has** (yıllık geliri yüz bin akçeden fazla) **zeamet** (yıllık geliri yirmi bin akçeyle yüz bin akçe arasında) ve **timar** (yıllık geliri üç bin akçeyle yirmi bin akçe arasında) adıyla anılan bu toprakların sahibi, padişahın kişiliğinde belirginleşen devletti. Haslar genellikle şehzadelere, vezirlere, ümera ve beylerbeylerine verilirdi. Zeametler sancak beylerine, timarlar ise sipahilere dağıtılırdı. Bu kişiler kendilerine ayrılan topraklarda üretim yapan reayanın ödemek zorunda olduğu vergileri toplar, devlet tarafından saptanan yasal çerçeve içinde dirliklerini

(*) Bkz. «Le Concept de Mode de Production Asiatique et Les Interprétations de L'Histoire Ottomane» *La Pensée* dergisi, Nisan 1976, Yıldız Sertel s. 81 S. Yerasimos malikâne-divanı adlı toprakları «ikili mülkiyet» olarak tanımlıyor. (A.g.y s. 251-252)

(**) Osmanlıların timar sistemini Selçuklulardan aldığı bir gerçek. Ama sistemin kökeni konusunda çeşitli savlar öne sürülüyor. (Bkz. **Mirî Arazi ve Bu Arazinin Mülk Haline Dönüşümü**, Dr. Halil Cin, Ankara Fakültesi Yayınları, s. 61-68). Timar sisteminin islâmdaki **ikta**'yla olduğu kadar Bizans'da **stratitikon ktéma** adı verilen devlet toprakları ve daha sonra ortaya çıkan **pronea**'larla da ilişkisi olduğu açık. (Bkz. S. Yerasimos A.g.y s. 41) Muammer Sencer bu konuda şunları yazıyor: «Bizanslıların pronea'larıyla Osmanlı timarları arasında nitelik ayrımı yoktur. Bizans pronea'larında olduğu gibi devlet, kuramda denetleyici (nâzım) rol oynamak, alınacak vergileri, sipahinin ve reayanın uyması gerekli kuralları saptamak durumundaydı.» (**Osmanlılarda Din ve Devlet**, Erk yay. s. 176).

yönetirlerdi. Her biri, gelirine göre belli sayıda **cebeli** (silâhlı asker) beslemek, bu askerleri savaş sırasında orduya göndermekle yükümlüydü. Has sahipleri bu yükümlülüğün dışındaydı elbet. Aslında has kategorisini tümüyle timar sistemi içinde ele almak da pek doğru gibi görünmüyor. Hukuk açısından öbür dirliklerden farklı olmasa da, sömürü açısından feodal özellikler taşıyan haslar konusunda Seyfettin Gürsel şunları yazıyor:

«Bu geniş topraklarda aracı sınıfa, yani sipahilere raslamıyoruz. Has sahibi paşalar, vezirler ya da padişahın kendisi, asker beslemek zorunda değildiler. Topraklar bir çeşit ortakçılık sistemiyle ekiliyor ve reayaya toprağı terketme hakkı kesinlikle verilmiyordu. Bu durumda düpedüz feodal ilişkilerle karşı karşıya olduğumuzu belirtmeliyiz. Ekili toprakların %51'ini hasların oluşturduğu gözönünde tutulursa, timar sistemi içinde feodalitenin bir hayli yaygınlık kazandığı söylenebilir. (**Le Procès de Semi-Colonisation de L'Empire Ottoman**, yayımlanmamış doktora tezi, s. 40. Nanterre Üniversitesi 1975).

Görüldüğü gibi askerî bir örgütlenmeye dayanan timar sisteminin, üretim ilişkileri açısından sınıflar üstü olduğu ve sömürü gerçeğinin dışında kaldığı söylenemez. Gerçi ülkemizde «Kemal Tahirci» diye bilinen bazı çevrelerce Osmanlı toplumunda toprak rejimiyle ordunun, devletle reyanın ne denli güzel bir uyum içinde olduğu, «devlet memuru» sıfatının dışında hiç bir özelliği bulunmayan sipahilerin «köylüye iyi bakmaktan» başka bir şey düşünmedikleri öne sürülmedi değil. (Bkz. **Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi**, İsmail Cem, Cem Yay. s. 62-68). Ama, değişik görüşleri savunsalar bile, bu konuda araştırma yapan Marxçıların çoğunun birleştiği bir nokta var: Osmanlı toplumunun sınıflı bir toplum oluşu. Örneğin Osmanlı toplumunun merkezî bir feodal yapıya sahip olduğu görüşünü savunanlara bilimsel düzeyde ilk karşı çıkanlardan

biri, Sencer Divitçioğlu, egemen sınıfı oluşturan tabakaları üç ayrı kategoride topluyor: Ümera (asker ya da sipahiler), Ulema (aydınlarla yüksek bürokratlar) ve padişahla, devlet yöneticileri. (Bkz. «**Modèle Economique de La Société Ottomane, Pensée** dergisi, Nisan 1969, ayrı basım, s. 7). **Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu** adlı araştırmasındaysa bu görüşünü şöyle tamamlıyor: «Soyut devlet sultan, ulema ve asker üçlüsünden müteşekkil hâkim bir sınıf tarafından temsil edilmektedir. Toprağın mülkiyetinden yoksun olan üretici sınıf ise reayadır. Öyle ise, reaya tâbi sınıftır. Bundan dolayı da, Osmanlı toplumu sınıflı bir toplumdur.» (A.g.y. Köz Yay. s. 70).

Feodalitecilere karşı çıkan Muzaffer Sencer de, sınıflar konusunda aynı görüşü paylaşıyor. İdris Küçükömer'in ulema, yeniçeriler ve timarlı sipahilerle öbür yöneticilerin sınıf sayılamayacakları savını eleştirirken, Marx'ın A.T.Ü.T. konusunda yazdıklarını temel alıyor. (Bkz. **Osmanlı Toplum Yapısı**, Yöntem Yay. s. 268-269).

Eğer genel plânda ele alınırsa, A.T.Ü.T - Feodalite tartışması gibi **Şeyh Bedreddin Destanı**'nı doğrudan ilgilendirmeyen bir konuda gereksiz ayrıntılara girmek amacında değilim. Ne var ki, timar sisteminden bağımsız düşünölemeyecek sipahi - reaya ilişkisine dikkati çekmek, Osmanlı toplumundaki sömürü ve baskı düzenini örgütleyen devletin gerçek yüzünü ortaya koymak gerekiyor. Çünkü, bir bakıma Nâzım da yapıyor aynı şeyi. Destandaki emekçi halk - devlet çelişkisinin betimlendiği bölümleri ele almadan önce, bu çelişkinin hangi gerçek temele dayandığını görelim.

Osmanlı toplumunun sınıflı bir toplum olduğunu söyledik. Sözkonusu sınıfların karmaşık bir yapıya sahip bulunduğunu, Osmanlı tarihi boyunca çeşitli biçimler alan ve kimi zaman açıkça görölemeyen, daha doğrusu belirgin-

leşemeyen sınıf savaşımının özgül nitelikler taşıdığını tekrarlamanın bilmem gereği var mı? Yönetici sınıfların kendi aralarındaki çıkar çekişmeleri ve iktidar savaşimleri, XVI. yüzyılda Celâli isyanlarıyla doruğuna varan halk ayaklanmalarının kökeni, bu karmaşık yapıda uranmalıdır. Osmanlı toplumundaki sınıfların durumu, buna bağlı olarak da devletin sınıfsal niteliği, feodaliteye oranla bazı ayırıcı özellikler gösterse de, üretimdeki yerlerine göre toplumsal sınıfları — belki biraz basite indirgeyerek — şöyle özetleyebiliriz: Reaya (sömürülen sınıf), artıkürünü vergi yoluyla ele geçirip devlet aygıtında tuttukları yerin önemine göre bölüşen sömürücü sınıflar: Ümera, ulema, yani yüksek bürokratlar. Bunlar İmparatorluğun kuruluş ve yayılma döneminde gelişme olanağını pek bulamayan tüccar sınıfıyla da ilişki kuracak, özellikle kapıkulu diye adlandırılan askerî ve bürokrat tabaka yurdumuzun yarı - sömürgeleşmesinde önemli bir rol oynayacaktır. Ama XV. yüzyılda böyle bir şey sözkonusu değildir henüz. Çünkü geniş ölçüde ancak toprak ürünleri sömürülebilmektedir. XV. yüzyıla ait yazarı bilinmeyen bir halk tarihinde ulema ve ümeranın bu dönemde sömürüden pay alışı, hattâ sömürüyü sistemleştirme çabası şöyle dile getiriliyor: «Evvelleri hesap ve arazi defterleri bilinmiyordu. Bunlar gelince, hesap ve arazi defterleri yaptılar. Para yığmak ve bir hazine vücuda getirmek adetinin başı da onlardır.» (**Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu**, A.g.y. s. 61, P. Wittek'ten alıntı).

Fütüvvet örgütünü ve sayıları çok az olan tüccarları bir yana bırakırsak, geriye sipahi sınıfı kalıyor. **Şeyh Bedreddin Destanı** açısından bu sınıfın üzerinde özellikle durmak gerek. Nâzım destanın başında reaya - sipahi ilişkisine, sonra da ayaklanmayı bastırarak halkı, yani «Bedreddin yiğitleri»ni kılıçtan geçiren Osmanlı ordusunun sınıfsal niteliğine dikkati çekiyor çünkü. Bazı araştırmacıla-

rın öne sürdüğü gibi sipahilerin «devlet memuru» olmayıp en az öteki sınıflar kadar sömürüden pay aldıklarını, üstelik reayayla doğrudan ilişki kurdukları için devlet baskısının kenar kişiliklerinde somutlaştığını açıklamakta yarar var.

Osmanlı toplumunda toprağı işleyen emekçi sınıfa reaya denildiğini biliyoruz. Reayanın güaülen, yönetilen topluluk anlamına geldiğini düşünürsek (sözcüğün tekili raiyet'tir) sınıfsal ayrımın ilk belirtisini dil düzeyinde vurgulamış oluruz. Bu ayrım yalnızca dil düzeyinde değil, üretim ilişkilerinde gerçek karşılığını buluyor elbet. Reayanın toplumsal konumu şöyle özetlenebilir sanıyorum: Toprağına bağlılık (*), artıürünü vergi biçiminde devlete ödeme ve devlet hizmetlerini yerine getirme zorunluluğu. Bu zorunlulukların ve değişik vergilerin bir sıralamasını yapmak hem gereksiz, hem de oldukça güç. Reayanın ödemek zorunda olduğu belli başlı vergilerin tanımını yaptıktan sonra Suat Aksoy bu konuda şunları yazıyor: «Osmanlılarda reaya üzerine konulan vergiler o kadar çok ve çeşitliydi ki, bunların sadece isimlerini sıralamak sayfalarla yer alır. (Türkiye'de Toprak Meselesi, Gerçek Yay. s. 29)». Toprağın tasarruf hakkına sahip olan reayanın içinde yaşadığı koşulları değiştirmesi, ya da daha üst bir sınıfa geçmesi olanaksızdı: «(...) Çiftçi sınıfının hukukî statüsü 'raiyet oğlu raiyettir' ilkesine dayanılarak sipahilerden belirgin bir şekilde ayrılmıştır. Reaya sipahiye özgü bütün haklardan yoksundur. Ata binip kılıç kuşanamaz.

(*) «Raiyet denilen vergi mükellefi köylü, kendisine gösterilen köyde oturmaya, kayıt ve tespit edildiği toprağı terk etmemeye zorunludur. (...) Raiyetler defterlerde kayıtlıdır. Bir raiyet kendi sipahisini bırakıp kaçarsa, sipahi onu kaçıp gittiği yerden göçürüp getirebilir. Yalnız raiyet on yıl geçtikten sonra zorla getirilemez. Ancak köyünde tarlasını boş bıraktığı için sipahiye **çift bozan resmi** adı altında bir tazminat ödemek zorunda kalır». (Türkiye'de Toprak Meselesi, A.g.y s. 31)

Bazı istisnaları bulunmakla birlikte sipahi ve sipahi oğlu olmayanlar timar olamazlar. Kanuna aykırıdır. 'Ve şehir oğlanı ve reaya taifesi timar emrine talip olmak küfre beraberdir. Ve ol makulelere verilmek muhaldir'.» (**Osmanlı Toplum Yapısı**, A.g.y s. 259). Ayrıca sipahiye karşı yükümlülükleri arasında angarya, gerdek harcı, v.b gibi feodal nitelik taşıyanları da vardı. Reaya-sipahi ilişkisinin asıl önemli özelliğiyse, sipahinin artıküründen büyük ölçüde pay almasıdır. (*) Toplumsal ilişkiler açısından sipahinin bir aracı değil, devletin reaya üzerinde uyguladığı baskıya doğrudan katılan, sömürü sisteminin vazgeçilmez bir öğesi olduğu söylenebilir. Sipahinin «devlet memuru» niteliğini, yani reayayla değil de devletle olan ilişkisini abartan ve devletin, çıkardığı yasalarla reayanın haklarını gözettiğini öne süren görüş gerçek dışı bir iyimserlikten kaynaklanıyor bana kalırsa. Bu iyimserliğin, daha doğru bir deyişle «Kerim Devlet» anlayışının sınıfsal ve ideolojik nedenleri, hizmet ettiği gerici tezler var elbet. Ama söz konusu tezleri eleştirmek başka bir yazının görevi. Biz şimdilik reaya-sipahi ilişkisini saptayan yasal çerçevenin bazı yönlerine dikkati çekmekle yetinelim. Doğan Avcıoğlu, ilginç bir belgeye dayanarak bu konuda şunları yazıyor:

«(...) Devletle ilişkileri bakımından bir memur gibi gözüken sipahi, reaya ile ilişkileri bakımından Batı senyörüne az çok yaklaşmaktadır. Tarım Bakanlığı'nca yayımlanan 'Osmanlı İmparatorluğu Toprak Kanunları'na kı-

(*) Çeşitli vergilerin devlete giden ve sipahinin elinde kalan oranlarını karşılaştıran S. Gürsel bu payın önemine dikkati çekiyor. (**Le Procès de Semi - Colonisation de L'Empire Ottoman**, A.g.y s. 39) H. Avni şanda'nın **Reaya ve Köylü** adlı yapıtında da toprak rantının önemli ölçüde sipahide kaldığını gösteren ilginç örnekler var. (Bkz. A.g.y, Habora yay. s. 51-54).

saca bir göz atmak, bu konuda bir fikir edinmeye yetecektir:

Kanun — sipahi, reayası nerede olursa olsun toprağının başına geri getirmekle görevlidir. Fakat yerini terk edip de reaya gittiği yerde yirmi yıldan fazla kalmışsa, tekrar geri getirmek yasaktır. Ancak ondan yirmi beş akçe çift bozan resmi alınır.

Kanun — Sipahiler, reayalarına bir iş gördükleri zaman reyanın bunu yapması zarurî ve kanun icabıdır. Eğer yapmakta itirazları varsa, mahkeme tarafından cezalanırlar.

Kanun — Reaya, sipahisine bir anbar yapılarak, verecekleri öşrü oraya koymak veya en yakın pazara bunu taşımak vazifeleridir.

Kanun — Keza sipahilerin sık sık reayalarını teftiş ederek, namaz kılmayanlarını tetkik ve onların her türlü halleriyle meşgul olarak içlerinde şarap içenler ve sarhoş olanlar varsa, onları mahkeme kanalıyla cezalandırmaları kanundur.

Kanun — Sipahi de, reaya kızlarını babalarının izni olmadan evlendirmez. Veya evli olanı boşattıramaz. Kanuna aykırıdır. Buna mukabil reaya, kızlarını veya oğullarını evlendireceği zaman sipahiden izin alması lâzımdır.

Kanun — Reaya, toprak hususunda sipahileri yararına şahitlik yapamazlar. Keza, reaya basit şeyler için sipahilerini dâvâ edemezler. Bazı meselelerde, sipahilerin şeriata ve kanuna uygun sözlerine reaya muhalefet edemez. Kanun nezdinde sipahinin sözü makbuldür. Reaya, inat ettiği takdirde mahkeme tarafından cezalandırılır.

Bu hükümler, sipahi ile reaya arasında senyör-serf ilişkilerine benzer biçimde kanunla düzenlenen kişisel ilişkilerin genişliğini göstermektedir. (...) İ. Hüsrev çok daha ileri gitmekte ve Kanunî Sultan Süleyman'ın ünlü kanun-

namesine dayanarak, feodal bir rejimin Osmanlılarda da varlığından söz etmektedir. İ. Hüsrev, kanunnamedeki 'Toprağını terkeden reayanın cebren toprağa getirileceği' ve 'raiyet gitse damı ve çulu sipahinindir' gibi hükümleri belirterek, sipahi dirliğinde yaşayan köylünün, sipahiye feodal hukuk ilişkileriyle, yani cebren bağlanacağını söylemektedir. Tarihçilerimizin genellikle benimsedikleri, reayanın özgürlüğü iddiası, ona göre, bir görünüşten ibarettir.» (Türkiye'nin Düzeni, Bilgi Yay. s. 18-19).

Yukarıdaki yasada, reayanın oldukça sınırlı haklarını gözetilen maddeler de var elbet. Ama pratikte bu maddelere uyulmadığı konusunda birçok tarihçinin birleştiği de bir gerçek. Behice Boran da, Ö. L. Barkan'ın reayanın özgür köylü olduğu ve feodal toplumdaki serfle bir tutulmaması gerektiği yolundaki görüşlerini eleştirdikten sonra, «kulluk» sistemine dikkati çekiyor (*) ve sipahi-reaya ilişkisinin pratikte senyör-serf ilişkisine çok benzediğini savunuyor. (Türkiye ve Sosyalizm Sorunları, Gün Yay. s. 5-13).

*
**

Bazı belgelere dayanarak — kimi zaman da oldukça somut ayrıntılara girerek — yukarıda özetlemeye çalıştığım durum Osmanlı toplumunun dayandığı timar sisteminin temel özelliğini kavramamıza yardımcı olacaktır sanırım. Üretim ilişkileri ve toplumsal ilişkiler açısından, bu temel özelliğin reaya-sipahi karşıtlığında yoğunlaştığı söylenebilir. Toprak rantı biçiminde ortaya çıkan artıkürün sipahi tarafından ele geçirilmektedir çünkü. Sipahi artıkürünü istediği gibi kullanamasa da, reayayla doğrudan sö-

(*) Osmanlı toplumunda «kul taifesi» adı verilen, reayadan daha aşağı bir toplumsal tabakanın varlığı herkesce kabul edilmektedir. Bu tabaka savaşlarda ele geçirilen tutsaklardan, mal gibi alınıp satılabilen toprak kölelerinden oluşuyordu.

mürü ilişkisine girmesi Nâzım'ın onu devletin baskı gücü olarak görmesine yolaçacaktır.

Şeyh Bedreddin Destanı'nın ilk şiirinde genel olarak betimlenen «Âl Osman ülkesi»ndeki durum, ikinci şiirde tikele biraz daha yaklaşıyor. Coğrafyanın sınırları daralıyor giderek; buna karşılık ayrıntılar çoğalıyor: Şair, Bedreddin'in yaşam öyküsünde önemli bir yer tutan ilk mekânı — sürgüne gönderildiği İznik kentini — saptıyor önce. Ama sözü destanın kahramanlarına ve anlatacağı halk hareketine getirmeden, bir süre daha genelin çevresinde dolanıyor. Ne var ki, burada betimlenen ülke çapındaki yoksulluk, «Âl Osman ülkesinde esen ölüm türküsü rüz-gâr» değildir artık. İznik gölü, İznik kasabasındaki aç çocuklardır:

**«Bu göl İznik gölüdür.
Durgundur.
Karanlıktır.
Derindir.
Bir kuyu suyu gibi
içindedir dağların.**

**Bizim burada göller
dumanlıdırılar.
Balıklarının eti yavan olur,
sazlıklarından ısıtma gelir,
ve göl insanı
sakalina ak düşmeden ölür.**

**Bu göl İznik gölüdür.
Yanında İznik kasabası.
İznik kasabasında
kırık bir yürek gibidir demircilerin örsü.
Çocuklar açtır.**

**Kurutulmuş balığa benzer kadınların memesi.
Ve delikanlılar türkü söylemez.**

.....» (A.g.y s. 163-164)

«Âl Osman ülkesi»ndeki yoksulluk İznik kasabasında somutlaştıktan sonra, genel niteliğinden iyice sıyrılarak destanın üçüncü şiiriyle birlikte tikelin sınırına giriyor. Bir sazan balığı yüzünden kaleye zincirlenmiş balıkçının karısını, yani karşılığını tikelde bulan bir yoksulluğu betimliyor şair (*):

**«Kıyıda çıplak ayaklı bir kadın ağlamaktadır.
Ve gölde ipi kopmuş**

boş bir balıkçı kayığı

bir kuş ölüsü gibi

suyun üstünde yüzüyor.

Gidiyor suyun götürdüğü yere,

gidiyor parçalanmak için karşı dağlara.

İznik gölünde akşam oldu.

Dağ başlarının kalın sesli sipahileri

güneşin boynunu vurup

kanını göle akıttılar.

.....» (A.g.y s. 166)

Nurullah Ataç, ilk bölümde değindiğim eleştirisinde bu son dizeler için şöyle yaşamış : «(...) Her manzume-

(*) Sinemada çok sık kullanılan bu yaklaşım yöntemini Nâzım'ın şiirinde başarıyla uyguladığını söylemek yanlış olmaz sanırım. Şair özellikle **İnsan Manzaraları**'nda iyice ustalaşır bu konuda. Örneğin bir insan yüzünü betimlemek için, yakın plânda çekim yapan kamera örneği, bakışını ayrıntıların üstünde dolaştırarak, nesnesine bir yaklaşıp bir uzaklaşır. **Şeyh Bedreddin Destanı**'nın girişindeyse, genelden tikele doğru yapılan aşamalı bir yaklaşım sözkonusudur daha çok.

nin her parçası, kat'î bir lüzum için konulduğu ve bütünü bozmadan kaldırılmasına imkân olmadığı hissini veriyor. Ben, bütün kitapta, eserin bünyesine aykırı, lüzumsuz sayılabilecek yalnız şu satırları gördüm: 'Dağ başlarının kalın sesli sipahileri / güneşin boynunu vurup / kanını göle akıttılar.' Belki çirkin bir imaj değil, belki Ahmet Haşim'in 'Bir vurulmuş ilahı andırıyor / Suda teskini zahm eden şu kamer' beyti kadar, hattâ ondan daha güzel; ama yeri değil.» (A.g.y s. 287).

Ataç, şiir tarihimiz açısından bu yargıya varmakta haklı belki. Ama yukardaki imgeyle Ahmet Haşim'in sözü geçen dizesinin birbirinden çok ayrı, hattâ birbirine karşıt çağrışımlar uyandırdıklarını da belirtmeliyim. Haşim'de salt şiirsel bir betimleme, doğadaki görüntüden yola çıkan bir simge arayışı sözkonusu. Oysa Nâzım'da aynı görüntü, simgeci bir anlayıştan kaynaklanmakla birlikte, toplumsal içeriği olan bir çağrışımı da beraberinde getiriyor. Boynu vurulan güneş imgesiyle sınıfsal şiddet arasında bir bağ kuruyor şair. İznik gölüne inen akşam yoksul bir emekçinin, kaleye zincirlenmiş balıkçının yaşamına da inmektedir. Akşam güneşinin boynunu vuran sipahiler, ertesi gün balıkçının da boynunu vuracaklardır çünkü:

**«Ertesi gün
gölde kayık parçalanır
kalede bir baş kesilir
kıyıda bir kadın ağlar.
.....» (A.g.y s. 167)**

Kan rengini alan sular her ne kadar Hâşim'in bir başka ünlü dizesini anımsatsa da — «Sular sarardı... Yüzün perde perde solmakta / Kızıl havâları seyret ki akşam olmakta» — akşamın inişindeki hüznün somut bir mut-

suzluğun ifadesi, kıyıda ağlayan balıkçı karısının umarsızlığıdır. Nâzım'ın, **Bedreddin Destanı** gibi özgün bir şiirde kalıplaşmış, benzerlerine daha önce Hâşim'de rasladığımız bir imgeye yer vermesi Türk şiir tarihi açısından eleştirilebilir. Ne var ki yenilikçilik adına ve salt şiir düzeyinde yapılırsa geçerli olur bu eleştiri. Oysa içerik yönünden Ataç'ın yargısının tam karşıtı, yani sözkonusu kalıp imgenin bütünü bozmak şöyle dursun, destanın temel özelliklerinden birini tamamladığı öne sürülebilir. Kitabın ilk şiirinden verdiğim örnekte reaya-sipahi ilişkisindeki sömürü olgusunun altını çizmiş, destana bu gerçeği dile getirerek başlayan Nâzım Hikmet'in sınıfsal tavrını vurgulamıştım. Bu kez, aynı ilişkinin bir başka yönüne, şiddet unsuruna dikkati çekiyor şair. Böylece, Ataç'ın beğenmediği kalıp imge baştaki yaklaşıma yeni bir boyut kazandırmış oluyor. Güneşin boynunu vuran sipahiler ertesi gün balıkçının, daha sonra da Bedreddin yiğitlerinin boyunlarını vuracaklardır. Sınıf temeline oturtulan şiddetin XV. yüzyıl koşulları içinde nasıl ele alındığını, hangi imgelerle somutlaştırıldığını destan boyunca izleyeceğiz. Bu imgelelerin genellikle toprak uğruna dökülen kanların betimlendiği savaş bölümünde yer aldığını söyleyelim şimdilik. Sözkonusu savaş her şeyden önce, toprağı ele geçirip bey ve sipahi zorbalığına son vermek için yapılmaktadır. Nâzım yapıtında, Şeyh Bedreddin'in eşitlikçi ve ortaklaşmacı ilkelerini uygulamak amacıyla ayaklanan köylüleri Anadolu'nun ilk toprak devrimcileri olarak selâmlar.

Gerçekten de bir toprak devrimidir destanda betimlenen. Genellikle dramatik öğelerden oluşan bu betimlemeyi irdelemek için metne dönüp, XV. yüzyıl Anadolu'sunda doluşan şairle rehberinin peşlerine takılmamız' gerekecek:

**«Börklüce Mustafa ile Torlak Kemal,
Bedreddin'in elini öpüp atlarına bine-**

rek biri Aydın, biri Manisa taraflarına gittikten sonra ben de rehberimle Konya elilerine doğru yola çıktım ve bir gün Haymana ovasına ulaştığımızda

Duyduk ki Mustafa huruç eylemiş
Aydın elinde Karaburunda.
Bedreddinin kelâmını söylemiş
köylünün huzurunda.

Duyduk ki; «cümle derdinden kurtulup
piri pâk olsun diye
on beş yaşında bir civan teni gibi,
toprağın eti,
ağalar topyekûn kılıçtan geçirilip
verilmiş ortaya hünkâr beylerinin timarı
zeameti.»

(A.g.y s. 169-170).

Baştan beri sözünü ettiğim toprak devrimini yukarıdaki son iki dize yeterince doğrular sanırım. Nâzım destanın ilk üç şiirinde ülkenin genel durumunu, bu durumun somut bir mekândaki (İzmit) izdüşümünü betimledikten sonra, halkı ayaklandıran Bedreddin müridleri Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal'le birlikte eyleme geçiyor. Bu «eyleme geçiş» şiir düzeyinde, destanın ilk dramatik bölümünün yazılmasıyla gerçekleşiyor elbet. Bu bölümden sonra, Bedreddin'in yargılanıp asılışını konu alan son iki şiire dek, gerçekçi edebiyatımızda benzerine pek raslanmayan bir olay dizisi yer alıyor. Coğrafya içinde durmadan yer değiştiren bir imgelemin ürettiği savaşlar, at koşturmalar, geceleri saklanıp gündüzleri yol alarak bir bölgeden ötekine gitmeler, durup dinlenmeden denizleri, dağları aşmalar, v.b birbirini izliyor. Kendimizi şövalye ro-

manlarının dünyasında buluyoruz bir bakıma. Ataç'ın deyişiyle «gözlerimizin önünden mütemadi bir manzara ırmağı» akıyor. Destanın bu niteliği, Orhan Burian'ın da gözünden kaçmamış. Burian, Nâzım Hikmet'e de yer verdiği «Çeyrek Yüzyıllık Türk Şiiri» adlı yazısında (1944) söz-konusu akışı ve coğrafyanın somut varlığını şöyle dile getiriyor:

«(...) Destanın bir yerde koca nehir gibi akışı, harelenişi var; beldeleri sahralarıyla bir ülke var.» (**Denemeler Eleştiriler**, Çan Yay. s. 55) Okur bu eylem bolluğu, renk ve ses cümbüşü içinde düşlemlerle (fantezi) gerçeği birbirinden kolayca ayırabiliyor ama. Örneğin genellikle düzyazı metinlerden oluşan yolculuk bölümleri, destanın ayrı ayrı parçalarını bir araya getirerek organik yapıyı kuran bu düşlemsel geçişler, ağırlık noktasını gerçekçi betimlemelerin oluşturduğu şiirsel metinlerden ilk bakışta ayrılıyor. Böylece, birbirlerini tamamlamalarına karşın iki ayrı düzey, iki değişik anlayış çıkıyor ortaya. Okuma da, ister istemez, gerçeğe düşsel arasında gidip gelen bir yörünge izliyor. En somut, en inandırıcı dizenin ardından bir serüven romanının abartmaları ve beklenmedik raslantılarla içli dışlı oluveriyoruz. Neşri, Âşıkpaşazade ve İlâhiyat Fakültesi tarihî kelâm müderrisiyle karşılaşma sahnesindeki gibi, düzyazıdan oluşan bu bölümlerde masal edası ağır basıyor daha çok. Gerçek dışı öğeleri vurgulamak için (bunlar aslında bazı gerçekleri dile getiriyorlar) «mişli geçmiş zaman» bile kullanılıyor. Oysa şiirsel metinlerde **İnsan Manzaraları**'yla doruğuna ulaşacak bir gözlem gücü, somut ayrıntıların gerçekçi betimlemesi egemen. Şair, bir bakıma «kurtarılmış bölge» olarak niteleyebileceğimiz Manisa ve Aydın yöresini dile getirirken bu gözlem gücünün başarılı örneklerini veriyor. «Dedim ki: Bak!» diye başlıyor ilk dize. Görülmesi istenen pek alışılmamış, o güne değin eşine raslanılmamış bir manzardır:

**«Bak ki, incirler iri zümrüt gibidir,
kütükler zor taşıyor kehribar salkımları.
Saz sepetlerde oynayan balıkları gör:
Islak derileri pul pul, ışıltılıdır
ve körpe kuzu eti gibi aktır.
yumuşaktır etleri.**

.....» (A.g.y s. 170-171)

Doğayla insanın uyumunu gerçekleştiren, üretimin artmasını, insanların kardeşçe yaşamalarını sağlayan mutlu bir düzen kurulmuştur bu bölgede. Nâzım biraz da yaşadığı çağın ürünü bir toplumsal düzeni, sosyalizmi özleyerek yukardaki dizeleri yazar. Bedreddin'in eşitlik ve mal ortaklığını öngören ilkelerinden yola çıkmakla birlikte, XV. yüzyılın somut koşullarını aşar düşüncesi. Yalnızca toprağın paylaşılmasını ya da sömürünün ortadan kaldırılmasını değil, kollektif üretimin emekçilere getireceği büyük mutluluğu da dile getirmeye çalışır. Bedreddin taraftarları, elde ettikleri toprağı ve özgürlüklerini olduğu kadar, birlikte üretim yapabilme haklarını da Osmanlı ordusuna karşı savunur, bu yolda severek can verirler:

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

.....» (A.g.y s. 184)

Bedreddin Destanı'nın yazıldığı tarihi düşünürsek, Nâzım'ın bu ünlü dizelerinde yalnızca ilkel topluma dönüş olarak niteleyebileceğimiz Bedreddin hareketinin değil, çağdaş bir olgunun da etkisini görürüz. Bu çağdaş olgu, Sovyetler Birliği'nde başlatılan tarım kesimindeki kolektifleştirme sürecidir. Stalin döneminde yukardan aşağı ya doğru, kimi zaman zor kullanılarak gerçekleştirilen kolektifleştirme, Nâzım'ı da etkilemiş olmalı. O yıllarda, çağının birçok devrimci yazarı gibi Nâzım Hikmet de sosyalizmin maddî temelini kurabilmesi için üretici güçlerin geliştirilmesine, üretkenliğin (productivité) artmasını sağlayacak makineleşmenin kaçınılmazlığına inanıyordu. Kolektifleştirmeyse bu zorunluluğun önkoşuluydu elbet. Ne var ki, Nâzım o dönemin resmî politikasını destanın içinde eritmeyi, kolektifleştirme adına yaptığı çağrıyı şiirin olanaklarıyla gizlemeyi başarıyor. XV. yüzyıl Anadolu'sunda olduğunu da unutmuyor hiç bir zaman. İmgelerini, az önce altını çizdiğim somut ayrıntıları o dönemin gerçekliği içinden devşiriyor. «Yârin yanağından gayri her şeyde / her yerde / hep beraber» derken de, her çağa geçerli olabilecek bir özlemi, insanca bir paylaşma duygusunu dile getiriyor. Öte yandan, bu özlemin tarihsel bağlam içinde Şeyh Bedreddin'in görüşlerinden kaynaklandığı da bir gerçek.



Nâzım Hikmet'in Bedreddin üstüne ayrıntılı bir araştırma yapmış olduğunu sanmıyorum. Destanın sonunda kaynaklarının yetersizliğini kendisi de belirtiyor zaten. Ama sözkonusu kaynakların dışında, Bedreddin'in gerçekleştirmek istediği toplum düzeni hakkında bilgi edinebileceğimiz başka bir belge de yok. Birkaç ayrıntı ya da varsayımı bir yana bırakırsak, biz de, Nâzım'ın Dukas, İbni

Arapşah, Âşıkpaşazâde, Neşrî, İdrîs-i Bitlisî tarihlerinden yola çıkarak saptadığı gözlemlerle yetinmek zorundayız. Aydın yöresinde Bedreddin'in görüşlerini yayan Börklüce Mustafa için Bizanslı tarihçi Dukas şunları yazıyor: «O zamanlarda İyonyen körfezi medhalinde kâin ve avâm lisanında 'Stilyon - Karaburun' tesmiye edilen dağlık bir memlekette âdî bir Türk köylüsü meydana çıktı. Stilyon, Sakız adası karşısında kâindir. Mezkûr köylü, Türklere va-z ve nasâyihde bulunuyor ve kadınlar müstesnâ olmak üzere erzak, melbûsat, mevâşî ve arâzî gibi şeylerin kâffesinin umûmun mâl-i müştereki addedilmesini tavsiye ediyor idi. Diyordu ki : 'Ben senin emlâkine tasarruf edebildiğim gibi sen de benim emlâkıme aynı sûretle tasarruf edebilirsin.' Köylü, avâm-ı halkı bu nevi sözleriyle kendi tarafına celb ve cezb ettikten sonra Hıristiyanlar ile dostluk te'sisine çalıştı. Köylünün ifadesine göre Hıristiyanların Allaha mu'tekid bulunduğunu inkâr eden her Türk, bizzat kendisi dinsiz idi. Köylünün bütün fikir arkadaşları tasadüf ettikleri Hıristiyanlara dostâne muâmelelerde bulunuyorlar ve Cenâb-ı Hak tarafından gönderilmiş gibi hürmet ediyorlardı. Her gün Sakız adası hükûmeti ile reis-i rûhânîlere adamlar göndererek akaid-i hıristiyânîye ile i'tilaf itmeyen kimselerin sûret-ı kat'iyede nâil-i fevz ve necât olamayacağı hakkındaki düşüncesini onlara bildiriyor idi. (...)» (Dukas tarihinin Babinger çevirisinden alıntı. **Sınavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin**, A. Gölpınarlı, A.g.y s. 11)

Neşrî Tarihi'nde ise Börklüce Mustafa'nın halkı «ibâhat mezhebi»ne çağırıldığı yazılı. (**Kitâb-ı Cihan-nümâ**, II. Cilt, s. 543-547, Gölpınarlı'dan alıntı, A.g.y s. 16). İdrîs-i Bitlisî **Heşt-Behiş** adlı kitabında, Bedreddin'in dinsel görüşlerini akıl almaz bir softalıkla yerden yere vurarak bu «ibâhat mezhebi»nin ne olduğunu şöyle açıklıyor : «(...) Sınavnaoğlu Kaadı Bedreddin Mahmûd'un (...)»

zuhûr eylediğini (...) ve bazı câhil sâdedil ve birçok dâl ve mudil kimselere mülhidâne sözler ilka ve müfsidâne ibâhalar işrâb ile fitne fesâd ehlinin merci'i olduğunu ve **avâmdan ve hayvan gibi nüfûs-ı habîse erbâbından birçoklarına lezzât-ı hayvâniyye ve müştehiyyât-ı nefsâniyyelerine ruhsat virdiğini** (Altını ben çizdim, N. G) ve hurûc itmiş olan Mustafa ve Kemal Torlağın kendi halîfeleri ve dâîleri olub halka hidâyet için bunları göndermiş olduğunu söylediğini ve işâret-i gaybiyye ile mülk-i âlemde kendi mürîd ve mu'tekitleriyle zuhûr edeceğini **ve memâliki ehl-i irâdeti arasında taksîm eyleyeceğini ifade ettiğini** (Altını ben çizdim, N. G) ve kuvvet-i ilm ve sırr-ı tevhîdin tahkikiyle ehl-i taklîdin kavânin-i millet ve mezhebini ibtâl ve vüs'at-i meşrebimizle ba'zı muherramâtı istihlâl ideceğiz dediğini işitti ki nefst-perest insanları aldatan bu kelimât ile yanına birçok kimseleri cem'itmiş idi.

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

Fitne-i mülk-ü dîn be-hem engîht

Fitne-cû her taraf be-hem âmîht

İmüellifihi

'Din ve mülk fitnesi yekdiğerine karıştı. Fitnecû her tarafı birbirine karıştırdı.'» (A.g.y s. 22)

Görüldüğü gibi Bedreddin'in batîniligi, ortodoks islâmliğin kurallarını çiğnemenin dışında, politik bir nitelik de taşıyor. İdrîs-i Bitlîsî Bedreddin'in «memâliki ehl-i irâdeti arasında taksîm eyleyeceğini», «dîn ve mülk fitnesini yekdiğerine karıştırdığını» yazarken, onun batîniliginden çok, gerçekleştirmek istediği toplumsal düzene karşı çıkıyor.

Söz konusu düzen eşitlik ve mal ortaklığı üzerine kurulacak, Bey paşa zorbalığına, dolayısıyla da bu zorbalığın başlıca dayanağı ortodoks islâmîliğin yasalarına son verilecektir çünkü: «ehl-i taklidin kavânin-i millet ve mezhebini ibtâl ideceğiz.»

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

«Allah dünyayı yaratmış, insanlara bahşetmiştir. Servet ve mahsulât-ı arziye cümlelerin müşterek hakkıdır. İnsanlar müsavidir. Birinin servet cem ve idharile diğerlerinin ekmeğe bile muhtaç kalmaları maksud-u ilâhiye münafidir. Yalnız nikâhlı kadınlardan başka dünyada herşey müşterek olmalı. (...) Fikir ve vicdan bir aheng-i tabiat mahsulüdür. Cebrin tesirinden masundur. Bunun için islâm, hıristiyan, musevî, mecusî hep Allah kuludur, birdir, kardeştir. (...) Hükûmet ise zulüm ve tegallüp mahsulüdür. Onun tecavüzlerini hoş görmek, maksud-u Hâlika münafi emirlerine itâat etmek câiz değildir. Heyet-i İdare Zaman-ı Saadetde olduğu gibi millet tarafından intihab olunmalı. Saray, saltanat, muharebe, asker hep zulümdür. Tekkeler, dervişler, ulemâ, onlar da zulüm ve tegallüp eserleridir. Herkes hürriyet-i tamme üzerine fikir ve mes-

lek-i zatîde bulunmalı. Komşusunun meslek ve mezhebine hürmet etmeli. (...)) (Şeyh Bedreddin, A. Cerrahoğlu, Çığ Yay. s. 26).

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

Bedreddin'i suçlayan, hareketin bastırılmasını haklı çıkarmak için dinsel gerekçeler öne süren, ya da bir Anadolu sufisinde demokrat burjuva düşüncelerin, hoşgörü ve liberalizmin tohumlarını arayan yukardaki kaynaklara dayanarak da olsa, Bedreddin'in görüşlerini şöyle özetleyebiliriz sanıyorum: Mülkiyeti ortadan kaldırmak; mal ve mülkü, tüm zenginlikleri halkın ortak malı saymak. İnsanlar ve dinler arasında mutlak eşitliği savunmak. Kuşkusuz çağının ilersinde olan bu görüşler Bedreddin'in felsefî yapıtı **Vâridât**'dan çok, bugün elimizde bulunmayan başka kitaplardan kaynaklanıyor olabilir (*).

Ne yazık ki Bedreddin'in kurmak istediği düzeni kendi görüşlerinden değil de, başkalarının, özellikle de o çağ-

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

da yaşamış kişilerin eleştirilerinden, suçlamalarından öğrenmek zorundayız. Ama yine de, Anadolu tasavvuf düşüncesindeki tümtarıcı (panthéiste) eğilimlerin ve maddeciliğe kayan bir tasavvuf anlayışının en aşırı örneği sayabileceğimiz **Vâridât**'dan bazı ipuçları çıkarmak mümkün. Örneğin Bedreddin'in **Vahdet-i Vücut** yorumu, kimi zaman doğaötesel özelliklerden sıyrılarak, bir gün yeryüzünde kurulması kaçınılmaz olan çelişkisiz düzenle özdeşleşiyor (*). İbn-i Arabî ve kötülük üstüne öne sürülen görüşlerde de aynı toplumsal içeriğin bulunduğu söylenebilir. Cemil Yener bu konuda şunları yazıyor:

«(...) Şeyh Bedreddin'in kurmak istediği düzen, dinsel bir nitelikte olamaz. Çünkü o, dinler arasında bir ayırım yapmıyor. Kendisinin de söylediği gibi, düşüncelerini gizlediği için, kurmayı düşündüğü düzenin nitelikleri ve sınırları kesinlikle aydınlanamaz. **Vâridât**'da, bir gün yeryüzünde büyük bir değişiklik olacağı, bütün kötülüklerin, ikiliklerin ortadan kalkacağı ve Tanrı'nın rahman sıfatının gerçekleşeceği, böylece bütün pürüzlerin silineceği söyleniyor. (...) **Vâridât**'da tasvir edilen bu pürüzsüz dünya, tasavvufdaki 'varlıkların Tanrı'da birleşmesi'ni andırır ama, anlatımından, başka şeyler söylemek istediği sezilir.

Tasvir edilen bu dünyada, ortadan kaldırılacak önemli kötülüklerden biri, karşıtlıklar, ikiliklerdir: Zengin - yok-

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

sul, müslüman - hıristiyan - musevî v.b... ve bunlardan doğan çekişmeler.» (**Vâridât**, Önsöz, Cemil Yener, Elif Yay. s. 51-52)

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

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

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

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

Engizisyon çağında sınırsız bir hoşgörüden kaynaklanan, Anadolu'nun toplumsal ve etnik yapısıyla kolayca bütünleşebilecek bir görüştür bu. Mustafa Akdağ, Şeyh Bedreddin ayaklanmasına müslüman halkla birlikte yahudi ve hıristiyanların da katıldığını gösteren bir belgeye raslanmadığını söylüyor. (**Türkiye'nin İktisadî ve İctimaî Tarihi**, I. Cilt, Cem Yay. s. 343). Oysa o dönemin tarihçilerinin, özellikle de Dukas'ın bu konuda yazdıkları yeterince açık. Öte yandan Bedreddin'in dinler arasında ayrım gö-

zetmediğini, Kadıaskerliği sırasında birçok hıristiyan bilginiyle iyi ilişkiler kurduğunu, hattâ Dimetoka tekfurunun kızı olan annesi Melek hanımın müslümanlığı sonradan kabul ettiğini biliyoruz. Zaten İ. H. Uzunçarşılı da Bedreddin taraftarları arasında başka din ve mezheplerden kişilere raslanıldığını belirtiyor. (**Osmanlı Tarihi**, I. Cilt, s. 363). Nâzım Hikmet destanda yahudi, hıristiyan ve müslüman halkın eski dinlerini bırakarak tek bir bayrak altında birleştiklerini yazıyor. Bu bayrak, çıkar ve alınyazıları ortak olan emekçilerin enternasyonalizm bayrağıdır. Ne var ki, enternasyonal bilinç gelişmemiştir o çağda. Hattâ ulusların değil, ümmetlerin varlığı sözkonusudur. Bu nedenle Nâzım ayrı ümmetlerden olan, ama egemen sınıflara, devletin zorbalığına karşı birlikte başkaldıran Anadolu halkını Börklüce Mustafa'nın «mülhid yoldaşları» diye tanımlıyor:

**«Aydın'ın Türk köylüleri,
Sakızlı Rum gemiciler,
Yahudi esnafları,
on bin mülhid yoldaşı Börklüce Mustafa'nın
düşman ormanına on bin balta gibi çaldı.
.....»** (A.g.y s. 183)

*
**

Nâzım'ın Bedreddin hareketini her şeyden önce bir toprak devrimi olarak ele aldığını birkaç kez tekrarladım. XV. yüzyıl Anadolusundaki başlıca üretim aracı toprağın emekçi halk tarafından ele geçirilmesi biçiminde gerçekleşen bu devrim, ister istemez bazı şiddet unsurları da taşıyor. Değişik biçimler de olsa, sınıf savaşımının temelde şiddete dayandığını biliyor şair. «Kurtarılmış bölge»yle tımar sisteminin geçerli olduğu Haymana ovasını karşılaştırmak için toprağın, sömürüye son veren köylülerin hep

birlikte ekip biçtikleri toprağın verimliliğini örnek gösterdikten sonra, — «Dedim ki bak: / başladı karşımızda bir çocuk gibi gülmeğe / bir adım geride ağlayan toprak» — Bedreddin taraftarlarından bir köylüye şunları söyletiyor: «Yine, o yolparacılar koğuşunda yatan Hüseyin'e benziyen dedi ki:

— Buradan ta Karaburun'un dibindeki denize dek uzayan kardeş soframızda bu yıl incirler böyle ballı, başaklar böyle ağır ve zeytinler böyle yağlı iseler, biz onları, sırma cepken giyer haramilerin kanıyla suladık da ondandır. (...)» (A.g.y s. 173)

Nâzım'ın ütopyik bir insancılığa düşmeden, Osmanlı toplumundaki egemen ve sömürücü sınıfların şiddetine karşı Anadolu halkının devrimci şiddetini ortaya koyabilmesi bence çok önemli. **Bedreddin Destanı**'nın birçok yerinde bu şiddet olgusu, kimi zaman güncel çağrışımların da etkisiyle, sınıf savaşımından kaynaklanan tarihsel bir zorunluluk olarak ele alınıyor. Reaya-sipahi ilişkisinde somutlaşan, sınıflı toplumun doğal sonucu bir şiddet betimleniyor önce. Bu şiddet, İznik kalesinde başı kesilen yoksul balıkçı örneğinde olduğu gibi emekçi halkın her an yaşadığı gündelik bir şiddettir. Kaynağını, devletin sınıfsal niteliğinden ve toplumsal kurumları kendi çıkarları doğrultusunda örgütleyen egemen sınıfların baskı yönteminden alır. Nâzım, başka şiirlerinde de yüzyıllar boyunca zulüm ve sömürü altında inlemiş halkın ayaklandığı vakit egemen sınıflara karşı kendiliğinden (spontané) bir şiddet uygulayacağını düşünebilecek kadar gerçekçi. Örneğin «Moskova'da Heraklit'i Düşünüş» adlı şiirinin ortaçağla ilgili bölümünde şöyle dile getiriyor bu şiddeti:

**«Kanlı karanlık sakalları toprak kokan köylüler
balta görmemiş bir orman keser gibi kesti
kıllı filli kellesini beylerin!»**

Diyeceğim, bir devrim hareketinin şu ya da bu biçimde şiddete dayandığını, çünkü her devrimin önkoşulunun bir toplumsal sınıfın başka ve daha ilerici bir toplumsal sınıf tarafından devrilmesiyle gerçekleşebileceğini, en azından tarihe baktığımızda bu özelliğin başta geldiğini gören Nâzım, Şeyh Bedreddin ayaklanmasını bu genel doğru açısından değerlendiriyor. Devletin baskı gücünü ellerinde bulunduran Osmanlı egemen sınıfları da ayaklanmayı bastırmak için şiddete başvuruyorlar. Örneğin Dukas, Börklüce Mustafa üzerine gönderilen Bayezid Paşa kumandasındaki Şehzade Murat ordusunun halka karşı giriştiği, Osmanlı tarihi boyunca benzerine çok sık rastlayacağımız büyük kırimdan şöyle sözediyor :

«(...) Bayezid Paşa Anadolu'da muhtelif kuvvetler cem' etmiş idi. Aynı sû'bü'l-mürûr (geçilmesi zor) derbentlerden geçti. İhtiyar, genç, erkek ve kadın her kime tesadüf edildiyse hepsi katledildi. (...) Bâyezîd, genç Murâd ile birlikte Saruhan ve havâlisini baştan başa dolaşarak rasgeldiği âlem-i terk ve inzivâda yaşayan bütün Türk dervişlerini işkenceler ile i'dâm etti.» (A.g.y s. 12 - 13)

Dukas'ın ayaklanan Anadolu halkından yana olmadığı düşünülürse, bu sözlerdeki gerçek payı daha iyi anlaşılır sanıyorum. Başka tarihçiler de Osmanlı ordusunun çoluk çocuk, genç yaşlı tüm «Kurtarılmış bölge» halkını nasıl kılıçtan geçirdiğini anlatıyorlar. Ama bu sınıfsal şiddet en doğru, en yalın ifadesini Nâzım'ın şu dizelerinde buluyor bence:

«Kırlarda çocuk başlarını

Kanlı gelinc'kler gibi koparıp

çırılçıplak çığlıkları sürükleyip peşinde

beş tuğlu bir yangın geliyordu karşıdan ufku sarıp.

Bu gelen

Şehzâde Murattı.

.....» (A.g.y s. 181)

Şehzâde Murat'ı bir başka Osmanlı sultanının adıyla değiştirirsek, yukardaki dizelerin yalnızca Bedreddin olayını değil, aşağı yukarı tüm Osmanlı tarihi boyunca süregelen bir durumu özetledikleri ortaya çıkar. «Beş tuğlu yangın» genel bir simge olur böylece, devletle halk çelişkinin, sömürüye başkaldıran halk kitlelerini ezmek için her defasında şiddete başvuran egemen sınıfların somut ifadesine dönüşür. «Beş tuğlu yangın» Anadolu halkının devrimci geleneğine sahip çıkan Nâzım Hikmet'in şiirinden önce, kitlelerin ortak bilincinde yer etmiştir zaten. Kuşaktan kuşaa aktarılarak yazıya geçmeden günümüze dek ulaşabilmiş türkülerde, ölülerin ardından yakılan ağıtlarda bu ortak bilincin en içten, en sıcak yansımalarını buluruz. Diyeceğim, Osmanlı devletinin hiç de «kerim» olmayan bir yeri vardır halk geleneğinde. Örneğin, Bedreddin ayaklanmasına katılan Türkmenlerin Torlak Kemal'in ardından yaktıkları bir ağıtda, Nâzım'ın «Beş tuğlu yangın» diye adlandırdęı kırım şöyle dile getiriliyor:

**«Aydın ellerinde ceran gezerdi,
Analar al yeşil tuğra bezerdi,
Bacılar tuğraya sedef dizerdi,
Sedef'in üstüne âyet yazardı,
İriş pirim iriş, gör ki olanı,
Kurtar muhannetden elde kalanı.
Beşparmak üstünden bir bulut ağdı,
Bulut değildi de bir kocadağdı,
Alazlanıp gelen billâh çarağdı,
İbrahim çekildi, ok, cıda yağdı,
İriş koç yiğidim uğrular geldi,
Uğrunun soluğu bağrımı deldi...
Kılıç üşürürdü, beyi, sultanı,
Atını koşturdu veziri, hanı,**

Biz de heâlâ ettik bu kuşça canı
And verdik yoluna, dökeriz kanı,
İriş Dede Sultan, kavgaya iriş,
İmdi can günüdür, gazaya giriş...
Aydın'da, Ortaklar, Karaburun'da,
Kılıç ceran oldu, oynuyor kında,
Bir elim harmanda, bir elim kanda,
Kanara kurarız biz de yakında,
İriş koç yiğidim er meydanına,
Sultanın ettiğ'in koma yanına...
Sultanoğlu leşkerine buyurdu,
Buyruğunu dört bir yana duyurdu,
Kılıç çaldı, ana, bebe savurdu,
Yalım esti her yanları kavurdu,
Vur yoldaş vuralım, kavga günüdür,
Ahır evveli, gine ölümdür...
Sultana paşadan muştı salındı,
Leşker ortasına ziller çalındı,
Dedemin başına ferman kılındı,
Bir seher vaktiydi kaddi alındı,
Sesimi banlasam varabilemez,
Gayri benim yüzüm gülebilemez...»

(Türk Halk Hareketleri ve Devrimler, Çetin Yetkin, A.g.y
I. Cilt s. 129).

Bu Türkmen ağıdının acılı, gönülden koptuğu gi-
bi söylenmiş sözlerinde de bir savaş; güçlünün güçsüze,
devletin sömürülen halka karşı yürüttüğü bir sınıf savaşı
sözkonusu. «Bir elim kanda bir elim harmanda / Kanara
kurarız biz de yakında» dizeleri her iki tarafın da şiddete
başvurduğunu tanıtıyor. Ne var ki «ana, bebe savuran»
Osmanlı ordusu savaş kurallarını hiçe sayarak uyguluyor
bu şiddeti. Gücü yalnızca savaşçılara değil, halkın tümü-
ne yönelik. Ayaklanmayı bastırmakla yetinmeyerek herke-

si kılıçtan geçirmek, böylece halkın direncini kırmak istiyor. Sömürü ve baskıyı sürdürmenin tek çıkar yolu kitleleri yıldırmaktır çünkü. Ayrıca Osmanlı devleti Anadolu halkına, özellikle de Türkmenlere karşı ırkçı bir tutum içindedir. **Nâima Tarihi**'nde «nâdan» (cahil, kaba), «etrâk-i bi-idrâk» (idrâksiz), «Türk-i bed-likâ» (Çirkin suratlı Türk), «Çoban köpeği», v.b diye nitelenen Anadolu halkı, Osmanlı egemen sınıflarının gözünde Koçi Bey'in deyişiyle «(...) mezhebi bilinmeyen şehir oğlanı, Türk, Çingene, Tatar, Kürd, ecnebi, lâz, yörük, katırcı, deveci, hammal, ağdacı, yolkesen, yankesici, ve diğer çeşitli kimseler»den ibarettir. (**Türk Halk Hareketleri ve Devrimler**, A.g.y s. 173) Bu nedenle çoluk çocuk kılıçtan geçirilmeleri sıradan, hattâ «devletin bekası» için gerekli bir işlemdir.

Yukarda her iki tarafın da şiddete başvurduğunu söyledim. Ne var ki «iki eli kanda» olan Bayezid Paşa ve Şehzade Murat'a karşı, Bedreddin ayaklanmasına katılan Türkmen köylülerinin bir elleri kanda, öbür elleri harmandadır. Bu «harman» sözcüğü üstünde duralım biraz.

Nâzım Hikmet, **Bedreddin Destanı**'nın bence en önemli bölümünü oluşturan savaş betimlemesinin girişinde, toprağa duyduğu sınırsız sevgi ve saygıyı dile getiriyor. Daha doğrusu, Bedreddin ayaklanmasını herşeyden önce bir toprak devrimi olarak ele aldığından, köylünün gözüyle bakıyor toprağa. Onu yalnızca bir zenginlik kaynağı olduğu için değil, ürün verdiği, gebelik sıfatını hakkettiği için de, yani bir üretim aracı olarak yüceltiyor. (*) Börklüce

(*) Nâzım Hikmet'in toprağa bakışı bir anaya duyulan saygının izlerini taşır biraz da. Bu büyük saygının, toprağı yücelten bu insancıl sevginin temelinde doğanın doğurganlığı vardır. Şair, **Bedreddin Destanı**'nı yazdığı yıllarda **Akşam** gazetesinde Orhan Selim takma adıyla yayımlanan bir fıkrasında şöyle diyor: «(...) 'Gebelik' mefhumu, 'Gebe' sözü kadar büyük, insanı şaşırtacak kadar güzel söz ve mefhum az vardır. Doğurmak, kâinatın en kudretli tezahürüdür. Doğuran su,

Mustafa'nın «mülhid yoldaşları» Osmanlı ordusuna karşı çıkarken, hep birlikte ekip biçtikleri toprağın kendisinden çok, bu toprağın harmanını savunuyorlar. Ezilen sınıfların bağrından doğup onların dramını yansıtan bir Türkmen ağıdıyla, **Bedreddin Destanı**'nın bir yerde aynı gerçeği dile getirmeleri, sınıf savaşımına aynı açıdan bakmaları çok ilginç. Her iki şiirde de, emekçilerin kendi yarattıkları ürüne, alın teriyle elde edilmiş somut bir değere sahip çıkmaları sözkonusu. Bu sahip çıkış, Türkmen ağıdında Nâzım'daki kadar bilinçle ortaya konmuyor elbet. Ama Bedreddin hareketinin temel niteliğini, «İriş Dede Sultan!» çağrısının dinsel-ideolojik görünüşü ardındaki sınıfsal gerçeği, biraz olsun aydınlatıyor. (*)

doğuran âteş, doğuran ağaç, doğuran toprak, doğuran insan! Gebâ kadın ne muazzam bir varlıktır. insanın kendi kenanı istihsal etmesi kadar güzel şey bilmiyorum. (...)» (**Bütün Eserleri**, Sofya baskısı A.g.y Cilt III, s. 317).

(*) Bizanslı tarihçi Dukas, taraftarlarının Börklüce Mustafa'ya «Dede Sultan» dediklerini yazıyor. « (...) Bunlar 'Deae Sultan iriş!' ni-dâlarıyla mütevekkilâne ölüme tevdi'-i nefis ettiler» diye ekliyor sonra da (A.g.y s. 12). Dukas'ın Yunanca metninde bile Türkçe yeralan bu çağrı, Türkmen ağıdında Torlak Kemal'in adına yapılıyor. Nâzım Hikmet ise, Bedreddin yiğitlerinin idamını anlatırken ustaca yararlanıyor bu halk değişinden. Dukas tarihinde okuduğu, onların «mütevekkilâne» ölümlerini şu dizelerle saptıyor:

«Satır çaldı cellât.

**Çıplak boyunlar yarıldı nar gibi,
yeşil bir daldan düşen elmalar gibi**

birbiri ardınca düştü başlar.

.....

**Ve her yere düşen başın
kılı' depremedi:**

— İriş

dede sultanım iriş!

dedi bir,

başka bir söz demedi.» (A.g.y s. 189-190)

Paşa ve bey topraklarını, sipahi timarlarını ele geçirdikten sonra halkın kollektif üretimi nasıl gerçekleştirdiğini anlatan Nâzım Hikmet'in, içinde yaşadığı çağın sosyalist görüşlerinden de etkilendiğini, Bedreddin'in mal ortaklığı ve eşitliğe dayanan ilkeleriyle bu görüşleri bağdaştırmaya çalıştığını belirtmiştim. Bedreddin ayaklanmasından söz eden tarihçilerin hiçbiri, Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal'in öncülüğünde başlatılan bu halk hareketinin sınıfsal kökenine değinmiyorlar. Örneğin Mustafa Akdağ ayaklanmaya katılan büyük çoğunluğun «Türkmen ahalişi içinden türeyen birtakım bekâr işsizler»den oluştuğunu öne sürüyor. (A.g.y. s. 342) İ. H. Uzunçarşılı da bir «alevî kıyâmı» olarak niteliyor olup bitenleri (**Osmanlı Tarihi** A.g.y. s. 364) Oysa o dönemde yaşamış Osmanlı tarihçilerinin yazdıklarından Bedreddin hareketinin gerçek bir köylü ayaklanması olduğu sonucunu çıkarmak mümkün. İbnî Arabşâh Bedreddin için «Ulûmda akrânına fâik olup memleketine avdetinden sonra sûfi oldu ve etrâfına fukahâ ve fukarâyı cem'eyledi. (...) Başına avâm-ı nâsdan birçok kimse toplandı» diye yazıyor. (A.g.y. Gölpınarlı'dan alıntı, s. 10) Dukas da, «adî bir Türk köylüsü» olarak nitelediği Börklüce Mustafa'nın çevresine «âvâm-ı halk»ın toplandığını söylüyor. (A.g.y. Gölpınarlı'dan alıntı, s. 11) Bedreddin taraftarlarını Osmanlı egemen sınıflarının gözünde küçük düşürmek, «avâm» tabakasından olduklarını vurgulamak için kullanılan bu sıfatlar bile, ayaklanmanın gerçek bir halk hareketi niteliği taşıdığını göstermeye yeter sanırım.

Nâzım, Bedreddin ayaklanmasının sınıfsal kökenine dikkati çeken ilk sanatçımızdır. Olaya bir tarihçi gözüyle bakmasa da, sevgisi ve Marxçı dünya görüşünün sağladığı tutarlı yaklaşımla bu tarihsel gerçeği kavramış; Bedreddin'i bir halk önderi, müridleri Börklüce Mustafa'yla Torlak Kemal'i ise birer köylü devrimcisi olarak selâmlamıştır. «Bedreddin halifesi mülhid Mustafa, köylü Mustafa» diye

sözeder Börklüce'den. Torlak Kemal «kartal gagalı»; Börklüce «Başı tıraşlı/kalın kaşlı/ince uzun boyunlu»dur. Her ikisi de halktan insanlardır. Bir köylü sadeliği, toprakla içli dışlı yaşayanlarda raslanan bir doğallık vardır davranışlarında. Biraz saftırlar. Düşmanlarına karşı sert ve acımasız, dostluklarındaysa Bedreddin'e duydukları hayranlık kadar cömerttirler. Ama Nâzım, destanın bu iki köylü kahramanı üstünde pek durmaz. Kişiliklerini, içinde yetiştikleri çevreyi sözkonusu bile etmeden, uğruna can verdikleri devrim hareketini betimlemekle yetinir. Bedreddin için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Şair, «küçük boyu», «kurnaz, çekik gözleriyle» biraz Lenin'i andıran Şeyh Bedreddin'in portresini çizdikten sonra, bu büyük bilgenin iğinc yaşamı ve yapıtlarını bir yana bırakıp, sözü halka getirir. (*) **Kurtuluş Savaşı Destanı** ve **İnsan Manzuraları**'nda olduğu gibi **Şeyh Bedreddin Destanı**'nda da gerçek kahraman halktır çünkü. «Büyük macera»yı, yani tarihi yapan kitlelerdir. Aydın ve Manisa yöresinde Börklüce'yle Torlak Kemal'in çevresine toplanan «Türk köylüleri», «Sakızlı rum gemiciler» ve «Yahudi esnafları», isyan kıvılcımını Rumeli'ye sıçratmak için Deliorman'a geçen Bedreddin'in çağrısına gelenlerle bir bütün oluştururlar (**):

(*) Nâzım Hikmet **Şeyh Bedreddin Destanı**'nın yazılışından yıllar sonra Moskova'da sürgündeyken, Bedreddin'in portresinde Lenin'in yüz çizgilerini yansıttığını açıklamıştır. Şair bu gerçeği, **Smena** dergisinin 1952 tarihli 2. sayısında şu sözlerle dile getiriyor: «Bedreddin üstüne bir destan yazdım. Bu, Türkiye'de bir halk hareketinin çok büyük bir kuramcısı ve yöneticisidir. Bundan dört yüz yıl önce yaşadı. Biliyor musunuz, destanımı bitirip yeniden okuduğumda, kahramanımın dıştan şaşılacak kadar Lenin'e benzediğini gördüm. Kahramanımın yüz çizgilerini, sevgili önderin yüz çizgilerinin etkisinde betimlemişim. Bu çizgiler yüreğimde yer etmiş çünkü. **(Yaşamı ve Yapıtlarıyla Nâzım Hikmet, Ekber Babayev, Cem yay. s. 97)**

(**) Burada, etnik topluluklarla işbölümü arasında kurulan ilişki şiiresel bir yakıştırma olsa gerek. Yoksa Nâzım'ın her etnik topluluğu

«Bu orman ki Deliormandır gelip durmuşuz
demek Ağaçdenizinde çacıır kurmuşuz.
'Malûm niçin geldik,

malûm derdi derunumuz, diye
her daldan her köye bir şahin uçurmuşuz.

Her şahin peş'ne yüz aslan takip gelmiş.
Köylü, bey ek'nini, çırak çarşığı yakıp
reaya zinciri bırakıp gelmiş.

Yani Rumelide bizden ne varsa teknil
kol kol Ağaçdenizine akıp gelmiş...

Bir kızılca kıyamet!

Karışmış birbir'ne

at, insan, mızrak, demir, yaprak, deri,
gürgenler'in dalları, meşeler'in kökleri.

Ne böyle bir âlem görmüşlüğü vardır,
ne böyle bir uğultu duymuşluğu var

Deliorman deli olalı beri...» (A.g.y.

s. 176-177)

Karaburun, Manisa ve Deliorman'da Bedreddin'in ilke-
lerini uygulamak, sömürü ve baskıya son vermek için bir-
araya gelenler Prof. Akdağ'ın öne sürdüğü gibi «bekâr iş-
sizler» değil, Anadolu ve Rumeli'nin emekçi halklarıdır.

Nâzım Hikmet'in, «kurtarılmış bölge» olarak niteledi-
ğim Aydın yöresini betimlerken tarihsel gerçeklerin dışına
düştüğü öne sürülebilir. Gerçekten de, destanın bu bölüm-

belli bir üretim kolu içinde değerlendirmesi, örneğin Türkleri köylü,
Rumları gemici, Yahudileriye esnaf olarak nitelemesi ne Anadolu'nun
o dönemdeki toplumsal yapısı, ne de şairin dünya görüşüyle bağdaş-
tırılmaz. Ayrıca, Ege bölgesinde oturan Rumların en az Türkler ka-
dar toprakla uğraştıklarını kanıtlayan yığınla belge var elimizde.

lerinde imgeleme başvurur şair; tarihsel verilerden çok kendi özlemlerinden yola çıkar. Hattâ XV. yüzyıl Anadolu'sunun gerçekleri değil, içinde yaşadığı çağın politik koşulları açısından yaklaşır Bedreddin olayına. Ne var ki, Börklüce'yle Torlak Kemal'in birbirine çok yakın bölgelerde başlattıkları ayaklanmanın kısa zamanda güçlendiği, taraftarlarının hızla çoğaldığı da bir gerçek. Halktan büyük destek gören, yoksul emekçiler arasında hızla yayılan bir hareketin Osmanlı devletinin çıkarları doğrultusunda geliştiği düşünülemez elbet. Gerçi Moğol istilâsından sonra Anadolu'nun toplumsal ve politik bir karmaşa içine düştüğü, hele Timur yenilgisinin ardından, Fetret devri boyunca yoksulluk ve yağmaların halkı kırıp geçirdiği yadsınmaz. Ama 1414'den 1417'ye dek, üç yıl boyunca Aydın yöresini egemenliği altında tutan Börklüce'nin timar topraklarını köylüye dağıtmış olması, bugün elde somut belgeler bulunmasa da, olanaksız değildir. Halkın desteğini yalnızca yoksulluk ve düzen bozukluğuyla açıklamak bana pek yeterli görünmüyor. Öteyandan, Bedreddin taraftarlarının üzerlerine gönderilen Saruhan Valisi Süleyman Bey ve Aydın Valisi Ali Bey kumandasındaki Osmanlı ordularını üst üste iki kez yenilgiye uğrattıklarını biliyoruz. Bu, «bekâr işsizler»den çok toprağa, kendi ürünlerine sahip çıkan emekçi halkın zaferi olsa gerek. Nâzım destanda şöyle dile getiriyor bu gerçeği:

«Ve o zaman öğrendik ki, Saruhan Valisi Sismanın ordusunu, yani toprakları tekrar hünkâr beylerine vermek isteyenleri, bizimkiler Karaburun'un dar, dağlık geçitlerinde tepelemişlerdir.(...) » (A.g.y. s. 173)

Zaten Dukas da, dağ geçitlerinden birbir güçlkle kaçarak Manisa'ya sığınan Saruhan Valisi Ali Bey'in ordusunu köylülerin «perişan» ettiğini yazıyor. (A.g.y. s. 12) «Bilûmum halkın kendisiyle birleşmesine ramak kalmış idi. Bundan dolayı Sultan Mehmed'in bizzat hareketi icâb etti»

diyerek ayaklanmanın önemine dikkati çeken İbni Arab-şâh'sa, Bedreddin hareketine katılmak için halkın çok uzak yerlerden geldiğini söylüyor. (A.g.y, Gölpınarlı'dan alıntı, s. 10)

Gerçekten Sultan Mehmed Edirne'de kalmış, ayaklanmayı bastırması için Amasya Valisi Şehzâde Murat'ı göndermiştir. Ama Murat henüz çocuk sayılabilecek bir yaştadır o sıra. Bu nedenle, Anadolu ve Rumeli askerlerinden oluşan büyük orduyu «vezir-i âzam» Bayezid Paşa yönetmektedir.



Şeyh Bedreddin Destanı'nın en önemli bölümü olarak nitelediğim dokuzuncu şiir işte bu orduyla Bedreddin taraftarları arasında yapılan kıyasıya savaşı betimliyor. Daha destanın ilk şiirinde sınıfsal tavrını ortaya koyan Nâzım Hikmet, Osmanlı devletiyle Anadolu halk kitleleri arasındaki çatışmayı şiirimizde benzeri görülmemiş bir yetkinlikle ele alıyor. Uyak yapısı, dize kırılmaları gibi teknik öğelerin içerlikle bu denli ustaca bütünleştirildiği, biçimin iyice saydamlaşarak destanın epik özünü, gerçekçi unsurlarını bu denli kolay görünür kıldığı bir şiir edebiyatımızda azdır sanırım. Nâzım Hikmet **Bedreddin Destanı'nı** o zamana dek elde edebildiği «bütün şekil imkânlarının bir muhasebesi» olarak tanımlıyor. (Militan, A.g.y, Haziran 1975, s. 26) Bu «muhasebe» **İnsan Manzaraları**'yla doruğuna ulaşacak bir somutlaştırma sürecinin ilk aşamasıdır. Somutlaştırma derken, düzyazıya çok yaklaşan bir şiirin biçimsel engellerden, giderek dilin kendisi için kullanılma zorunluluğundan arındırılmasını düşünüyorum. Yani sözcüklerin hem birer nesne, sonra da birer dil göstergesi; hem de bizi bu göstergelerin dış dünyadaki gerçek ya da düşselkarşıllıklarına gönderen birer araç olarak kullanılmasını. Nâzım Hik-

met düzyazının, bir başka deyişle araç-dilin sınırına yaklaştıkça hiç beklemediği güçlüklerle karşılaşır. Bir yandan şiirin sınırlı olanakları, biçim kaygısı, yani dilin kendisi; öte yandan eski biçimsel kalıpları zorlayan bir gerçeklik vardır çünkü. Ancak yüklem çekimleriyle ifade edilebilen, anlatıya başvurmadan kavranması mümkün olmayan bu gerçeklik, şairi ister istemez yeni biçimler aramaya, hattâ şiir türünün sınırlarını aşmaya iter. İki ateş arasında kalmış gibidir. Hem dili bir anlatı ögesi, bir araç olarak kullanacak, hem de yansıtmak istediği gerçekliğin zorlamasına direnerek şiirin sınırları içinde kalmaya çalışacaktır. Düzyazının tuzağına düşmeden bu ikilemden kurtulmayı başarır ama, ne pahasına! Önce biçimi saydamlaştırıp, içeriği güzelleştirmesine zarar vermeksizin görünmez kılar. Tıpkı bir kadın çorabı gibi: «Bu kitaptan (**Bedreddin Destanı**, N.G) sonra, şekil meseleleri, hele hapse girdikten sonra, kafamda bir kat daha berraklaştı sanıyorum.(...) Şahsen, şekli öylesine öze uydurmak istiyorum ki, şekil özü bir kat daha belirtsin, ama kendisi, yani şekil belli olmasın. Güzel bir kadın bacağına bir kat daha güzelleştiren fakat kendisi belli olmayan ince bir çorap gibi.(...)» (A.g.y. s. 27) Sonra, «ilk bakışta çok kolay gibi gelen bu üslûba ulaşmak için en aşağı bin mısra üzerinde denemeler» yapar: «Daha da (Başka denemeler, N.G) yapacağım. Şiirde realist üslûbu realist muhtevaya uydurmak lâzım. Realist olmayan muhtevaların kalıplarını şimdiye kadar islâh edip realist muhtevaya giydirmeye çalışmış olduğumu sandığım için bu yeni araştırmalarla bir dönüm, bir sıçrama yaptığımı yahut yapacağımı umuyorum.» (**Nâzım ile Piraye**, De yay. s. 122) (*)

Şeyh Bedreddin Destanı, daha çok yüklem çekimleriyle örülmüş bir uyak düzeni — **baktı, kaladı, sıcağı, daldı, do-**

(*) **İnsan Manzaraları** için söylenmiş bu sözler **Bedreddin Destanı'nın** dokuzuncu şiiri için de geçerli, bence.

guracaktı, ya da doluydular, baktılar, açmıştılar çıktılar, y.b gibi — ve buna bağlı olarak gelişen anlatı öğelerinin ağır bastığı bölümlerde **İnsan Manzaraları**'na yaklaşıyor. Uyaklar eylem bildiren yüklem çekimleri sayesinde içeriğin daha bir belirginleşmesine, destandaki olay karmaşasının tüm devingenliğiyle ortaya çıkmasına yol açıyor çünkü. Destana devinim kazandıran edimlerin çoğu dize sonlarında vurgulanıyor.

şairin Kemal Tahir'e yazdığı bir mektupta da belirttiği gibi, **Bedreddin Destanı**'nda düzyazı ve şiirin görevleri birbirinden ayrılmış, biri ötekine karıştırılmamıştır. Oysa **Manzaralar** şairin ilk «hikâyeli kitabı» olmamakla birlikte, düzyazı ve şiir unsurlarını birarada taşıyan, ikisini de aynı ölçüde özümlemiş, ama yine de şiir sayılabilecek ilk yapıtıdır: «(...) Velhasıl bu kitabımda beni memnun eden yegâne şey evvelâ vahdettir. şiir nesir ikiliği yok. Sonra bu vahdet tek unsurlu değil. Bu çok zıtlı unsurların vahdeti oluyor. (...) Elbette bu şekil vahdetinin yeniliğini muhteva tayin etti. (...)» (A.g.y s. 120).

Piraye'ye **İnsan Manzaraları** konusunda yazılmış yukardaki mektupta sözü geçen «realist üslûb»un **Bedreddin Destanı**'nın aşağı yukarı tüm şiir bölümlerinde yer almakla birlikte, en özgül niteliklerinin dokuzuncu şiirde yoğunlaştığı, betimlenen gerçekliğe uygun somut bir temele oturduğu söylenebilir. Ne var ki Nâzım'ın burada bile, bazan tam, bazan yarım uyaklarla düzenli olarak sürdürdüğü, «şairâne»liğe kaçan benzetmelerle sũstedięi «eski üslûb»undan bütünüyle kopamadığını görüyoruz. Örneğin, savaş öncesinin sıkıntılı bekleyişini dile getirmek amacıyla bir benzetmeye başvuruyor şair. Doğurmak üzere olan bir kadının çektiği sancıları, kadından hiç sözetmeden, toprağın gebeliğinde somutlaştırmaya, okuru bunaltıcı bir atmosfere sokmaya çabalıyor. Yukarda, kayalıkların üstünde yağmur yüklü bulutlar salınırken, Bedreddin yiğitleri-

nin hep birlikte ekip biçtikleri ovada toprak gebe bir kadın gibi ter dökmetedir:

«Sıcaktı.

Sıcak

Sapı kanlı, demiri kör bir bıçaktı

sıcak.

Sıcaktı.

Bulutlar doluydular,

bulutlar boşanacak

O, kımıldanmadan baktı,

kayalardan

iki gözü iki kartal gibi indi ovaya.

Orda en yumuşak, en sert

en tutumlu en cömert,

en

seven,

en büyük, en güzel kadın:

TOPRAK

nerdeyse doğuracak

doğuracaktı.

.....» (A.g.y s. 180-181)

Havanın boğucu sıcaklığı ve az sonra indirecek yağmuru sıkıntısı, Osmanlı ordusunun girişimiyle daha doğmadan ölen çocuğun acısını vurgular bir bakıma. Nâzım Hikmet'in toprağı insancıl bir sevgi ve saygıyla yücelttiğini, onu bir ana rahmi gibi kutsadığını söylemiştim. Bu kutsayıta insan emeğine duyulan saygının da payı büyüktür sanıyorum. Çünkü şair, başka şiirlerindeki gibi —örneğin «Aşık» ya da **İnsan Manzuraları**'ndaki doğum bölümünde (s. 372) — yalnızca «kâinatın kudretli bir tezahürü»

olarak ele almıyor toprağın doğurganlığını. Onun üretkenliğinde toprağa tohum saçan, saban tutup ekin biçen insan elini yüceltiyor. Çünkü Nâzım «topraktan, ateşten ve demirden hayatı yaratanlar»ın şairidir, su katılmamış bir doğa hayranı değil. Nâzım'a göre toprağın yumuşaklığı, cömertliği «bir kardeş sofrası» gibi herkese açık olmaktadır. «Hep beraber söylenen bir türkü» gibi sürüldüğü, «ballı incirleri hep beraber yenildiği» zaman güzeldir toprak. Ama «fermanlı bir ölüm kuşunun kanatlarıyla» yaklaşan Osmanlı ordusu yalnızca Anadolu halkının kurtuluş özlemine değil, bu toprağın güzel, cömert doğurganlığına da son verecektir:

«Sıcaktı.

**Bedreddin halifesi mühid Mustafa baktı,
baktı köylü Mustafa.**

Baktı korkmadan

kızmadan

gülmeden.

Baktı dimdik

dosdoğru.

Baktı O.

**En yumuşak, en sert
en tutumlu, en cömert,
en**

seven,

en büyük, en güzel kadın:

TOPRAK

**nerdeyse doğuracak
doğuracaktı.**

Baktı.

**Bedreddin yiğitleri kayalardan ufka baktılar.
Gitgide yaklaşıyordu bu toprağın sonu
fermanlı bir ölüm kuşunun kanatlarıyla.**

**Oysa ki onlar bu toprağı,
bu kayalardan bakanlar onu,
üzümü, inciri, narı,
tüyleri baldan sarı,
sütleri baldan koyu davarları,
ınce belli, aslan yeleli atlarıyla
duvarsız ve sınırsız
bir kardeş sofrası gibi açmıştılar.
Sıcaktı.
Baktı.
Bedreddin yiğitleri baktılar ufka.**

.....» (A.g.y s. 181-182)

Bedreddin Destanı'nda baştan sona dek, şairin toprağa bakışında somutlaşan bir tutarlılık göze çarpar. Daha ilk şiirde, Osmanlı ülkesindeki genel durumu betimleyen sömürüye dayalı bir toprak rejiminin varlığına dikkati çeker şair. Bu konu üstünde yeterince durdum sanıyorum. Daha önce söylediklerime şunu da ekleyeyim: İlk şiirde betimlenen genel durum, «Âl Osman ülkesinde esen kısırlık çılgılığı», timar sisteminin yıkılıp toprakların köylüler arasında bölüşüldüğü Aydın yöresinde bir bereket türküsüne dönüşür. Destanın ilk dizelerinde aiti çizilen kısırlık olgusuyla, sonradan uzun uzadıya betimlenen üretkenlik ve savaş bölümlerindeki doğum sancıcıları, Bedreddin hareketinin değişik evreleriyle doğrudan bağlantılıdır: «Yolcu, yollarda topraksız insanın / ve insansız toprağın feryadını duyar idi» dizeleri, ayaklanma öncesinde geçerli olan timar rejiminin eleştirisidir. Daha sonraki dizelerde, Bedreddin'in görüşlerini uygulayarak ortaklaşmacı bir düzen kuran «kurtarılmış bölge» halkının mutluluğuna tanık oluruz. Artık insan toprağa, toprak berekete kavuşmuş, sömürü ve zulmün egemenliğine son verilmiştir:

«Dedim ki bak:

**burda insan toprak gibi güneş gibi, deniz
gibi bereketli.
Burda insan gibi verimli deniz, güneş ve
toprak.»**

(A.g.y s. 171)

Ne var ki Osmanlı ordusunun işe karışmasıyla, doğum sancıları çeken ana rahmi gibi bereketli toprak doğuramadan ölür. Bedreddin yiğitleri yarattıkları ürüne sahip çıkmak, gerçekleştirdikleri mutlu düzeni sürdürebilmek için dövüşmüş, ama düşmanla başedememişlerdir:

«Yenildiler

Yenenler, yenilenlerin

dikişsiz, ak gömleğinde sildiler

kılıçlarının kanını.

Ve hep beraber söylenen bir türkü gibi

hep beraber kardeş elleriyle işlenen toprak

Edirne sarayında damızlanmış atların

eşildi nallarıyla.

.....» (A.g.y s. 184)

Nâzım, ayaklanmanın bastırılıp Bedreddin taraftarlarının öldürülmesinden sonra toprağın halkın elinden alındığını belirtmeyi de unutmaz. Zaten o dönem tarihçilerinin bile doğrulamaktan kaçınmadıkları bir gerçektir bu. Örneğin Âşıkpaşazâde şöyle yazar: «(...) Âhır ceng arasında Börklüce'yi paraladılar. Ol vilâyeti dohtatdılar, giderecek adamların giderdiler. Beg kullarına timar verdiler. (...)» (A.g.y s. 13) Yazarı bilinmeyen **Tevâhir'i Âl-i Osman**'da da aynı konuya değinen şu satırlara raslıyoruz: «(...) Âkîbet Börklüce Mustafa'yı dahi anda paraladılar, ol halkı kırub ol viâyeti zabtettiler. Ol vilâyeti beğ kulla-

rına timar verdiler. (...)» (A.g.y s. 14). Başlıca bu iki kaynaktan yararlanan Nâzım, XIV. yüzyıl Türkçesiyle yazılmış tümceleri bazan. hiç değiştirmeden kullanarak, «kurtarılmış bölge»de yeniden timar sistemine dnldğn şu sözlerle dile getiriyor:

«Bayezıd Paşa Manisa'ya gelmiş, Torlak Kemal'i anda bulup anı dahi anda asmış, on vilâyet teftiş edilerek gidecekler giderilmiş ve on vilâyet betekrar bey kullarına timar verilmişti.

Rehberimle ben, bu on vilâyetden geçtik. Tepemizde akbabalar dolaşıyor ve zaman zaman acayip çığlıklar atarak karanlık derelerin içine szlyorlar, henüz kanları kurumamış körpe kadın ve çocuk ölülerinin üstüne iniyorlardı. Yollarda, güneşin altında, genç, ihtiyaer erkek cesetleri serili olduğu halde, kuşların yalnız çocuk ve kadın etini tercih etmeleri karınlarının ne kadar tok olduğunu gösteriyordu.

Yukarda hünkâr beylerinin alaylarına raslıyorduk.

Hünkâr bey kulları; çürümüş bir bağ havası gibi ağır ve büyük bir güçlükle kımıldanabilen rüzgârların içinden ve parçalanmış toprağın üstünden geçerek, rengârenk tuğları, davullarıyla ve çeng çigane ile timarlarına dönüp yerleşirlerken biz on vilâyeti bıraktık. Gelibolu karşıdan göründü. (...)» (A.g.y s. 192)

Destanın en önemli kahramanlarından biri olan toprağın serüveni sona erer böylece. Emekçi halkla birlikte o da yenilmiş, doğuramadan, gelecek göze! günleri göremeden ölmüştür. Sömürünün ortadan kaldırılacağı, güçlünün gsz ezemeyeceği daha güzel, daha mutlu bir dünyanın kuruluşuna katkıda bulunamayacaktır artık. Çünkü doğurganlığı elinden alınmış kısırlaştırılmıştır. Alın-

yazısı, hareketin önderlerinin alinyazısıyla özdeşleşir bir yerde. Börklüce ve Bedreddin gibi toprak da, tarihsel açıdan henüz nesnel koşulları oluşmamış bir üretim tarzının, yani sosyalizmin vakitsiz muştucusudur. Karnında taşıdığı çocuğun erken ölümü tanıktır buna. Nâzım'ın canlı bir insanın nitelikleriyle betimlediği, sevilen bir kadın gibi yücelttiği, «rahminde ölümü yenen» bir ana gibi kutsadığı toprak, destanın öteki kahramanlarına oranla daha somuttur. Yaşamının bütün evrelerini baştan sona izleriz. **Bedreddin Destanı**'nın gerçek kahramanının toprak olduğunu söylemek aşırı kaçmaz sanırım. Ne var ki ancak insanla güzeldir toprak; insan emeğiyle cömert, onun alınteriyle doğurgandır. «Bütün bunlar aşkın güzelliğiyledir» diyordu Dranas «Olvido»da. Biz de Nâzım'ın bakışıyla, toprağın bütün güzellikleri insanladır diyebiliriz, «topraksız insanın ve insansız toprağın feryâdını» yeniden, ama bu kez bir umut çığılığı gibi duyarak.

Bedreddin Destanı'nın gerçek kahramanı, toprağı işleyerek insanlaştıran, onu kendi dünyasının bir parçası kılan, diyeceğim toprakta kendi özünü gerçekleştiren emekçi halktır.



Yukardaki alıntılardan da anlaşılacağı gibi destanın dokuzuncu şiiri, sınıf savaşımının yoğun bir biçimde aktarıldığı, Anadolu emekçi halklarıyla Osmanlı egemen sınıfları arasındaki çatışmanın bütün somutluğuyla dile getirildiği metinlerin en uzunudur. Bundan sonra, Dukas tarihinden edindiği bilgilere dayanarak bazı ayrıntılar üstünde durur şair. Bir deve hörgücünde çarmıha gerilen Börklüce Mustafa'nın ölümünü, en korkunç işkenceler karşısında bile inancından dönmeyen bir köylü devrimcisinin yi-

ğitçe direnişini anlatır. Börklüce'nin alinyazısında İsa'yı çağırıştıran bir şeyler vardır sanki. O da kendince bir İsa'dır. Ama boyun eğmeyen, daha çağdaş bir İsa. Ne var ki, ancak yıllar sonra gerçekleşmesi mümkün olabilen sosyalist devrimi çarmihında tek başına, bir kurban olarak doğrular. Tarih sahnesine vaktinden önce çıkıp, toplumsal koşulların başarısızlığa yargıladığı bir halk hareketinin sorumluluğunu yüklenmiştir. Börklüce'nin ölümüne dokunaklı bir ağıt yakan Nâzım, biraz da bu gerçeği dile getirmek için efsaneleştirir onu. Börklüce Mustafa Nâzım'ın gözünde kendi çağının sorumlu kişisi, Anadolu halk devriminin vakitsiz önderidir. Ardından kitleleri sürüklese de, «kendi sesiyle yanıp kül olan» Kerem'dir bir bakıma. Bedreddin için de aynı yorumu yapabiliriz. Rumeli'deki ayaklanmayı başlatmak üzereyken hileyle yakalanıp Sultan'ın huzuruna getirilen Bedreddin'e şair şu sözleri söyler:

«Bedreddin gülümsedi

Aydınlandı içi gözlerinin,

dedi:

— Madem ki bu kerre mağlûbuz

netsek, neylesek zaid.

Gayrı uzatman sözü.

Madem ki fetva bize ait

verin ki basak bağına mührümüzü»

.....» (A.g.y s. 196)

Her şeyi oluruna bırakan, ölümü kabullenmiş bir insanın sözleri midir bunlar? Sanmıyorum. **Mânâkıb**, Bedreddin'in kendisine yöneltilen benzeri görülmemiş, saçma sapan soruları yanıtlamadığını yazıyor (*). Kapı gıcır-

(*) BİRKAÇ MÜNAFIKLAR CEM'OLUB ŞEYH'E SUÂLE GELDÜKLERİN BEYÂN EDER :

tısına, sinek vızıltısına benzetiyor bu soruları. Nâzım'ın deyişiyile «Hûzûru Hümayûnda yere saplı bir kılıç gibi âimdik» duran Bedreddin, yargıçlara ödün vermeden susmayı bilmiş, inancından dönmemiştir. Onun bu tavrında bilgece bir karşı koyma görür Nâzım. Bedreddin tarihin akışının ne yönde gerçekleşeceğini sezmiş gibidir. «Madem ki bu kerre mağîûbuz» der, «bu kerre» sözcüğünün altını çizerek. Nâzım Hikmet, Börklüce'de olduğu gibi Şeyh Bedreddin'in davranışlarında da, yenilen, ama bu yenilginin geçici olduğunun bilincinde bir halk önderinin ölümü kabullenişini betimler. İlerde mutlaka zafere ulaşacak bir halk devriminin ilk kuramcısıdır o. Suskunluğu, «güneş de batarken sararır» diyecek kadar ölümün doğallığını kavramış bir bilgenin suskunluğudur (*). Bu davranışta, Nâzım'ın bir dörtlüğünde dile getirdiği çağımızın durdurulmaz akışını, «gideni ve gelmekte olanı anlamanın o müt-hiş bahtiyarlığı»nı sezer gibi oluruz. Son sözünü, «Madem ki bu kerre mağîûbuz» tümcesiyle başlayan yukardaki dizeleri söylemeden önce, kemerlerden dışarı bakar Bedreddin. **Vâridât**'da «Tohumda, bütün ağacın bulunduğu ve ağacın her yerinde tohumun olduğu görülmüyor mu? Çünkü ağaç, tümü ile meyvede vardır: Tohumun da, için-

«Bî edebîlük idüben cem'oldılar
Şeyh için ba'zı suâlê geldiler
İtdi Şeyh için suâl her nâ bedid
Şol suâller kim ne dinle ne işit
Sözlerin dinledi gördi Şeyh harâb
Dinmamakla bunlara virdi cevâb

.....» (Simavna Kadısı-
oğlu Şeyh Bedreddin Manâkıbı, Halil bin İsmâil, A.g.y s. 123

(*) Sultan Mehmed Çelebi'nin Bedreddin'e, «Benzin neden sararmış, yoksa hummaya mı tutuldun?» diye sorduğunda Şeyhin «Güneş de batarken sararır» karşılığını verdiğini yine **Manâkıb**'dan öğreniyoruz. (A.g.y. s. 119-120)

de ağacın bütünü vardır ki, ağaç bundan türer» (A.g.y s. 64) diyerek şaşkıncu bir kesinlikle vurguladığı diyalektik düşüncenin oluşum ve dönüşüm ilkelerini bir suyun akışında görür. Gözlerinin içini aydınlatan bu evrensel akışta biraz da. Nâzım, Bedreddin'in bilgece gülümseyişinde tek değişmez yasanın değişme olduğunu yakalamak, bu gerçeği bize de duyurmak ister. Değil toplum, zamanla doğadaki taşlar bile değişecek, su akıp gitmeye devam edecektir. Diyeceğim, içi rahattır Bedreddin'in:

«Bedreddin

baktı kemerlerden dışarı.

Dışarda güneş var.

Yeşermiş avluda bir ağacın dalı var

ve bir akarsuyla oyulmaktadır taşlar.

Bedreddin gülümsedi.

.....» (A.g.y s. 196)

Bu dizeleri destanın bence en etkileyici, şiir yönünden en başarılı bölümü izler. Serez'in esnaf çarşısında bir ağaca, İbni Arabşâh'ın deyişiyle «uryân olarak» asılmıştır Bedreddin. Çıplak gövdesi çiseleyen yağmurda ıslanmaktadır. Ağır, gizemli bir sessizlik vardır havada. Şiiri yavaşça örten bu sessizliğin arkasında derin bir melânkolinin kıpırdadığını sezer gibi oluruz. Her dizenin, her sözcüğün altına Bedreddin'in çıplak gövdesinden, çiseleyen yağmurdan, gecenin yıldızsız karanlığından yayılan bir hüznün sinmiştir sanki. Bedreddin'in ölümü biraz da bizim yalnızlığımız, tarihsel zorunluluk karşısında umarsızlığımızdır. Destanın o çok sesli, devingen kalabalığını geride bırakan okur bu son şiirle bomboş bir evrenin kıyısında bulur kendini. Bedreddin'in ölümüyle tek başına kalmış gibidir. Yalnızdır.

«Yağmur çiseliyor,
korkarak
yavaş sesle
bir ihânet konuşması gibi.

Yağmur çiseliyor,
beyaz ve çıplak mürted ayaklarının
ıslak ve karanlık toprağın üstünde koşması gibi.

Yağmur çiseliyor,
Serezin esnaf çarşısında,
bir bakırcı dükkânının karşısında
Bedreddinim bir ağaca asılı.

Yağmur çiseliyor.
Gecenin geç ve yıldızsız bir saatidir.
Ve yağmurda ıslanan
yapraksız bir dalda sallanan şeyhimin
cırılçırılak etidir.

Yağmur çiseliyor.
Serez çarşısı dilsiz,
Serez çarşısı kör.
Havada konuşmamanın, görmemenin kahrolası
hüznü
Ve Serez çarşısı kapatmış elleriyle yüzünü.
Yağmur çiseliyor.» (A.g.y s. 197-198)

Her sözcüğüyle ölüm ve yalnızlığı çağrıştıran bu şiir **Bedreddin Destanı'nın** kuşkusuz en duyarlı şiiridir. Ama ne bir devinim, ne de geleceğe dönük bir umut taşır içinde. Baştan beri ilgiyle izlediğimiz, hattâ varlığını tenimizde duyduğumuz bir gerçekliğin, o renk ve ses cümbüşünün üstüne ansızın bir perde inivermiştir sanki. Destanın

devingen dünyası yerini gizemli bir dinginliğe bırakmıştır. Nâzım'ın **İnsan Manzaraları** için kullandığı, ama **Bedreddin Destanı** için de geçerli sayabileceğimiz «insan mahşeri» tanımının bu son şiirde yürürlükten kalktığını görürüz. Bedreddin'in ölümüyle «insan mahşeri» tükenmiş, tarih ıssız kalmış gibidir. Soyut bir ölüm duygusu, doğaötesi bir yalnızlık değildir burada dile getirilen. Şair ölümü «yapraksız bir dalda sallanan şeyhin çıplak etinde», yani artık yaşamayan bir gövdenin somutluğunda algılar.

Değişik benzetmeler aracılığıyla da olsa, bir başka şairin — Hilmi Yavuz'un — Bedreddin'in asılışını aynı biçimde yorumlaması ilginçtir. Nâzım'ın yukardaki dizeleri Hilmi Yavuz'un «Bayezid Paşa» adlı şiirini anımsattı bana:

«gözüm hep o asılmışta kaldı

.....

**bir tarikat değneği gibi
pürüzsüz ve düz
bir beden, asılmış**

gözüm hep onda kaldı

.....

**tarçından ve süssüz
bir beden, asılmış
gözüm hep onda kaldı**

.....» (Bedreddin Üzerine

Şiirler, Hilmi Yavuz, Cem yay. s. 22-23).

Bedreddin'in çıplak eti nesneye dönüşmüştür artık, canlılığını yitirmiştir. Gerçi Nâzım, Hilmi Yavuz'un yaptığı gibi ne «tarikat değneği»ne, ne de «tarçın ağacı»na benzetir ölü gövdeyi. Hattâ destan boyunca çok sık kullandığı «gibi» edatına bu şiirde bir kez bile yer vermez. Betimlediği görüntü, benzetmelerden bütünüyle arınmış, bir

bakıma doğallaştırılmıştır. Oysa, arşının ortasında bir ağaca asılı bu çıplak gövdenin hiç de doğal değildir görüntüsü. Günümüze oranla şiddetin daha az gizlendiği o devir için bile ürkütücü, alışılmamış bir özeliği vardır: Çıplaklık. Bedreddin'i halkın gözünde küçük düşürmek, onda olağanüstü bir nitelik bulunmadığını kanıtlamak için başvurulan bu yöntem Nâzım'ın şiirinde doğal bir görüntüye dönüşür. Yağmurda ıslanan çıplak etin az sonra dağılmaya yüz tutacağını biliriz. Nâzım en küçük bir anıştırma (im) bile yapmadan, okurda bu izlenimi uyandırmayı başarır. Bilinç dünyasından sıyrılan, daha doğru bir deyişle Nâzım'ın 1924 yılında Lenin'in ölümü için söylediği «protoplzmanın atleti»ne ulaşan Bedreddin, doğaya karışmak zerebilir artık. Gövdesi doğadan bir parça, herhangi bir organizma olarak yağmurda ıslanmaktadır. Aynı yağmurla ıslanan ağaç ve toprak gibi. Bu son şiir!e kendi içine kapanan **Bedreddin Destanı** bir çeşit doğaya dönüşle noktalanır. şairin, ilk bakışta kolay gibi görülen ama erişilmesi g bir yalınlıkla betimlediği Bedreddin'in ölümü, giderek okuru da sarar. Metin kendi doğasına, szcksz bir alanın beyaz boşluğuna kapanırken okuma da son bulur böylece. Kendimizi Serez arşısı gibi duyarız: «Kr ve dilsiz».

*
**

Nâzım'ın tarihsel kaynaklardan nasıl yararlandığını, o dönemin tarihçileri tarafından yazılmış metinleri hangi ölçütlerle değerlendirdiğini yeri geldikçe ortaya koyduğumu sanıyorum. Bedreddin hareketini Osmanlı egemen sınıflarının bakış açısından betimleyen bu tarihçilerin birleştiği birçok nokta var. Aşağı yukarı tümü Bedreddin'in kendini peygamber iln ettiğini ya da padişahlığa göz diktiğini, böylece o devirde ayrılmaz bir bütün oluşturan din

yasalarıyla toplumsal düzene karşı geldiği için asıldığını öne sürüyorlar. Örneğin İbni Arabşâh «Pâdişah olmak hevesine düştü» diye yazıyor Bedreddin'den söz ederken, «Ve o târihde Osmanlı hükümdârı bulunan Sultan Gıyâseddin Ebulfeth Mehmed bin Ebî-Yezîdü'l Kirişçi aleyhine hurûc eyledi.» (Gölpınarlı'dan alıntı, A.g.y s. 10). Âşıkpaşazâde «(...) Bu taraftan S.mavna kaadisi oğlı kim Ağaçdenizine girmişdi, birkaç bedbaht sofılar gönderdi vilâyetlere kim gelün şimden gerü pâdişâhlık benimdir, taht bana müsehhardır, sancak isteyen gelsün, subaşılık isteyen gelsün dedi. Elhâsıl her maksûdı olan gelsün dedi ki ben şimden gerü hurûc etdim. (...)» diye yazdıktan sonra, bu satırları izleyen şiirsel metinde daha da ileri gidiyor:

**Dânişmend beglik ister gör asıldı
Çürük ok atdı hem yayı yasıldı
Havâ-yı nefis anı başdan çıkardı
Uzun sanuları kırdı kısıldı
Dilerdi ceng eâeydi pâcişâhlan
Dahi uğraşmanın sındı basıldı
İki oğlın kodı İznik'da gitdi
Yanında çok sofı başı kesildi.» (A.g.y s. 14)**

Bedreddin'in ölümünden sonra yazılan **Tevârih-i Âli Osman**'daysa Şeyhi Osmanlı tahtına gözdikmekle suçlayan Lütü Paşa şu gülünç sözleri söylemekten kendini alamıyor: «(...) Ol zamânın pâdişâhları şöyle müselman idiler ki şunculayın fesâd idüp âsî olanları öldürmeğe kıyamazlardı. (...)» (A.g.y s. 25).

Bütün bu kaynaklardan yansıyan sınıfsal tavır, yorum gerektirmeyecek denli açık sanıyorum. Zaten Nâzım Hikmet de, tarihsel metinleri çoğu kez hiç değiştirmeden aktarıyor yapıtına. Böylece, XX. yüzyılın verilerinden yola çıkan okur, Bedreddin hareketindeki sınıfsal niteliği ken-

diliğinden görebiliyor. Ama bilinçli okur için geçerli bu söylediğim; tarihe sınıf savaşımı açısından bakmayan, kendilerini ideolojiler-üstü bir konuma yerleştirme çabasında olanlar için değil. XV. yüzyıl Anadoluşunda yaptığı düşsel gezi sırasında, Bedreddin olayına yer veren üç Osmanlı tarihçisiyle birlikte İlâhiyat Fakültesi tarihi kelâm müderrisi Mehemed Şerefeddin efendiye raslayan Nâzım, bu karşılaşmayı şöyle anlatıyor:

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

— Halkı ibâhet mezhebine davet eden Börklüce'nin üzerine Sultan Mehemed Bayezıd Paşa'yı gönderir.

Kavuklulardan ikincisi Şükrüllah bin Şihabiddîn imiş. Dedi ki:

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

Kavuklulardan üçüncüsü Âşıkpaşazâde imiş. Dedi ki :

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

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

Fesli olan çelebi İlâhiyat Fakültesi tarihi kelâm müderrisiydi. Yüzüme baktı. Gözlerini kırıştıtararak kurnaz kurnaz gülümsedi. Bir şey demedi. (...)» (A.g.y s. 179)

Bu sözlerin tümü, sözkonusu üç tarihçinin yapıtlarından olduğu gibi alınmış, üslûp özellikleri bile değiştirilmiştir. (Bkz. A.g.y s. 16 (Neşrî), s. 17 (Şükrüllah bin Şehâbeddin), s. 14 (Âşıkpaşazâde). Nâzım onlarla tartışma-

ya girmeden yoluna devam eder. Bedreddin ayaklanmasını betimlerken, XV. yüzyılın toplumsal ve ekonomik koşullarını değerlendirecek getirecektir kendi yorumunu. Böylece Osmanlı tarihçilerinin ideolojik söylemini (discours) bir bakıma metin dışı bırakır (*) Bu yüzden de yapıtın bağdaşıklığı büyük ölçüde bozulur. Yukardaki alıntıların destanın içeriğiyle bütünleşerek organik bir yapı kurduklarını öne süremeyiz, sanıyorum. Bir başka yerde, kayıkçının ağzından Karl Marx'a yapılan şu gönderme için de aynı şeyi söylemek mümkün:

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

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

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

Şair, hangi sınıfsal tavrı yansıtırsa yansıtсын metin dışı bir söylemden yararlanmaya, bu söylemi kendi yaratı-

(*) Söylem (discours) terimini dilbilimsel anlamda, yani bir metindeki yapısal, sözsözsel ya da sözdizimsel dil birimlerinin oluşturduğu biçimsel düzey olarak kullanıyorum. Her çağın toplumsal ve kültürel özelliklerine göre belirlenen söylem, çeşitli dilsel öğelerin çizimiyle gerçekleşir. Ayrıca, bir edebiyat metninde kullanılan bu dilsel öğeler (sözcük seçimi, v.b) başka metinlerde, örneğin bir hükümet programında kullanılanlardan farklıdır. Buna dayanarak her dil parçasının ayrı bir söylemi olduğunu öne sürebiliriz.

sının ürünü dizelerle özdeşlemeye kalktığı zaman inandırıcı olamıycaz. Neşri, Şükrullah bin Şehâbeddin, Âşıkpaşazâde ve Marx'ın sözleri yapıta dışardan eklenmiş izlenimini uyandırıyor çünkü. Oysa kimi yerde, yine metin dışı sayabileceğimiz aynı tarihsel söylem şiirin organik yapısıyla o denli bütünleşiyor ki, nerede tarihsel belgenin, nerede şairin konuştuğu belli bile olmuyor. Bu özümlemenin, şairin metin dışı bir söylemi destanın şiirsel yapısı içinde başarıyla eritişinin en belirgin örneklerini aşağıya alıyorum :

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

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

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

**«İzник gölünde akşam oldu.
Bedreddin eğildi suya
avuçlayıp doğruldu.**

**Ve sular
parmaklarından dökülüp
tekrar göle dönerken
dedi kendi kendine:**

**'— O âteş ki kalbimin içindedir
tutuşmuştur**

günden güne artıyor.

**Dövülmüş demir olsa dayanmaz buna
eriyecek yüreğim.**

Ben gayrı zuhur ve huruç edeceğim!

Toprak adamları toprağı fethe gideceğiz.

**Ve kuvveti ilmi, sırrı tevhide gerçekleştirip
biz milletlerin ve mezheplerin kanunlarını**

iptâl edeceğiz...»

(A.g.y s. 167)

Bir başka örnek de, yine İdrîs-i Bitlîsî'nin aşağıdaki satırlarından yola çıkılarak yazılmış dizelerde yer alıyor: «(...) Derhâl Rûmiyye-i suğrâ ve Amasya padişâhı olan Şehzâde Sultan Murad'ın ismini hükm-i humâyun sâdır oldu ki Anadolu askerlerini cem'ile mülhid Mustafa'nın def'ine kıyâm eyleye ve mükemmel asker ve teçhizât ile Aydın ilinde anın başına ine. (...)» (A.g.y s.21).

«Hükmü humâyun sâdır olmuştu ki şehzâde

Murad'ın ismine

Aydın eline varıp

Bedreddin halifesi Mustafanın başına ine.»

(A.g.y s. 181)

Nâzım, XV. yüzyıl metinlerinin hemen tümünde rasladığımız «Mevlâna Hayder derler, Mülk-ü Acemden yeni gelmiş bir dânişmend var idi» ve «Mübalâğa cenk oldu» gibi deyişleriye hiç değiştirmeden aktarıyor şiirine. Buna karşın, sözkonusu alıntılar destanın organik yapısıyla bütünleşebiliyor. Çünkü şair, destan kahramanlarının bakış açılarına yerleştiriyor tarihsel söylemi. Hattâ çoğu kez bu bakış açılarıyla kendi söylemini özdeşliyor. Hem kahramanların ağzından, hem üçüncü tekil kişi kullandığı bölümlerde anlatıcının ağzından kendi konuşuyor. Daha doğ-

rusu, öznesi yeterince belirmeyen bir dil **değişik** kişi zamirleriyle bir çeşit XV. yüzyıl söylemi üretiyor. İşte Nâzım, destanı baştan sona kaplayan bu dış-söylemi kendinin kılıyor bir bakıma. Böylece metin dışı konumundan kurtuluyor belge; şiirin kendi gerçekliğine, yani özgül bir dile dönüşüyor. Diyeceğim, Nâzım'ın metniyle XV. yüzyıl metinlerini birleştiren söylemi **Bedreddin Destanı** olarak algılayabiliyoruz.

Somut örnekleriyle betimlemeye çalıştığım bu ara-metinselilik (intertextualité) sorununun **Bedreddin Destanı**'nda hiç kuşkusuz özel bir yeri var. Yukardaki metin karşılaştırması, Nâzım Hikmet'in tarihsel kaynaklara yalnızca içerik açısından değil, somut bir dil olarak da baktığını kanıtlıyor. Nâzım **tarihsel**'i şiirleştirirken, sınıf çözümlemesinin yanı sıra bir dil nesnesi de koyuyor ortaya. Yani **tarihsel**'in dayandığı verileri (belgeleri) Marxçı yaklaşımla ele alırken, sözkonusu verilerin yazıldığı XV. yüzyıl Türkçesini de **Bedreddin Destanı**'nın diline dönüştürüyor. İncelememin başında andığım Selâhattin Hilâv'ın yazısı bu görüşümü doğrular nitelikte. Hilâv, Nâzım'ın dili konusunda şunları söylüyor:

«Nâzım Hikmet dili sadece bir anlatma aracı olarak kullanmaz. Ulusal dilin çeşitli ürünleri, onun gözünde, şiirin kurulmasına yararlı olan nesnelere. Başkalarının deyişlerine ve kelimelerine birer nesneye yaklaşır gibi yaklaşarak onları kendi söyleyişinin içinde hem eski tadlarından ve çağrışımlarından yoksun kılmadan hem de daha yüksek bir düzeye ulaştırarak, yani **aşarak** kullanır. Bu tutum, Nâzım'a, gelenekle verimli bir biçimde bağ kurması imkânını sağlamıştır. (...)

Nâzım Hikmet, **Bedreddin Destanı**'nda. ondört ve onbeşinci yüzyılın bozulmamış düzyası Türkçesinden ve konuşma dilinden yararlanıyor. Bedreddin'in ve müridlerinin hikâyesini, şiirlerinde 1932 yılına kadar görmeye alıştığı-

mız diile değil, değişik bir söyleyişle anlatıyor. Bu onun, yeni bir aşamaya geçişinin belgelerinden biri olduğu gibi dili sadece bir anlatım aracı olarak değil **nesne** olarak da kullanımının en açık örneğidir. (...)) (Türkiye Defteri, A.g.y s. 49-51)

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

**«Karanlık ıslanırken perde perde
belirdim onların olduğu yerde
sözü ben aldım, dedim:**

**— Ayasluğ şehrinin kapısı nerde?
göster geçeyim!**

Kalesi var mı?

Söyle yıkayım.

Baç alırlar mı?

De ki vermeyim!» (A.g.y s. 187)

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

«Sözü O aldı, dedi:

— Ayasluğ şehrinin kapısı dardır.

Girip çıkılmaz.

Kalesi vardır,

kolay yıkılmaz.

Var git al atlı yiğit
var git işine!

.....» (A.g.y s. 187)

«Varalım,
dedik.

Görelim
dedik.

Yapışıp
sapanın
sapına

şol kardeş toprağını biz de bir yol
sürelim dedik.

Düştük dağlara dağlara,
aştıklar dağları çağları...» (A.g.y s. 170)

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

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

(*) Genellikle «alt yapı»nın «üst yapı»yı belirlediği ilkesinden kaynaklanan bu yorum günümüzde daha ayrıntılı bir biçimde ele alınmalıdır. Ne var ki, Marxçı düşünürler arasında tartışmalara yolaçan bu denli önemli bir sorunu irdelemek bu yazının görevi değil. Yine de şu kısa açıklamayı yapmakta yarar var: Gerek Batı feodalitesinde gerek Osmanlı toplumunda olsun, kapitalizm öncesi toplumsal kuruluşlarda ekonominin alışılmış anlamda belirleyiciliği sözkonusu değildir. İş gücünün metaya dönüşmediği, değişim değerinin değil kullanım değerinin egemen olduğu bu gibi toplumsal kuruluşlarda artideğer «ekonomi dışı zor»la alınır. Bu nedenle, üretim ilişkilerini meta değişiminin oluşturduğu kapitalist düzende raslanmayan bir özellik, artıürüne el koyma biçimine politik ve ideolojik düzeylerin doğrudan müdahalesini zorunlu kılan bir durum çıkar ortaya. Çünkü kapitalizm öncesi üretim tarzlarında bugünkü anlamda bir «ekonomi» yoktur. Artık, «ekonomi dışı zor»la alındığına göre, üretimle ekonomiyi eşanlımlı saymak gerekir. Böylece «alt yapı»nın belirleyiciliğinden çok —son kerte de bile olsa— «üst yapı»nın egemenliğinden söz etmek daha doğru bir yaklaşım sayılabilir. Bu yaklaşım din savaşılarını, dolayısıyla da Şeyh Bedreddin hareketini biraz değişik açıdan değerlendirmemizi gerektiriyor ister istemez. Din ile devlet, artığa «ekonomi dışı zor»la el koymada başlıca ideolojik ve politik müdahale unsurunu oluştururlar çünkü. Bu nedenle feodaliteyi hıristiyanlıktan, Osmanlı toplumunu Ortodoks islâmlıktan (sunnilikten) ayrı düşünemeyiz. Kapitalizmin egemenliğine dek tarih boyunca süregelen, katolik kiliseye karşı protestanlığın, sünniliğe karşı batınîliğin mücadelesi, sınıf savaşımının özgül bir ifadesi olmakla birlikte, üretim ilişkileri düzeyinde değil ideolojik alanda gerçekleşmiştir.

lâm tarihi boyunca, yoksul halk kitlelerinin eşitlik özlemi Mehdî inancında ifadesini bulmuştur. «Nâzım Hikmet'in Kıyamet Sureleri» adlı yazımda bu sorun üstünde ayrıntılarıyla durmuş, Şeyh Bedreddin hareketinin batınîlikle ilişkisine de ayrıca değinmiştim. (Bkz. **Birikim** dergisi, Temmuz 1976, s. 17) Burada aynı görüşleri yeniden ele alacak değilim. Nâzım Hikmet'in Bedreddin yorumuna büyük ölçüde kaynak olduğumu sandığım bir yapıttan, Engels'in **Almanya'da Köylü Savaşları** adlı kitabından sözeceğim yalnızca. Çünkü Nâzım, dinsel-ideolojik bir köylü ayaklanması biçiminde gerçekleşen Bedreddin hareketinin sınıfsal çözümlemesini yaparken Engels'in görüşlerinden yola çıkıyor.

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

«Köylüleri kuduz köpekler gibi boğazlamalı, parça parça etmeliyiz. Evet aziz beylerim; köylüleri boğazlayın, gebertin tümünü! Eğer savaşta ölürseniz, cennetin kapıları size ardına dek açılacaktır. (...) (**La Guerre des Paysans En Allemagne**, Engels, Zimmermann'dan alıntı, Editions Sociales, s. 73). Engels Luther'i, başını burjuvazinin çektiği

politik bir hareketin ideolojik sözcüsü olarak nitelerken, Thomas Münzer'i gerçek bir köylü devrimcisi, halkın kurtuluşu uğrunda can vermiş bir önder olarak selâmlar. Münzer'in öngördüğü yaşam, gerçekleştirmek istediği toplum düzeni, ortaklaşmacı ilkelere dayanmaktadır çünkü. Münzer bir yandan «kıyametin yaklaştığını, çok yakında tüm eşitsizliklerin, acı ve mutsuzlukların yeryüzünden kalacağı», yani Son Yargılamayı (Jugement Dernier) haber verirken, öte yandan köylüleri silâhlı savaşım için örgütlemeye girişir. Engels onun dinsel görüşleri ardındaki maddesi eğilimleri, ilkel hıristiyanlığa dönük inancıyla sınıfları ortadan kaldırmaya yönelik ortaklaşmacı düşüncelerini şöyle özetliyor :

«Thomas Münzer'in felsefi ve tanrıbilimsel (théologique) öğretisi yalnızca katolikliğin değil, tüm hıristiyanlığın temel ilkelerini hedef alıyordu. Hıristiyanlık adı altında, kimi zaman tanrıtanımazlığa dek yaklaşan tümtanrı (panthéiste) görüşler öne sürüyordu Münzer. (...) Kutsal Kitap'la usun birbirine karşıt gösterilmesinin yanlış olduğunu savunuyor, Kutsal-Ruh'u usun ta kendisi olarak tanımlıyordu. İnanç, insanoğlunda cisimleşen ustan başka bir şey değildi ona göre. (...) İşte bu nedenle cenneti öbür dünyada değil, içinde yaşadığımız gerçek dünyada aramak gerekiyordu. İnanç sahibi kişilerin başlıca görevi, gönüllerine doğan Tanrı çağrısına uyup cenneti yeryüzünde gerçekleştirmek olmalıydı. Öbür dünyada ne cennet vardı, ne de cehennem. Şeytansa insanların içindeki kötülüklerden, onların doymak bilmez isteklerinden başka bir şey değildi. (...) Münzer'in politik öğretisi bu devrimci din anlayışına tıpatıp uyuyordu. Tanrıbilimsel görüşleri gibi, içinde olduğu toplumsal koşulları aşan politik öğretisi de yaşadığı çağın çok ilersindeydi. Din felsefesi nasıl tanrıtanımazlığa dek varıyorsa, öngördüğü politik program da komünizme yaklaşıyordu. (...) Münzer'e göre

cennet her türlü özel mülkiyet ve sınıf ayırımının ortadan kalktığı, toplum üyelerine yabancılaşmış özerk devlet iktidarının bulunmadığı bir toplumdan başka bir şey değildi. Devrime katılmayan her türü yetkenin varlığına son verilmeli, mallar ortak kullanılmalı, herkes emeğini ortaya koymalı ve toplumda tam bir eşitlik sağlanmalıydı. (...)
(A.g.y s. 79)

Bu görüşlerin Şeyh Bedreddin'in inkilere ne denli yakın olduğunu kimse yadsıyamaz sanırım. Münzer gibi Bedreddin'in de öbür dünyaya inanmadığını, cennet ve cehennem yeryüzünde aradığını, cenneti iyilik, cehennemiye kötülük olarak nitelendirdiğini, üstelik bütün bu gerçekleri hadisle tanıtlamaya çalıştığını biliyoruz. Münzer'in tümtanrıci görüşleri, Bedreddin'in tasavvuf anlayışında ölümden sonra ruhun dirilemeyeceği inancına, yani maddeciliğe bırakır yerini. «Cisim ortadan kalkarsa, ne ruhlardan ne de başka soyut varlıklardan bir iz kalır» diyecek kadar çağının ilersindedir Bedreddin (**Vâricât**, A.g.y s. 68). **Vâridât**'daki Varlık Birliği anlayışı Tanrıyla evreni bir sayan tümtanrıci görüşten kaynaklanmakla birlikte, bazı konularda düpedüz maddeciliğe varır. Bedreddin'in doğa olgularını açıklama yöntemi de, Münzer'in tanrıbilimsel öğretisinde olduğu gibi, usa büyük önem verir. Öte yandan Münzer'in kıyamet görüşüyle Bedreddin'in Mehdî yorumu aynı çizgide birleşirler. İkisinin de aynı toplumsal kaygı vardır temelinde: çelişkileri, eşitsizliği ortadan kaldırmak. Yozlaşan dünyanın sonunu haber veren İtalyan gizemcisi Joachim Calabrais'nin (XII. yüzyıl) yapıtından etkilenen Münzer, içinde yaşadığı çalkantılı ortama bakarak zamanın geldiğine inanır. Ve eşit bir toplum kurarak tüm zenginlikleri halk arasında paylaşmak, böylece çelişkileri, karşıtlıkları ortadan kaldırmak amacıyla köylü kitlelerini Kilise ve soylu sınıfa karşı ayaklanmaya çağırır. Bedreddin ise **Vâridât**'da Taha suresinin 105. âyetini yorumlarken üstü kapalı bir biçimde de-

ğınir aynı gerçeğe (*). Börklüce Mustafa'yla Torlak Kemal Aydın yöresinde ayaklanmayı başlatmaları vakit, İznik'ten gizlice ayrılarak İsfendiyaroğlu Beyliğine, oradan da Deliorman'a geçer; Nâzım'ın destanında belirttiği gibi Rumenli emekçi halkını örgütlemeye girişir. Şeyh Bedreddin'in Abdurrahman Bistamî'nin **Sayhat-ül Bûm Fî Havâdisir-Rûm** (Rum ülkesinde gelişecek olaylarla ilgili baykuş çılığı) adlı yapıtının etkisinde kaldığını söyleyen Gölpınarlı bu konuda şunları yazıyor :

«Bizce Abdurrahmân-ı Bistamî, **Sayhat-ul Bûm Fî Havâdisir - Rûm** adlı kitabını Bedreddin'e okuturken, 'sâh.b-zuhûr, sâhib-hurûc' olacağı inancını ona aşlamıştır. Belki de, o zamanın âdetince Bedreddin, bu kitaptan 'başka, ulûm-ı garîbeye ait kitaplarla da uğraşmıştı. Nitekim, **Vâridât**'ında, kıyametin, hicretin üçüncü yuzyılında kopacağına dair kitaplar tasnif edildiğini, birçok kişilerin, kıyameti, kıyamet alâmetlerini beklediğini, Mehdî'nin yediyüzle sekizyüz arasında zuhûr edeceğini söylediklerini bildirmede, hicrî sekizinci yüzyıl geçtiği halde, hiçbir şeyin olmadığını, daha binlerce yüzyıl geçse de gene olmayacağını söylememedir. Bu sözler, bu çeşit kitaplarla da, bu çeşit bilgilerle de uğraştığını itiraftır. Sanıyoruz ki Bed-

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

reddin'in şuuraltı bir inancı var. Osmanoğullarının fetret devri, Timur akınının meydana getirdiği iktisadî ve içtimaî çöküntü, onun bu şuuraltı inancını kuvvetlendirmiş, kıyam etme zamanının geldiğine kendisini inandırmıştı. (...)
(A.g.y s. 10).

Daha ilerde de yukardaki görüşü tamamlayan şu satırlar var :

«(...) Bedreddin herhalde bir inkılâb yapmak emelindeydi; fakat bu hususta şeriâtı ibtâl değil, kendi görüşüne, anlayışına göre ihyâ etmek emelini gütmekteydi ve Mehdi hâdiselerini gözünün önünde tutuyor, kendisini bir 'sâhib-zaman' sayıyordu.» (A.g.y s. 40)

Bedreddin'in «şeriâtı ihyâ etmekten» çok, eşitlik temeline dayanan yepyeni bir düzen kurma amacıyla eyleme geçtiğini biliyoruz. Elimizdeki belgelere ve o dönem tarihçilerinin suçlama dolu yazılarına dayanarak, bu düzenin başlıca özelliklerini daha önceden özetlemeye çalışmışım. Bedreddin'in mal ortaklığı ve mutlak eşitlik ilkelerine dayanan görüşleri Thomas Münzer'de daha belirgin bir nitelik kazanıyor. Almanya'daki köylü ayaklanmalarının tarihine bakarak, on iki maddede toplanan halkın isteklerinin tümünü saptamak mümkün çünkü. Bedreddin örneğinde durum biraz daha karmaşık. Ne de olsa Almanya'daki gibi somut bir politik program yok elimizde. Ama Engels'in Thomas Münzer için söylediklerinin çoğunu Bedreddin hareketinde de gözlemleyebiliyoruz. Hele Dukas'ın Türkçe metninde bütünüyle yeralmayan küçük bir ayrıntı bu benzerliği daha da pekiştiriyor. Börlükce Mustafa'nın yalnızca giyim, yiyecek, v.b gibi malların değil; araba ve atların, yani o zamanın üretim araçlarının da ortaklaşa kullanılmasından yana olduğunu yazıyor Dukas. (Bkz. **Histoire des Empereurs Jean, Manuel, Jean et Constantin Paléologues Ecrit Par Dukas**, Histoire de Constantinople VIII.

Cilt. XXI. Bölüm s. 393). Diyeceğim, her iki durumda da ilkel komünist toplumun temel niteliklerini bulmak mümkün. Ama üretici güçlerin o dönemdeki gelişme düzeyine oranla henüz tohum halinde bu nitelikler. Gelişip ortaya çıkmaları, tohumun filiz verebilmesi için işbölümü ve toplumsal sınıfların oluşması gerekecektir. Yirmisekiz yaşında işkenceyle öldürülen Münzer ve Serez çarşısında asılan Şeyh Bedreddin'in kurmak istedikleri toplumsal düzen, ancak belli bir üretim tarzı aşamasından sonra, sosyalizmin nesnel ve öznel koşullarının varolabileceği daha ilerki bir toplumda yeniden gündeme gelebilecektir. İşte bu bilimsel gerçeğin altını çizmek için **Almanya'da Köylü Savışları** adlı yapıta değinme gereğini duydum. Nâzım Hikmet destanında Bedreddin ayaklanmasının yenilgisini «tarihsel, sosyal, ekonomik şartların zarurî neticesi»ne bağlarken Engels'in görüşlerinden yola çıkıyor çünkü. Engels'in XVI. yüzyıl Almanyası için söylediklerini XV. yüzyıl Anadolu'ya uyguluyor. Gerçi iki özgül toplumsal kuruluş, benzer nitelikleri ağır basmakla birlikte ayrı koşullar sözkonusudur. Ne var ki her iki köylü ayaklanmasının da, tarihsel maddecilik açısından ele alındıklarında, aynı sınıfsaldan kaynaklandıkları görülür. İki ülkenin de içinde buldukları devrim aşaması (bu Osmanlı toplumu için daha da karmaşık bir olgu) başkaldıran halk kitlelerinin isteklerini karşılayacak düzeyde değildir. O dönemde yükselen sınıf başkadır çünkü. Proletarya henüz tarih sahnesine çıkmamıştır. Üretici güçlerin gelişme düzeyi, sınıflar arası ilişkiler, güç oranı, v.b gibi etkenler, önceden belirlenmiş bir tarihsel aşamaya doğru yönelmektedir toplumu. Bir bakıma, Şeyh Bedreddin ayaklanmasını ilkel komünist topluma dönüş özlemi olarak da niteleyebiliriz. Ne var ki sosyalizmin ilk belirtilerini de içinde taşıyan, çağlardır süregelen ezen - ezilen çatışmasına halkçı niteliğini kazandıran bir harekettir bu. Geriye olduğu kadar

ileriye, geleceğe de dönüktür. Nâzım, erken bir devrimci sıçrama olarak yorumlar Bedreddin olayını. Kafasıyla Marxçı tarih yasalarının, yüreğiyle emekçi halkın yanındadır :

**«Tarihsel, sosyal, ekonomik şartların
zarurî neticesi bu!**

deme, bilirim!

O dediğin nesnenin önünde katamla eğilirim.

Ama bu yürek

o, bu dilden anlamaz pek.

O, 'hey gidi kanbur felek,

hey gidi kahbe devran hey'

der.

Ve teker teker,

bir an içinde,

omuzlarında dilim dilim kırbaç izleri,

yüzleri kan içinde

geçer çıplak ayaklarıyla yüreğime basarak

geçer Aydın ellerinden Karaburun mağlûpları.»

(A.g.y s. 184 - 185).

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

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

Paris Komunasının devrileceğini, bu devrilişin bütün

tarihî, sosyal, ekonomik şartlarını önceden bilen Marks'ın yüreğinden Komuna'nın büyük ölüleri bir «ıstırap şarkısı» gibi geçmemişler midir? Ve Komuna öldü, yaşasın Komuna! diye bağırانların sesinde bir damla olsun acılık yok muydu?» (A.g.y s. 185)

*
**

Nâzım Hikmet, metin dışı bir söylem olarak nitelediğim Marx'ın «(...) bir kelime ile ezenler ve ezilenler, nihayet bulmaz bir ziddiyetle birbirine karşı göğüs gererek bazen el altından, bazen açıktan açığa fasılasız bir mücadeleyi devam ettirdiler» sözünü anarak **Bedreddin Destanı'**ni temellendiren Marxçı tarih anlayışına, yani tarihin itici gücü sınıf savaşımına dikkati çekiyor. Bu, genel plânda doğru, ama oldukça soyut bir yaklaşım. Ne var ki sözkonusu genel doğru **Bedreddin Destanı'**nda özgül bir bağlam içine, XV. yüzyıl Osmanlı toplumunun somut koşullarına yerleştiriliyor. Böylece genel ve tikel, diyalektik bir bütünlük içinde sunulmuş oluyor okura. Tikelin ayrıntılarıyla betimlenen gerçeklik, kuramın ışığında evrensel bir nitelik kazanıyor. Öte yandan tikele yaklaşmak, Bedreddin hareketinin sınıfsal temelini kavramak için de genelden, yani Marxçı tarih kuramından yola çıkıyor şair. Başka bir deyişle kuramdan pratiğe, pratiğin ayırıcı özellikleriyle zenginleşmiş olarak yeniden kurama yöneliyor. **Bedreddin Destanı** işte bu çizginin belirlediği, genel plânda oldukça şematik ama tikelde çok özgün ve başarılı bir yapıt, kanımca. Hele şiirsel bölümler Nâzım Hikmet'in gelişim çizgisinde gerçek bir dönemeci, **İnsan Manzaraları'**yla yetkinliğe ulaşacak yeni bir anlayışı haber veriyor. Nâzım Hikmet, destanın sonuna koyduğu «Ahmet'in Hikâyesi» adlı bölümde Bedreddin hareketini günümüz Türkiye'sine bağlarken, yine aynı **değişmez'**i, yani sınıfsal bakış açısını getiriyor gündeme.

Şerafeddin Efendinin risalesini okurken sözcüklerin imlediği gerçekliğin ötesine geçip XV. yüzyıl Anadoluşunda dolaşan şair, kendini yeniden hapisane koğuşunda bulmuştur. Dukas'ın sözleriyle ona «Gürültü etmeksizin denizin dalgalarını aşarak senin yanında bulunuyorum» diyerek yolculuk boyunca rehberliğini yapan beyaz giysili, derviş, Tornacı Şefiğın koğuş penceresinde asılı duran gömleğidir aslında. Böylece şair düşsel gezisini tamamlayarak gerçek mekâna döner. Ama biz bu gerçek mekânın **Sınavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Destanı** adlı kitabın düşsel mekânı olduğunu biliriz. Okuma, «Ahmet'in Hikâyesi» yle, XX. yüzyıl Anadoluşunun bir hapisanesinde sürer gider. Nâzım destanını bitirmeden önce, Bedreddin hareketinin güncel önemine değinme gereğini duymuştur. Bu nedenle günümüz Türkiyesindeki köylülük sorununa getirir sözü. Bedreddin hareketi tarihsel konumunu aşip günümüze ulaşmış, geleneksel halk ayaklanmaları çizgisinin en radikal halkalarından biri olarak toplumu-muzdaki çağdaş yerini almıştır. Bedreddin adı Rumeli köylülerinin ağzında bir umut sözcüğü, bir kurtuluş simgesidir artık.

Ahmet, şairin koğuş arkadaşlarındandır. Tutukluların çoğu gibi o da emekçidir. Bir Rumeli köyüyle ilgili çocukluk anısını anlatırken, jandarmanın «dünyanın en inatçı, en vergi vermez, en dik kafalı köylüleri» diye nitelediği o yöre halkının Bedreddin'e olan inancını dile getirir. Her türlü doğaötesel kaygıdan arınmış, ideolojik özelliğini büt-bütün yitirmişti bu inanç. Ahmet'le dedesini evinde ağar-layan yaşlı köylü «O gelecek yine» der, «Çırlıçiplak ağaca asılan çırlıçiplak gelecek yine.» Ocağın çevresine toplanmış köylülerde herhangi bir sevinç belirtisi görülmez. Sessizliğin, halkın yüzyıllardır süren o anlamlı suskunluğuyla bütünleşen derin bir sessizliğin içine gömülmüşlerdir. Yüzlerinde alaca bir ışık dolaşır. Ocaktan vuran aydınlığın

katkısız ışığı. Gözleri aydınlanır bir an; yavaşça kıpırdanmaya başlarlar. Nâzım «cırılçıplak» sözcüğüyle çağımızın yoksul kitlelerini, «zincirinden başka yitirecek şeyi» olmayan proletaryayı anıştırmak ister gibidir. Bu görüşüne açıklık getirmek, yaşlı köylünün Bedreddin'in bir gün geri döneceğine duyduğu inançta halkımızın sosyalizm özlemini dile getirmek için ona şu sözleri söyler :

«İsâ peygamberin ölüsü etiyile, kemiğiyle, sakalıyla dirilecekmiş. Bu yâlandır. Bedreddin'in ölüsü, kemiksiz, saksız, bıksız, gözün bakışı, dilin sözü, göğsün soluğu gibi dirilecek. Bunu bilirim işte. Biz Bedreddin kuluyuz, ahrete, kıyamete inanmayız ki, dağılan, fena bulan bedenin yine bir araya toplanıp dirileceğine inanalım. Bedreddin yine gelecek diyorsak, sözü, bakışı, soluğu bizim aramızdan çıkıp gelecektir, diyoruz.» (A.g.y s. 206)

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

« (...) Dedem, Bedreddin'in geleceğine inandı mı, inandı mı, bilmiyorum. Ben, dokuz yaşında buna inandım, otuz bu kadar yaşında yine inanıyorum.» (A.g.y s. 206)

Nâzım Bedreddin inancını dinsel - ideolojik niteliğinden sıyrıp Anadolu halkının sosyalizme duyduğu özlem biçiminde ele almakla konuya çağdaş bir yorum getiriyor. Bedreddin olayını günümüz koşullarına yerleştiriyor böylece. Ne var ki, Bedreddin geleceğini sürdüren bazı çevrelerdeki toplumsal gerçekliğe ters düşüyor bu yorum. Nâzım'ı da, öznel ve istemci (volontariste) bir tavır içine itiyor. Hiç kuşkusuz Bedreddin inancı, halk kitlelerinin içinde yaşadıkları yoksulluğa, sömürü ve eşitsizliğe karşı aydukları bir tepki olarak değerlendirilmelidir. Ama söz konusu inanç, Nâzım'ın «Ahmet'in Hikâyesi»nde betimlediği gibi politik bilinç düzeyinde değil, hâlâ dinsel - ideo-

lojik düzeyde ifade ediyor kendini. Bugün Bedreddinî diye anılan Trakya'daki bazı köylerin gelenekleri ilerici olarak nitelenemez sanırım. (Bkz. «Trakya'da Türk Kabîleleri», Vâhid Lûtfi Salcı, **Türk Amacı** dergisi, yıl 1, sayı: 7 s. 311 - 315) Bedreddin'den sözeden şiirlerin çoğu da aynı anlayışın ürünü. Aşağıya kısa bir bölümünü aldığım örnekte olduğu gibi, bu şiirlerde Bedreddin'in yalnızca bir tekke şeyhi, Tanrı yolunda can vermiş bir din ulusu olarak betimlendiği söylenebilir:

**«Hezâran şükr ü minnet ol Hudâ'ya
Salâvatlar virelüm Mustafa'ya
İrişdürdi bizi kutb-evliyâya
Bizüm mürşidimiz Şeyh Bedr-i din'dür**

**Ebübekr ü Ömer Osmân u Haydar
O deryâdan çıkıban işbu cevher
Veliler içre budur bize rehber
Bizüm mürşidimiz Şeyh Bedr-i din'dür**

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

**Velîdür bigümân Allah nurıdır
Muhammed Mustafâ'nın enveridür
Velâyet leşkeri ser-defteridür
Bizüm mürşidimiz Şeyh Bedr-i din'dür**

**Hudâ'nın sevdügidir enbiyâlar
Oların cevheridür evliyâlar
Budur Hak'dan bize viren atâlar
Bizüm mürşidimiz Şeyh Bedr-i din'dür**

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

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

Yapışduk biz bugün anun eline
İdüp tevbe dahı girdük şalına
Anı delil idindük Hak yolına
Bizüm mürşidimiz Şeyh Bedr-i din'dür

Bize gösterdi hem kavli-i şeriat
Dahı irşâd ider fi'l-i tarıkat
Ve ma'rifette bildürdi hakıykat
Bizüm mürşidimiz Şeyh Bedr-i din'dür

Bunun yolına terkitdük c:hânı
Fedâ kılduk ana biz baş u canı
Budur nice veliler kâmranı
Bizüm mürşidimiz Şeyh Bedr-i din'dür

.....» (Gölpınarlı'dan

alıntı, A.g.y s. 37)

Dedemoğlu adında bir halk şairi tarafından XVİI. yüz-
yılıda yazılmış bir şiirdeyse yine aynı inancı görüyoruz.
Ne var ki, halkın bağrından çıkmış bir şair olan Dedemoğ-
lu'nun Bedreddin'e duyduğu sevgi, dinsel-ideolojik öğeler
taşımakla birlikte çok daha yalın ve içten. Hele son di-
zeler halkımızın Bedreddin'e sahip çıktığını, onu kendin-
den biri olarak gördüğünü tanıtıyor. Kara Nine'nin «Se-

«rez'in Şahı»nın eşiğine yüz sürmesi, bir evliyaya duyulan saygıdan da öte, Bedreddin'in Anadolu halkında yaşadığının en gerçek kanıtıdır :

**«Erenlerin, evliyanın yoluna
Derviş oldum, ercüm kudret sırrına
Hüseyin'den aldılar senin yerine
Güzelsin Serez'in şahı, güzelsin
Güzelsin pîrimin nûru, güzelsin**

**Cinsinden alınan yerin nûru var
Gelen dervişlerde kudret sırrı var
On iki imam gerçek erin aslı var
Güzelsin Serez'in şahı, güzelsin
Güzelsin pîrimin nûru, güzelsin**

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

**Şahlarımız var imamlar ağası
Mürşidin ehli, mollanın ihlazı
Şefaathımızdır velâyet şahı
Güzelsin Serez'in şahı, güzelsin
Güzelsin pîrimin nûru, güzelsin**

**Çığırışa çığırışa aşlık balkanı
Altıncıda gördük Serez halkını
Yedincide yüzler sürdük sultanı
Güzelsin Serez'in şahı, güzelsin
Güzelsin pîrimin nûru, güzelsin**

İndim seyreyledim, dostun durağı

Sekiz melek tutar arşın direği

Pirimin hesapsız yanar çırağı

Güzelsin Serez'in şahı, güzelsin

Güzelsin pîrimin nûru, güzelsin

DEDEMOĞLU, uyarır çırağ yakar

KARA NİNE eşiğine yüz sürer

DERVİŞ CEVAD BABA'm murada erer

Güzelsin Serez'in şahı, güzelsin

Güzelsin pîrimin nûru, güzelsin

(Uyan Padişahım, Cahit Öztelli, Milliyet yay. s. 165-166)

Maddesel temelini yarı-feodal üretim ilişkilerinin oluştu-
turduğu, özellikle kırsal bölgelerde varlığını sürdüren, top-
lumumuzun bazı kesimlerini hâlâ büyük ölçüde etkileyen
bu tür inançların kapitalizm geliştikçe ortadan kalkacak-
ları bir gerçek. O zaman Bedreddin inancı da usça bir
yaklaşım, tarihin bilimsel çözümlemesine bırakacak yer-
rini. Ama halkımız yine onu kendinden saymaya, adını bir
umut türküsü gibi kuşaktan kuşağa aktarmaya devam
edecek. Bedreddin olayı, emekçi sınıfların kurtuluş sim-
gesine dönüşecek böylece; Anadolu halkının ayrılmaz bir
parçası olarak yaşamını sürdürecektir. Mehmet Çelebi'nin
XV. yüzyılda yanıt bulamadığı sorusuna biz bugün, yüz-
yıllar sonra kesin bir karşılık verebiliriz: «Evet, Bedreddin
yaşıyor hâlâ.»



Bedreddin Destanı yayımlandıktan on yıl sonra, uydur-
ma bir suç yüzünden Nâzım Hikmet yine hapsedir. Ama
bu kez, Piraye'ye yazdığı bir şiirde söylediği gibi «hapislik
uzun sürmüştür biraz: sekiz yıl.» «Büyük yolculukların sa-

bırsızlığıyla yüklü, demirli bir şilep gibi» Bursa'da yatmaktadır. Türkçenin en büyük şairlerinden birinin böyle yere hapislerde çürütülmesi, yalnızca ilericilerin değil, her namuslu aydınının, yurdunu ve halkını seven herkesin yüreğinde bir yaradır. Cahit Sıtkı Tarancı işte bu yaranın verdiği acıyla «Bir Şey» adlı şiirini yazar o günlerde. Yazılışından ancak yirmi yıl sonra, **Yeni Dergi'nin** 1967 Eylül sayısında tam olarak yer alabilen şiirin ikinci bölümünde şair şöyle der :

**«Bir şey daha var yürekler acısı
Utandırır insanı düşündürür
Öylesine başka b'ir kalb ağrısı
Alır beni ta Bursa'ya götürür.**

**Yeşil Bursa'da konuk bir garip kuş
Otur denmiş oracıkta oturmuş
Ta yüreğinden bir türkü tutturmuş
Ne güzel şey dünyada hür olmak hür**

**Benerci Jakond Varan Üç Bedreddin
Hey kahpe felek ne oyunlar ettin
En yavuz evlâdı bu memleketin
Nâzım ağbey hapislerde çürür»**

Nâzım, Cahit Sıtkı'nın iyi niyetine saygı duymakla birlikte kendisine yakıştırılan «garip»likten hiç de hoşlanmamıştır. Cahit Sıtkı'ya şu dizelerle karşılık verir :

**«Sevâlınız komünisttir
On yıldan beri hapistir,
Yatar Bursa kalesinde.**

**Hapis amma, zincirini kırmış yatar,
En âlâ bir mertebeye ermiş yatar,
Yatar Bursa kalesinde.**

**Memleket toprağındadır kökü,
Bedreddin gibi taşır yükü,
Yatar Bursa kalesinde.**

**Yüreğı delinip batmadan,
Şarkısı tükenip bitmeden,
Cennetini kaybetmeden,
Yatar Bursa kalesinde.» (A.g.y s. 191)**

Nedir Bedreddin'den devraldığı bu yük? Nâzım'ın Börklüce Mustafa'yla Bedreddin'i Anadolu halk devriminin vakitsiz önderleri olarak tanımladığını söylemişim. Her ikisi de yaşadıkları çağın sorumluluğunu yüklenmişler, gerçekleşmesi ancak yıllar sonra mümkün olabilecek bir devrimi çarmıhlarında doğrulamışlardır. Nâzım Hikmet onlardan beşyüz yıl sonra inatla sürdürür aynı eylemi. Sözkonusu halk devriminin eşiğı bazı ülkelerde çoktan aşılmıştır. Dünya, sosyalist devrime gebedir artık. Ama Nâzım Türkiye'de, 1947 yılının güç koşulları içindedir. Bursa hapisanesinde tutsaktır üstelik. «Bu büyük dünyada yalnız» olmasa da, «bir çırpıda bir kurşun gibi delip geçtim on yılını esirliğimin» diye de yazsa, içten içe bir yalnızlık, daha doğrusu devrimci eylemin o dönemde halka ulaşmamış olmasından bir çeşit kırgınlık duyar. Şiirlerindeki yüceltme (sublimation), gerçeğı epeyce aşan o büyük iyimserlik, parti eyleminin sınırlılığından kaynaklanan bu kırgınlığın sonucudur bir bakıma. Nâzım'ın bir kez bile yılgınlığa düşmeyişinde bu yüceltmenin önemli bir payı olduğunu sanıyorum. O dönemin bir avuç sosyalistiyle birlikte, Bedreddin'in yükünü sırtında taşımaya çalışır. Anadolu toprağına kök saldığını söylerken de Bedreddin'in sorumluluğıyla kendi durumunu özdeşliyordur aslında. Yazdıklarının çoğunda halk kültürümüzün ayrılmaz bir parçası, bir atasözü olmuş şu tümce vardır sanki: «Ben de halümce

Bedreddînem». Halk dilinin, geleneksel âşık edebiyatının en içten, en sıcak deyişleriyle yazılmış «Nâzım İçin» şiirinde Bedri Rahmi de aynı gerçeği dile getirir:

**«Bursanın ufak tefek yolları
Ağrıdan sızıdan tutmaz elleri
Tepeден tırnağa şiir gülleri
Yiğitim aslanım aman burda yatıyor**

**Bir şubat gecesi tutuldu elin
Silaha bıçağa varmadı dilin
Ne ana ne baba ne kız ne gelin
Yiğitim aslanım aman burda yatıyor**

**Ne bir haram yedin ne cana kıydın
Ekmek gibi temiz su gibi aydın
Hiç kimse duymadan hükümler giydin
Döşek diken diken yastık batıyor
Yiğidim aslanım aman burda yatıyor**

**Zindanı taştan oyarlar
İçine bir yiğit koyarlar
Sağa döner böğrü taşa gelir
Sola döner çırcıplak demir
Çeliğin hası da yiğidim aman böyle bilenir**

**Bugün efkârlıyım açmasın güller
Yiğitimden kötü haber verirler
Demirden pencere taştan sedirler
Döşek melul mahzun yastık batıyor
Yiğidim şahinim aman burda yatıyor**

**Mezar arasında harman olur mu
Onüç yıl hapislik derman kalır mı
Azrail aç susuz canın alır mı**

Döşek melul mahzun yastık batıyor

Yiğidim şahinim aman burda yatıyor.

.....» (Yaşadım, Ada yay. s. 61-63)

Yaşamak Güzel Şey Be Kardeşim adlı otobiyografik romanın kahramanları da, Türkiye sosyalizm tarihinin en acı simgelerinden olan Sansaryan Hanı'nın tabutluklarında Bedreddin'in yükünü taşırlar. İşçi sınıfı devrimcileri Ziya, Kerim, İsmail tutuklanıp işkence görmüşler, ama çözülmemişlerdir. Bir süre sonra Kerim çıldırır. Ziya'yla İsmail hapisten çıktıkları gün yeniden atılacaklardır kav-gaya. İsmail hüccresinin yalnızlığında az önce gördüklerini düşünürken, belleğinde Börklüce Mustafa'nın anısı canlanır. Sansaryan Hanı'nın işkence odasında çarmıha gerilen Ziya'yla, devenin sırtındaki Börklüce Mustafa arasında yüzyılları aşan gizli bir bağ kurulur böylece:

«(...) İsmail portatifine döndü. Düşünüyor. Çarmıha germiş hergeleler Ziya'yı. —Ölçüsüz bir acıma duydu, buraya düştü düşeli hiç duymadığı bir şey, ağlamak geliyor içinden—. Ziya'yı çarmıha germişler... Börklüce Mustafa'yı Sultan Murad'ın deve üstünde çarmıha gemesi gibi. —Bunu Ziya'dan dinlemişti—. Hergeleler. (...)» (A.g.y s. 177).

Nâzım'ın, politik eylem açısından işçi sınıfı devrimcileriyle Bedreddin hareketi arasında kurduğu bağ «Kırkinci Yılımız» şiirinde tarihsel bir boyut kazanır. Türkiye sosyalizm tarihini Bedreddin'le başlatır şair. Şiirin ilk dizelerinde, Anadolu halkının başkaldırı geleneğini, Bedreddin, Köroğlu ve Bolşevik Osman gibi kurtuluş hareketlerinin değişik evrelerini simgeleyen adlarla günümüze bağlar. Uzun bir tarihsel sürecin başlıca halkalarını oluşturan bu adların katıldıkları eylemlere, —Bedreddin ayaklanması, Celâli isyanları, Kurtuluş Savaşı— işçi sı-

nıfı örgütünün kuruluş tarihinden başlamak üzere, yeni bir gerçeklik, çağdaş bir etkinlik kazandırmak ister şair. Halkımızın yarıda kalan kurtuluş savaşını başarıya ulaştıracak örgüt kırk yıl önce kurulmuştur çünkü:

**«Hepimiz kırk yıl önce doğduk,
Kırk yıl önce sabahleyin
kırk yıl önce gün ışıırken Bedreddin'in İznik gölünde
camlı bellerinden birinde Köroğlu'nun
ve Sibiry'a'dan, esirlikten dönen Bolşevik Osman
pusuya düşürürken Urfa yolunda seher vakti Fransızı.**

**Hepimiz kırk yaşındayız
yirmisine basanımız da
altmışını geçenimiz de
atılıp ölenimiz de İstanbul'da Müdür'yet penceresinden
.....» (Bütün Eserleri, Sofya Baskısı,**

II. Cilt, s. 287)



Yurdundan, bunca çok sevdiği, şiirlerinde bitmez tükenmez bir sevda türküsü gibi çağırdığı Anadolu toprağından uzakta ölen Nâzım Hikmet'in **Bedreddin Destanı**'nı okurken hep şu dizeleri anımsadım:

**«Memleketimi seviyorum:
Çınarlarında kolan vurdum, hapisanelerinde yattım.
Hiçbir şey gidermez iç sıkıntımı
memleketimin şarkıları ve tütününü gibi.**

**Memleketim :
Bedreddin, Sinan, Yunus Emre ve Sakarya
kurşun kubbeler ve fabrika bacaları**

**benim o kendi kendinden bile gizleyerek
sarkık bıyıkları altından gülen halkımın eseridir.
.....» (Tüm Eserleri, Cem yay. IV.**

Cilt, s. 13)

Yukardaki sıralamaya bugün Nâzım Hikmet adını da katmak gerekir diye düşünüyorum. Çünkü Nâzım halkımızın yarattığı ulusal değerlerden biri, ve hiç kuşkusuz en çağdaşdır. **Bedreâdin Destanı**'na yazdığı «Millî Gurur» adlı ekte, Lenin'in ulusallık sorununu ele alış biçiminden yola çıkarak Ahmet'e şunları söyler:

«Evet, bizim muhitimiz de Bedreddin'i, Börklüce Mustafa'yı, Torlak Kemal'i, onların bayrağı altında döğüşen Aydınlı ve Deliormanlı köylüleri yaratabildiği için, ben şuurlu Türk proleterleri, millî bir gurur duyuyorum. Millî bir gurur duyuyorum, çünkü derebeylik tarihinde bile bu milletin emekçi kütleleri (yani nüfusunun 9×10'u) Sakızlı rum gemiciyi ve yahudi esnafını kardeş bilen bir hareket doğurabilmiştir. Çünkü unutmayın ki 'başka milletleri ezen bir millet hür olamaz.' » (A.g.y s. 213)

Ahmet'in Bedreddin konusunda söylediklerini, biz de Nâzım Hikmet için tekrarlayabiliriz sanıyorum. Onun şiirlerinde bütün somutluğu, en haklı, en güzel özelemleriyle Türkiye halkı dile gelmiştir çünkü. Yunus'un deyişiyle halkımız «ete kemiğe bürünmüş, Nâzım olarak görünmüş»tür. **Bedreâdin Destanı** şu dizelerle sona erer:

**«Ne ah edin dostlar, ne ağlayın!
Dünü bugüne
bugünü yarına bağlayın»**

Bu güç işi gerçekleştirerek dünü bugüne, bugünü yarına bağlamayı başardıkları için Bedreddin de, Nâzım'ın kişiliğinde somutlaşan Ziyalar, Kerimler, İsmailler de ara-

mızdalar. Yaşadıkları, halkımızla birlikte soluk alıp verdikleri çağımızın sosyalizme doğru gidişinden belli.

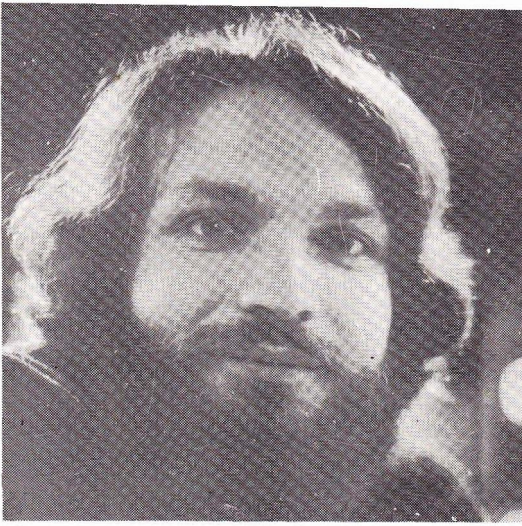
Nedim GÜRSEL

1976—1977

K A Y N A K L A R

- AKDAĞ Mustafa : **Türkiye'nin İktisadî ve İctimai Tarihi**, Cem yay. 1974
- AKSOY Suat : **Türkiye'de Toprak Meselesi**, Gerçek yay. 1971
- ASENA Orhan : **Simavnalı Şeyh Bedreddin**, Toplum yay. 1969
- AVCIOĞLU Doğan : **Türkiye'nin Düzeni**, I. Cilt Bilgi yay. 1971
- BEZİRCİ Asım : **Nâzım Hikmet ve Seçme Şiirleri**, a yay. 1975
- BORAN Behice : **Türkiye ve Sosyalizm Sorunları**, Gün yay. 1969
- BABAYEV Ekber : **Yaşamı ve Yapıtlarıyla Nâzım Hikmet**, çev. A. Behramoğlu, Cem yay. 1976
- BURİAN Orhan : **Denemeler Eleştiriler**, Çan yay. 1964
- CEM İsmail : **Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi**, Cem yay. 1974
- CERRAHOĞLU A. : **Şeyh Bedreddin ve Türkiye'de Sosyalizm Hareketleri**, Çığ yay. 1966
- CİN Halil : **Miri Arazî ve Bu Arazinin Mülk Haline Dönüşümü**, Ankara Fakültesi yay. 1969
- DİNDAR Bilâl : **Badr Al-Din Mahmûd et Ses Waridat**, yayınlanmamış doktora tezi, Sorbonne Üniversitesi, 1975
- DİVİTÇİOĞLU Sencer : «Modèle Economique de La Société Ottomane» **Pensée** dergisi, Nisan 1969
Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu, Köz yay. 1971
- DUKAS : **Histoire de Constantinople**, VIII. Cilt. St. Geneviève Kitaplığı, Paris
- ENGELS Frédéric : **La Guerre des Paysans en Allemagne**, Editions Sociales, 1974
- ERDİNÇ Fahri : **Nâzım Hikmet ve Bulgaristan**, Evrensel Dostluk yay. 1977
- EYÜBOĞLU Bedri Rahmi: **Yaşadım**, Ada yay. 1977
- GÖLPINARLI Abdülbâki : **Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin**, Eti yay. 1966
Tasavvuf, Gerçek yay. 1969
Türkiye'de Mezhepler ve Tarihî Kurumlar, Gerçek yay. 1969

- GÜRSEL Seyfettin** : **Le Procès de Semi-Colonisation de L'Empire Öttoman**, yayımlanmamış doktora tezi, Nanterre Üniversitesi, 1975
- HALİL Bin İsmail** : **Simavna Kadısıoğlu, Şeyh Bedreddin Menâkıbı**, Eti yay. 1968
- HİKMET Nâzım** : **Bütün Eserleri**, Sofya baskısı II. ve III. Ciltler 1967-68
Tüm Eserleri, Cem yay. III. ve IV. Ciltler, 1975-76
Anthologie Poétique, E.F.R 1964
Yaşamak Güzel Şey Be Kardeşim, Günce yay. 1976
Kemal Tahir'e Mektuplar, Bilgi yay. 1968
Nâzım ile Piraye, de yay. 1975
- HİLÂV Selâhattin** : «Nâzım Hikmet Üstüne Notlar» **Türkiye Defteri**, Haziran 1974
- ÖZTELLİ Cahit** : **Uyan Padişahım**, Milliyet yay. 1976
- SENCER Muzaffer** : **Osmanlılarda Din ve Devlet**, Erk yay. 1974
Osmanlı Toplum Yapısı, Yöntem yay. 1973
- SERTEL Yıldız** : «Le Concept de Mode de Production Asia-tique et Les Interprétations de L'Histoire Ottomane» **Pensée** dergisi, Nisan 1976
- SÜLKER Kemal** : **Şair Nâzım Hikmet**, May yay. 1976
- ŞANDA H. Avni** : **Reaya ve Köylü**, Habora yay. 1941
- TÖKİN F. H.** : **Türkiye'de Halk Hareketleri**, 1968
- UZUNÇARŞILI İ. H.** : **Osmanlı Tarihi I. Cilt**, Türk Tarih Kurumu yay. 1972
- VA-NU** : **Bu Dünyadan Nâzım Geçti**, Remzi Kitabevi, 1965
- YARASİMOS S.** : **Az gelişmişlik Sürecinde Türkiye**, Gözlem yay. 1975
- YAVUZ Hilmi** : **Bedreddin İçin Şiirler**, Cem yay. 1976
- YENER Cemil** : **Vâridât**, Elif yay. 1970
- YETKİN Çetin** : **Etnik ve Toplumsal Yönleriyle Türk Halk Hareketleri ve Devrimler**, I. Cilt 1974
- KUR'AN-I KERİM**, Diyanet İşleri Başkanlığı yay. 1973
Militan, Haziran 1975
Yeni Dergi, Eylül 1967



Nedim Gürsel (doğumu 1951) Galatasaray Lisesi'ni ve Sorbonne Üniversitesi Modern Fransız Edebiyatı bölümünü bitirdi (1974). **Uzun Sürmüş Bir Yaz** adlı yapıtıyla 1976 Türk Dil Kurumu öykü ödülünü alan yazar Paris'te doktora öğrenimi yapmaktadır. **Şeyh Bedreddin Destanı** üzerine Türkiye'de ilk kez yapılan bu ilginç araştırmada Nedim Gürsel genel olarak Marxçı yöntemden, bazı şiir çözümlerinde ve metin karşılaştırmalarında dilbilim verilerinden yararlanıyor. Kimi zaman metnin özgül yapısını (şiirsel öğeleri), kimi zaman da tarihsel bağlamı (Bedreddin hareketinin toplumsal ve ideolojik temellerini) irdeliyor. Yapıtın kendisiyle, gönderdiği tarihsel gerçeklik ve ortaya koyduğu genel sorunsal arasında bir denge kurmaya çalışıyor böylece. **Şeyh Bedreddin Destanı**'nın hem bir şiir yapıtı, hem de Nâzım Hikmet'in tarihe bakışında somutlaşan bir sınıf savaşımı, daha doğrusu bu savaşımın yansıdığı ideolojik bir alan olarak ele alındığı bu incelemenin ilgiyle karşılanacağını umuyoruz.