

Değerlendirme Makalesi Review Article

İdeolojik Kurguların Ötesinde: Bir Fakih ve Sûfi Olarak Şeyh Bedreddin*

Asım Cüneyd Köksal**

“Şeyh Bedreddin gerçeği, yazarın dünya görüşünün, mezhep ve tarikat bağlantısının, hatta anlayış ve zevklerinin dile getirildiği serbest bir atış alanına dönüştürülmüştür” (A.G. Sayar)

Şeyh Bedreddin kadar, hakkında söylenenler birbirini tutmayan bir tarihî kişilik bulmak çok zordur. Bedreddin’in şahsiyeti hakkındaki farklı yaklaşımların varlığı kendi döneminden başlayarak günümüze kadar devam edegelmiş, birincil kaynaklardaki bilgiler aynı kalmasına rağmen hakkındaki spekülasyonlar sürekli artmaya devam etmiştir. İlginç olan nokta ise, bu spekülasyonların Bedreddin’in kendi eserlerini, bilhassa en kapsamlı ve son eseri olan *et-Teshîl*’i dikkate almamak suretiyle yapılmış olmasıdır. Şeyh Bedreddin hakkındaki birincil ve ikincil kaynaklarda ifade edilenlerin eksiksiz bir değerlendirmesi henüz yapılmamıştır. Bu yazı Şeyh Bedreddin’in hayatı hakkında yeterince iyi bilinen hususlara değinmemekte ve kaynakların eksiksiz bir değerlendirmesini yapma amacı gütmemektedir. Yazının amacı ana kaynaklarda kendisini idama götüren süreç hakkındaki farklı tavrı alışların kökeninde bulunan iki farklı anlatım tarzının değerlendirilmesine ilişkin bir teklif sunmak ve *et-Teshîl*’in neşri bağlamında da Şeyh Bedreddin’in fıkhıdaki mesaisini hakkıyla dikkate almayan iki farklı ve birbirine zıt ideolojik kurguyu, yani sosyalist ve liberal kurguları eleştirmektir.

* Makaleyi okuyup önerilerde bulunan değerli dostum Muhammed Akif Koç’a teşekkür ederim.

** Prof.Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
ORCID 0000-0002-9840-274X akoksal@marmara.edu.tr

Şeyh Bedreddin hakkında klasik kaynaklarda resmedilen imajlar, yöneti-me karşı bir isyana kalkışıp kalkışmadığı, şayet böyle bir isyanın liderliğini deruhte ettiyse bunun gerekçeleri hakkında ana çizgileriyle iki farklı yaklaşım olduğu söylenebilir. Bir tarafta Âşıkpaşazâde'nin *Tevârih-i Âl-i Osmân*'ında ve (genellikle bu esere dayanan veya bu eserin muhtevasıyla alakadar Oruç Bey (Oruç b. Âdil), Lutfi Paşa, Matrakçı Nasuh ve Anonim *Tevârih-i Âl-i Osmân*'larda, Neşrî ve Bitlisî gibi müelliflere ait) diğer bazı kroniklerde yan-sıtılan isyancı Bedreddin imajı, diğer tarafta Taşköprizâde'nin *eş-Şekâik*'inde ve Kefevî, Hoca Sadeddin, Gelibolulu Mustafa Âli, Kâtib Çelebi, Nişancızâde Muhyiddin Mehmed, Solakzâde Mehmed Hemdemî ve Münecimbaşı Ah-med Dede gibi ulema sınıfından tabakat ve tarih yazarlarının eserlerinde çizdikleri isyanla alakası olmadığı halde kendisine haksızlık edilen bir âlim ve sûfi portresi vardır. Birkaç istisnası haricinde Osmanlı tasavvuf muhitinde genellikle olumlu bir Şeyh Bedreddin imajı benimsenmiştir (olumsuz tasav-vurlar Bedreddin'in şahsından ziyade "Bedreddinîler" denilen "heterodoks" taife hakkındadır). Fıkıh muhitinde de Bedreddin başta *Câmiu'l-fusûleyn*¹ olmak üzere eserleri büyük itibar gören ve yüzlerce referans yapılan muteber bir hukukçudur. Osmanlılar döneminde Şeyh Bedreddin böylece fakih ve sûfi olmak üzere iki farklı kimliği ile etkili olmuşken, Cumhuriyet döneminde Nazım Hikmet'in tesiriyle bambaşka, sosyalist materyalist devrimci bir Bedreddin imajı daha ortaya çıkmıştır. Sosyalist ideolojinin revaç bulduğu 1960'lı yıllarda, Nazım Hikmet'in *Şeyh Bedreddin Destanı*'ndan etkilenerek, İslamî ilimlere dair hiçbir formasyonu bulunmayan kimselerce, kendi eser-leri ve diğer birincil kaynaklar incelenmeden, Bedreddin'in yetiştiği ilim ve fikir muhitine nüfuz etmek için herhangi bir çaba gösterilmeksizin kaleme alınan çok sayıda ideolojik ve kurgusal metin üretilmiştir. Bedreddin hak-kındaki yazılıp çizilen yüzlere bâliğ metin içerisinde onun kendi kaleme al-dığı fıkıh sahasına ait eserleri inceleyenler maalesef birkaç taneyi geçmez. 2012 yılında H. Yunus Apaydın'ın editörlüğünde Şeyh Bedreddin'in fıkıh külliyyatının Türkçe tercümesi neşredilene kadar -Cumhuriyet dönemi için

1 Bedreddin'den iki asır sonra yaşayan Nişancızâde Muhyiddin Mehmed (ö. 1031/1621), *Câmiu'l-fusûleyn*'in bazı eksikliklerini ve yanlışlıklarını düzeltmek ve bu kitabı kadın-lar için daha kullanışlı, yararlı hale getirmek amacıyla telif ettiği *Nûri'l-ayn fi islâhi Câmiu'l-fusûleyn* adlı eserinde, müellifine siyasi bir imada bulunmaksızın ve müelli-finin büyük hukukçuluğuna halel getiren bir yaklaşım sergilemeksizin, yer yer tama-men teknik eleştiriler yapar (aynı müellif *Mir'âtü'l-kâinat* adlı eserinde Bedreddin'in isyana kalkışmayı iftira sonucu öldürüldüğünü söylemektedir). Halen el yazması ola-rak neşredilmeyi bekleyen bu eseri, dokuz yüksek lisans öğrencimize bir proje olarak paylaştırıp tahkik ve değerlendirmesini yaptırmayı amaçladık. Tezlerden biri hariç di-ğerleri başarıyla tamamlandı. Sonucusu da tamamlanıp metinler neşredildiği zaman Şeyh Bedreddin'in hukuk ve siyaset anlayışına yönelik Osmanlı algısının biraz daha aydınlanacağı görülecektir.

konusmak gerekirse- Bedreddin'in fakih kimliği âdeta yok sayılmış, onun eserlerinden yalnız *Vâridât* dikkate alınıp boşluklar spekülasyonlarla doldurulmuş, *Vâridât* dikkate alınırken de *Vâridât* şerhlerinin ait olduğu tasavvuf geleneğine müracaat edilmeyerek, aşırı yorumlama ile bu eserden bir devrimci inşa edilmiştir. Apaydın'ın projesinden sonra Şeyh Bedreddin'in fûrû fıkıh alanındaki önemli eseri *et-Teshîl Şerhu Letâîfi'l-işârât*'in² Arapça orijinalinin tahkikli olarak ve ilk defa neşredilmesi bir başka önemli adımdır. Hakkında bunca mürekkep harcanan bir şahsiyetin, kendi kalemiyle yazdığı kesin olan, derleme değil telif niteliğine sahip, sahasına yaptığı katkı açısından müellifinin iddialı olduğu, kendi görüşlerini yansıtan kapsamlı ve aynı zamanda son eserinin, kendisinin vefatından altı asır sonra neşredilebilmiş olması her hâlükârda fevkalade önemlidir. Bu eseri neşre hazırlayan Mustafa Bülent Dadaş'ın *Şeyh Bedreddin: Bir Osmanlı Fakih*i adlı kitabı ile, Ayhan Hira'nın daha önce yayımladığı *Şeyh Bedreddin: Bir Sûfi Alimin Fıkıhçı Olarak Portresi* isimli kitapları, Şeyh Bedreddin'i fakih olarak inceleyen eserlerdir.

Mustafa Bülent Dadaş'ın şu ifadeleri son derece yerindedir:

et-Teshîl'in, Bedreddin tarafından yazılmış son kitap olması, en azından ele aldığı konularda varmış olduğu nihai kanaatleri göstermektedir. Bu sebeple *et-Teshîl*'den çıkartılan görüşler Bedreddin'in en son ve en sahih görüşleri olabileceği gibi, onun kimliği hakkında doğru teşhisler yapmaya da şüphesiz büyük katkı sağlayacaktır. Sonuç olarak, *et-Teshîl*'e ciddi anlamda, bütüncül olarak müracaat edilmeden bir Bedreddin portresi çizmek, onun itikâdî veya fikhî görüşleri hakkında yargıda bulunmak hiçbir zaman sıhhatli olmayacak, hep eksik kalacaktır.³

et-Teshîl'in, genel olarak da Şeyh Bedreddin'in fıkıh telifatının, onun külliyyatı/düşüncesi içerisindeki önemini zayıflatmak, bunları o devrin ve ilmiye mesleğinin bir gereği olarak yazılmış çalışmalar olarak görmek isteyen özellikle sosyalist düşünce temsilcisi modern yaklaşımlara rastlanmaktadır. Kazakerliği esnasında kaleme aldığı *Câmiu'l-fusûleyn* için, zorlama ile de olsa bu tarz bir mütalaa yapılabileceğini farzetsek bile, İznik'teki zorunlu ikameti esnasında tamamladığı, yeni bir vazife beklentisinin bulunmadığı bir zamanda, âhir ömründe tamamladığı *et-Teshîl* için böyle düşünmek mümkün değildir. Yeni bir vazife beklentisinin olmadığını, idarenin kendisine karşı tavrından, daha müşahhas olarak da *et-Teshîl*'in başındaki "zalimlerden ve

2 I-III, nşr. Mustafa Bülent Dadaş, İstanbul 2019.

3 Dadaş, *Şeyh Bedreddin*, s. 74.

yardımcılarının ellerinden” kendisini kurtarması için yaptığı duadan⁴ da çıkarabiliriz. Böyle bir dua ile başlayan bir eseri, sultana takdim için yazmadığı âşikâr olmalıdır. *et-Teshîl* bir fıkıh eseri yazmış olmak için yazılmış, mevcut literatürden derleme usulü toplanmış bir eser de değildir. Eserde müellifinin “ben derim ki” diye söze başladığı ve genellikle o meselelerde Hanefî doktrinindeki yerleşik görüşü veya mezhep tutarlılığını sorguladığı yaklaşık 900 mesele bulunmaktadır; (*Câmiu’l-fusûleyn*’de de bu rakam 480 civarındadır).⁵ Bedreddin İznik’ten ayrıldıktan sonra onunla Kastamonu civarında karşılaşan Şehâbeddin İbn Arabşah, *Ukûdü’n-nasîha*’sında, “Kendisini 819 yılında İsfendiyâr b. Ebû Yezîd’in yanında gördüm. İlimde, bilhassa fûrû-i fıkıhta umman gibi idi. Bana ‘*Hidâye* üzerine 1090 meselede sualim (itirazım) vardır’ dedi”⁶ demektedir. Şer’î hukuk-ahlak sisteminin bilimi olan fıkıh, görüldüğü gibi Bedreddin için fevkalade önemli ve merkezîdir.⁷

İznik’te sıkıntılı zamanlar geçiren Bedreddin, *et-Teshîl*’in mukaddimesinde bu sıkıntıları şöyle anlatıyor: “(*et-Teshîl*’i yazmayı) 818 yılının 27 Cemâziyelâhîr Çarşamba günü İznik’te bitirdim. Eseri yazarken bir musibete duçar olmuş, hapis belasından kaynaklanan, günler geçtikçe ateşi bir kor gibi yüreğimde tutuşan devamlı bir gurbet, sıkıntı ve hüzün halini yaşıyordum. Eğer bedenim ve kalbim demirden olsaydı içimde yanan bu ateşle erir giderdi. Allah bizi ve üzüntü ile keder içinde kıvranan diğer müslümanları sıkıntıdan kurtarsın.”⁸ Börklüce hadisesini kendisiyle ilişkilendireceklerinden endişe ederek, veya padişahın hac yapma izni alamaması vesilesiyle Mısır taraflarına gitmek için İznik’i terketmiş olan Bedreddin, böyle gaili bir sırada, ilk defa karşılaştığı bir âlime siyasi bir emelden veya başka bir şeyden değil, yalnızca kendisi için önemli olan bir ilmî meseleden bahsetmiştir. Yani İbn Arabşah ile görüştüğü zaman mesela bir hurucun hazırlıkları, İznik’te gördüğü muamele yahut yönetime ilişkin düşünceleri hakkında değil, o sıralarda yazdığı *et-Teshîl*’de yer alan -Hanefî doktrininin en önemli

4 Bedreddin Simâvî, *et-Teshîl*, I, 77. Bu ibare nedense *et-Teshîl*’in tercümesinde yer almamaktadır.

5 Dadaş, *Şeyh Bedreddin*, s. 65; Apaydın, “Sunuş”, s. 20.

6 *Ukûdü’n-nasîha*’dan aktaran: Temimî, *et-Tabakâtüs-seniyye*, nr. 3390, vr. 334^b; nr. 1029, vr. 330^b-331^a.

7 Kitabında Şeyh Bedreddin hakkında menfî bakış hâkim olan Yaltkaya, onun güçlü fikhî şahsiyetini itiraf etmektedir: “Bu zat, her ne olursa olsun en evvel bir fakihdir. Hem de; yalnız mesâilî hıfz ve nakl u rivayet eden alelade bir fakih olmayıp gerek ibâdât, muâmelât, ukûbâtî câmi’ olan *Letâifü’l-işârât*’ına şerh olarak yazmış olduğu *et-Teshîl*’inde ve gerek yalnız muâmelâtın bâhis olan *Câmiu’l-fusûleyn*’inde sahifeleri kendi şahsiyet-i fikhiyesiyle doldurmuş bir fakih-i müctehiddir” (Yaltkaya, *Şeyh Bedreddin*, s. 40).

8 Bedreddin Simâvî, *et-Teshîl*, I, 78; a.mlf., *Letâifü’l-işârât Şerhi*, I, 38.

kitaplarından Merginânî'nin *el-Hidâye*'sine yönelttiği- eleştiriler hakkında konuşmayı tercih etmiştir. Bu titiz hukuk-ahlak bilimciliği; bâtinî, ibâhacı, sosyalist veya panteist bir şahsiyetin entelektüel formasyonu, Şeyh Bedreddin'in fıkıhçılığını araçsal, onun şahsiyeti için gayri aslî olarak göstermek isteyen ideolojik tavırlarla pek uyumlu görünmüyor. Nazım Hikmet, "Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Destanı'na Zeyl: Milli Gurur" başlıklı yazısında şöyle diyor: "Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Destanı' isimli risaleme bir önsöz yazmak istemiştim. Bedreddin hareketinin doğuş ve ölüşündeki sosyal-ekonomik şartlar ve sebepleri tetkik edeyim, Bedreddin'in materyalizmiyle Spinoza'nın materyalizmi arasında bir mukayese yapayım, demiştim. Olmadı."⁹ Nazım Hikmet panteist bir materyalist olarak gördüğü Bedreddin'i Spinoza ile mukayese etmek, belki ondan bir Osmanlı Spinozası çıkartmak istiyordu. Bu tasavvurunda *Vâridât*'taki bazı zâhirî benzerliklerden, mesela varlık birliğini anlatırken Spinoza'nın "natura naturata - natura naturans" ayrımını andıran ifadelerinden, haşr-ı ecsâd (yeniden dirilişin bedenlerle birlikte gerçekleşmesi) meselesini salt materyalist bir zaviyeden yorumlamaktan, insan iradesinin nihaî olarak tamamen özgür olmadığına delalet eden lafızlardan vb. hareket etmiş olmalıdır. Ancak şu var ki, zat sahibi bir Allah tasavvuru ile Tanrı-evren özdeşliğini savunan bir düşünce uzlaşmaz.¹⁰ Panteizmde vahdet-i vücuttaki merâtip anlayışı bulunmadığı için, nihayetinde tek boyutlu bir varlık anlayışı bir nevi materyalizme varmaktadır. Vahdet-i vücuttaki merâtip anlayışı ise hem varlıklar âlemini hem insanın iradesini değerlendirmede daha farklı imkânlar sunar ve her mertebenin hakkının verilmesini talep eder. Böyle olunca şehadet mertebesinde hukukun ve ahlakın yeri mahfuz ve kıymetlidir. Fakat Spinoza düşüncesinde hukuk kayda değer bir yer işgal etmez. Neticede "Şeyh Bedreddin'e panteizm isnadı modern bir yanılsamadır ve delillendirilmiş bir içerikten yoksundur."¹¹

Şeyh Bedreddin'in hem muhakkik bir fakih hem de Ekberî geleneğe mensup bir sûfi oluşunu birbiriyle bağdaştırmak ve benzer bir sima ile mukayese etmek için, onun muhtemelen Mısır'daki tahsil yıllarından arkadaşı olan Molla Fenârî'yi dikkate almak aydınlatıcı olabilir. Fenârî'nin otuz sene de yazdığı *Fusûlü'l-bedâ'iy*' adlı fıkıh usulü kitabı, yalnız Osmanlı değil, bütün

9 Ran, *Benerci Kendini Niçin Öldürdü?*, s. 272.

10 Vahdet-i vücut ile panteizm arasındaki farklarla ilgili olarak bk. Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd*, s. 65-86 (bilhassa Spinoza düşüncesine dair: s. 70-74).

11 Ceyhan - Koç, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şeyh Bedreddin *Vâridât*'ı", s. 280. Ocak'ın *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*'de Şeyh Bedreddin hakkında sarfettiği, "materyalizme eğilimli güçlü bir akılcılığın doğurduğu panteist (vahdet-i mevcudcu) anlayış ..." (s. 157); "mehdi kimliğine sahip" (s. 169) gibi nitelermelerin, kendisinin eserleri okunduğunda aslı bulunmayan isnatlardan ibaret olduğu görülür.

bir fıkıh usulü literatürünün şahikası sayılabilir. Bir hukuk felsefesi sayılabilecek olan¹² bu büyük eserde gösterdiği ilmî maharet ile, nazari tasavvuf alanındaki Sadreddin Konevî'nin *Miftâhu'l-gayb*'ına yazdığı *Misbâhu'l-üns* isimli şerhindeki tavrını birlikte düşünmek gerekir. Bedreddin'in fûrû sahasındaki *et-Teshîl*'i ile Fenârî'nin usul sahasındaki *Fusûlü'l-bedâyi*'i nasıl aynı ilim muhiti birer ürünü ve birbirini tamamlayıcı sayılabilecek eserler ise, *Vâridât* ile *Miftâhu'l-gayb* da aynı tasavvufi meşrebin ürünleridir. Kadılık, müderrislik ve müftülük görevlerini kendinde birleştiren ilk şahsiyet olan Molla Fenârî, başşehir müftüsü olması bakımından sonraki çağlarda geriye yönelik olarak ilk şeyhülislam şeklinde nitelendirilmiştir. Medrese müfredatını belirleyen ve kendisinden sonra da Fenârîzâde ailesi vasıtasıyla Osmanlı ilmiyesi içerisinde etkili olmuş şahsiyetlerin başında gelir. Tabakat kitaplarında ayrı ayrı iki âlimin de Mısır'da Seyyid Şerif el-Cürcânî ile ders okuduklarına işaret edilmekle birlikte, maalesef kaynaklarda bu iki şahsiyetin doğrudan irtibatına dair anekdotlar bulamıyoruz. Hamîdüddin Aksarayî (Somuncu Baba), Fenârî ile Bedreddin'i birleştiren şahsiyetlerden biridir, ikisinin de onunla görüştüğü biliniyor. Molla Fenârî'nin Bursa kadısı iken hac seyahatine çıkıp bir veya iki sene kadar Kahire'de kalması ile Şeyh Bedreddin'in idamından duyduğu rahatsızlık arasında bir irtibat bulunması da ihtimal dahilindedir.¹³

12 Necdet Kurdakul, değerli analizler ortaya koyduğu eserinde, Osmanlılar'ın yıkılışını "millî bir hukuk felsefesinden yoksun oluş"a bağlar: "Böyle bir felsefeden yoksun Osmanlı-Türk İmparatorluğu, böyle bir felsefeye, özellikle toprak rejimi üzerinde az veya çok yakınlaşabildiği sürece Viyana kapılarına kadar dayanmıştır; ve fakat sonunda bu felsefeden yoksun aynı imparatorluk, uygulamış olduğu şeriat nizamına rağmen, bütün kudret ve haşmetiyle beraber yıkılıp gitmiştir. Aslında Yıldırım'ın Ankara yenilgisiyle başlayan kaosu, devir devir birbirini izleyerek, yirminci yüzyılın ilk devirlerine kadar sürüp gelmesinin ve hâlâ bu kaosu devamının en kuvvetli nedenini bu yoksunlukta aramalıdır" (Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, s. 21). Mahiyeti itibarıyla bu tarz, verilerle desteklenmesi mümkün olmayan genellemelerin ilmî açıdan problemli olduğuna dikkat çekmek gerekir. Hele de Osmanlılar döneminde hukuk felsefesine tekabül eden bilgi ve disiplin sahalarına dair bir birikim sahibi olmadan böyle iddialarda bulunmanın problemi bizce âşikârdır. Beş asır süren bir yıkılış tasavvurunun problemi ise ayrıca ele alınmalıdır.

13 *Amasya Tarihi* adlı muhallet eserin müellifi olan Hüseyin Hüsâmeddin, Molla Fenârî hakkındaki makalesinde şöyle yazıyor: "Molla Fenârî, tam iki yıl bilâd-ı Arabiyye'de güzel ve muhteşem bir seyahat etti. Bu müddet zarfında Türkiye'de kendisini tedhiş eden Molla Bedreddin meselesi bertaraf edilmiş, Düzme Mustafa kaçıp Edirne ve havâlisi kurtarılmış, korkulacak nesne kalmamıştı. Bunun için 823 senesi cumâdelülâsında oğlu Muhammed Şah ile beraber Bursa'ya avdet etti. Mahkeme ve talebesine kavuştu" ("Molla Fenârî", s. 150). Bir başka yerde de bu iki şahsiyetin ilim ve meşrep bakımından yakınlığını "Molla Fenârî'ye ilim ve amelde her vechile müsâvi sayılan Simavna Kadısı oğlu Molla Bedreddin Mahmud Çelebi..." demektedir ("Molla Fenârî", s. 381).

Cumhuriyet döneminin ilk ve en etkili monografilerinden birini kaleme alan Şerefettin Yaltkaya, Şeyh Bedreddin'i değerlendirirken bu bağlantıları dikkate almamış ve onu panteist (vahdet-i mevcut) bir düşünce geleneğine yerleştirmeye çabalamıştır. Yaltkaya bir taraftan Sultan I. Ahmed'e sunulan layihalardaki Kızılbaş Bedreddinî tafesini Bedreddin ile özdeşleştirir, diğer taraftan Dukas'ın Bedreddin'i hiç anmamakla birlikte Börklüce'ye atfettiği düşünceleri kesin bir bilgi olarak kabul edip bu tarz fikirlerin babası olan bir Bedreddin imajı çizer: "Erzak, melbûsât, mevâşî ve arazi gibi şeylerin umûmî mâl-ı müşterek addedilmesini tavsiye eden Börklüce'nin kadınları bunlardan istisna etmesi bizce efkâr-ı umûmiyeye karşı ihtiyar etmiş olduğu bir takiiye ve tesettürdür. Zîrâ vahdet-i mevcûda kâil olan şeyhinin Mustafa'ya bunu istisna ettirecek bir ders-i hususiyet vermediği muhakkaktır."¹⁴ Halbuki muhakkak olan bir şey varsa, Bedreddin'in hiçbir eserinde müşterek mülkiyet anlayışını sahiplendiğine dair ufacak bir ima bulunmadığı gibi, bilakis *et-Teshîl* başta olmak üzere kitaplarında, klasik iktisadi sistem için en önemli üretim aracı olan toprak da dahil olmak üzere özel mülkiyeti *-sui generis* bir şahsiyet olarak değil, fıkıh geleneğine mensup bir fakih olarak kabul ettiğini ortaya koyan, burada göstermeye gerek olmayacak kadar çok sayıda referans bulunmaktadır.¹⁵

Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ta ifade ettiği bazı hususları vahdet-i vücut geleneği ile değil de vahdet-i mevcut (panteizm) anlayışıyla açıklayan Abdülbaki Gölpınarlı'nın Muhyiddin İbnü'l-Arabî hakkındaki kanaatlerini ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'yi İbnü'l-Arabî ile uzlaştıran Osmanlı tasavvuf geleneğinden tamamen ayrışan tutumunu dikkatten uzak tutmamak gerekir.¹⁶ Yaltkaya ile Gölpınarlı'nın Bedreddin'i panteist kabul eden tavırlarının, A. Yaşar Ocak gibi¹⁷ araştırmacıları etkilediğini söylemek gerekir. Halbuki

14 Mehmed Şerefeddin, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, s. 68.

15 Fındıkoğlu şöyle diyor: "Tarihçilerin ifadesiyle 'iştirâk-i emvâl ve nisâ-malda, mülkiyette ve kadında iştirak' davasını ilgilendirecek fikirleri, Manisa, Karaburun ve Deliorman isyanlarını idare eden bir şeyhin elinden çıkmış bir medenî kanun taslağında en azından örtülü bir dille de olsa ifade ve ihsas edilmiş görmek ihtimali var mıdır? Bu hususta üç fıkıh kitabı hiçbir iz taşımamaktadır" (*İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm*, s. 66). İştirakçi fikirlerin mevcudiyeti açısından Fındıkoğlu'nun, "Üç fıkıh kitabı hiçbir iz taşımamaktadır" ifadesi doğru olmakla birlikte, bu fikrin tam zıddı olarak özel mülkiyetin bu eserlerde mevcudiyetine işaret edilmemesi okuru yanıltmaktadır.

16 Gölpınarlı'nın İbnü'l-Arabî hakkındaki fevkalâde olumsuz kanaatleri için bk. Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 233-34.

17 Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* isimli eserinin çeşitli yerlerinde Bedreddin'e panteizm isnad eder; meselâ: "Bu takdirde *Vâridât*'taki panteist, hatta materyalist fikirleri nasıl açıklamak gerekecektir?" (s. 138); "Panteist Bir Âlim ve Sûfî" (başlık) (s. 143).

Vâridât'ın -Nüreddinzâde hariç- şerhleri, bilhassa da Ubeydullah Ahrâr'ın halifesi Abdullah-ı İllâh ile, Ebüssuûd Efendi'nin babası, Bayramî-Şemsî şeyhi Şeyh Yavsî'nin şerhleri, Bedreddin'in bu eserdeki (haşr-ı ecsâd, kıdem-i âlem, ilahî meşîet gibi meselelere dair) tartışmalı ifadelerini Ekberî geleneğe referansla tevîl etmekte zorluk çekmemişlerdir.¹⁸ *Vâridât*'ın, müellifi tarafından son şekli verilmiş, derli toplu bir eser olmadığına birçok yazar dikkat çekmiştir. Müritlerince sohbetlerden toplanan, belki Bedreddin'in vefatından sonra birtakım eklemelerde bulunulan bir derleme üzerinde aşırı yorumlar yapılmış, fakat Şeyh Bedreddin'in itikadını tespit için *Câmiu'l-fusûleyn*'nin 38. babı olan "Elfâz-ı Küfr Hakkında" bahsi veya *et-Teshîl*'in muhtelif yerleri titiz bir şekilde incelenmemiştir. Ceyhan ve Koç, son derece haklı olarak şöyle diyorlar: "Çoğu bilimsellikten uzak olan çalışmalar ideolojik etmenlerle yazılmış, belli bir kitlenin manipülasyonu için *Vâridât* araçsallaştırılmış, gerçekte bir mutasavvif-âlim olan Şeyh Bedreddin'e 'Osmanlı'da ateizmin, panteizmin, anarşizmin, komünizmin ve materyalizmin öncüsü' gibi modern anakronik-ideolojik imajlar çizilmiştir."¹⁹

Yakın zamanlarda kaleme alınan bazı Bedreddin monografilerinde, Bedreddin'in kendi eserlerinin incelikli ve titiz bir analizini yapmak yerine, tarihî kaynaklardaki boşluklar, önceden belirlenmiş bir bakış açısı çerçevesinde yorumlanır. Mesela Michel Balivet gibi birçok araştırmacı, önce bir kurgu üretip sonra boşlukları ustalıkla hamlelerle doldururlar. Balivet Bedreddin'i dinî senkretizm bağlamında inceler. İbnü'l-Arabî, Mevlânâ ve Yûnus Emre gibi sûfilerin "dinleri aşkın" şeklinde yorumladığı öğretileri bağlamında Bedreddin'e bir nevi dinleri birleştirme misyonu yükler. Ocak'ın "...ideolojik olarak da, muhtemelen İslam'la Hıristiyanlığın ve Yahudiliğin senkretizminden oluşan bazı fikirler propaganda ettiği ileri sürülen bir 'ihtilal', bir aksiyon adamı olarak görülüyor"²⁰ ifadeleri Balivet'nin kurgusunu yansıtır. Fakat Bedreddin'in eserlerinde böyle bir misyona yönelik en ufak bir ima bulunmamasının, kurgunun kendisine zarar vermediği kabul edilir. Michel Balivet Bedreddin kurgusunu istediği gibi şekillendirebilmesini, Şeyh Bedreddin'in *Vâridât* dışındaki kitaplarının henüz incelenmemiş olmasıyla meşrulaştırmaktadır: "Neredeyse hiç bilinmeyen yapıtlarının sistemli bir incelemesi yapılmadığından, öğretisine ve mistik etkisine ilişkin öğeleri anlamak kolay değildir. Yazdığı kırk dolayında yapıttan yalnızca *Vâridât* incelenmiştir ve en azından doktrin bakımından, çarpıcı bir özgün niteliğe sahip

18 *Vâridât* literatürünü değerlendiren kıymetli bir çalışma için bk. Ceyhan - Koç, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şeyh Bedreddin *Vâridât*", s. 233-329.

19 Ceyhan - Koç, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şeyh Bedreddin *Vâridât*", s. 244-45.

20 Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 143.

olmadığı söylenebilir. Büyük bölümü Arapça yazılmış yapıtları inceleninceye kadar, Bedreddin siyasî tarih alanına aittir..”²¹ Bedreddin’in yaşadığı coğrafyada müslüman ve hıristiyan nüfusun beraber uyumlu şekilde yaşaması, sûfilerin hıristiyanlara yönelik de irşat faaliyetinde bulunması, Bedreddin’in annesinin hıristiyan kökenli oluşu, Balivet için Şeyh Bedreddin’in senkretizm misyonunu destekleyen unsurlardır.

Balivet’ye göre, Hüseyin el-Ahlâtî’nin Bedreddin’i Tebriz’e, oradaki Şii tilmizlerini yönetmesi için “dâî” olarak gönderdiği son derece açıktır,²² ancak bu yönde hiçbir müşahhas delil olmaması teze zarar vermemektedir. Ahlâtî’nin Mısır’da Nîmetullâh-ı Velî ile karşılaşması, Ahlâtî’nin şiiilerle bağları olduğuna bir kanıttır, fakat Nîmetullâhiyye’nin daha sonraları şiiiler arasında yayılmış olmakla birlikte Şeyh Nîmetullah’ın kendisinin Sünnî olması yine teze zarar vermemektedir. “Bu karar olasılıkla, *Vâridât*’ta da ifade edildiği gibi, bilgilerini açığa çıkarma ve mutasavvıfın cezbe yoluyla edindiği içsel deneyimi siyasi eylem hizmetine sunma zamanının gelmiş olduğunu düşünmesiyle bağlantılı olmalı. Yine *Vâridât*’a göre, bu eylem cemaati yeniden doğru yola sokmayı amaçlıyordu”²³ derken de, *Vâridât*’ın hangi pasajını kastettiği tam bir muammadır.

Balivet, Şeyh Bedreddin’in öğretisinin gizli olduğunu ve bu öğretiyi içeren eserlerinin yakınları ve müritleri tarafından gizlendiğini iddia eder: “Şeyhin sapkın olarak damgalanan tasavvuf yapıtları ise Serez’de Kâdirîler’e emanet edilen *Menâkıbnâme* gibi gizli tutulmuştur.”²⁴ Bu yorumu, *Menâkıbnâme*’de *Nûrî’l-kulûb* adlı tefsirle alakalı söylediklerinden çıkarır. Esasen Halil b. İsmâil, Şeyh Bedreddin’in son seferinde Edirne’ye doğru gitmek isteyişini yeni yazdığı bu tefsiri sultana takdim etme arzusuyla açıklamıştır. Fakat bir yerde söylediği,

Tefsîrin itmâm edüb ol pîr-i hûb / Virdi dirler nâm ana “Nûrî’l-Kulûb”
*Uğrayınca vartaya Şeyh-i ferîd / İtdi pinhân ânı ahbâb ü mürîd*²⁵

21 Balivet, *Şeyh Bedreddin*, s. 33. Başka bir yerde de şöyle diyor: “Ancak yapıtları az bilindiğinden, araştırmaların bugünkü durumunda şeyhin hayatı ancak kısıtlı sayıda kaynağa dayanarak incelenebilir” (s. 36).

22 Balivet, *Şeyh Bedreddin*, s. 49.

23 Balivet, *Şeyh Bedreddin*, s. 68.

24 Balivet, *Şeyh Bedreddin*, s. 105.

25 Halil b. İsmâil, *Menâkıbnâme*, vr. 47^b-48^a. *Menâkıbnâme* müellifi, devamında bu tefsirin evladının elinde olup dışarıya vermediklerini, tefsirin “Kâdi” ile “Nûrî” veya “Nûr”u cemettiğini söyler. Kâdi’nin Beyzâvî olduğu anlaşılıyor, fakat diğerinin kimi veya hangi eseri kastettiği meçhuldür. Bayezid Halife’nin Tire’de gördüğü nüshanın evladi elindeki bu aslı nüsha mı, yoksa müellifin ikinci bir nüshası mı olduğu da merak konusudur.

beyitlerinden hareketle bir gizli öğreti tasavvuru geliştirir: “Hafız Halil bu yapıtın gizli olduğunu ve Bedreddin’in müridleri tarafından ifşa edilmediğini belirtir, bu da Bedreddin’in yapıtlarının sonradan nasıl gizli bir yayılma süreci içine girdiği hakkında bir bilgidir.”²⁶ *Nûru’l-kulûb*’un günümüze bir nüshasının ulaşip ulaşmadığı belli olmamakla birlikte, bu eseri sapkın bir gizli öğretinin gizlenmesiyle açıklamak aşırı yorumdur. Halil b. İsmâil’in anlatısı, nihayetinde bu tefsirin müellifi tarafından padişaha sunulmak istendiğini, fakat başına bu iş gelince eserin zayi olmaması için saklandığını ifade eder. Kapalı bir cemaat içinde tedavül eden ezoterik bir metnin padişaha takdiminden bahsetmek zaten çelişki olur. Bu tefsirin bazı nüshalarının genel erişime açık olduğunu da bazı kayıtlardan öğrenmekteyiz. Bedreddin’den bir asır sonra yaşayan bir sûfi, Bayezid Halife (ö. 1516’dan sonra), kaleme aldığı *Secencelü’l-ervâh ve Nuküşü’l-elvâh* adlı Fâtîha sûresi tefsirinin girişinde, Tire’de Şeyh Muhyiddin Zaviyesi’nde, Şeyh Bedreddin’in kendi hattıyla bir Kur’an tefsiri bulunduğunu, bu nüshanın başından, ortasından ve sonundan eksikleri bulunduğunu, kendi çalışmasında bu eksiklikleri tamamlamak istediğini belirtir.²⁷ Kâtib Çelebi de *Tefsîru Bedriddîn* ismiyle kaydettiği eserin iki cilt olup kenarlarında çok kıymetli haşiyeler bulunduğunu ifade eder.²⁸

Balivet’nin sıkıntısı, bir taraftan Bedreddinîler denilen heterodoks grubun fikirleriyle Bedreddin’in kendi fikirleri arasındaki köprüyü bir türlü kuramaması, diğer taraftan da Şeyh Bedreddin’in siyasi tavrının berrak biçimde açıklanamamasıdır. Bu sebeple bir yerde, “Simavnalı şeyhin siyasi isyanının çarpıcı ve somut görüntüsünün yanında, doktrini hakkında elde bulunan birkaç bilgi kırıntısı oldukça düş kırıcı bir dağarcık oluşturmaktadır”²⁹ diyen yazar, diğer bir yerde, “Aslında Bedreddin’in siyasi tavrı bile kesinlikle saptanmış değildir; 1416 isyanı ona mal edilse de, onun bu isyanın itaat edilen şefi ve etkin elebaşı olduğu, kuşkusuz Osmanlı yanlısı kaynaklar tarafından ileri sürülen, ancak başta torunu olmak üzere yakınları tarafından sürekli olarak reddedilen bir varsayımdan öteye geçmemektedir”³⁰ diyerek, esasında Şeyh Bedreddin’in “siyasi isyanı”nın görüntüsünün pek de çarpıcı ve somut olmadığını itiraf etmiş olur.³¹

26 Balivet, *Şeyh Bedreddin*, s. 86-87.

27 Özmen, *Bâyezid Halife*, metin kısmı, s. 1-2.

28 *Keşfü’z-zunûn*, I, 443.

29 Balivet, *Şeyh Bedreddin*, s. 104.

30 Balivet, *Şeyh Bedreddin*, s. 119.

31 Ahmet Yaşar Ocak, kaynaklardaki bunca boşluğa ve farklı türden kaynaklar arasındaki çelişkilere rağmen şunları yazmaktadır: “Hangi yaklaşımla ve ne şekilde yorumlarsa yorumlansın, nasıl değerlendirilirse değerlendirilsin, onun bir isyan hareketine giriştiği, tarihsel bir vakıadır. Biz, Şeyh Bedreddin’in torunu Halil b. İsmâil’in kaleme

İki Strateji Ekseninde İki Farklı Şeyh Bedreddin Yorumu

Şeyh Bedreddin hakkındaki klasik anlatıların, iki farklı temayülün tezahürü olarak değerlendirilebileceği kanaatindeyim. *Tevârih-i Âl-i Osmân* literatürü ve bunlara dayanan kroniklerin mukabilinde ulema ve meşayih tabakatına dair eserlerle ulemanın yazdığı birçok kronik, bize Şeyh Bedreddin'in karıştığı siyasi hadiselerle dair iki farklı resim sunar. Bu noktayı derinleştirmeden önce, XVI. yüzyılda önemli etkileri olan bir tartışmaya, daha doğrusu Osmanlı toplumunda İslam'ın sahih temsiline dair iki farklı tavır alışı değinmekte fayda görüyorum.³² XVI. yüzyılda siyasetin doğasına ilişkin, Osmanlı toplumunu -genel olarak söylemek gerekirse de müslüman teolojik-politik toplum yapısını- temsil eden sınıfa ilişkin fikrî bir ayrışmanın, bir tartışmanın izlerini sürebiliyoruz. Bir tarafta müslüman Osmanlı toplumunu ve sahih din anlayışını ulemanın temsil ettiğini söyleyen Taşköprizâde Ahmed Efendi ve diğer birçok ulema, diğer tarafta ise toplumun ve sahih dinin gerçek temsilcisinin yönetici sınıf (husususan hükümdar) olduğunu söyleyen Lutfi Paşa gibi bazı devşirme/kul kökenli devlet adamları ile bazı gazi/derviş muhitleri vardır.

Söz konusu tartışma esasen hukuk ile siyaset ilişkisine ve aralarındaki sınıra dair bir tartışmanın sonucu veya uzantısı sayılabilir. XVI. yüzyılın kudretli hükümdarları zamanında gelişen bu tartışmada, siyasi söylem ve uygulamaların şer'î hukukun kapsadıkları ile sınırlı olduğunu söyleyenlerle, yöneticilerin şer'î hukukun temel ilkelerine aykırı olmamak şartıyla, boşlukları doldurmak suretiyle yasama ve yürütme yapabileceklerini söyleyenler olmak üzere temelde iki taraf vardır. Birinci grupta, örfî hukukun siyaseten katil, müsadere, kul-cariye sistemi gibi uygulamalarına eleştiriler yönelten Şehzade Korkud, Taşköprizâde, Kınalızâde, Birgivi Mehmed Efendi gibi isimler, diğer grupta ise Ebüssuûd Efendi, Dede Cöngü, Lutfi Paşa gibi simalar sayılabilir.

aldığı *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin*'de savunulan ve Taşköprülüzâde, Hoca Sâdeddin Efendi, Solakzâde gibi onu temel alan Osmanlı kaynaklarının ileri sürdükleri gibi, Şeyh Bedreddin'in aslında isyan etmediği, iftiraya uğradığı iddiasının tarihsel bir değeri olmadığını biliyoruz" (*Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Müllhidler*, s. 160). Ocak'ın saydığı kaynaklara Kefevî ve Kâtib Çelebi gibi ulema tabakatı müellifi âlimleri, Gelibolulu Mustafa Âlî ve Nişancızâde Muhyiddin Mehmed gibi âlim tarihçilerin eserlerini de eklemek gerekecektir. Temelde bir görüş ayrılığı bulunan tarihî bir vakaya ilişkin bu kadar kesin bir hükme nasıl varıldığı merak konusudur.

³² Bedreddin'e dair iki farklı anlatının zemini olarak, XVI. yüzyıldaki hukuk-siyaset tartışmasına dair burada ifade ettiklerim, daha önceki çalışmalarına dayanmaktadır: Köksal, "Taşköprizâde'de Akıl, Siyaset ve Tarih", s. 233-47; a. mlf., "Bir İslâm Âlimi Olarak Lutfi Paşa", s. 29-72; a.mlf., *Fıkıh ve Siyaset*; a.mlf., "16. Yüzyıl Osmanlısında İki Farklı Siyaset Tasavvuru", s. 25-33.

Osmanlı toplumunda İslam'ın sahih temsiline dair tasavvurun en iyi göstergelerinden biri, dini her yüzyılda yenileyen mücedditlerin kimliğine dair anlayıştır. Devşirme kökenli bir devlet adamı ve kendi çabalarıyla İslamî ilimler tahsil eden bir âlim olarak Lutfi Paşa'nın *Tevârih-i Âl-i Osmân* başlıklı eserinin girişinde ortaya koyduğu mücedditler listesi tamamen hükümdarlardan oluşmaktadır.³³ Dini her asırda tecdit eden şahsiyetler arasında hiçbir sivil âlimin bulunmadığı bir liste, sahih dinî temsil makamını ulema değil siyasette bulan bir yaklaşımı göstermesi bakımından oldukça ilginçtir.

Lutfi Paşa ve diğer *Tevârih-i Âl-i Osmân* yazarlarının temsil ettiği, medreseli ulemaya karşı mesafeli, siyaset merkezli toplum ve din algısının mukabilinde, ulemanın temsil ettiği sivil ulema merkezli din ve toplum anlayışı bulunmaktadır. Devrin siyasi anlayış ve uygulamalarını şer'î açıdan eleştiren Taşköprizâde gibi veya bariz bir muhalefet sergilememekle birlikte ulema bürokrasisinin gözde makamlarında bulunmaktan kaçınıp küçük medreselerde müderrisliği tercih eden bazı âlimlerin ulema biyografisi telif etmiş olmaları bu bakımdan önemli ve anlamlıdır. İslam tarihinde, bildiğim kadarıyla ilk defa bir hanedan/devlet bağlamında bir ulema tabakası kaleme alan Taşköprizâde'nin *eş-Şekâik*'i sûfi şeyhlerinin biyografilerini de hâvi olmakla beraber, ağırlıklı olarak Osmanlı devri âlimlerine odaklanmaktadır ve klasik devir Osmanlı'sında âlim demek her şeyden önce fakih demektir. Taşköprizâde gibi muhalif simaların birer ulema biyografisi telif etmeleri, kanaatimce diğer amaçlarının yanı sıra, Osmanlı toplumsal hayatının temelinde siyasetin ve temsilcilerinin değil, şer'î-i şerifin ve bunun temsilcisi olan ulemanın bulunduğuna vurgu yapmak amacını taşımaktadır.

Ali Anooshahr "Writing, Speech and History for an Ottoman Biographer" (s. 43-62) başlıklı makalesinde oldukça önemli bir perspektif sunmaktadır. Yazara göre XV. yüzyılın ikinci yarısına ait Âşıkpaşazâde, Oruç Beğ ve

33 Her yüzyılın başında İslam'ı yenileyen bir kişinin geleceğini tebşir eden hadisi nakleden Lutfi Paşa, Resûl-i Ekrem'den sonra II. yüzyılın başında dini yenileyen kişinin Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720) olduğunu yazar. III. yüzyılın müceddidi Hârûnüresîd'in oğlu Mu'tasım-Billâh'tır (ö. 227/842). Mu'tasım'ın kardeşi Emîn, Mu'tezile mezhebini benimsemeleri için halkı zorlayıp ulemaya eziyet etmiş, Mu'tasım ise kardeşinin bidatlarını ortadan kaldırmıştı. IV. yüzyılın müceddidi olan Abbâsi Halifesi Kâdir-Billâh (ö. 422/1031), Fâtımîler'in İslam coğrafyasındaki beyleri kendi mezheplerine çekmeleri karşısında büyük gayret gösterip bu beyleri tekrar Ehl-i sünnet'e kazanmıştı. V. asrın müceddidi, mülhitlere karşı dikkate değer bir mücadele yürüten Muhammed (Tapar) b. Melikşah'tır (ö. 511/1118). VI. yüzyılın müceddidi, atalarının dinini terkedip İslam'ı seçen ve müslümanlar üzerindeki ağır vergileri kaldıran ilk İlhanlı Hükümdarı Gâzân Han'dır (ö. 703/1304). VII. yüzyılın müceddidi, Moğollar'ın hâkimiyetine son veren Osman Gazi'dir (ö. 724/1324). VIII. asrın yenileyicisi Çelebi Mehmed (ö. 824/1421), IX. asrı tecdit eden ise Yavuz Sultan Selim'dir (ö. 926/1520) (Lutfi Paşa, *Tevârih*, s. 7-11).

anonim *Tevârih-i Âl-i Osmân*'larda gazi/derviş muhitine mensup bazı kişilerce dile getirilen fukaha eleştirisinin zümreci bir anlamı vardır. Sözü geçen kronik yazarlarına göre İstanbul'un fethinden sonra imparatorluğun yanlış istikamete (merkezleşme politikaları ve bunun gazi/derviş muhitini marjinalize etmesi) yönelmesinin temel sebebi ulema sınıfıdır. Devletin kökenindeki gazanın ve tasavvufun oluşturduğu âhenkli durum, dışarıdan, bilhassa İrândan gelen fakihlerce, onların devlet idaresinde ihdas ettirdikleri yeni uygulamalar yüzünden bozulmuştur.³⁴

Anoosahr, Taşköprizâde'nin *eş-Şekâik* adlı eseriyle ulemayı merkeze almak suretiyle alternatif bir Osmanlı tarihi kaleme aldığını ileri sürer. Yazara göre Taşköprizâde devletin Fâtih Sultan Mehmed'den Kanûni Sultan Süleyman'a kadar yükselen ve XVI. yüzyıl ortalarında şahikasına ulaşan mutlakiyetçiliğine (*absolutism*) meydan okumuş, saray ile fukaha arasındaki münasebetleri olması gerektiği gibi tanımlamaya teşebbüs etmiştir. Bunu yaparken Osmanlılar'ın yükselişini sultanları merkeze alarak anlatan "tevärih-i Âl-i Osmân" yazım türünü dönüştürerek, her bir tabakanın merkezine bir padişahı yerleştirmekle birlikte, hanedana ve sultanların eylemlerine odaklanmak yerine ulemaya ve onların eylemlerine odaklanmıştır. Böylelikle ona göre Taşköprizâde bir yandan XV. yüzyılın ikinci yarısına ait bazı (Âşıkpaşazâde, Oruç Bey ve anonim) kroniklerde yer alan ve gazi/derviş muhitine mensup bazı kişilerce dile getirilen fukaha eleştirisine, diğer yandan da sarayın tehlikeli hale gelen müdahaleciliğine cevap vermek istemiştir.

"Tevârih-i Âl-i Osmân" geleneğinin en önemli temsilcisi olarak Âşıkpaşazâde'nin eseri ile Taşköprizâde'nin *eş-Şekâik*'inin yazım stratejilerine dair Anoosahr'ın çizdiği perspektifin, bu iki eserdeki farklı Şeyh Bedreddin anlatılarını değerlendirmek açısından kullanışlı olduğu kadar, bu perspektifi test etmek için de iyi bir örnek olduğunu düşünüyorum. Şeyh Bedreddin hakkındaki biyografik malumatı çoğunlukla yapıldığı gibi kronolojik olarak sıralamak yerine, bu biyografik malumatın ait olduğu türleri -bu türlerin yazım stratejisi hakkında bir teori eşliğinde- temyiz edip verileri buna göre değerlendirmek daha verimli olacaktır. Bu mukayeseye girişmeden önce, hususan Âşıkpaşazâde'nin *Tevârih-i Âl-i Osmân*'ı üzerinde biraz durmakta fayda var. Halil İnalıcık, Âşıkpaşazâde'nin nasıl okunması gerektiğine dair makalesinde, müellifin temel amaçlarından birinin, Vefâî tarikatının devletin kuruluşunda etkin olduğunu ortaya koymak olduğunu anlatır. Askeri seferlerde gazilere hitaben okunup topluca dinlenmek için kaleme alınan eserde, müellif özellikle Fâtih devrinde toprak ve vergilendirme hususunda alınan

34 Anoosahr, "Writing, Speech and History", s. 43-62 (özellikle s. 44, 48-49); Burak, *The Second Formation of Islamic Law*, s. 97; Köksal, *Fıkıh ve Siyaset* (2020), s. 291-92.

tedbirlerin ortaya çıkardığı menfaat mücadelesinde tarafgir olduğunu çeşitli vesilelerle ortaya koyar (mesela Rum Mehmed Paşa hakkında söyledikleri, onun vefatını “Âhir it gibi boğdular” şeklinde anlatması).³⁵ İnalıcık’a göre bu gibi tavır alışlar sebebiyle Âşıkpaşazâde olguları argümanları istikametinde sunmakta tereddüt etmemiştir.³⁶ Necdet Kurdakul da başka bir noktaya, Âşıkpaşazâde’nin nesebine dikkat çeker:

Âşıkpaşazâde; vaktiyle Konya Selçukîleri’nden Sultan Gıyâseddin Keyhüsrev’e karşı isyan harekâtına girişmiş olan Baba İshak’ın şeyhi bulunan Baba İlyas’ın torunlarından olmasının yargılarında çok büyük etkisi vardır. Çünkü tarihte Baba İshak harekâtı, Bâtînî harekâtı olarak gösterilmiş ve bu harekâta, Baba İlyas’ın da eli olduğuna işaret edilmiştir. Böyle bir adamın torunlarından olan Âşıkpaşazâde’nin, Osmanlı hanedanına yanaşarak kendisine sağlam bir ortam yaratabilmesi için, kendisinin tam aksi bir görüşte olduğunu her vesile ile ispatlamak mevkiinde olduğu bilinç altı zorlamada kalacağı kuşkusuzdur.³⁷

Esasında bu tarz bir okumanın Âşıkpaşazâde’ye mahsus olmayıp, bunun gibi tarih kitaplarını bir taraftan ait oldukları zümrevî çıkarlar, bir taraftan da oluşturmak istedikleri “ideoloji” bağlamında okumak gerektiği hususuna çeşitli yazarlar dikkat çekmiştir.³⁸ Tarih kitaplarını geçmişi sadık bir ay-

35 Âşıkpaşazâde Osmanlı vezirlerini ve bu vezirlerin yaptıkları hayır eserlerini anlattığı başlıkta, diğerleri için “Âsâr-ı ... Paşa” formunda alt başlık açarken, Rum Mehmed Paşa için “Âsâr-ı Mehmed” diyerek “Paşa” unvanını esirger ve şöyle devam eder: “Âl-i Osmân kapusunda ol vezir oluncaya değin ‘atebe-i ‘ulyâya gelen ulemâ ve fukarâya pâdişahdan teşrif-i sadaka olurdu. Kimine sûf ve kimine çuka ve kimine akça verildi. Hemân kim Rum Mehmed geldi, vezir oldu, bu sadaka kesildi, mennâ’un lîl-hayr oldu. Âhir it gibi boğdular” (Âşıkpaşazâde, *Tevârih*, s. 191).

36 İnalıcık, “How to Read ‘Ashik Pasha-zâde’s History”, s. 36-37.

37 Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, s. 37-38. Kâtib Çelebi’nin *Tevârih-i Âl-i Osmân* hakkında “zayıf, gevşek” anlamına gelen “vâhiye” kelimesini kullanması da dikkat çekicidir (*Keşfü’z-zunûn*, I, 283).

38 Mesela klasik devir Osmanlı ıslahatname yazarlarının bazı olumsuz değerlendirmelerini de birebir alımlamak yerine, bunları yazarların ait olduğu zümrelerin çıkarlarıyla ilişkili olarak değerlendirmek gerektiği hakkında Abou-Al-Haj’ın *Modern Devletin Doğası* adlı kitabı okunabilir. Feridun Emecen, İdris-i Bitlisî’nin *Heşt Bihîş’ini* “Osmanlı ideolojisinin propagandası gibi mütalaa edilebilecek olan” şeklinde nitelendirir (Genç, *Acem’den Rum’a Bir Bürokrat ve Tarihçi: İdris-i Bidlisî*, s. xi). Kaya Şahin de Celâlîzâde Mustafa’nın tarihçilik kariyerini anlattığı *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar* isimli eserinde incelikli bir tarih yazımı çözümlemesi yaparak Celâlîzâde’nin eserlerinin belirli tasavvurların temsil aracı olduğunu anlatır. Yine mesela Osmanlı kaynaklarında Gelibolulu Mustafa Âlî’nin *Künhül-ahbâr’ı* ve onu takip eden kroniklerin, Lutfi Paşa hakkında niçin fazlasıyla olumsuz bir portre çizdikleri hakkında, Cornell Fleischer’in, XVI. yüzyıl ortasında Osmanlı eğitim sistemindeki dönüşümü Gelibolulu’nun kabul

nası olmaktan ziyade yazıldığı “şimdi”ye dair bir açıklama olarak okumak gerektiğini söyleyen akademik çalışmalar gün geçtikçe artmaktadır. Şeyh Bedreddin’e dair ilk dönem kaynaklarındaki bilgilerin niçin sürekli arttığı belki biraz da bu bakışla izah edilebilir. Mesela İdris-i Bitlisî’nin *Heşt Bihişt*’inde yer alan ve kendisinden önceki hiçbir kaynakta bulunmayan (Şeyh Bedreddin’in din ve mezhep bağlarını ortadan kaldırmak, haramları helal saymak, şarabı ve müzik aletlerini mübah kılmak, insanların nefsanî arzularına uygun vaatlerle memleketi isyana katılanlar arasında paylaşacağını iddia etmek gibi, şeyhin şahsiyetiyle, eserleriyle, hakkında kendi zamanına kadar yazılıp çizilenlerle kâbil-i telif olmayan) bilgiler ve isnatlar da böyle açıklanabilir.³⁹ Şeyh Bedreddin’i bizzat görüp ilmini öven İbn Arabşah’ın, onun isyan ettiğine dair hiçbir müşahedesi olmadığı halde sultana karşı huruç ettiğini söylemesini, hatta hiçbir kaynakta olmayan bir çatışmadan bahsedip güya yenilen Bedreddin’in bunun ardından İsfendiyar Bey’e sığındığını anlatmasını, İbn Arabşah’ın Edirne’de uzun müddet Çelebi Mehmed’in sır kâtibi ve şehzadelerinin hocası olmasından⁴⁰ bağımsız düşünmek zordur. Osmanlı-Safevî mücadelesini takip eden dinî-siyasi atmosferin, en azından bazı kaynaklara yansımış olabileceği, şeyhlikten şahlığa geçen Şah İsmâil hadisesi ile bundan bir asır önceki hadise arasında bir nevi irtibat kurulup bu vesileyle yazarın bir taraftan siyasi bağlılığını tahkim etme imkânı bulunduğu, diğer taraftan da hayattaki muhataplara (belki bazı sûfi şeyhlerine) bir nevi mesaj verildiği de düşünülebilir (mesela Bitlisî eserini II. Bayezid’in emri üzerine kaleme almakla birlikte, Sultan II. Selim’e takdim ederken eserin bazı yerlerinde tasarruflarda bulunmuş olması ihtimal dahilindedir).

Temel kaynağı Âşıkpaşazâde’nin eseri olan tevârih-i Âl-i Osmân geleceğinin, Şeyh Bedreddin hadisesini anlatım şekli birbirine benzemektedir. Buna göre Şeyh Bedreddin İznik’te iken, onun vaktiyle kethüdalığını yapmış olan Börklüce Mustafa, Aydın iline, oradan Karaburun’a varır, burada türlü türlü tezvirat yapar, kendisinin peygamber olduğunu iddia eder, halkı kendine döndürür. Bedreddin de Börklüce’nin işinin “terakkîde” olduğunu işitince, onun hareketi sebebiyle kendisinin mesul tutulacağını düşünerek İznik’ten

etmeyişiyle açıklaması ufuk açıcudur (Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli*, s. 281). Bu söyleyenler, kaynakların belirli şahsiyetler hakkında birbirinden aktardıkları birtakım bilgi ve kanaatlerin, olduğu gibi kabul edilmemesi gerektiğini yeterince göstermektedir.

39 İdris-i Bitlisî, *Heşt Bihişt*, nr. 3541, vr. 316^a-318^a; nr. 2197, vr. 255^a-257^b. Ocak da bu ithamların başka hiçbir kaynakta yer almadığını ve muhtemelen “Bedreddini” yahut “Simâveni” denilen taife hakkındaki rivayetlerden toplanarak şeyhe izafe edilen yakıştırmalardan ibaret olduğunu söyler (*Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 168-69).

40 Yuvalı, “İbn Arabşah”, s. 314.

kaçıp İsfendiyar bölgesine, oradan gemiyle Eflak'a geçer. Sonra oradan Ağaç Denizi'ne (Deliorman) gider. Bayezid Paşa Börklüce'nin ve Torlak Kemal'in işini bitirir. Selanik'e doğru gitmekte olan Sultan Mehmed, Bedreddin'i yakalamak için Serez'e yönelir. Bedreddin bu sıralarda etrafına adamlar toplamış, Deliorman'da isyan bayrağını açmış, "Şimdiden itibaren padişahlık benimdir, taht bana verildi. Sancak isteyen gelsin, subaşılık isteyen gelsin!" demektedir. Kazaskerlik yaparken timarlar dağıttığı çeşitli kesimler onun etrafında toplanmış, hareketine katılmışlardır. Fakat "onun işinden hayır olmadığı"nı anlayınca bunların çoğunluğu dağılır, yanında az bir adam kalır. Zağra taraflarında -çatışma olmaksızın- yakalanan şeyh idam edilir.⁴¹ Bu kaynaklarda öğrencinin (Börklüce) isyanında binlerce kişinin öldürülmesinden ve yarındakilerin sonuna kadar Börklüce'nin yanından ayrılmamalarından bahsedilir (4000'den 10.000'e kadar değişen rakamlar var), ayrıca Börklüce'nin peygamberlik iddia ettiği belirtilir. Üstadın (Bedreddin) "isyanı"nda ise, isyancının iddiası padişahlıktır. Ayrıca onun etrafında sayısı belirtilecek ciddi bir kalabalık, daha doğrusu bir ordu yoktur, yanında bulunanlar da onun işinde bir hayır olmadığını görerek ilk fırsatta dağılıverirler. Bedreddin de 200 kişilik bir birlik marifetiyle çatışmasız olarak yakalanıverir.⁴²

Diğer taraftan, Bedreddin devrini idrak etmiş müelliflerin kaleme aldığı ilk kaynaklar arasında çok önemli farklılıklar, anlatılarda önemli uyumsuzluklar vardır. Necdet Kurdakul Şeyh Bedreddin monografisinde, ilk defa Bedreddin biyografisine dair kaynakların titiz bir tasnifini yapmıştır. Ceyhan ve Koç'un ifadesiyle, "Kurdakul'un kaynak tenkidi ve Bedreddin'in biyografisini kaynaklar çerçevesinde doğru tarihlendirme uğraşısı, Bedreddin literatürü tarihinde bir ilk olma özelliği taşımaktadır."⁴³ Kurdakul, ilk kaynaklardaki sözünü ettiğimiz bu uyumsuzluk durumunu şöyle anlatıyor:

Özellikle İbn Arabşah ile Âşıkpaşazâde'nin, Bedreddin olayı hakkında vermiş oldukları bilgilerin, Bizans tarihçisi Dukas ile Şükrullah bin Şahabeddin'in eserlerindeki bilgilerle karşılaştırıldığı takdirde, aralarında çok büyük bir çelişkiye rastlıyoruz. Bu çelişki, şudur: Gerek Dukas, gerekse Şükrullah, Karaburun taraflarında ve Aydın ilinde Börklüce Mustafa'nın

41 Âşıkpaşazâde, *Tevârih*, s. 91-93; Neşrî, *Cihân-Nümâ*, II, 543-47; *Oruç Beğ Tarihi*, vr. 37^a-40^b; *Anonim Tevârih*, s. 57-59; Lutfi Paşa, *Tevârih*, s. 72-74; Matrakçı Nasuh, *Târîh*, s. 214.

Oruç Bey'in Bedreddin ile Börklüce münasebetine dair sarfettiği bir cümle ilginçtir, şeyhin lisanından şöyle dedirtir: "Ol hod benim hizmetkârım idi, asilsuz etti" (vr. 40^a).

42 Erken dönem kroniklerinin anlatılarındaki bu tarz çelişki ve problemlere İbrahim Kiras şu yazılarında işaret etmiştir: "Bedreddin'i Öldürmenin Günahı Var mı?", *Karar* (06.09.2019); "İsyan Ettiren Tarih", *Karar*, (13.09.2019).

43 Ceyhan - Koç, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şeyh Bedreddin *Vâridât*", s. 286.

peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkışında ve bu çıkışın tarihsel akışında, Bedreddin ile bir ilgi kurmamışlardır. İlgi kurulmak şöyle dursun, her iki tarihçinin eserlerinde, Musa Çelebi'nin kazaskeri ve devrinin büyük hukuk âlimi olan Bedreddin'in herhangi bir sebeple isminden dahi söz edilmemiştir.

Oysa Âşıkpaşazâde tarihinde Bedreddin'in, Börklüce Mustafa ile ittifak hâlinde olarak Osmanlı saltanatına karşı huruç ettiğini öğreniyoruz. İbn Arabşah'ın vermiş olduğu bilgiler ise, Bedreddin'in tek başına huruç ettiği mahiyetindedir.⁴⁴

Börklüce Mustafa hareketini iştirâk-i emvâl düşüncesiyle irtibatlandıran tek tarihçi Dukas'tır (ö. 1481'den sonra). Fakat Dukas kitabının hiçbir yerinde Bedreddin'den bahsetmez. Dukas'ın anlatısına göre, Karaburun'da zuhur eden bir köylü "Türkler'e fakirliği (yani mal ve mülk sahibi olmamayı) tedris etti; kadınlardan başka her şeyin, yani yiyecek, giyecek, çift ve ekilmiş tarlaların insanlar arasında müşterek olması akidesini telkin ediyordu. 'Ben senin evine, kendi evim gibi, sen de benim evime kendi evin gibi girip çıkarsın, kadınlar müstesnadır' diyordu."⁴⁵

Dukas'ın bu ifadelerini alıp bunu Âşıkpaşazâde'nin Börklüce hareketi ile Bedreddin arasında irtibat kuran ifadeleriyle birleştiren Joseph von Hammer-Purgstall (ö. 1856) (ve daha sonra Şerefettin Yalıtıkaya), sosyalist bir isyan hareketinin lideri olarak Bedreddin imajının yayılmasına sebep olmuşlardır. Hammer âdeta bir kurgu eseri yazarı gibi şunları söylemektedir: "Niyyât-ı hafiyyesini mevki'-i icrâya koymak için mikdâr-ı kâfi tarafdâr bulacağına emin olduğundan fakih ve hakîm-sûfi olmak üzere hâiz bulunduğu şöhreti maharetle istîmal ederek tasavvurât-ı harîsânesini yeni bir mezheb esası üzerine kurdu."⁴⁶ Yazar, bu cümlelerin sonuna koyduğu dipnotta ilk kaynak olarak Dukas'ı zikreder, fakat dediğimiz gibi Dukas'ta Bedreddin'in adı bile geçmez. Hammer'e göre Bedreddin'e bu yeni "mezheb"i neşretmek için bir alet lazımdı, o da Börklüce Mustafa'yı bu iş için uygun buldu. Ayrıca bir yahudi mühtedisi olan Torlak Hû Kemal de bu yolda kendisine çok yardım etti. İslam tarihindeki ihtilal hareketlerini hatırlatan Hammer şunu kaydeder: "Bedreddin isyanı İran'da Zerdüşî ruhbanının Kubad'ın kumandasında çıkardıkları ihtilalin fena bir taklidi olmakla beraber, ancak İran'ı gark-ı hûn etmiş olan şu ihtilal Bedreddin isyanının ne olduğu hakkında bir fikr-i sahîh verebilir."⁴⁷

44 Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, s. 36-37.

45 Dukas, *Bizans Tarihi*, çev. VI. Mirmiroğlu, İstanbul 1956, s. 67'den nakleden Yüksel, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, s. 87.

46 Hammer, *Devlet-i Aliyye*, II, 132.

47 Hammer, *Devlet-i Aliyye*, II, 138.

Dukas'ın Börklüce'ye iştirakçilik isnadını Bedreddin'le irtibatlandıran yalnız Hammer değildir. 1921 tarihli çalışmasında Franz Babinger ve daha sonra onu takiben Şerefettin Yaltkaya da bu irtibatlandırışı sahiplenmişler, onlar üzerinden de bu yaklaşım modern Bedreddin tasavvurunun ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Franz Babinger, Dukas'ın Börklüce hakkında anlattıklarını tereddüt etmeden Bedreddin'in görüşleri olarak özümsemiş; Bedreddin'in bâtinî olduğunda şüphesi bulunmadığı gibi, Bâtınlık ile komünizm arasında irtibat kurmakta da zorlanmamıştır: “Yaşadığımız zamandan geriye bakarak, 1416 yılında yaşanmış ayaklanmaya komünist öğeler yüklemek zorlama bir yaklaşım gibi dursa da bâtinî kökenli dinsel ve siyasal hareketlerde komünist öğeleri görmek mümkün. Sünnî eğilimlerin ağırlıklı olduğu toplumlarda ise bu tür düşüncelerin varlığına olumlu bakılmaz. Mülkün ortak kullanımının bâtinî toplumlarda ortaya çıktığı görülmektedir.”⁴⁸



Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin *eş-Şekâik*'i, on tabaka şeklinde tertip edilmiş ve her tabaka bir padişahın döneminde yaşayan âlim ve şeyhlerin biyografisine hasredilmiştir. Anooshahr'ın yaklaşımını dikkate alarak *eş-Şekâik*'i okumak ilgi çekici sonuçlar elde edilmesini sağlayabilir. Burada Şeyh Bedreddin biyografisi üzerinden tevârih-i Âl-i Osmân geleneğiyle *eş-Şekâik*'in anlatılarını mukayese edebiliriz. Öncelikle dikkat çeken bir durumu ifade edelim. Taşköprizâde her tabakanın başında, ilgili padişahın ne zaman vazifeye başladığını zikredip onunla ilgili bir dua eder (diğer dokuz padişah için dua eder), fakat beşinci tabakaya başladığı sayfada Çelebi Mehmed'den herhangi bir duayı esirger.⁴⁹ Şeyh Bedreddin biyografisi dördüncü tabakadadır. Şu paragraf bilhassa önemlidir:

Osman Gazi'nin oğullarından Mûsâ Çelebi sultan olunca Şeyh Bedreddin'i kazaskerlik makamına getirdi. Mûsâ Çelebi'nin kardeşi Mûsâ'yı öldürünce, ailesi ve akrabalarıyla birlikte Şeyh Bedreddin'i İznik'te hapsetti. Aylık olarak da bin dirhem bağladı. Bir süre sonra Şeyh Bedreddin hapisten kaçıp İsfendiyar Beyi'ne sığındı. Maksadı Tatar diyarına gitmekti. Ancak İsfendiyar, Osmanoğlu'ndan korkusundan buna izin vermedi ve onu Rumeli vilâyetlerinden Zağra'ya gönderdi. Burada sevenleri etrafında toplandılar ve zamanla çok sayıda insan onlara katıldı. Ancak bazı bozguncular saltanatı hedef aldığı [sultan olmayı istediği] şeklinde onu sultana

48 Babinger, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, s. 85.

49 Taşköprizâde, *eş-Şakâik*, s. 113. Baktığımız yazma nüshalarda da bu hususta bir farklılık yoktur.

şikayet ettiler. Bunun üzerine yakalandı ve Mevlânâ Haydar el-Acemî'nin fetvasıyla öldürüldü.⁵⁰

Paragrafta Sultan Çelebi Mehmed'in isminin geçmesi gereken üç yerde, âdeta onun ismini zikretmemek için kullanılan üç farklı ibare dikkat çekmektedir. Taşköprizâde, "Mûsâ Çelebi sultan olunca" ifadesiyle de Şeyh Bedreddin'in kazaskerliğini yaptığı Mûsâ Çelebi'nin sultanlığını meşru kabul ettiğini ortaya koymaktadır. Elbette daha önemli nokta, Bedreddin'in bir isyan hareketine kalkışmadığını, etrafına çok sayıda insan toplanmasından ötürü potansiyel bir tehdit unsuru haline gelerek fesatçıların şikâyetiyle öldürüldüğünü söylemesidir.⁵¹ Taşköprizâde'nin çağdaşı Kefevî *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr*'da, Gelibolulu Mustafa Âlî *Künhü'l-ahbâr*'da, Kâtib Çelebi *Süllemü'l-vüsûl*'de, Nişancızâde de *Mir'âtü'l-kâinat*'ta, tıpkı Taşköprizâde gibi Bedreddin'in saltanat iddia etmeyip iftiraya kurban gittiğini söylerler.⁵²

Taşköprizâde'nin Çelebi Mehmed'e yönelik örtük tavrı ile, anonim ve Lutfi Paşa *Tevârih-i Âl-i Osmân*'larındaki "müslüman padişah" tasavvurunu karşılaştırmak anlamlı olur, bu iki eserde şöyle deniyor: "*Sultan Mehmed sordu kim, 'Bunu nice edelim? Bunu öldürmenin günahı var mıdır?' dedi. Ol zamânun padişahları şöyle müslüman idi kim şunculayın fesad idüp âsî olanları öldürmeğe kıyamazlardı.*"⁵³

Şeyhin ideolojik (ekonomik/toplumsal sistemi değiştirmek amaçlı) değil, fakat siyasi nitelikli (sultan olmak için) bir isyana katılıp katılmadığı hâlâ bir muammadır, onun İznik sonrası hayatını aydınlatacak birinci elden yeni bir kaynak bulunmadığı sürece de öyle kalacağı benzetmektedir. Böyle bir kaynak ortaya çıkmaksızın -ve şayet ona bir isyancı nazarıyla bakmakta ısrarcı olacaksak- 1. Bedreddin'in İznik'teki zorunlu ikametini niçin ayrıntılı bir fıkıh ile (*et-Teshîl*) bir tefsir (*Nûrû'l-kulûb*) kitabı yazarak geçirdiği, 2. İznik'ten kaçtıktan sonra, "Rumeli'de bir isyan hareketi başlatmak amacıyla", Rumeli'ye geçmenin daha kestirme ve makul yolları varken, niçin bu kadar

⁵⁰ Taşköprizâde, *eş-Şakâik*, s. 100-101.

⁵¹ Taşköprizâde bu biyografiyi hemen hemen aynı ibarelerle, "müteahhirinden fıkihta yed-i tûlâ sahiplerinden birisi de..." diye başlamak suretiyle *Miftâhu's-saâde*'de de tekrarlar (s. 655-57).

⁵² Kefevî, *Ketâib*, vr. 359^b-360^a; Âlî, *Künhü'l-ahbâr*, vr. 54^b; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl*, III, 308; Nişancızade, *Mir'âtü'l-kâinat*, II, 329. Ayrıca metinler için bk. Er, *Şeyh Bedreddin Hakkında Son Söz*, s. 259-62, 271-72.

Kefevî'nin *Ketâib*'inin (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa'dan başka aynı kütüphanenin Esad Efendi ve Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Emanet Hazinesi gibi) güvenilir yazmalarında Şeyh Bedreddin biyografisinin mevcut olmasına rağmen, bazı nüshalarında ve bu nüshalara dayanan Mektebetü'l-İrşâd (2017) baskısında bulunmadığı görülmektedir.

⁵³ *Anonim Tevârih*, s. 59; Lutfi Paşa, *Tevârih*, s. 74.

ilginç bir rota takip ederek İznik'ten Kastamonu ve Sinop taraflarına gittiği, 3. Devlet tecrübesi de bulunan, içinde yaşadığı hanedanlık yönetiminin nasıl işlediğini gayet iyi bilen, yaşı kemale ermiş bir âlim-sûfinin, başka bir şehzade adına da değil, kendi namına saltanat davası gütmesinin ne derece rasyonel olduğu sorularına hakkıyla cevap vermek de mümkün değildir. Organize, önceden planlanmış, hele de ideolojik temelli bir isyan hareketinin önderliğini yapmış olmasının, eldeki verilerden hareketle ihtimal dışı olduğu kanaatindeyim, böyle bir isyan için doğru zaman Çelebi Mehmed'in Osmanlı birliğini sağlamasından önce olurdu. Fakat doğruya gitmek istediği halde şartlar onu Deliorman taraflarına götürdükten sonra, etrafında toplanmış -mevcut durumdan rahatsız- kitlelerin etkisiyle, pragmatik bir tavırla bir huruca kalkışmış olabilir mi? Dediğim gibi bu, eldeki verilerden hareketle yüzde yüz kesinlikte cevabı verilemeyecek bir sorudur. Fakat bilimsel tavırda eldeki verileri olabilecek en basit biçimde, mümkün olan en az bilinmeyen unsur devreye sokarak açıklamak esas olduğuna göre, bu bilgiler çerçevesinde Bedreddin'in İznik sonrası hareketlerinin en iyi açıklamasını torunu Halil b. İsmâil'in *Menâkıbnâme*'si ile Taşköprizâde'nin *eş-Şekâik*'ının yaptığı söylenebilir. Halil b. İsmâil'in *Menâkıbnâme*'sindeki muhteva, doğrudan dedesinden duymak suretiyle öğrendiği bilgilerdir. Bu eserin de bir stratejisinin olduğu, dedesinin hatırasını temize çıkarmak gibi bir amaç güttüğü, bu bakımdan (tevârih-i Âl-i Osmân geleneği gibi) tarafsız olmadığı düşünülebilir. Elbette tam bir tarafsızlığın hem mümkün hem de arzu edilir olmadığı söylenebilir, Hâfız Halil'in dedesinin hatırasını temize çıkarmak istemesi de gayet makuldür. Fakat bunu yaparken olay ve olguları farklı veya yanlış aktarıp aktarmadığı son derece önemlidir. Michel Balivet mesela eserinin çeşitli yerlerinde *Menâkıbnâme*'nin anlattığı hadiseleri Batılı kaynaklarla teyit etmiş olmakla ve eserin değerini teslim etmekle birlikte, *Menâkıbnâme*'nin "şeyhin anısını II. Mehmed'in sarayında temize çıkarmak amacıyla yazılmış bir savunma"⁵⁴ olduğunu söyler, diğer taraftan ise *Menâkıbnâme*'nin günümüze tek nüshasının ulaşmış olmasını ve eserin (şeyhin tasavvufi eserleriyle birlikte) Serez'deki Kâdirîler'e emanet edilmiş bulunmasını, Bedreddin'in öğretisinin, vefatından sonra gizlenmesiyle açıklamaya çalışır.⁵⁵ Buradaki çelişki âşikâr görünüyor. Gerçekten de, Taşköprizâde'nin görüp yararlandığı anlaşılan eserin tarihte yaygın bir dolaşımda olmadığı söylenebilir. Fâtih Sultan Mehmed'in sarayında temize çıkarılmak istenen şahsiyetle ilgili eserin

54 Balivet, *Şeyh Bedreddin*, s. 37. Ocak da, Halil b. İsmâil'in *Menâkıbnâme*'si ile, bundan iki asır evvel Baba İlyas'ın torunu Elvan Çelebi'nin dedesi hakkında yazdığı *Menâkıbnâme*'nin dedelerinin hatırasını savunma amacıyla birleştiklerini söyler (*Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 162).

55 Balivet, *Şeyh Bedreddin*, s. 104-105.

bir nüshasının padişaha takdim edildiğine dair de hiçbir işaret yoktur. Şu halde *Menâkıbnâme*'nin temelde Balivet'nin iddia ettiği biçimde bir savunma olmaktan çok tarihe not düşmek amacıyla yazılmış bir eser olduğu söylenebilir. Bu itibarla da Hâfız Halil'in anlattığı hikâyenin ana hatlarının, diğer kaynaklar tarafından da teyit edilen ve övgü veya yergi gibi biçimlerde yorum katılmamış asgari muhtevası açısından bu eserin Şeyh Bedreddin için en önemli kaynak olarak görülmesi gerekir.

Menâkıbnâme ve *eş-Şekâik*'a göre Şeyh Bedreddin Osmanlı memleketinin dışına çıkmak istemiştir (*eş-Şakâik* Tatar diyarına [Kırım'a]), *Menâkıbnâme* ise Timur'un oğlu Şâhruh'un yanına gitmek istediğini söylüyor, Taşköprizâde'ye göre Osmanlı sultanından çekinen İsfendiyar Bey, onun Kırım'a gitmesine müsaade etmeyip Zağra'ya göndermiş; Halil b. İsmâil'e göre ise İsfendiyar Bey Timur'un oğlu Şâhruh'un zalim ve Osmanlı düşmanı olduğunu söyleyerek şeyhi Kırım hanı nezdine gemiyle göndermiş, ancak deniz yolu Cenevizliler tarafından tutulmuş olduğu için geminin kaptanı gemiyi Eflak sahillerine yanaştırıp şeyhi burada indirmiştir)⁵⁶ bunun üzerine Şeyh Bedreddin Edirne'ye gitmeye karar verir, bu sıralarda bitirmiş olduğu *Nürül-kulûb* adlı Kur'an tefsirini de padişaha takdim ederek onun kendisine karşı tavrını da düzeltmek istemektedir. Deliorman'a, oradan Zağra'ya gelir. Buralarda daha önce kazasker iken kendisinden iyilik gören, ilmî ve sûfi kimliği sebebiyle kendisine hürmet eden, şahsını tanımaya bile ismini işitip şeyhi görmek isteyen, ayrıca o kargaşalık zamanlarında -belki menfaatleri haleldar olduğu için- mevcut yönetimden memnun olmayıp siyasi bir baş kaldırma hareketinde Bedreddin'i lider olarak görmek isteyen birtakım kimseler kendisinin etrafında toplanır (İnalcık'a göre Türkmen yürükler, kazaskerliği esnasında kendilerine timar verdiği uç gazileri, timarı alınmış sipahiler, "medrese öğrencileri", hıristiyan köylüleri).⁵⁷ Bazı müzevirlerin padişaha şeyhin etrafındaki topluluğun bir tehlike unsuru olduğu veya şeyhin saltanat davası güttüğü yönündeki telkinleri sebebiyle -ve içinde bulunulan kritik sürecin de etkisiyle- yakalanır ve siyaseten katledilir. Böyle bir anlatım, mevcut kaynaklardaki bilgileri en az yorumla ve bir senaryo yazmaya, bir ideoloji veya "norm" kurgulamaya gerek kalmaksızın bütünleştirmeye imkân verir. Kefevî ve Kâtib Çelebi gibi tabakat müelliflerinin, Hoca

⁵⁶ Kaynakların bu konudaki mukayesesi için bk. Yüksel, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, s. 40 vd.

⁵⁷ İnalcık, *The Ottoman Empire*, s. 188. İnalcık'ın bu gruplar içerisinde özellikle medrese talebesini hangi kaynağa dayalı olarak zikrettiği meçhuldür. Kitabın çevirisinde ise (muhtemelen yazarın tasarrufuyla) "medrese students" ifadesi nedense nasipsizlik vasfı olarak "nasipsiz medrese öğrencileri"ne, "christian peasants" ifadesi de "hıristiyan papas ve köylüleri"ne dönüşmüştür (s. 197).

Sâdeddin, Gelibolulu Mustafa Âlî, Nişancızâde ve Müneccimbaşı gibi ulema sınıfından tarihçilerin kanaatleri de bu yöndedir: “Bunca kütüb-i şer’iyye ve musannefât-ı mer’iyye sahibi olan fâzıl-ı müteverri’ ki âsâr-ı aklâmı sened-i müftiyân-ı dîn ve müsellemin-i ulemâ-yı râsihîndir, bağı u ukûk ve küfrân-ı hukûk şenâatini ihtiyar etmek gayetde baîddir.”⁵⁸

Şeyh Bedreddin’in ibâhacı, bâtinî, panteist, hurûfî, iştirâk-i emvâlci (sosyalist) olduğuna yönelik birtakım iddialar varsa da bunların hiçbir somut temeli yoktur.⁵⁹ Ahmet Güner Sayar şu ifadelerinde haklıdır: “Yazdıklarının aydınlığında, kesinlikle ifade edilebilir ki, Şeyh Bedreddin, ne Bâtinîdir, ne Kalenderîdir, ne İbâhîdir, ne Hurûfîdir, ne Râfîzîdir, ne de Şîî ve Alevî! Kur’an âyetlerinin zâhirî ve bâtinî anlamlarını birlikte ele alan, Sünnî bir müslüman; İbnü’l-Arabî, Sadreddin Konevî ve Dâvûd-ı Kayserî çizgisinde mühim bir mutasavvıf, İslam hukukunda (...) sıkı bir fakihtir.”⁶⁰ Bu tarz iddiaların kanaatimizce beş temel sebebi vardır: 1. Şeyhin eserlerinin bütüncül bir değerlendirmesinin yapılmaması, bilhassa *et-Teshîl* ile *Câmiu’l-fusûleyn*’in dikkate alınmaması, 2. Birinci el tarih kaynaklarındaki bilgi boşluklarının kurgularla tamamlanmaya çalışılması, 3. Bu meyanda Börklüce hareketinin fikir babasının Bedreddin olduğunun kesin bir hakikat imiş gibi kabul edilmesi (eğer *Tasvirü’l-kulûb*⁶¹ isimli eser gerçekten Börklüce Mustafa’ya ait ise, şimdiye kadar Börklüce hareketine dair yazılıp çizilenlerin ciddi olarak gözden geçirilmesi gerekecektir), 4. *Vâridât*’ın, ait olduğu tasavvuf geleneğiyle (İbnü’l-Arabî’nin eserleriyle, *Vâridât* şerhleriyle ve mesela çağdaşı ve ders şeriki Molla Fenârî’nin *Misbâhu’l-üns*’ü ile) irtibatsız biçimde ele alınması, 5. “Bedreddiniler” denilen grubun görüşlerinin Şeyh Bedreddin’e izafe edilmesi.⁶²

58 Hoca Sâdeddin, *Tâcü’t-tevârih*, I, 300. Müneccimbaşı Ahmed Dede de Hoca Sâdeddin Efendi gibi düşünüyor: “Şeyh-i müşârün ileyh *Câmi’u’l-fusûleyn* ve *Teshîl* nâm iki fetvâ-yı celîlenin müellifi, ferîd-i asr ve vahîd-i dehr bir aziz olub kendüden da’vâ-yı hurûc emr-i müsteb’addır. Lâkin etbâ’ından bu husus vukû’ bulub kendi dahi bu takrib ile mütthem oldu” (Ahmed Dede, *Sahâifü’l-ahbâr*, III, 335).

59 Halil İnalıcık’ın şu cümlesi mesnetsiz ve yanlışır: “sünnî ulemâ onu, şeriâtı bütünüyle inkâr eden, aşırı bir bâtinî saymakta oybirliği etmiştir” (*Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ*, s. 197). Yine İnalıcık’ın, Bitlisî’nin mesnetsiz ifadelerine dayanarak dile getirdiği şu cümle, ilmî titizlikle bağdaşmamaktadır: “Şeyh, Bektâşî tarikatında olduğu gibi, şarap ve müziği mübah sayar, din ayrılıklarına göz yumardı” (*Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ*, s. 198). İnalıcık’ın, Bedreddin’in saltanat davasında Selçuklu hanedanıyla akrabalık iddiasına dayandığı şeklindeki görüşü de (*Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ*, s. 196) herhangi bir kaynaktan yoksundur; daha doğrusu torununun menakibinde yer alan kaydın sanki şeyh tarafından saltanat davasında kullanılmış gibi gösterilmesinin dayandığı herhangi bir kaynak yoktur.

60 Sayar, ‘*Velâyet*’ten ‘*Siyaset*’e, s. 456.

61 Börklüce Mustafa, *Tasvirü’l-kulûb*, haz. H. Dursun Gümüsoğlu, Ankara 2015.

62 Bedreddiniler’le ilgili olarak bk. Yüksel, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*. s. 133 vd.

Yunus Apaydın, Şeyh Bedreddin'in bir isyan hareketine katılmış veya liderliğini yapmış olması takdirinde, bunun fıkihtaki "mevcut kurulu düzene isyan suçu" (bağy) kapsamına girdiğini ve Hanefi doktrinine göre bâği bile olsalar fiilen çatışmaya girmemiş, kimseyi öldürmemiş kişilerin idam cezası ile cezalandırılmayacaklarını hatırlatır.⁶³ Tarih kitaplarında ise Bedreddin'in yakalanışı esnasında bir çatışma vuku bulduğundan bahsedilmemektedir. Bu durumda Bedreddin'in Hanefi hukuku çerçevesinde yargılandığı ve idam cezasını kendisinin de onayladığı yönündeki aktarımların gerçeği yansıtmadığı düşünülebilir. Apaydın'ın kanaati, Bedreddin'in idamının hukuki niteliğine dair bizim de katıldığımız görüştür:

Benim kanaatimce Bedreddin'in idamı, fıkhnın sistematik yapısının oturduğu temel ilke ve yöntemlerden hareketle değil, 'siyaseten' olmuştur. Kuvvetle muhtemeldir ki Çelebi Mehmed ve yanındakiler, Bedreddin'i, oluşturduğu etki ve nüfuz çevresi açısından potansiyel bir tehlike olarak görmüşler ve Timur yenilgisinden sonra toparlanmaya çalışan bir devletin bu ve benzeri bir gaileyle uğraşmak durumunda kalmaması için Bedreddin'in idamını 'siyaseten' öngörmüşlerdir.⁶⁴

İdeolojilerin Kısacasında Bir Âlim-Sûfi

Makalenin başında, Şeyh Bedreddin hakkındaki literatürün tamamını kuşatan ayrıntılı değerlendirmelerin yapılması gerekliliğine dikkat çekmiş ve bu yazının böyle bir amacın uzağında bulunduğunu belirtmiştik. Ancak burada, Şeyh Bedreddin hakkında yazılan birkaç çalışmadaki bazı problemlere işaret edeceğiz.

Şeyh Bedreddin'in kendi düşünceleriyle, sonradan onun adına teşekkül eden bu grubun fikirleri arasında bir irtibat yoktur. Gölpınarlı şöyle diyor: "Hâlbuki *Vâridât*'ta Şiiliğine, yahud teşeyyu'una ait küçücük bir ima bile yoktur; bilakis Ebubekir'i hürmetle anar. Zaten onun vahdet telakkisiyle bu çeşit mezheb ihtilaflarını bir araya getirmeye imkân da yoktur. Herhalde Alevîler, Bâtınîlerin geleneğini bilerek, bilmeyerek benimsemişler, hükümetin, medresenin hoş görmediği, astığı, lanetlediği Bedreddin'i kendilerinden saymışlar, onun akla, düşünceye dayanan fikirlerini anlamayan Bedreddin sufilere de Alevîlerin kendilerine gösterdikleri yakınlık yüzünden ve düşmanın aynı oluşundan onlarla kaynaşmışlar, Bedreddin Ocağı bu suretle meydana gelmiştir" (*Şeyh Bedreddin ve Manâkibi*, s. 111).

63 Bedreddin'in *et-Teshîl*'inin "isyancılar" (bugât) bahsinde, meşru müdafaa dışında bir müslümanı öldürmenin haram olduğunu, devlet başkanının isyancılarla savaşı başlatmayacağını, onlar saldırırlarsa onların topluluğunu dağıtıncaya kadar onlarla savaşaacağını -Hanefi doktrinini izlemek suretiyle- ifade eder (III, 472-73; a.mlf., *Letâifül-işârât Şerhi*, II, 1669).

64 Apaydın, "Sunuş", s. 16.

1. Sosyalist-Devrimci Olarak Şeyh Bedreddin

Nazım Hikmet *Şeyh Bedreddin Destanı*'nda, şeyhi şöyle söyletiyordu:

“Ben gayrı zuhur ve huruç edeceğim
Toprak adamları toprağı fethedeceğiz
Ve kuvvet-i ilmi, sırr-ı tevhidi gerçekleştirip
biz milletlerin ve mezheplerin kanunlarını
iptâl edeceğiz...”⁶⁵

Bu dizelerin içeriği, Yaltkaya'nın monografisi dolayımında, herhangi bir kaynağa dayanmayan İdris-i Bitlisî'nin *Heşt Bihişt*'indeki ifadelerdir. Dukas'ın Bedreddin'in adını bile anmadan, Börklüce'ye atfettiği kolektivism düşünce- siyle *Heşt Bihişt*'te yer alan ibâhacılık birleştirilip, sol muhayyilenin standart malzemesi haline gelmiştir. Günümüze kadar devam eden bu tahayyül iğne ile kuyu kazarcasına yapılan âlimane tetkiklerin, verilerin sağlam bir değer- lendirilişine dayalı tefekkürün ürünü olmayıp; güne ait ve güncele ilişkin umutların ve özelemlerin tarihe yansıtılmasından ibaret, hissiyat düzeyinde kalmış, nesnel hakikatlere dayanmayan ideolojik bir kurgudan ibarettir.

Nazım Hikmet'in *Şeyh Bedreddin Destanı*'nı yayımlamasından sonra, Bedreddin figürü birçokları için materyalist, sosyalist ve devrimci bir hare- ketin lideri olarak anılmaya başlandı. Özellikle sosyalizmin bütün dünyada etkili olduğu 1960'lı yıllardan itibaren bu imaj gitgide kuvvet kazandı ve gü- nümüzde de hâkim algının bu olduğu görülüyor. (Bu satırların yazıldığı sıra- larda, Şeyh Bedreddin hakkında “Hakikat” isimli bir sinema filminin çekim- leri devam ediyor. Yönetmen Hakan Alak, basına verdiği bir demeçte, Nazım Hikmet'in *Destan*'ının sonundaki ifadelerini bir vasiyet gibi kabul edip bu filmi çektiklerini ifade etmiştir). Burada bu imajı besleyen, pekiştiren -Erol Toy'un *Azap Ortakları* veya Radi Fiş'in *Ben de Halimce Bedreddinem* gibi çok sayıdaki roman bir tarafa, monografi ve tematik bilimsel kitap türünden birkaç esere kısaca temas edeceğiz.

Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu (ö. 1974), *İktisat Sosyolojisi Bakımından Sos- yalizm* adlı kitabında Şeyh Bedreddin'e, Eski Yunan'dan Modern Avrupa'ya geçişte bir Şark Ortaçağ sosyalisti olarak hususi bir yer verir. Onun nazarında Bedreddin “Yunanlı Eflâtun ile İngiliz More arasında bir Türk Bedreddin”dir. Bedreddin “Şark'ın Campanella'sı veya More'u sayılacak kadar sosyalizm ta- rihine mal olabilecek büyük şahsiyetlerden biridir.”⁶⁶ Fakat Fındıkoğlu'nun

65 Ran, *Benerci Kendini Niçin Öldürdü?*, s. 233.

66 Fındıkoğlu, *İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm*, s. 46.

sosyalist Bedreddin tasavvuru, devrinin hâkim temayülünden farklıdır. “Son zamanlarda onu mensup olduğu medeniyet ve kültür geŖaltından ayırarak âdeta günümüzün Marksist sosyalizm davasıyla alakalı görenlerin ve Ŗüphesiz yanlış, hatalı bir görüş takip ederek Türk Campanella’sının hüviyetini değiştirenler”⁶⁷ bulunması sebebiyle yazar eserinde ona hususi bir yer ayırdığını ifade etmektedir. Ağır başlı bir üslupla temkinli bir analiz yürüten müellif, Bedreddin’in eserlerine dair bazı mütalaalardan sonra, “Şeyh Bedreddin hareketini doğuran faktörleri, alakalının kendi eserleri ile anlamak imkânsızdır”⁶⁸ itirafında bulunuyor.

Cumhuriyet döneminde Şeyh Bedreddin hakkındaki kanaatlerin gitgide keskinleştiği, bilhassa soğuk savaş yıllarında, sosyalistlerin Bedreddin tasavvurunu sorgulamadan kabul eden milliyetçi muhafazakâr yazarların dilinde devlet ve her türlü millî değerin düşmanı bir Bedreddin tasavvurunun üretildiğini görüyoruz. İlk baskısı 1947 yılında yapılan İsmail Hakkı Uzunçarşılı’nın eserinde, Şeyh Bedreddin’in komünizmi hakkında bir vurgu yoktur. Erken devir kroniklerinin yanı sıra Dukas’ın kitabını da kullanmakla birlikte, Uzunçarşılı nazarında Bedreddin hadisesi bir saltanat davasından ibarettir: “Bedreddin, Anadolu ve Rumeli’deki isyanlarla henüz iç mücadele sarsıntularından kurtulmuş olan Osmanlı Devleti’ni gafil avlayarak şeyhlikten Ŗahlığa geçme istedi; kendi cemiyetine başka din ve mezheplerden de adam alıyordu.”⁶⁹ Mustafa Akdağ’ın ilk baskısı 1959 yılında yapılan eserinde de, Bedreddin hadisesi ideolojik tarafa çekilmeksizin bir bâtinî isyanı olarak tasvir edilir. Akdağ’ın Şeyh Bedreddin’in amacını açıklamak için tasvir ettiği Ŗu çerçevenin, şeyhin âlim-fakih kimliği ile kâbil-i telif olmadığına hususi bir vurgu yapmak gereksizdir: “Eskiden beri hepsi de hak telakki olunan dört mezhebin, yani Hanefî, Mâlîkî, Şâfiî ve Hanbelîliğin tarif ve tayin ettikleri din anlayışını yıkma ve İslamiyet’e, belki de menşesinde hiç olmayan bir mâna verme gayretleri yeni değildi.”⁷⁰ Ancak soğuk savaş yıllarındaki ideolojik mücadelenin Ŗiddeti arttıkça, Şeyh Bedreddin hakkındaki kanaatlerin de keskinleştiği görülür. İbrahim Hakkı Konyalı, *Tarih Mecmuası* adlı derginin 15 Kasım 1950 tarihli ilk sayısında “Stalin’in Şeyhi Bedreddin Simâvî” isimli bir makale yayımlar. “Bu makaleye göre, Bedreddin’in müritleri onu

67 Fındıkoğlu, *İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm*, s. 46.

68 Fındıkoğlu, *İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm*, s. 73.

69 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 363.

70 Akdağ, *Türkiye’nin İktisadî ve İçtimai Tarihi*, s. 242. Akdağ’ın Bedreddin’in bâtinîliğini açıklama tarzı da bilimsel anlamda bir sebep-sonuç ilişkisi tesis etmekten uzaktır: “Şeyh Bedreddin, bilgi ve zekâsı sayesinde, Rumeli’de ve Anadolu’nun batı taraflarında kendine bağlı bir zümre yaratmış olup, kendisi bunlarca tarikat şeyhi sayılıyordu. O, bu haliyle Bâtunîydi” (s. 247).

peygamber tanırlarmış. Bâtını olan Bedreddin, Hıristiyanlık'la Müslümanlığı 'çiftleştirmek' istemiş; yalnız mallar değil, kadınlar bile müşterekmiş. Kendisi, Bağdat'ta, Hille sancağına bağlı Semâveli imiş. Timurleng tarafından gizlice vazifelendirilmiş.⁷¹ Konyalı'nın kanaatlerini etkileyen sahaf Raif Yelkenci, *Tarih Dünyası* dergisinde yazdığı seri yazılarda, eline geçen sahte bir Bedreddin menakıbı kitabına⁷² dayanarak, muhafazakâr bir müslüman açısından ne kadar kötü özellik varsa bunların hepsini birden şahsında temsil eden bir Bedreddin tasvir eder (bu tasvirin zımnında Timur'un casusu olmak da vardır):

Son zamanlarda elime geçen ve Hicrî bin tarihlerinde yazıldığı anlaşılan *Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin* adlı bir yazmada, Bedreddin her ne kadar bir tarikat sahibi, bir mürşit olarak gösterilmekte ise de ehl-i sünnet akidesini yıkmak için dört mezhep dışında kurulmuş Şia-i bâtinîyeden Râfîzî olduğu da sarahaten anlaşılmaktadır. Esrarı, afyonu, şarabı ve en geniş mikyasta zinayı ve ahlâksızlığı mübah kılan ve bunun için de her şeyde iştiraki tavsiye eden yeni bir rejimi ortaya atmıştır.⁷³

İsmail Hami Danişmend'e göre "şiddetli bir materyalist", "şiddetli bir komünist", dinler arasındaki farkların kaldırılıp haramların helal kılınmasını terviç eden bir şahsiyettir:

71 Gölpinarlı, *Şeyh Bedreddin ve Menakıbı*, s. 174.

72 Gölpinarlı bu düzmece kitabı incelemiş ve niçin düzmece olduğunu müdellel biçimde açıklamıştır: Gölpinarlı, *Şeyh Bedreddin ve Menakıbı*, s. 174-86. Gölpinarlı'nın tespitine göre "Baş tarafta saçma-sapan, düzme-koşma bir hal tercemesinden sonra bu kitabı düzen ve yalancılık hastalığına uğramış bulunan, hatta adını bile vermektan çekinecek kadar utanmaz olan bir adam, 'Menâkıb-ı Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân'ı açmış, en fazla abdallara, biraz da kalenderilere ait bahislerden nazımları, nesirleri beyit-beyit, satır-satır sahife-sahife kitabına aktarmış, bazı yerlerde takdim-tehirler yapmış, bazı yerlerde adları değiştirmiş, böylece ortaya bir düzme kitap çıkmıştır. Okumadan yazanlar, düşünmeden hüküm verenler de mal bulmuş mağribî gibi bu kitaba sarılmışlar, Bedreddin'in mezhep ve meşrebi hakkında laflar etmişlerdir. Allah taksiratını bağışlasın, bu düzme kitabı yazana acınır, bunu kitap diye sunan kitap tanımazlaryaysa gülünür ancak. *Menâkıb-ı Bedrüddin*'i düzenin aklına 'Semâve' gelmemiş, ya da eline bir harita geçirip bu şehri bulamamış olacak ki başta, Bedreddin'in Meriç kıyısında Simav kasabasında doğduğunu söylüyor, 66'da da Bedreddin'e uyanlara 'Simavna sufileri' diyor. Bu kitaba inananlarsa Simavnâ'yı evirip çevirip Semâve yaparak Hille yakınına naklediyorlar; hayâlhânelerinden orada bir Bâtını teşkilâtı kuruyorlar; bütün bunlar da yetmiyormuş gibi Bedreddin'e bir de Timur casusluğu atf ve isnadından çekinmiyorlar, ne diyelim? Cehlin ol mertebesi sehl olmaz" (s. 186).

Yelkenci elindeki bu menakıbı neşretmeyi vaat ettiği halde, muhtemelen Gölpinarlı'nın tenkitleri sebebiyle bunu hiçbir zaman yapmamıştır.

73 Yelkenci, "Şeyh Bedreddin", sy. 18, s. 751.

Bu vaziyete göre şiddetli bir ‘Matérialiste = Maddeci’ demektir. Cemiyeti alâkadar eden fikirleri de bütün mevzûata mugayirdir; Şeyh Bedreddin Mahmud bu cephesi itibariyle çok şiddetli bir komünisttir; arazi ve emvâlin taksimini, müslümanlık, hıristiyanlık ve yahudilik arasındaki farkların kaldırılmasını ve bunlar arasında müsavât olmasını ister ve İslâm dininde ‘muharremât’ ismi verilen memnuiyetlerin ‘istihlâl’ini, yâni helâl sayılmasını terviç eder. Yalnız kadın meselesinde iştirâki tecviz edip etmediği pek belli değildir; hattâ müridlerine izâfe edilen ‘mum söndürme’ âdetinin kendisiyle alâkadar olup olmadığı da şüpheli kalmış bir meseledir.⁷⁴

Yılmaz Öztuna, “Şeyh Bedreddin’in bugünkü komünizme benzeyen bir sistem kurmaya ve bunu propaganda ve ihtilal yoluyla devlete empoze etmeye çalışması, Fetret Devri’nin ortaya çıkardığı içtimâî bozukluklarla alakalıdır”⁷⁵ hükmünü verirken tereddüt etmemektedir. Ahmet Ateş 1954’te, Süleyman Çelebi’nin *Mevlid*’inin neşrine yazdığı girişte, Ehl-i sünnet’i yıkmaya çalışan bâtinî ve ortak mülkiyetçi bir Şeyh Bedreddin karşısında Ehl-i sünnet’i müdafaa eden bir Süleyman Çelebi kurgular:

Müslümanlık, Hıristiyanlık ve Yahudilik arasında bir fark olmadığı ve bunların eşit tutulması lâzım geldiği iddiasındadır. En nihayet, her türlü ‘mülkiyet’in kaldırılması ve toprak ile malın müşterek olmasını tavsiye eder ve bunlara dayanarak geniş bir propagandaya girişir. (...) Böylece Müslüman olmayanlar ile hallerinden memnun olmayanları etrafında toplayan Bâtınîler, Müslüman ve Ehl-i Sünnet olan unsura dayanan Osmanoğulları devletini, büyük fetret sarsıntısından yeni çıkmış olduğu bir sırada, büsbütün ortadan kaldırmak istiyordu.⁷⁶

Ahmet Ateş’in yukarıdaki satırları, Şeyh Bedreddin hakkında nesiller boyu birbirine eklenerek çoğaltılan ibâhacılık, sosyalizm, dinler arası senkretizm, Ehl-i sünnet düşmanlığı, Bâtınîlik, devlet düşmanlığı iddialarını bir araya getirir ve Süleyman Çelebi’nin *Mevlid*’inin yazılma sebebi olarak daha önce değindiği bir rivayetle, ulucamide vaaz ederek Hz. Peygamber’in diğer peygamberlerden üstün olmadığını söyleyen bir şahsın görüşleriyle bunları irtibatlandırır:

74 Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, I, 162; ayrıca bk. Kiras, “Soğuk Savaş Yıllarında ‘Stalin’in Şeyhi’”. Kiras, Şeyh Bedreddin’e tahsis ettiği bir dizi yazıda, onun şahsiyetiyle ilgili problemleri algıları dile getirmiştir.

75 Öztuna, *Büyük Türkiye Tarihi*, I, 377.

76 Ateş, *Vesiletü’n-necat*, s. 31-32.

Bursa'nın Ulu Camii'nde va'zeden şahıs, sözde *Kur'ân* âyetlerine dayanarak, Hazret-i Peygamber'in öteki peygamberlerden üstün olmadığını iddia etmek suretiyle, sinsi bir bâtinilik propagandası yapıyordu. Bir yandan Ehl-i Sünnet akidelerini yıkmak istiyor, öte yandan da Hıristiyanları kendisine çekiyordu. İşte bu devrin dinî, fikrî, siyâsî akımları içerisinde genişliği böylece bütün açıklığı ile meydana çıkar bu tartışma, görülüyor ki, önemsiz bir olay değildi. Süleyman Çelebi *Mevlid*'ini yazmak sureti ile, 'ehl-i sünnet' tarafını tutmuş ve onun yüzyıllarca süren zaferlerine belki en büyük yardımı yapmış ve her zaman ona destek olmuştur.⁷⁷

Soğuk savaş yılları boyunca, sosyalist düşünce cânibinden Şeyh Bedreddin ve *Vâridât* ile alakalı Nazım Hikmet'ten etkilenerek çok sayıda kitap kaleme alınmıştır. Bunların ortak özelliği, şeyhin ait olduğu ilim ve düşünce bağlamını, fıkıh kitaplarını incelemeden, çağın tasavvur, tahayyül ve arzularını geçmişe yansıtmaktır. Bilimsellikten uzak biçimde Bedreddin'in ismine ideolojik yükleme yapanlar arasında Bezmi Nusret Kaygusuz'un (ö. 1961) ayrı bir yeri vardır. *Şeyh Bedreddin Simaveni* (1957) adlı kitabında Bedreddin yalnız sosyalist değil, aynı zamanda Arapçılığa karşı Türkçülük davasının bayraktarı, Türk Aleviliğini temel alan, millî bir din idealini savunan, inkılapçı fakat isyancı olmayan bir şahsiyet olarak tasvir edilir.⁷⁸ İlhamını *Şeyh Bedreddin Destanı*'ndan alanlardan biri olan İsmet Zeki Eyüboğlu'nun (ö. 2003) *Şeyh Bedreddin: Vâridât* adlı kitabına (1980) göre,

XIV. yy. Osmanlı toplumunun özünü oluşturan başat öge dindi, İslam inançlarından örülü bütündü. Bundan dolayı bütün yaratıcı gücünü bu konuda toplayıp yoğunlaştırmıştı. Ondandır, inançların dışında, onları aşan büsbütün yeni bir atılım beklenemezdi. Şeyh Bedreddin'in düşüncelerinde görülen maddeci özellik bundan dolayı dışa vuramamış, bir inanç ağının içinde kalmıştır. Osmanlı toplumu daha aydın, daha ileri bir uygarlık aşamasında olsaydı Şeyh Bedreddin, kendisini ölüme götüren düşüncelerinden dolayı, bir dinsiz olarak değil, toplum düzenini maddeci bir

77 Ateş, *Vesiletü'n-necat*, s. 32. Raif Yelkenci de hiçbir kaynağa dayanmayarak, sırf tahmin yoluyla şöyle der: "Bana öyle geliyor ki, Süleyman Çelebi'nin *Mevlid-i Nebî* diye meşhur olan *Vesiletü'n-Necat* adlı eserini yazmasına saik olan Bursa'da Ulucamii'nde Hz. İsa'yı Hz. Muhammed'e tafdil eden ve bilahare parçalanan Acem vaiz belki de Şeyh Bedreddin'in o zamanki müritlerinden biri idi" ("*Şeyh Bedreddin*", sy. 20, s. 841). Öztuna, Ateş'in pasajlarını, ulucamide vaaz eden şahısla ilgili önceki sayfalarda (s. 29-30) anlatılan, *Mevlid*'in yazılmasına sebep olarak gösterilen rivayete atıf yapmadan aktardığı için, vaaz eden şahsın Şeyh Bedreddin olduğu intibahını uyandırmıştır (Öztuna, *Büyük Türkiye Tarihi*, I, 378-79).

78 Kaygusuz'un kitabı hakkında bk. Yüksel, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, s. 128; Ceyhan - Koç, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şeyh Bedreddin *Vâridât*", s. 277-79.

yaşama anlayışı üzerine oturtmak isteyen devrimci bir kişi diye yargılandı. Oysa böyle olmadı, onun olduğu ileri sürülen düşünceler maddeci bir felsefe akımı ile bağlantılı görülürken, yargılanması, ölüme çarptırılması dinsel inançlarından dolayı oldu. (...) Osmanlı dönemini seven, ona büyük bir özlem, bir saygı, sevgi besleyen yazarlar, tarihçiler, bilginler ne derlerse desinler, bu toplumda düşünce, uygarlık bakımından en küçük bir gelişme, ilerleme yoktur.⁷⁹

Şeyh Bedreddin'in dinsiz olduğu için yargılandığını iddia eden bu satırlarda, yine, yazarının dünya görüşünü tarihî bir şahsiyete yansıtmaktaki bilimsellikten uzak ideolojik tutum görülmektedir.⁸⁰

Esat Korkmaz'ın *Şeyh Bedreddin ve Vâridât* (İstanbul: Anahtar Kitaplar, 2007) adlı kitabı, Bedreddin'i komünist ütopya ve batıni felsefe içerisine dahil eder. "Bizler Şeyh Bedreddin'i Nazım Hikmet'in *Şeyh Bedreddin Destanı*'ndan öğrendik"⁸¹ diyen Korkmaz'ın kitabı "Marksist söylem ve komünist ütopyanın -Şeyh Bedreddin dolayımında- tarihsel ve felsefi kökenlerini inceler. Bedreddin konusunda var olan literatüre ve tarihsel hafızaya dayanmaktan uzak bir anlatı sunar."⁸² Şeyh Bedreddin'i şöyle bir "kâmil toplum" tasavvuru içine yerleştirir: "Kâmil toplum: Alevîler'in-Bektaşîler'in-Bedreddinîler'in felsefelerine, öğretilerine ve yaşama biçimlerine uygun olarak toplumu kurtuluşa taşımak için tasarımıladıkları; devletin, sınıfların, özel mülkiyetin ve paranın olmamasıyla belirgin, herkesin yeteneğine göre üretime katkıda bulunduğu, gereksinimine göre toplumsal üretimden pay aldığı kusursuz toplum; komünist toplum."⁸³ "İşte Şeyh Bedreddin isyanı" da, yazara göre, "Müslüman-hıristiyan ve yahudi zemininde, 'ezilenlerin' iktidarı alıp insanlığı esenliğe çıkaracak 'kâmil toplumu' kurmak için yaşama geçirdiği bir 'devrim' hareketidir."⁸⁴ Korkmaz Şeyh Bedreddin'in İslam âlimi kimliği ile hiçbir şekilde alakadar değildir. Onun kurgusuna göre birbirinden ayrılmayan Alevî-Bektaşî-Bedreddinî düşünce "genelde şariatçı dinsel değerlere, özelde feodal despota ve onun uşaklarına baş kaldırdığında, burjuva sınıf kimliğinin henüz ufukta gözükmediği bir toprakta; ilksel eşitlikçi toplum değerlerini bayraklaştırarak, tasavvuf bağlamında ancak *sezgiyle* ulaşılabileceğini

79 Eyüboğlu, *Şeyh Bedreddin*, s. 28-29.

80 Eyüboğlu'nun kitabı hakkında bk. Ceyhan - Koç, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şeyh Bedreddin *Vâridât*'ı", s. 288-91.

81 Korkmaz, *Şeyh Bedreddin*, s. 13.

82 Ceyhan - Koç, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şeyh Bedreddin *Vâridât*'ı", s. 299.

83 Korkmaz, *Şeyh Bedreddin*, s. 17.

84 Korkmaz, *Şeyh Bedreddin*, s. 47.

var saydığı insanlığın *son kurtuluşunu* tarihin gündemine taşıyiverdi.”⁸⁵ “Bu toprağın Bedreddinler’i” hümanizmi tanrı bilimin (kelam ?) karşısına koymuşlar, “metafizik Tanrı”ya, yani her şeyin kaynağı olan zatıyla münezzeh Tanrı anlayışına isyan ederek doğa ile özdeş Tanrı anlayışına ulaşmışlardır. Bu Tanrı anlayışını yazar “biliyoruz ki Bâtınîlik’te Tanrı, ‘sonuç’ üretmek zorundadır. Ürettiği sonucu da kucaklayacak biçimde tanımlarsak Tanrı ‘evrensel madde ve biçimdir’”⁸⁶ şeklinde açıklar. Kitabının bütününde Şeyh Bedreddin bânî, materyalist, hümanist, komünist bir ideolojinin mümessili olarak takdim edilir ve bu yapılırken Bedreddin’in ait olduğu ilim ve kültür geleneği hiçbir şekilde dikkate alınmaz. Yazarın Şeyh Bedreddin’in düşüncelerini kendi yazılarından aktarmak gibi bir kaygısı olmadığı için, mesele şöyle diyebilmektedir: “Bu anlayış en net ve en boyutlu anlamını; Şeyh Bedreddin’in, ‘*Yarin dudağından gayri her şey her yerde ortak olmak için*’ ileri haykırışında buluyordu.”⁸⁷ Kitabın büyük bölümü *Vâridât*’ın yorumudur. “Yorumlarım vahdet-i mevcutçu tasavvuf anlayışının diliyle yapıldığı için tümüyle ‘özgündür’ denebilir”⁸⁸. Bu “özgün” yorumlara göre, “Sünniliğin anladığı/algıladığı anlamda bir ‘Tanrı vahyi’ yoktur; ne yazılmış, ne söylenmişse tümü insanların eseridir; bu nedenle bilimsel açıdan ele alınıp incelenebilir. (...) Peygamber dönemindeki 6666 ayet, Halife Osman dönemindeki düzenlemeyle 6234’e inmiş oldu; daha önceki belgeler yakıldığı ya da yok edildiği için eksik olarak gözüken 432 ayetin ne olduğu tam olarak bilinmiyor.”⁸⁹ Eser bu tarz “özgün”, Bedreddin’in *Vâridât* dışı eserlerini olduğu kadar, İslamî ilimlere dair literatürü de dikkate almayan yorumlarla dolu olup, tarihî bir şahsiyeti modern bir ideolojiye uygun olarak ve tamamen serbest biçimde inşa etmenin tipik bir örneğidir.

2. Liberal Demokrat Bir Devrimci Olarak Şeyh Bedreddin

Son yıllarda Şeyh Bedreddin’e dair neşredilen kitaplar arasında en dikkat çekenlerden birisi, Ahmet Güner Sayar’a ait olan ‘*Velâyet’ten ‘Siyâset’e Şeyh Bedreddin* adlı eserdir. Sayar’ın kolay bulunamayan bir profile sahip olmasının, yani tasavvufi irtibatı olan bir iktisat tarihçisi olmasının, şeyhi çok yönlü olarak ele almasını sağlayan bir etken olduğu söylenebilir. Kitabın konuya dair daha önceki bütün çalışmaları kuşatma çabasının yanı sıra, Şeyh’in hem tasavvufî hem de hukukî cihetini ele almayı denemesi, onun fıkıhla ilgili

85 Korkmaz, *Şeyh Bedreddin*, s. 49.

86 Korkmaz, *Şeyh Bedreddin*, s. 51.

87 Korkmaz, *Şeyh Bedreddin*, s. 49.

88 Korkmaz, *Şeyh Bedreddin*, s. 96.

89 Korkmaz, *Şeyh Bedreddin*, s. 242.

eserlerinin hakkını veremese bile en azından bunu önemli bulup böyle bir teşebbüste bulunması da son derece kıymetlidir. Ayrıca bu kitabın özelliği, “liberal Bedreddin” tasavvurunun tek mümessili olmasıdır.

Kitabın meziyetleri arasında en başta şeyhin komünizm ile, iştirâk-i emvâl fikriyle hiçbir alakası olmadığını sarih bir şekilde ortaya koyması, bu tarz isnatların ideolojik yakıştırmalardan ibaret olduğunu doğru bir şekilde ifade etmesi sayılmalıdır. Yine onun hakkındaki bilimsel olmayan, birinci el kaynaklara istinat etmeyen yakıştırmaların yanlışlığına dikkat çekmesi de önemlidir. Gelgelelim, yazar şeyh hakkındaki sol düşüncenin ürünü olan ideolojik isnatları, anakronik yaklaşımları eleştirirken, şeyhin siyasi meşruiyeti seçime dayandıran demokrat, serbest piyasacı, zekât dışında liberal, timar sistemi karşısı bir ideoloji (norm) sahibi olduğunu iddia etmektedir.⁹⁰ Şeyh Bedreddin’in bir isyan hareketi içerisinde bulunmuş olduğunu kesin bir tarihî hakikat olarak kabul etmeyen, bu hususta haklı olarak “belge ve bilgilerin yarattığı boşluğa” atıf yapan⁹¹ Sayar’ın eseri, bu şüphecilğe rağmen varlık sebebinin isyan gerekçesini kurgulamakta buluyor ve Şeyh’e bir ideoloji (“norm”) atfediyor.

Sayar, ana fikir olarak “Osmanlı hukuk muhiti” adını verdiği hukukçular çevresinin nizâm-ı devlet için Kur’an hükümlerini askıya aldığını, şeyhin ise buna karşı çıktığını söylüyor. Ona göre Şeyh Bedreddin Osmanlı toplumunun gidişatını beğenmiyor, toplumu İslamî bulmuyordu. Fukahanın açmazını yakalamıştır şeyh; bu açmaz ise zorun (reel), oyunu (norm) bozması, yani realitenin hukukî-ahlakî bir yapı olarak şeriatın sınırlarının aşılmasını gerektirmesidir. Bu sebeple Orhan Bey zamanında, “şeriatı aşan bir hukuk düzeninin geliştirilmesine duyulan ihtiyaç”, Osmanlı hukuk muhitiinin doğuşunu hazırlamıştır.⁹² “İhtimaldir ki” diyor Sayar, “Şeyh Bedreddin (...) ayrı bir örfi

90 Bir yerde şöyle diyor: “Kurguladığı ‘norm’ -ki böylesi bir norm’u o kurmuş değil, biz kurguluyoruz- somut gerçekte hayat bulsaydı, ihtimaldir ki başta toprak nizamında özel mülkiyetçi eğilimler başlayacak ve giderek ekonomik düzlemde serbest piyasaya işlerlik kazandırılacaktı. Bu uygulamaya geçilmesiyle birlikte, derebeyleşme eğilimleri de kırılmış olacaktı” (Sayar, *‘Velayet’ten ‘Siyaset’e*, s. 274).

91 Sayar, *‘Velayet’ten ‘Siyaset’e*, s. 60.

92 Hukukçu olmayan Cumhuriyet dönemi tarihçilerinin, İslam hukukunun mahiyetini ve işleyiş biçimini eksik, çarpık ve yanlış tasavvur etmelerinden kaynaklanan problem, Osmanlı hukukunun yapısına ve daha spesifik olarak da şer’î hukuk-örfî hukuk münasebetine dair tasavvurlarına yansımaktadır. Sayar’ın “şeriatı aşan bir hukuk düzeni” ifadesinin kaynağı Halil İnalıcık’tır: “Osmanlı Devleti, şeriatı aşan bir hukuk düzeni geliştirmiştir. Buna imkân veren prensip ise, *örf*, yani özel anlamda hükümdarın sırf kendi iradesine dayanarak şeriatın kapsamına girmeyen alanlarda kanun koyma yetkisidir” (İnalıcık, *Devlet-i Aliyye*, I, 227). Örfî hukukun, şer’î hukuku aşmak değil, bilinçli boşlukların tamamlanması esası üzerinden meşruiyet sahası bulduğu ve klasik Osmanlı düşünürlerinin zihninde bu anlamda bir ikilik bulunmadığı hakkında bk. Köksal, *Fıkıh ve Siyaset* (2020), s. 99-139.

hukukun varlığını meşru saymıyordu” (s. 78). Bu nihayetinde bir ihtimalden ibaret olduğuna göre, herhangi bir kaynağı yoktur. XVI. yüzyılda Osmanlı âlimleri arasında hukuk ve siyaset ilişkisine dair ciddi bir tartışma vardır, mesela Şehzade Korkut ve Taşkoprizâde örfi hukuku açıkça eleştirir ve karşı oluş gerekçelerini ortaya koyarlar. Fakat taraflardan hiçbiri bu hususta Şeyh Bedreddin’i anmadıkları gibi, şeyhin fıkıh kitaplarında da örfi hukuka karşı olduğuna dair bir ima yoktur. Bedreddin gibi bu hususta bir kelam etmemiş bir âlime söylemediği fikirleri nispet etmek ise ilmî bir tavır olmasa gerektir. Ayrıca Sayar’ın bir “Osmanlı hukuk muhiti” kurgularken, hukuk alanının kendi metinleri yerine, temelde ulema sınıfına mesafeli tevârih-i Âl-i Osmân literatürünü kullanması da kaydedilmesi gereken bir husustur. Nihâi tahlilde “norm-reel çatışması” varsayımı kapsamında bütün ulemayı reel kefesine atıp norm ile açıkça çatıştıklarını varsaymak; hem şer’iliğin doğasını, hem de tarihî vâkıayı layıkıyla değerlendirmemekten kaynaklanan hakkaniyetsiz bir hükümdür.

Sayar, şeyhin timar sistemine ve narha karşı olduğunu söylüyor (mesela bk. s. 73-74). Ancak bunları delillendirmek için fıkıh kitaplarından yaptığı iktibaslar, narha dair hususi bir atıf yapmayan, genel olarak şeyhin özel mülkiyetçi olduğunu gösteren alıntılardan ibarettir. Yani herhangi bir fıkıh kitabında, mesela XV. yüzyıl Osmanlı âlimi Molla Hüsrev’in *Dürrü’l-hükkâm*’ı ve XVI. yüzyıl Osmanlı âlimi İbrâhim el-Halebînin *Mültekâ*’sında da rahatlıkla muadilleri bulunabilecek türden alıntılardır bunlar. Zira fıkıh, bir hukuk sistemi olarak özel mülkiyeti kabul eder, mülkiyet anlayışı fıkıhın en karakteristik özelliklerinden biridir. Bu noktadan hareketle Şeyh Bedreddin’e mahsus bir yaklaşım, onu diğer fukahanın karşısına çıkararak bir hususiyet bulmak mümkün değildir.

Sayar, *Câmiu’l-fusûleyn*’de geçen devrin kadılarına yönelik eleştirileri iddiaları için delil kabul ediyor. Her asra ait fıkıh kitaplarında bulunması mümkün olan bu tarz eleştirilerden hareketle, “Osmanlı hukuk muhiti” karşısında bir Şeyh Bedreddin kurgularken, Barkan ve İnalçık’ın Osmanlı hukuk-siyaset ilişkisine dair yeterince eleştirilmiş ve kısmen çürütülmüş görüşlerine dayanıyor. Fıkıh ilmiyle iştigal etmemiş iktisat ve siyaset tarihçilerinin (Ö. Lütfi Barkan’ın bu hususta özel bir yeri vardır) düştüğü temel yanlışlardan birine Sayar da düşerek, klasik devirde mevcut olan hem mezhepler arası hem mezhep içi çoğulculuğu dikkate almaksızın her meselede tek bir hükme sahip keskin bir şer’î hukuk anlayışı kurguluyor ve gerçekte ilgisi olmayan bu kurgudan hareketle de mesela timar sisteminin kökten gayriislamî olduğunu iddia ediyor (mesela bk. s. 79-80). Bunu yaparken de haliyle timarın İslamî köklerini Hz. Ömer’e kadar götüren ve bu konuda farklı ve hepsi de İslamî

olan içtihatlarla değinmiyor. Şeyhin kazaskerlik dönemindeki uygulamaları (bazı timarları eski sahiplerinden alıp tasarrufunu başkalarına (mesela uç beylerine) vermesi ile bazı vakıfları fukaraya dağıtması), onun timar sistemine kökten karşı olduğunu değil, nihayetinde mevcut uygulamada bazı suistimaller olduğunu veya Bedreddin'in belirli bir timar dağıtma stratejisi olduğunu gösterir. Mesela Birgivi timar sistemine karşıdır ve bunu açıkça yazar. Bedreddin de karşı olsaydı, hem de yetkili bir makamda iken bunu yazması beklenirdi. Narha karşı olduğuna dair ise ortada kayda değer bir delil yoktur. "Fiyatların oluşumu akit meclisi, yani alıcı ve satıcı tarafından tayin edilir" alıntısı satım akdine ait genel bir kural olup herhangi bir fıkıh kitabında bulunan standart bir bilgidir, buradan narha yönelik hususi bir muhalefet çıkartmak mümkün değildir.

Kitapta yer yer şeyhin kullandığı "hürriyet" terimi siyasi hürriyet gibi yorumlanıyor ki, bu doğru değildir. Fıkıh kitaplarında hürriyet, çok sonraları Batı'da gelişen siyasi hürriyet olmayıp, hukuki anlamdaki hürriyettir. Mesela "Şeyhin yaptığı vurgu şudur: 'Hürriyet, Allah'ın haklarındandır.'"93 Şeyh Bedreddin'in bu ifadesinin yer aldığı bağlam gayet tekniktir: Hürriyet Allah haklarından olduğu için hususi bir hakkın konusu yapılamaz, mesela kişi kendini köleleştiremez. Bu cümlelerin muadilini Hanefiler başta olmak üzere farklı ekollerden yüzlerce fıkıh eserinden bulmak mümkündür. Yine yazar, şeyhe "Kazancın ihtiyaçlara harcanmasından arta kalan miktar tasadduk edilecektir" (s. 232) görüşünü nispet ediyor ki, bu ifadeyi dayandırdığı hiçbir kaynak bulunmuyor.

Sayar'ın bir başka iddiası da Bedreddin'in hanedan sistemini meşru kabul etmediğidir. Buna dair delil kabilinden yaptığı alıntılar ise, şeyhin başka kaynaklardan yaptığı, herhangi bir ahkâm-ı sultâniyye kitabında da bulunabilecek ifadelerden ibarettir. Bunlar hukuk dili ve mantığı çerçevesinde, hilafetin hukukî meşruiyetiyle ilgili Mâverdi gibi birçok müellif tarafından da dile getirilen hususlardır. Esasında Şeyh Bedreddin'in Mûsâ Çelebi'nin yanında görev alması, hanedanlık sistemine yönelik köklü bir meşruiyet problemi olduğu iddiasını güçleştirir. Sayar, *Câmiu'l-fusûleyn*'in 44 ve 45. sayfalarına referans yaparak, "Bu zamanlar bâgî olanlar şimdi iktidarı ellerinde tutuyorlar" şeklinde bir cümle aktarıyor, bu cümle ilgili sayfalarda bu şekilde yer almamakla birlikte, 45. sayfada şöyle bir cümle var: "Çünkü bâgî, zorbalıkla (kahır ve galebe ile) sultan olmuştur." Bu cümlelerin ait olduğu bağlam ise, Sayar'ın kurgulamak istediğinden bambaşkadır. Yazarın, *Câmiu'l-fusûleyn*'de yer alan "ehl-i bâğy" ve "ehl-i adalet" terimlerini, ait oldukları bağlamın dışına

93 Sayar, *Velayet'ten 'Siyaset'e*, s. 21; Bedreddin Simâvi, *Letâifü'l-işârât Şerhi*, I, 155'ten.

çıkarmak suretiyle kullandığını görüyoruz. “Bâgî” terimi, klasik fıkıh eserlerinde meşru bir yönetime, haklı bir gerekçeye dayanmaksızın isyan eden kimseleri ifade eder (ki Bedreddin de bunu aynı yerde ifade ediyor). Bu isyancılara “ehl-i bağı”, bunların kontrol altına aldıkları bölgeye “dârü’l-bağı”, meşru yönetimin hâkim olduğu yere “dârü’l-adl”, bu bölgede yaşayanlara ise “ehl-i adl” denirdi.⁹⁴ Esasında Şeyh Bedreddin bu sayfalarda, muteber Hanefî kaynaklarından bir araya getirdiği alıntılarda zalim bir yöneticinin ve meşru yönetime karşı isyan ederek iktidarını tesis eden “bâgî”nin atamasıyla kadılık görevini üstlenmenin caiz olduğunu söylemektedir. Sayar *Câmiu’l-fusûleyn*’de yer alan, “Bizim zamanımızda hüküm galebeye (güce) göredir...” (s. 46) ifadesini şeyhin kendi sözü gibi aktararak devrine yönelik bir eleştiri olduğu çıkarımını yapıyor (s. 264), fakat bunun şeyhin *Tehzibü’l-Kalânisî* adlı eserden (bu eserin de “bazı âlimler demişlerdir ki...” ibaresiyle) yaptığı bir aktarım olduğu görülüyor. Bu alıntının bağlamı ise, sahabe devrinden farklı olarak ehl-i adl ile ehl-i bağıın tespitinin artık çok zor hale gelmesi sebebiyle, otoritesini tesis edenin yönetimine uyulması gerektiğini dolaylı olarak ifade etmektedir ki, zalim yöneticinin hukukî muamelelerini meşru kabul eden önceki sayfayla birlikte okunduğunda, Sayar’ın arzu ettiği neticenin tam aksi ifade ediliyor demektir.

Bütün bu zorlamalar ve yanlış isnatların temelinde bir fıkıh kitabının nasıl okunacağına ve ait olduğu geleneğe nasıl yerleştirileceğine dair bir usul problemi kendini gösteriyor. Bir defa adalet-bağı, hürriyet, mülkiyet, icap-kabul, kıymet ve semen gibi terimlerin (ve Bedreddin’e mahsus gibi gösterilen açıklamaların) belli başlı bütün fıkıh kitaplarında yer aldığı ve bir bütün olarak da fıkıhın siyasi ve iktisadi yaklaşımları dikkate alınmadığı için, Sayar’ın kitabında bir fakih olarak Bedreddin’in de yer verdiği bu terimlerden hareketle kendisine diğer Osmanlı hukukçularından farklı bir ideoloji atfedilmeye çalışılmış olup bunun gerçekte irtibatı olmayan zorlama bir nispet olduğunu ifade etmiş olduk. Şeyh Bedreddin’in fıkıh kitaplarında yer verdiği görüşler özelde Hanefî ve genelde Sünnî siyaset yaklaşımının karakteristikleri ile, Osmanlı dönemi hukuk-siyaset ilişkisine dair düşünceler bağlamına yerleştirilmediği için, gerçekte irtibatı zayıf, güya diğerlerine karşı tek kalan kurgusal bir Bedreddin portresi üretilmiş oluyor. Şu cümle, bir XIV ve XV. yüzyıl Hanefî fakihinin, üstelik mezhep içinde kendine özgü görüşleriyle temayüz eden bir fakihin, fikhî hüküm üretme sürecini tamamen yanlış yansıtıyor: “Fikhî kararlarında, âyet ve hadise dayandığı, icmâ-yı ümmet ve kıyasla birlikte örf ve âdetin yanında, özgür, özerk ve özgün bir hukuk adamı olarak, toplumsal ihtiyaçların giderilmesinde çözümler üretmesi ve yeni

94 Daha geniş bilgi için bk. Şafak, “Bağı”, IV, 451-52.

hükümler koymuş olması şaşırtıcı değildir” (Sayar, s. 68-69). Mezheplerin yerleşik hale gelip yaygınlaşmasından sonra bir fakihin hukukî akıl yürütme süreciyle hiçbir alakası olmayan bu satırlar, Bedreddin’in yaşadığı çağda hâlâ hukuk üretiminde doğrudan Kur’an, sünnet, icmâ ve kıyasa dayanıldığı tasavvurunu yansıtıyor ki bunun hiç de böyle olmadığını anlamak ve mezhep içi üretimin mahiyetini görmek için mesela İbn Âbidin’in *Şerhu Ukûdi resmî'l-müftî* (Hanefîlerde Mezhep Usûlü ismiyle tercüme edildi) adlı eseri incelenebilir.

Bedreddin hakkındaki mevcut bilgilerin köpürtüle köpürtüle nasıl çoğaltıldığı, hakkındaki spekülasyonların nasıl inşa edildiğine bir örnek, şeyhin Kahire günlerinde 1391 yılından itibaren “teorik olarak kurguladığı normun billurlaşmaya başladığı”nın iddia edilmesidir. Z. Fahri Fındıkoğlu zikredilen tarihin, Şeyh’in kişisel hayatında “içtimâî ve siyasî bir mistisizme” geçişin tarihi olduğunu ileri sürer (elbette dayandığı bir kaynak yoktur): “1391 tarihinin, kendisini asıl tasavvuftan sosyal tasavvufa, içtimâî ve siyasî bir mistisizme sevketmesi yönünden büyük bir ehemmiyeti olduğuna işaretle kalacağız. Ahlâtî ile temasın Mısır’da vâki olduğu o sene, ‘ulema’ zümresinden ‘mütesavvıfâ’ grubuna geçmiş, bu geçiş ve istihalenin gerektireceği hareket ve aksiyon psikolojisi yavaş yavaş örülmeğe başlamıştır. 1391-1416 arasındaki psikolojik değişme, panteist kâinat görüşünün bir bakıma tabii neticesi olan panteist ve âlemşümül bir din ve cemiyet telakkisini doğurduğu, bu telakkinin de derhal realiteye geçmeyi arzulayan gergin bir ütopyizm temyülüne meydan vermektedir.”⁹⁵ Fındıkoğlu’nun “asıl tasavvuf-sosyal tasavvuf” gibi mesnetsiz ayırım ve kavramlardan örülü bu cümlelerinin hiçbirinin dayandığı sağlam bir kaynak yoktur. Bu tarz yakıştırmaların genel olarak metodu ise, Bedreddin hadisesine dair belirli bir ön kabulün geriye doğru yansıtılarak onun hayatını bu ön kabul doğrultusunda kurgulama metodudur.

Ahmet Yaşar Ocak, Fındıkoğlu’nu takip ederek şöyle söylüyor: “Bizce Şeyh Bedreddin, daha Kahire’deyken kafasında bir toplumsal düzen projesi oluşturmuş, bu projenin ancak toplumsal bir ayaklanma hareketiyle gerçekleşebileceğine kendisini inandırmış olmalıdır.”⁹⁶ Ocak bu hususta yeni kaynaklara ulaştığı için mi bu kanaati böylesine kendinden emin biçimde ifade etmektedir? Hayır. Sayar’ın da söylediği gibi bu bir “varsayımsal çıkarsama”dan ibarettir. A. Güner Sayar ise kendi varsayımsal çıkarsamasını şöyle dile getiriyor: “Şeyh Bedreddin, fikirlerle hadiselerin, irtibat ve uyumunu sağlamak için, farklı bir metafizik sistem kurmaya çalışmış ve bu sistem ile yeni bir ahlak telakkisini kurgulama ihtiyacını hissetmişti. Şeyhin tasavvufi anlayışını,

95 Fındıkoğlu, *İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm*, s. 59.

96 Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 166.

ahlakî boyutla eklemleştirmesi ve mücadeleyi bir hareket noktası olarak alması kaçınılmazdı. Dolayısıyla fıkıh ekollerinin kabul ettiği din anlayışına bir tepki olarak, ancak İslam'a ters düşmeyen, müslüman-bireyi somutlaştırmak, buradan hareketle, düşünen bir toplum kurmak düşüncesindeydi. Bu konuda, şeyhin teorik olarak kurguladığı normun billurlaşmaya başladığı ya da tohumun toprağa düştüğü tarih, Kahire günlerindedir” (s. 71-72). Diğer iki yazara nazaran daha da kendinden emin ve kesin hükümlerle ifade edilen bu cümlelerden maalesef hiçbirinin mesnedi yoktur. Benzer şekilde, kitapta farklı biçimlerde defalarca ifadesini bulan “Şeyh Bedreddin, piyasaya müdahale etmekten elini çekmeyen, siyasette de bireysel iradeyi devre dışı bırakan Osmanlı uygulamasının dinî hayatı da kemirdiği inancındadır” (s. 233) tarzındaki hükümler, müdellel olmayıp indî kanaatler olmaktan öteye geçmemektedir.

Son olarak, Sayar'ın “İşin hazin tarafı, müteakip asırlarda, Osmanlı toplumu, Şeyh Bedreddin gibi duyarlı bir münevverini bir daha üretmedi” (s. 297) hükmü bağlamında genel bir soruna değinmek istiyorum. Bu sorun genel olarak “Şeyh Bedreddin'i biricikleştirmek” şeklinde ifade edilebilir. Buradaki biricikleştirme eylemi her zaman olumlu bir anlam taşımaz, mesela sol ideolojinin Bedreddin'i sahiplenişini kabullenen milliyetçi ve/veya muhafazakâr birçok yazara göre Şeyh Bedreddin, Osmanlı tarihinde benzeri görülmemiş bir hain, Nazım Hikmet ve onu takip edenlere göre ise benzersiz bir hak ve özgürlük savaşçısıdır. Yahya Kemal ise, muhtemelen *Şeyh Bedreddin Destanı*'ndan önce, Mizancı Murad'dan bahsederken şunları yazmıştır:

Bu devirde Murad Bey, şan ve şerefının en yüksek noktasında bulundu. Bedreddin Simâvî istisna edilirse, denilebilir ki, mütefekkir sınıfından hiçbir Türk, Murad Bey'in bir inkılab hareketine bizzat baş olmak talihine mazhar olmamıştır. Bu talih Paris'te onun hümâ gibi geldi, başına kondu. Fakat o zaman o derhâl acz ve fütur gösterdi.⁹⁷

Şu halde Murad Bey de bu “talih”in hakkını veremediğine göre, Yahya Kemal'e göre tarihte Şeyh Bedreddin dışında bir inkılab hareketine baş olabilen ilim-fikir erbabı bir Türk yoktur. Şeyh Bedreddin'i bir Türkçü-sosyalist olarak kurgulayan Bezmi Nusret Kaygusuz'a göre ise “(Şeyh Bedreddin'in) Osmanlı tarihi içerisinde hiçbir benzeri yoktur. Bilhassa idealinin yüksekliği ve samimiyeti itibarıyla bütün İslam âleminde eşsizdir.”⁹⁸ Z. Fahri

⁹⁷ Beyatlı, *Siyâsî ve Edebî Portreler*, s. 66.

⁹⁸ Bezmi Nusret Kaygusuz, *Şeyh Bedreddin Simanevi*, İzmir: İhsan Gümüşayak Matbaası, 1957'den nakleden Ceyhan - Koç, “Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şeyh Bedreddin *Vâridâtı*”, s. 277.

Fındıkoğlu'na göre Bedreddin, "Müslüman Şark kültür tarihinin çığır açmış bir uzvudur."⁹⁹ Bedreddin'in sosyalist, liberal, materyalist olmadığı kesindir, bir isyan/huruç hareketinin içinde bulunmuş olduğu da son derece şüphelidir. Fakat onun Osmanlılar devrinde yetişmiş, metafiziğin ezeli-ebedî meselelerinin yanı sıra toplumsal hayatın değişken ve güncel meseleleriyle de ilgilenen seçkin bir fakih ve sûfi olduğu kesindir ve bu yönüyle de biricik ve eşsiz olmayıp Fenârî'den Elmalılı'ya kadar birçok emsali bulunan bir topluluğun üyesi, her asırda yetişmiş çok sayıda seçkin simadan yalnızca biridir.

Sonuç

Nazım Hikmet, Şerefettin Yaltkaya'nın eserinden aldığı ilhamla yazdığı *Şeyh Bedreddin Destanı*'nın girişinde, "Bu İlahiyat Fakültesi müderrisinin (Yaltkaya'nın) sülüs yazısından, kamış kaleminden, dividinden ve rıhından Bedreddinimi kurtarmak lazım, diye düşünüyorum" yazmıştı.¹⁰⁰ Bugün, özellikle de *et-Teshîl*'in neşrinden sonra, Şeyh Bedreddin'i ideolojilerden, kendisine yamayan anakronik isnatlardan, heterodoksiden, asılsız spekülasyonlardan kurtarmak ve bu seçkin Osmanlı fakih ve sûfisini bilimsel titizlik ve objektifliğin gerektirdiği şekilde ve ait olduğu ilim ve düşünce gelenekleri bağlamında incelemek bir vecibe haline gelmiştir.

Bibliyografya

- Ateş, Ahmet, *Vesiletü'n-necat: Mevlid*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1954.
- Ahmed Dede, Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, trc. Ahmed Nedîm, I-III, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1285.
- Akdağ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi*, İstanbul: YKY, 2014.
- Âlî Mustafa Efendi, *Künhü'l-ahbâr: Dördüncü Rûkn (Tıpkıbasım)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2009.
- Anonim *Tevârih-i Âl-i Osman*, nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat, İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1992.
- Anooshahr, Ali, "Writing, Speech and History for an Ottoman Biographer", *Journal of Near Eastern Studies*, 69/1 (2010): 43-62.
- Apaydın, Hacı Yunus, "Sunuş", Bedreddin Simâvî, *Letâifü'l-işârât Şerhi: et-Teshîl Şerhu Letâifü'l-işârât* içinde, I, 5-32.
- Âşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, nşr. Âlî Bey, İstanbul, 1332.
- Babinger, Franz, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, çev. İlhami Yazgan, Ankara: La Kitap Yayınları, 2013.

99 Fındıkoğlu, *İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm*, s. 83.

100 Ran, *Benerci Kendini Niçin Öldürdü?*, s. 225.

- Balivet, M., *Şeyh Bedreddin: Tasavvuf ve İsyan*, çev. Ela Güntekin, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005.
- Bedreddin Simâvî, *et-Teshîl Şerhu Letâîfî'l-işârât*, nşr. Mustafa Bülent Dadaş, I-III, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı – İSAM Yayınları, 2019.
- Bedreddin Simâvî, *Yargılama Usûlüne Dair: Câmiu'l-fusûleyn*, ed. Hacı Yunus Apaydın, trc. M. Selim Aslan v.dğr., Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.
- Bedreddin Simâvî, *Letâîfî'l-işârât Şerhi: et-Teshîl Şerhu Letâîfî'l-işârât*, ed. Hacı Yunus Apaydın, trc. M. Selim Aslan v.dğr., Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.
- Beyatlı, Yahya Kemal, *Siyâsî ve Edebî Portreler*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1986.
- Börklüce Mustafa, *Tasvîrül-kulûb*, haz. H. Dursun Gümüsoğlu, Ankara: Barış Kitap, 2015.
- Burak, Guy, *The Second Formation of Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University, 2015.
- Ceyhan, Semih - Muhammed Akif Koç, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şeyh Bedreddin Vâridât'ı: Bir Literatür Denemesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi: TALİD*, 16/31-32 (2018): 233-329.
- Dadaş, Mustafa Bülent, *Şeyh Bedreddin: Bir Osmanlı Fakihî*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı – İSAM Yayınları, 2018.
- Danişmend, İsmail Hami, *İzâhlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, I-V, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1971-72.
- Er, Şaban, *Şeyh Bedreddin Hakkında Son Söz*, İstanbul: Kutupyıldızı Yayınları, 2018.
- Ertuğrul, İsmail Fennî, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Eyuboğlu, İsmet Zeki, *Şeyh Bedreddin: Vâridât*, İstanbul: Derin Yayınları, 2014.
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, *İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1965.
- Fleischer, Cornell, *Tarihçi Mustafa Âli*, çev. Ayla Ortaç, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2001.
- Genç, Vural, *Acemîden Rum'a Bir Bürokrat ve Tarihi: İdris-i Bidlisî*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Sınavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin ve Manâkıbı*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2017.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Mevlânâ Celâleddin*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1985.
- Halil b. İsmâil, *Menâkıbnâme*, İBB Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 157.
- Hammer-Purgstall, Joseph Freiherr von, *Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye Tarihi*, çev. Mehmed Atâ, I-X, İstanbul: Keteon Bedrosyan Matbaası, 1329-37.
- Hira, Ayhan, *Şeyh Bedreddin: Bir Sûfî Alimin Fıkıhçı Olarak Portresi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Hoca Sâdeddin, *Tâcüt-tevârih*, I-II, İstanbul: Tabhâne-i Âmire, 1279-80.
- İdris-i Bitlisî, *Heşt Bihişt*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3541; Esad Efendi, nr. 2197.
- İnalçık, Halil, *Devlet-i Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar*, I-IV, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009-16.

- İnalçık, Halil, "How to Read Āshīk Pasha-zāde's History", *Essays in Ottoman History*, İstanbul: Eren Yayıncılık, 1998, s. 31-50.
- İnalçık, Halil, *The Ottoman Empire: The Classical Age: 1300-1600*, Phoenix: London, 1997.
- İnalçık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ*, İstanbul: YKY, 2016.
- Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I-II, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971.
- Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, nşr. Mahmûd Abdülkâdir el-Arnaût - Sâlih Sa'dâvî Sâlih, I-V, İstanbul: IRCICA, 2010.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman, *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1931.
- Kiras, İbrahim, "Soğuk Savaş Yıllarında 'Stalin'in Şeyhi'", *Karar*, 16.08. 2019.
- Korkmaz, Esat, *Şeyh Bedreddin ve Vâridât*, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2015.
- Köksal, Asım Cüneyd, "16. Yüzyıl Osmanlısında İki Farklı Siyaset Tasavvuru", *Millî Mecmua*, 11 (2019): 25-33.
- Köksal, Asım Cüneyd, "Bir İslâm Âlimi Olarak Lutfi Paşa", *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 50 (2017): 29-72.
- Köksal, Asım Cüneyd, *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyaset-i Şer'iyye*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017(2.bs.), 2020(3.bs.).
- Köksal, Asım Cüneyd, "Taşköprizâde'de Akıl, Siyaset ve Tarih", *İnsan ve Toplum*, 7/1 (2017): 233-247.
- Kurdakul, Necdet, *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, İstanbul: Döler Reklam Yayınları, 1977.
- Lutfi Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, nşr. Âli Bey, İstanbul, 1341.
- Matrakçı Nasuh, *Târih-i Âl-i Osmân*, haz. Göker İnan, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Mehmed Şerefeddin [Yaltkaya], *Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1340/1924.
- Neşri, *Kitâb-ı Cihan-Nümâ: Neşri Tarihi*, haz. F. Reşit Unat – M. Altay Köymen, I-II, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995.
- Nişancızâde Muhyiddin Mehmed, *Mir'âtü'l-kâinat*, İstanbul, 1290.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- Oruç Beğ Tarihi, Manisa İl Halk Ktp., nr. 5506.
- Özmen, Kerim, *Bâyezid Halife (er-Rûmî) ve Fâtîha Tefsiri* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türkiye Tarihi*, I-XIV, İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1977-79.
- Ran, Nâzım Hikmet, *Benerci Kendini Niçin Öldürdü?*, İstanbul: YKY, 2020.
- Sayar, Ahmet Güner, 'Velâyet'ten 'Siyaset': Şeyh Bedreddin, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2018.
- Şafak, Ali, "Bağy", *DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1991, IV, 451-452.
- Şahin, Kaya, *Kanuni Devrinde İmparatorluk ve İktidar: Celâlzâde Mustafa ve 16. Yüzyıl Osmanlı Dünyası*, çev. Ahmet Tunç Şen, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.

- Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, haz. Muhammed Hekimoğlu, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2019.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Mevsûatü mustalahâti Miftâhi's-saâde*, nşr. Ali Dahrûc, Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1998.
- Temîmî, Takıyyüddin b. Abdülkâdir, *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3390; Ragıb Paşa Ktp., nr. 1029.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, I-IV, İstanbul: Türk Tarih Kurumu, 1994.
- Yasar, Hüseyin Hüsâmeddin, "Molla Fenârî", *Türk Tarih Encümeni Mecmuası*, 18/95 (1927): 368-383; no. 19 (96), s. 148-158.
- Yelkenci, Raif, "Şeyh Bedreddin", *Tarih Dünyası*, 18 (1950): 751-753; 19 (1951): 800-802; sy. 20, s. 841-843, 873; sy. 21, s. 889-891; sy. 22, s. 933-934, 954; sy. 24, s. 1025, 1030.
- Yuvalı, Abdülkadir, "İbn Arabşah", *DİA*, 1999, XIX, 314-315.
- Yüksel, Müfid, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Bakış Yayınları, 2002.

