

Şairin Eposundan Filozofun Logosuna Şeyh Bedreddin İmgesi

The Image of Shaykh Badr Al-Din From the Epos of the Poet to the Logos of the Philosopher



Yakup KALIN

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:

Araş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Konya, Türkiye.

ORCID: 0000-0001-6374-0178

E-mail: yakubkalin@gmail.com

Geliş Tarihi/Submitted: 06.05.2019

Kabul Tarihi/Accepted: 13.11.2019

Kaynak Gösterim / Citation:

Kalın, Yakup (2019). "Şairin Eposundan Filozofun Logosuna Şeyh Bedreddin İmgesi", Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları, 11/22, 329-354. <http://dx.doi.org/10.26517/ytea.384>



Öz

Platon'un şairle savaşının temelinde, sadece şairin ontolojik düzlemde zayıf bir konumlanışı olan imgelerle meşgul oluşu yatmaz. Şairler, özellikle Homeros gibi destan şairleri, toplumsal nomos ve ethosun kurucu aktörleridir. Oysa Platon'un da kendi yöntemleriyle toplumsal nomos ve ethosun kurulması hususunda radikal bir talebi vardır. Bu nedenle şairle güçlü bir savaş içerisine girer. Onun çekişmesi aslında rasyonalite ile muhayyile, logos ile epos/mitos arasındaki çekişmedir. Bu bağlamda çağdaşı olmamasına rağmen, bir destan yazıcısı olarak Nâzım Hikmet de Platon'un rakibidir. Nitekim Şeyh Bedreddin imgesinin ve bu hususta bir tür toplumsal algının oluşturulmasında onun etkisi yadsınmaz. Kadim rekabetten ilhamla, destan yazarının şekillendirdiği toplumsal zihniyetin, yeniden teşekkülüne Platon temsilinde felsefenin de talip olduğu öne sürülebilir. İşte bu çalışmada Şeyh Bedreddin imgesi, her ne kadar Nâzım Hikmet'in muhayyilesindeki iki (sosyalist ve materyalist) boyutla ön plana çıkmış olsa da, felsefi bir perspektifle rasyonel ölçütler kullanılarak yeniden değerlendirilecektir. Acaba Şeyh Bedreddin gerçekten sosyalist ve materyalist midir? Yoksa "şair" her zamanki gibi aklı kötürüm bırakarak hakikati manipüle mi etmiştir?

Anahtar Kelimeler: Şeyh Bedreddin, Nâzım Hikmet, Platon ve Şair, Materyalizm, Sosyalizm.

Abstract

The basis of Plato's war with the poet is not only that the poet is concerned with images having a weak positioning on the ontological plane. The poets, especially epic poets such as Homer, are the founding actors of social nomos (laws) and ethos (home, character, custom). Nevertheless, Plato has a radical demand about establishing social nomos and ethos through his own methods. For this reason, Plato enters into a strong war with the poet. His fight is in fact between rationality and imagination, as well as between logos and epos or mythos. In this context, Nazim Hikmet, as an epic poet, is a rival of Plato even though he is not Plato's contemporary. As a matter of fact, his influence cannot be denied that the image of Shaykh Badr al-Din and some kind of social consciousness in this regard. For all that, we can argue that philosophy also pursues remaking of the social mindset shaped by the epic poet in its Platonic representation, with inspiration from ancient rivalry. In this study, the image of Shaykh Badr al-Din will be re-evaluated from a philosophical perspective by adopting rational criteria although it has come to the forefront with two dimensions (socialist and materialist) in Nazim Hikmet's imagination. Is Shaykh Badr al-Din truly a socialist and materialist as he is alleged to be? Or did the "poet" manipulate the truth by crippling the mind as usual?

Keywords: Shaykh Badr al-Din, Nazim Hikmet, Plato and the Poet, Socialism, Materialism.

Extended Summary

The fact that the poet concerns himself with images having a weak positioning on the ontological plane could account for Plato's war against the poet. Nevertheless, this explanation is far from being satisfactory as Plato himself referred occasionally to images. If we investigate the genuine reason for this situation more attentively, we could see that it is because poets, especially epic poets such as Homer, are the founding actors of social nomos (laws) and ethos (home, character, custom). In this case, the reason for Plato's war comes to light if we remember his radical demand about establishing social nomos and ethos through his own methods. His fight is in fact between rationality and imagination, as well as between logos and epos or mythos. In this context, Nazim Hikmet, as an epic poet, is a rival of Plato even though he is not Plato's contemporary. Indeed, his piece *The Epic of Shaykh Badr al-Din Ibn Qadi Samawna* (the Epic) is a typical/natural epic poem with its certain features, and it has been influential in creating the consciousness of a certain social base although to a lesser extent than a typical epic does. Breaking a new ground that inspired a vivid interest in a figure who could have sunk into oblivion on a historical level despite the interests of thinkers of late Ottoman era like Serafeddin Yalrkaya and Filibeli Ahmed Hilmi, Nazim Hikmet is worthy of commendation for this ingenuity. Nazim Hikmet's image of Shaykh Badr al-Din has also been partly adopted by conservatives in addition to the leftwingers with the testimony of the former's reactionary attitudes towards Shaykh Badr al-Din. This strengthens our detection about the power of the Epic in creating social ethos and consciousness. However, it could be asserted that Nazim Hikmet manipulated the truth about Shaykh Badr al-Din in at least two aspects as we have observed it in Homer, an epic poet: The first claim is that Shaykh Badr al-Din introduced a classless society as a founder of Anatolian socialism, while the second one is that he bears a materialist identity forming a metaphysical basis for this ideal of his. The Epic which could mean the social ethos of a group and constitutes the social consciousness has manipulated the truth in at least two aspects (socialism and materialism), leading to a faulty consciousness by crippling the minds of people in Platonic terms. For all that, we can argue that philosophy also pursues remaking of the social mindset shaped by the epic poet in its Platonic representation, with inspiration from ancient rivalry. Therefore, what is

required is the “reasonable serenity” of logos that highlights rationality rather than the exuberance of epos that provokes feelings. Based on the principle that an ontological and epistemological comprehension lies beneath the metaphysical basis of every ethico-political structure, such an approach will enable us to display the close relationship between the Bedreddinian ethico-political structure and ontological and epistemological backgrounds. In this study, the image of Shaykh Badr al-Din will be re-evaluated from a philosophical perspective by adopting rational criteria although it has come to the forefront with two dimensions in Nazim Hikmet’s imagination. Is Shaykh Badr al-Din truly a socialist and materialist as he is alleged to be? Or did the “poet” manipulate the truth by crippling the mind as usual?

I. Platon'un Rakibi Olarak Homeros ya da Destan Şairleri

Platon şairlerin, bilhassa destan yazıcı bir şair olan Homeros'un amansız bir düşmanıdır. Fransız filozof Althusser'in (2003: 93) "bütün felsefeler bize hep çağdaştır" şeklindeki formülasyonu, Platon'un felsefesini de, Platon'u da çağdaşımız kılar. "Son yüzyılın Anadolu'sunda yaşadığını" ve "Şeyh Bedreddin mevzusu ile ilgilendiğini" varsayacağımız Platon, Homeros gibi bir şair ve destan yazıcısı olan "Nâzım Hikmet'in de düşmanı" olacaktır. Bu keskin iddiayı temellendirebilmenin yolu iki temel sorunun cevaplandırılmasından geçmektedir. Bunlardan birincisi Platon'un şairlere yönelen düşmanlığının gerekçesi veya gerekçeleri ne(ler) dir? İkincisi ise Nâzım Hikmet, Platon dönemindeki şairin üstlendiği fonksiyonu, büyük bir şair oluşuyla üstlenmiş midir; yani Platon'u kendisine düşman kılacak gerekçeleri taşıdığı mıdır?

Platon'un (2012: 343; 349) şairlere karşı, kendilerini "devlet"inden sürecek raddede (Devlet 605b) düşmanlık beslemesinin nedenleri arasında şairlerin imgelerle meşgul olmaları (Devlet 601a), böylece insanların "akıllarını kötürüm bırakarak" (Devlet 605b) soyut düşünebilme kapasitelerini zayıflatmaları gösterilebilir (Havelock, 2015: 22). Fakat Platon'un felsefesinde zaman zaman imgenin yardımına (söz gelimi mağara alegorisine) başvurması bu gerekçe hususunda kuşku uyandırır. Ya da mevzu Platon'un gençken şair olmak istemesi, fakat "yoldan çıkarıcı" Sokrates'in teşvikiyle felsefeye yönelmesi, böylece şiire meyyal dehasını kullanamaması gibi bir psikolojik kompleksle, adeta bir "ödipus kompleksiyle", izah edilmeye çalışılabilir. Bu düzlemde Platon'un şairlere karşı için için bir kıskançlık, bunun da ötesinde bir rekabet beslediği kabul edilebilir (bkz. Murdoch 2008: 23). Oysa Platon, pathosun (duygu, tutku, heyecan) rasyonaliteye tabi kılınmasını, yaşam için altın bir kanun derekesinde savlayanların radikal bir temsilcisidir. Dolayısıyla şairleri devletten kovmak gibi duygusal, naif ve primitif bir politikayla kişisel intikamını almak istemesi, yani söz konusu argüman Platon felsefesinin bütünlüğü içerisinde tatmin edici olmaktan uzaktır. Bu durum Platon yorumcularını bu iki gerekçenin arka planında yatan ve sarahatle ifade edilmemiş esas gerekçeyi¹ araştırmaya itmiştir.

1 Egemen eğilim Platon'un mimesis kuramı çerçevesinde bu durumun nedeninin çıkarılmasındadır. Bilindiği gibi, imgeler şairlerin ve diğer sanatçıların en önemli araçlarıdır. İdeaların taklidi olan duysal nesnelere ikinci dereceden birer taklidi olan imgeler ise Platoncu sistem içerisinde ontolojik düzlemde en zayıf varlık düzeyine aittir. Hâlbuki Platon'un insan zihni için biçtiği gaye, değil imgesel âlemin nesnelere ulaşmak, duysal âlemi dahi aşarak idealar âleminin nesnelere ulaşmakla sınırlı olmaktır. Fakat sadece bu neden Platon ile şair arasında oluşan husumet düzeyindeki gerginliği anlamlandırmak için yeterli değildir. Örneğin ressamlar da imgelerle meşguldür; bu yönleriyle şairlerden hiçbir farkları bulunmamaktadır. Ne var ki, Platon ressamları şairler düzeyinde düşman olarak görmez. İşte bu noktada bilindik mimesis kuramının ötesinde, Platon'un ifade etmediği esas gerekçeyi soruşturan ve literatürde ciddi yankı uyandıran bir çalışma, 1963 yılında Preface to Plato (*Platon, Filozof Şaire Karşı*) ismiyle Eric Alfred Havelock tarafından yapılmıştır. Çalışmamızda Havelock'un çizdiği çerçeve esas alınacaktır.

Platon'a göre (2011: 31-33), magnesia taşının (mıknatısın) demir halkaları kendisine çekmesi gibi esin perileri şairlere ilham verir. Bu ilham da başka şairler aracılığıyla toplum geneline yayılır ve "bütün büyük destan şairleri o en güzel şiirlerini kendi marifetleriyle değil, tanrıdan aldıkları ilhamla büyülenerек söylerler". Şairler şiirlerini söylerken birtakım fizyolojik ve ruhsal değişimler yaşarlar: "Kybele rahipleri gibi kendilerinden geçmeden o güzel şiirlerini yaratamazlar. Tersine müziğe ve ritme kapıldıkları anda esrimeye başlar ve büyüdü bir dünyaya giriverirler. [...] Çünkü şair dediğin hassas, uçarı ve tanrısal bir varlıktır. Esinlenmeden, kendinden geçmeden, yani akli başındayken hiçbir şey yaratamaz" (Ion 533d-534a). "Delilikleri", fizyolojik ve zihinsel patolojileri, zaman zaman rahiplerin ya da kâhinlerinkiyle yan yana getirilen şairlerin zihinleri de "muhtemelen gözlerden saklı başka bir yerle bağlantılıdır ve geleneksel olarak, esin sahibi birer varlık olan şairler de, gaipten haber verenlerden sayılabilir" (Murdoch, 2008: 33). Neredeyse bir tür hayranlık göstergesi olan bu ifadeler yukarıda değinilen ikinci izahın yolunu açsa da bizi, Platon'un (2012: 353), "büyük bir savaş bu bizimki, sanıldığından çok daha büyük bir savaş" (Devlet 608b) şeklinde vurguladığı düşmanlığının temel gerekçesine götürebilir.

Havelock'un (2015: 70) kaydettiğine göre Platon'un şairle olan savaşının esas nedeni şairin, imgelerle insanların zihinlerini manipüle etmelerinin çok ötesinde yatmaktadır. Bu neden ise şairin etkin toplumsal fonksiyonudur; yani "politik ve ailevi hukuka denk düşen" iki mefhumu oluşturmasıdır. Bunlar "örf" anlamına gelen nomos (yasa) ve daha bireysel anlamda "âdet" olarak da kullanılan ethos (yuva, karakter) yaratma gücüdür (Havelock, 2015: 69; 83). Dolayısıyla Helen kültürünün toplumsal ve ahlakî sisteminin bütün alanlarını "esin perileri" kılavuz şairler aracılığıyla "sarar ve denetler" (Havelock, 2015: 97; 112). Ve şairler Helen "zihninin bütününün temsilcileridir" (Havelock, 2015: 143). Elbette mitos, epos ve logosun henüz birbirleriyle iç içe olduğu bir dönemde şairin toplumsal fonksiyonu, yazılı kültürlerdeki veya günümüzdekiyle birçok ortak yön barındırır da bunlardan daha karmaşık ve etkindir (Havelock, 2015: 29-30). Nitekim binlerce yılın sözlü geleneğince iletilmiş olan İlyada'yı ve Odysseia'yı kaleme alan Homeros yalnızca toplumunun şairi olarak değil, dünya görüşünün kurucu figürü olarak karşımızda durmaktadır. O, örneğin Akhilleus'tan bahsederken insanlar yalnızca yüzlerce yıl öncesinde yaşamış bir kahramanın hikâyesini dinlemez. Akhilleus insanların hayatları boyunca zihinlerinde tutmaları gereken cesaret erdeminin soluklaşmayan, canlı kanlı bir timsalidir. Daha-

sı, Akhilleus'un öyküsü cesaret kavramının muhtevasını da oluşturur. Yani, söz konusu toplumun herhangi bir ferdine "[c]esaret nedir?" sorusu yöneltildiğinde alınacak muhtemel yanıt, "Akhilleus gibi olmaktır" şeklinde olacaktır. Bunun gibi tüm erdemler ya da yaşamsal buyruklar aklî muhakemeye dökülmeleri gerekirken, destanlardaki birer karakter ya da hadise kisvesinde, toplumsal yaşam kodları/buyrukları olarak içerilir ve birer ethosa dönüşür (Havelock, 2015: 213). Bu doğrultuda Nâzım Hikmet'in Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Destanı'nın (Destan) benzer bir fonksiyon üstlendiği gözlenebilir. Nitekim zaman zaman müzikal ve teatral formlara da uyarlanan Destan'ın temel eğilimi, tipik bir destanda gözlendiği gibi, erdemlerin insanların aklî muhakeme yetilerinden ziyade duygusal durumlarına hitap etmek suretiyle inşa edilmesini amaçlamaktadır.

Bununla birlikte nomosun ve ethosun belirlendiği poetik atmosferde "şeylerin doğru bağları veya ahlaki erdemlerin doğru tanımları ver[ilmez]"; "aksine gerçekliği gizleyen ve tahrif eden bir çeşit saptırıcı perde şekillendirilir", "büyüce duyularımızın sığılığı" etkilenerken; ruhun rasyonel olmayan parçasının "büyüyle sağlanan bir doyum[uyla]" zihin manipüle edilir (Havelock, 2015: 44; Murdoch 2008: 54). Şairin böyle bir yordamla "bütün (insanların ve tanrıların) örfi hukuklarını" belirlemesi, bunu buyurgan ve kılavuz esin perilerinin aracılığı olarak yapması ve böylece kültürün idamesinde merkezî bir rol üstlenmesi Platon'un "hazmedemediği" asıl noktadır (Havelock, 2015: 111). Çünkü Platon'un kendisi de logosun egemenliğinde insandan topluma ve hatta devlet ve kurumlarının idamesine talip, yani ontolojik boyutuyla öne çıksa da merkezî kaygısı aksiyolojik olan bir dünya görüşünü öne sürmektedir. Platon sisteminin ya da "felsefesinin" karşısına çıkan en büyük engel ise, zaten yüzyıllardır kendi yöntemleriyle bu işle meşgul olan şairlerdir. İşte logosun, mitos ve epostan ayrışarak onlara galebe çalması, felsefenin bir sistem olarak kendini kurgulaması burada başlar. Yukarıda değinildiği gibi her ne kadar Homeros metinleri mitos ve eposun egemen olduğu metinler olsa da bu metinlerde logos, büsbütün epos veya mitostan ayrılmaz, hatta yer yer bunlara eşlik eder. Bununla birlikte Platon metinlerinin ağırlık merkezini logos oluştursa da, zaman zaman mitos ve eposun logosa eklenildiği gözlenir.

Platon'un tahkir ve hayranlık duyguları arasında betimlediği şairlerin kendilerine özgü esrikliklerine ilişkin izleri, Nâzım Hikmet'in 1936'da kaleme aldığı

Destan'da sürebiliriz. Şair, imgeleminin coştuğu esnada, imgeleminin işlevini sekteye uğratacak düzeyde başının ağrıdığından bahseder. Bu ağrıya Destan'ın nazım kısımları arasında organik bağ oluşturma işlevi yüklenen düzyazılarında üç kere değinir: "Bir aspirin olsa. Avuçlarımın içi yanıyor. Kafamda Bedreddin ve Börklüce Mustafa. Kendimi biraz daha zorliyabilsem, başım böyle gözlerimi bulandıracak kadar ağrımasa..."; "Başım çatlıyacak gibi. [...] Bana öyle geliyor ki, şimdi yolparacılar koğuşundan yine o yayla türküsünü söylemeğe başlasalar başımın ağrısı bir anda diniverecektir"; "Başımın ağrısı birdenbire dindi. Yataktan çıktım. Penceredekine doğru yürüdüm. Elimden tuttu. Benden başka yirmi sekiz insanı ve terli çimentosuyla uyuyan koğuşu bıraktık" (Nâzım Hikmet, 1967: 9-10; 13; 15). Şair önce maddi bir temkinin (aspirinin), sonra bir halk türküsünün bu ağrının şifası olacağını düşünür; nihai kertede ise "yekpare libası ak" olan Börklüce müridinin kendisine refakat ettiği hayalî yolculuğuna başlaması ile başının ağrısı iyileşir.

2. Destan ve Meyve Bağı Başındaki Bedreddinî Yiğillerin/ Mürillerin Portreleri

Nâzım Hikmet'in Destan'ının, baskın karakterini epostan aldığı söylenebilir. Ayrıca tipik bir destanın fonksiyonlarını üstlenerek geniş bir entelektüel yelpazeye yayılan çevrenin ilgi odağına Şeyh Bedreddin mevzusunu çekmiştir. Kuşkusuz Destan, Platon dönemindeki gibi geniş bir toplumsal tabanın ethos ve nomosunu belirlemez; fakat toplumsal muhayyileden yükselen ve doğal olarak teşekkül eden bir destanın², sınırlı bir toplumsal çevreye yönelik olsa da ethos ve nomos üretmek üzere şairin muhayyilesinde yeniden kurgulanışının iyi bir örneğidir. Bu yönüyle tam da Platon'un şiire düşmanlığına gerekçe olan niteliklerden birini taşımaktadır. Şöyle ki, Marksist çerçevede teşekkül etmiş olan "ethos", tartışmalı bir şahsiyet olan Şeyh Bedreddin hareketine uyarlanır. Buna göre Şeyh Bedreddin, özel mülkiyetin ortadan kaldırılması uğruna egeme- ne isyan eden tarihsel bir figür, bir kahramandır. Nâzım Hikmet (1967: 7), kendi ifadelerine göre, Şeyh Bedreddin'in bu yönünü Mehmed Şerafeddin (Yaltkaya) 'nın eserinden öğrenmiştir. Bu eserde ise, Şeyh Bedreddin'e ilişkin ilk el tarih kitaplarında geçen birtakım pasajlar aktarılmıştır ki, bunlardan en önemlisi Dukas Kroniği'nde geçen pasajdır (Yaltkaya, 1994: 152-155). Belirtmek gerekir ki Nâzım

2 Kimi Alevi ya da Bedreddinî topluluklar içerisinde Şeyh Bedreddin mevzusunun destanlaştırıldığı, böylece nesilden nesle aktarıldığı vakidir. Sözlü kültürde Şeyh Bedreddin ve Bedreddinlik mevzusu hususunda ayrıntılı bilgi için (bkz. Engin, 2008).

Hikmet'in Destan'ı kaleme aldığı esnada, öncelikli amacı tarihsel bir araştırma yapmak değildir, nitekim böyle bir araştırma yaptığı da kuşkuludur. Bu duruma Nedim Gürsel (1978: 50) şu şekilde tanık olmaktadır: "Nâzım Hikmet'in Bedreddin üstüne ayrıntılı bir araştırma yapmış olduğunu sanmıyorum. Destanının sonunda kaynaklarının yetersizliğini kendisi de belirtiyor zaten". Hatta yine Gürsel'in ifadelerinden Nâzım Hikmet'in tarihsel realiteyle pek de bağdaşması "gerekmeyen" Şeyh Bedreddin ilgisinin daha evvelki zamanlarda belirttiği çıkarılabilir. Şöyle ki, Nâzım Hikmet "Kablettarih" (1929) adlı şiirinin "Bedreddinî Simavî'nin boynuna inen satır" şeklinde kaleme aldığı mısraını, "Simavnalı Bedreddin'in boynuna geçen urgan" şeklinde değiştirmiştir. Çünkü Nâzım Hikmet, Şeyh Bedreddin'in "boynunun satırla kesilmediğini, kement atılarak boğulduğunu" dahi sonradan öğrenmiştir (Gürsel, 1978: 24-25).

Nâzım Hikmet'in şiirlerinde tarihsel bir figürü, söz gelimi Şeyh Bedreddin'i, işlemedeki esas kaygı, tarihi kendi ideolojik çerçevesinde yeniden kurgulamaktır³: "[şair] tarihsel verilerden çok kendi özlemlerinden yola çıkar" (Gürsel, 1978: 65) :

"Bedreddin üstüne bir destan yazdım. Bu, Türkiye'de bir halk hareketinin çok büyük bir kuramcısı ve yöneticisidir. Bundan dört yüz yıl önce yaşadı. Biliyor musunuz, destanımı bitirip yeniden okuduğumda, kahramanımın dıştan şaşılacak kadar Lenin'e benzediğini gördüm. Kahramanımın yüz çizgilerini, sevgili önderin yüz çizgilerinin etkisinde betimlemişim. Bu çizgiler yüreğimde yer etmiş çünkü."⁴ (akt. Babayev, 1976: 97).

Nâzım Hikmet böylece "Lenin'in yüz çizgilerin[den]" hareketle "Türkiye sosyalizm tarihini Bedreddin'le başlat[maktadır]" (Gürsel, 1978: 109).

Ne var ki, böyle bir kurguya olanak sağlayan tarihsel veri ne "Cenevizlilerin serkâtibi" Dukas'ın eserinde, ne de bu eserin Yaltkaya tarafından aktarılan pasajında geçmektedir. Dukas Kroniği'nde Şeyh Bedreddin'in ismi hiç zikredilmezken; müritlerinden biri olan Börklüce Mustafa'nın ismi sadece bir pasajda geçer. Başka bir pasajda da ismi anılmaksızın bazı görüşlerine değinilir: "Stilarton (Karaburun) adlı yerde kendi kendine yaşayan bir köylü [Börklüce] meydana çıktı.

3 Bu çalışmanın öncelikli amacı Nâzım Hikmet'in bu kurguyu nasıl gerçekleştirdiğini ortaya koymak, yani Destan'ın imgesel sökümlerini gerçekleştirmek değildir. Marksist estetik teorisi çerçevesinde Destan'da kullanılan her bir imgenin teorik düzlemde bir karşılığa sahip olacak şekilde, bu kurguya hizmet ettiğini ileri sürmek abartılı bir iddia olmayacaktır. Bu açıdan oldukça zengin olan Destan'ın imgesel çözümlemesini, Marksist teori çerçevesinde gerçekleştiren müstakil bir çalışma yapılabilir.

4 Nâzım Hikmet'in 1952 tarihli Simena Dergisi'nin 2. sayısında Rusça yayımlanan yazısından (bkz. Babayev, 1976: 371).

Bu zat Türklere fakirliği (yani mal ve mülk sahibi olmamayı) öğütüyordu; kadınlardan başka her şeyin, yani yiyecek, giyecek, çift ve ekilmiş tarlaların insanlar arasında müşterek olması akidesini telkin ediyordu” (Dukas, 2013: 84-85). Dukas Kroniği, Necdet Kurdakul’a (1977: 32) göre sonraki dönemlerde kaleme alınmış eserlerdeki Şeyh Bedreddin algısının şekillenmesinde etkili olmuş ilk dönemin beş ana kaynağından biridir. Dukas Kroniği’ndeki pasajla özel mülkiyetin, bunun doğal bir neticesi olarak da “sınıfların” toplumsal yapıda bulunmayışı Şeyh Bedreddin’in bir heretik (sapkın) olarak kabul edilmesinin yollarını açmıştır. İhtimaldir ki, Yaltkaya’nın da eserinde iktibasta bulunduğu bu ifadeler Nâzım Hikmet’ten önce Mizancı Mehmed Murad gibi isimlere de Şeyh Bedreddin’in iştirak-i emval fikrini benimsediğini söyletmiş⁵; Nâzım Hikmet’i ise Şeyh Bedreddin’i Anadolu Sosyalizminin kurucu figürü olarak teklif etmeye itmiş; dahası ünlü “yârin yanağından gayrı”⁶ mısraına ilham kaynağı olmuştur.

Şairin, imgelemine yaslanarak toplumsal algıyı belirleme/yönlendirme gücü de bu noktada devreye girer. Acaba Nâzım Hikmet Destanı’nı kaleme almamış olsaydı, bugün Şeyh Bedreddin’i sosyalist bir figür olarak kabul eden kaç çalışma ile karşılaşırız sorusu, cevabı hususi çalışmalar gerektirecek bir sorudur. Fakat en azından bu teklifi öne süren çalışmalarda Nâzım Hikmet referansları bize konu hakkında bir fikir verebilir. Hatta nitelikleri bir yana sadece Destan’da geçen “yârin yanağından gayrı” mısraı farklı yazarlara ait iki romana⁷ isim olarak münasip bulunmuştur. Bununla birlikte gerek akademi çevrelerinden, gerekse amatör araştırmacılar tarafından Nâzım Hikmet’in bu eseri üzerine yapılan müstakil çalışmalarla birlikte, bu esastan hareketle kaleme alınmış çok sayıda çalışmadan söz edilebilir. Nitekim bizzat Nâzım Hikmet (1967: 59) kendinden sonraki kuşaklara “Dünü bugüne”, “bugünü yarına bağlayın!” ifadeleriyle bu telkini vermiştir: “Ahmede; Bedreddin hareketini bütün azametiyle tetkik eden kalın ilim kitapları, Karaburun ve Deliorman yiğitlerini, etleri, kemikleri, kafaları ve yürekleriyle oldukları gibi diriltecek romanlar ... şiirler, boyaları kahraman tablolar lazım”. Nâzım Hikmet’in Şeyh Bedreddin meselesi etrafında oluşturduğu bilinç o kadar güçlüdür ki, bu bilinç muhafazakâr çevrelerde dahi Şeyh Bedreddin’e ilişkin tepkisel bir tutumun doğmasına sebep olmuştur. Bu çerçevede söz gelimi

5 Mizancı Mehmed Murad’ın bu konudaki fikirleri için (bkz. Er, 2016: 485).

6 (bkz. Nâzım Hikmet, 1967: 30).

7 (bkz. Öztürk 2017 ve Bardakçı 2014). Bunlarla beraber Türkçe literatürde ondan fazla Vâridât çevirisi, Şeyh Bedreddin üzerine ise elliden fazla müstakil eser (şiir, roman, deneme, fikhî ve tarihsel çalışma gibi) vardır.

İbrahim Hakkı Konyalı (1950: 7) Şeyh Bedreddin'i "Stalin'in Şeyhi" olarak nitelendirmekte, bunu da Şeyh Bedreddin'in "kadınlar" da dâhil olmak üzere her şeyi paylaşmayı öngören amansız bir komünist oluşuna bağlamaktadır. Hatta ona göre Şeyh Bedreddin ile dünya 530 yıl önce kızıl tehlikeyle burun buruna gelmiştir. "Bedreddin'in asıldığı günü yalnız Türkler ve [M]üslümanlar [için] değil, bütün dünya milletleri" için "kurtuluş günü" olarak kabul eden Konyalı, "kızıl peygamber" Şeyh Bedreddin'in mübadele ile İstanbul'a getirilmiş kemiklerinin fırında yakılıp denize atılmasını salıklamaktadır (Konyalı, 1950: 7). Bu çizgide Cem de (1966: 8-10; 17) "selefi" denilebilecek bir yaklaşımla Şeyh Bedreddin'i, onun hacimli fikhî eserlerini hesaba katmaksızın, bir "bâtınî, şii, ibahi, anarşist, kabalist, materyalist, natüralist, komünist" gibi sıfatlarla nitelendirmiş ve bu tespitlerini Nâzım Hikmet'le şu şekilde ilişkilendirmiştir: "Vatan hâini Nâzım Hikmetofun ona meftun ve hayran olduğu, onun ismiyle bir destan yazdığı [...] herhalde gözden uzak tutulmamalıdır." (Cem, 1966: 20)

Şairin imgelemi "Cenevizlilerin serkâtibi" Dukas'tan aldığı tarihsel veriyi hünerle işler. Üretim ilişkileri, sosyal sınıflar, yoksulluk, sömürü ve nihayetinde isyan Destan'da işlenen konulardandır. Bir örnek verecek olursak, "kalın sesli sipahiler/ güneşin boynunu vurup kanını göle akıt[ırken]" İznik Gölü'nün "yanında[k]i İznik kasabası[nda]", "çocuklar açtır" (Nâzım Hikmet, 1967: 17-18). Çocukların açlığı ise Bedreddin'in yüreğine bir kor gibi düşer ve Şeyh'i "Ben gayri zuhur ve huruç edeceğim" sözleriyle isyana sürükler (Nâzım Hikmet, 1967: 19). İsyanın amacı ise, "topraksız insanı" toprağa, "insansız toprağı" insana kavuşturmak, üretim ilişkilerini yeniden şekillendirmektir:

hep beraber sulardan çekmek ağı,
demiri oya gibi işleyip hep beraber,
hep beraber sürebilmek toprağı,
ballı incirleri hep beraber yiyebilmek, (Nâzım Hikmet, 1967: 19).

Kardeşçe, "hep beraber" istihkâm edilen bağlar, buralarda açılan "kardeş sofraları" Destan'ın muhtelif yerlerinde geçer: "Buradan ta Karaburunun dibindeki denizedek uzanan kardeş soframızda bu yıl incirler böyle ballı, başaklar böyle ağır ve zeytinler böyle yağlı iseler, biz onları, sırma cepken giyer haramilerin kanıyla suladık ta ondandır" (Nâzım Hikmet, 1967: 22). "Kardeş sofrasının" kurulması İznik kasabasında, kalbe ateş salan aç çocuklar ve daha niceleri için-

dir. Bu nedenle Bedreddin yiğitleri için bağlar ve bağlardan elde edilen ürünler hayati bir öneme sahiptir:

Bedreddin yiğitleri kayalardan ufka baktılar.
 Git gide yaklaşıyordu bu toprağın sonu
 Fermanlı bir ölüm kuşunun kanatlarıyla
 Oysaki onlar bu toprağı,
 bu kayalardan bakanlar, onu,
 üzümü, inciri, narı,
 tüyleri baldan sarı,
 sütleri baldan koyu davarları,
 ince belli, aslan yeveli atlarıyla
 duvarsız ve sınırsız
 bir kardeş sofrası gibi açmıştılar (Nâzım Hikmet, 1967: 29)

Peki, Destan'da çizilen Bedreddin yiğitlerinin şairin imgeleminde bir bağın başında çizilen ve "ballı incirleri hep beraber yiyebilme[yl]" düşleyen portreleri, Bedreddin'in eserleriyle, özellikle Vâridât ile ne ölçüde bağdaşmaktadır? Hilmi Ziya Ülken (1935: 118) açısından Vâridât'ta, Şeyh Bedreddin'in özel mülkiyet hakkını yadsıyan, Şeyh Bedreddin'in "sosyalist" kimliğine tekabül etme ihtimaline sahip yegâne pasajın, Bedreddin'in insanların Allah'a değil de altına ve gümüşe tapınışlarından şikâyetinde bulunduğu pasaj olabileceğini belirtir (bkz. Şeyh Bedreddin 2013: 50). Buna rağmen söz konusu pasajda dahi Nâzım'ın imgeleminde beliren "dünyevi" idealle tenakuza düşmemek pek mümkün değildir. Öte taraftan Vâridât'ta, söz konusu idealle taban tabana zıt ve pek de dikkat çekmeyen başka bir pasaj daha vardır. Bu pasajda Şeyh Bedreddin'in müritlerinin portreleri, bir imge vasıtasıyla yine bir "bağın" başında çizilmektedir: "Bazı arkadaşlarımı kişisel bağımı kollamakla görevlendirmiştım. Onlardan birkaçı bana bir halk çocuğunun bağı girip, üzüm yemek istediğini onlardan [başka] birinin [ise] çocuğı tokatladığını anlattı" (Şeyh Bedreddin, 1990: 34). Bu pasajdan Şeyh Bedreddin'in en az bir tane meyve bağının "maliki" olduğu anlaşılmalıdır. Vâridât'ın Türkçe çevirilerinde ilgili kısmın tercümelerinde neredeyse farklılık yoktur. Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir Kısmı, 304 Nolu yazma nüshayı esas alacak olursak bağ anlamına gelen "كرم" ismine birinci tekil şahıs için mülkiyet bildiren "لي" ekinin eklenmesi ile "كرم لي" elde edilmiştir. Dolayısıyla bu ifadenin "bağım" şeklindeki tercümesinin yerinde olduğu görülür (35b-36a). Halk çocuklarından bir çocuk "صبيان العوام من صيبيا" tamlaması da yine orijinal nüshada mevcuttur

(36a). Esat Korkmaz (2010: 251), bu pasaja ilişkin açıklamasında söz konusu pasajda anlatılan olayın Şeyhin ve yandaşlarının iştirak-i emval fikriyle hiç de bağdaşmadığını dile getirir. Ona göre bu öykü başka bir hususu anlatmak için kurgulanmıştır: "Daha doğrusu anlatılmak istenen bu öyküye bindirilerek verilmiştir".

Her ne kadar şairin muhayyilesinden yükselen Bedreddin ve yiğitlerinin portreleri, bu pasajda bambaşka bir formatta çizilmiş olsa da, Korkmaz'ın yukarıda aktarılan yaklaşımında olduğu gibi önemsizleştirici bir argümantasyon, objektif tutumu zedelemektedir. Zira Şeyh Bedreddin yandaşlarından biri olan Börklüce Mustafa'nın iştirak-i emval fikrini benimsediği kanaatine varmamızın kaynağı olan Dukas Kroniği'ndeki pasaj ile bu pasaj, niceliksel olarak hemen hemen aynı hacme sahip olmakla birlikte oldukça büyük bir etki yaratmıştır. Kendi zihni kurgumuz için zenginleştirici bir motif olarak değil de, rasyonel bir tutumla tarihsel bir hadisenin hakikatini aydınlığa kavuşturmak için Şeyh Bedreddin'i araştırıyorsak izlememiz gereken en sağlıklı yol, Vâridât'ın, bunun da ötesinde onun elimizde mevcut olan fikhî eserlerinin dikkatlice incelenmesinden geçmektedir. Bu doğrultuda ezber bozucu tezlere sahip bir çalışma Ahmet Güner Sayar (2018) tarafından kaleme alınmıştır. Sayar (bkz. 2018: 213-233), söz konusu çalışmada Şeyh Bedreddin'in fikhî eserlerini de hesaba katarak siyasi düzlemde meşruiyet sorunu, ferdi mülkiyet hakkı, piyasa mekanizmaları, infak ile mülkiyet hakkının yadsınması arasındaki fark gibi konu açısından önemli temaları gün yüzüne çıkarır. Böylece eksik tarihsel verilerin şairin muhayyilesinde işlenmesiyle ortaya çıkan bilinç yerine felsefi bir muhakeme için gerekli zemin oluşur. Hatta Sayar bu türden bir muhakemeye bile teşebbüs eder. Ona göre, Ekberî metafizik pratik düzlemde ferdi mülkiyet hakkının ontolojik temelini teşkil etmektedir (Sayar, 2018: 232).

Bu düzlemde yukarıda aktarılan pasaja analitik bir dikkatle tekrar eğilecek olursak, pasajdaki üç temel unsur göze çarpar: Şeyh Bedreddin'in ya da en azından temsil ettiği camianın mülk edindiği bir bağ mevcuttur. Bizzat Şeyh Bedreddin tarafından bir grup insan bu bağı korumak ve kollamakla görevlendirilmiştir. "İznik kasabası[ndaki]" gibi sıradan bir halk çocuğunun bu bağdan üzüm yemesine engel olunmuştur. Dolayısıyla bu pasaja göre Şeyh Bedreddin'in, etrafında kümelenen insanlar arasında bir tür görev taksimi yaptığı ve müritlerinden bir gruba söz konusu bağı koruyup kollama görevini tevdi ettiği

ortadadır. Bu, görevi üstlenen kişilerin tam da görevleri icabınca herkesi öylece bağa almadıklarını, bağın üzümünün yenmesine müsaade etmediklerini gösterir. Bu unsurlar Şeyh Bedreddin'in sanıldığı gibi, hiç de sınıfsız bir toplum idealine sahip olmadığını; tekke etrafında örgütlenmiş bir topluluğun lideri olduğunu gösterir. Anlaşılabileceği üzere bu toplumsal yapının kendi içerisinde de bir iş organizasyonu mevcuttur. Toplum bu organizasyon sayesinde dışsal tehlike ve tehditlerden kendisini korumaktadır.

Bu toplumun tekke etrafında teşekkül etmiş olması hususu ise Şeyh Bedreddin yorumcularından biri olan Yaşar Şahin Anıl'ın (1995: 65), Şeyh Bedreddin'in teokratik ve mutlakiyetçi bir politik ideale sahip olduğu yönündeki tespitini desteklemektedir. İsyân hadisesi, Vâridât'ta zühhd ve takvaya verilen öneme bakılacak olursa "dinî bir inkılab" ile ilişkilendirilebilir (Kaygusuz, 1957: 201). Adalet ise, bu idealin en temel direğidir. Şeyh Bedreddin açısından adaletin önemine dair birtakım ipuçları ise Manâkıbnâme'de bulunabilir. Şöyle ki, Musa Çelebi'nin "münzevi Şeyh"i kazaskerliğe ikna etmede kullandığı en güçlü argüman şeriat ve adaletle yönetme isteğidir. Bunu sağlayabilecek, "itimat olunabilecek" yegâne âlim ise, birçok hükümdarın saygısını kazanan Bedreddin'in bizatihi kendisidir (Hafız Halil, 2015: 159). Musa Çelebi'nin yenilgiyle sürgüne gönderilen Şeyh, hacca gitmek için I. Mehmet'ten izin ister, fakat padişah şeyhin bu isteğini reddeder. Şeyh'in izin almaksızın İznik'ten ayrıldığı andaki rotası ilkin Timur'un oğlu Şahruh'un yanındır. Şahruh'un en önemli özelliği ise, Halil b. İsmail'in (2015: 168) tanıklığına göre, adaletiyle nam salmış olmasıdır. Buradan Şeyh Bedreddin'in her ne kadar teokratik bir sistemi arzulasa da bunu illa kendi liderliğine bağlamayı talep etmediği sonucuna varabiliriz. Yani, toplumun adalet ile yönetilmesi esastır; ona göre yönetimde bulunan aktörlerin Şahruh veya bir başkası olmasının pek bir önemi yoktur.

3. Materyalist Bedreddin'den Sûfî Bedreddin'e: Vâridâl'in Metodolojik ve Ontolojik Boyulları

Şeyh Bedreddin'in bağına ilişkin pasaj kadar, bu pasajın Vâridât'ta geçmesi de önemlidir. Çünkü Manâkıbnâme'de geçen bir bölümde Şeyh Bedreddin'in Hüseyin el-Ahlâtî ile karşılaştıktan sonra sırtına kıldan bir aba geçirip, ezberlediği kitaplarını bir hamala taşıtarak Nil Nehri'ne döktüğünden bahsedilir (Hafız Halil 2015: 82-83). Bu durum ise Şeyh Bedreddin'in sanki çok sonraları yazmış olduğu fikhî eserlerini Nil Nehri'ne dökmüşçesine ortodoks anlayıştan uzaklaş-

tığı, sembolik olarak "fıkıhtan firar ettiği" bir kırılma anı olarak alınır (Balivet, 2000: 49; Eyuboğlu 2014: 168; Korkmaz 2006: 32). Hâlbuki bu hadise Şeyh Bedreddin'in fıkıhtan firarı anlamına gelmemektedir. Hatta Şeyh Bedreddin'in fikhî eserlerinden biri olan et-Teshil'i İznik'te, sürgün yıllarında kaleme aldığı bilinmektedir. Bu durumu Nâzım Hikmet (1967: 18), şu şekilde dillendirir:

Bedreddin
ak bir koyun postu üstüne
oturmuş
Hattı talik ile yazıyor
'Teshil'i.

Öte taraftan Destan'da et-Teshil ile birlikte anılan Vâridât, Şeyh Bedreddin'in "aydınlanmış" dinî anlayışının "devrimciliğiyle" "örtüşen" eseridir. Destan'da kendisinden deyim yerindeyse, bir devrimci kılavuzuymuşçasına bahsedilmektedir:

Torlak Kemalle Mustafa
öptüler
şeyhlerinin elini.
Al atlarının kolanını sıktılar.
Ve İznik kapısından
dizlerinde çınl çıplak bir kılıç
heybelerinde el yazma bir kitapla çıktılar..
Kitaplarının adı:

"Varidat"dı (Nâzım Hikmet, 1967: 20).

Nitekim Vâridât, Osmanlı entelektüel dünyasında Şeyh Bedreddin'in "zındıklığının" kanıtı olan "cirmi küçük, cürmü büyük" olan eserdir (Ocak, 2013: 217). Bu eser nedeniyledir ki, resmî tarih anlayışına yakınlığıyla bilinen kaynaklarda, "el-maslûb" ve "indallâhi'l-mağdûb"⁸ Şeyh'in imgesi ibahi, zındık, mülhid bir sima olarak belirir. Ahiretin zahiren anlaşıldığı gibi olmadığı, âlemin kadim olduğu, ölümden sonra cesetlerin tekrar dirilmeyeceği gibi hususlara ilişkin düşünceler söz konusu duruma örnekler olarak verilebilir. Bu bağlamda Gürsel (1978: 55), Vâridât'ın "Anadolu tasavvuf düşüncesindeki tümtanrı (panthéiste) eğilimlerin ve maddeciliğe kayan bir tasavvuf anlayışının en aşırı örneği" olarak alınabileceğini ileri sürer. Bu durum egemen dinî anlayışla ve "dünyevi" erkle

8 Sofyalı Bâlî Efendi ve Azîz Mahmud Hüdâyî'nin Şeyh Bedreddin için kullandıkları ibare (bkz. Ocak, 2013: 217).

çatışmaya girmiş Şeyh Bedreddin'in yine sol çevrelerce benimsenmesini pekiştirmiştir. Başka bir anlatımla Dukas Kroniği'nin tezi temelinde gerçekleşmiş olan isyan hadisesi egemen erke karşı gerçekleştirilecek devrim nosyonuyla; Vâridât ise, iktidar tarafından "afyon" olarak sunulan dinî ethosa karşı gelişen reaktif tutumuyla ilişkilendirilmiş ya da karıştırılmıştır. Bu nedenle Börklüce Mustafa ile Torlak Kemal'in "heybelerine" konulmuştur.

Börklüce Mustafa ile Torlak Kemal'in heybelerindeki Vâridât'ın oldukça önemli bir işlevi olacaktır. Zira her etiko-politik iddianın temelinde ontolojik ve epistemolojik bir zeminin bulunması yadsınamaz bir gerçektir. Bu çerçevede Marksist etiko-politik bir yapının ontolojik temeli materyalizm olmalıdır. Nâzım Hikmet (1967: 59) de, Destan'ında geliştirdiği etiko-politik kurguya zemin teşkil edecek ontolojik kavrayışa şu şekilde işaret eder: "Bedreddinin materyalismiyle Spinozanın materyalismi arasında bir mukayese yapayım, demiştim. Olmadı". Bu ifadeden anlaşılacağı üzere Dukas'tan ve isyan hadisesinden hareketle kurgulanan siyasî gövdenin ontolojik temeli materyalizmdir; bu da ancak Vâridât'tan çıkarılabilir. Çünkü Vâridât yukarıda bahsedilen tâlî teolojik problemlerden ziyade, aslî olarak bir varlık ve bilgi kuramına sahiptir. Acaba Nâzım Hikmet hayalini bu şekilde ifade etmekle, deyim yerindeyse şairane bir provakasyonla, bir tür ön-bilinç yüklemesi mi yapmaktadır?

İlk etapta yukarıda detaylıca sunduğumuz gibi Nâzım Hikmet tam da Platon'un endişelenmesi muhtemel tabloyu çizerek bir tür toplumsal ethos oluşturmayı başarmıştır. İkinci olarak ise, "eposa eklemlenmiş logos" olarak nitelenebileceğimiz kısa bir değiniyle Spinoza ile Şeyh Bedreddin'in materyalist olduklarını savlamıştır. Bu savın doğruluğunun ise, hem Şeyh Bedreddin hem de Spinoza açısından önceki hususta olduğu gibi kendi eserlerine başvurularak değerlendirilmesi gerekir. Bu nedenle özellikle Şeyh Bedreddin'in ontolojik düzlemde materyalizmin savunucusu olup olmadığı Vâridât'ından hareketle incelenebilir. Bu hususta onun Vâridât'ında serimlediği epistemolojik tavır bize yardımcı olacaktır.

Şeyh Bedreddin (2013: 105) açısından epistemolojik düzlemdeki en kilit kavramlardan biri, ilmin nihai gayesini betimleyen "eşyanın hakikatine vukuf[tur]". "Hakikat bilgisine erişmek" mefhumu İslam epistemoloji literatüründe Hz. Muhammed'in "Allah'ım bana eşyanın hakikatini göster" şeklindeki duasına kadar

uzanan köklü bir geleneğe referansta⁹ bulunur. Hemen hemen tüm filozofların ve sûflilerin ilmî süreçlerinin nihai merhalesi bu noktadır. İdeal bir nokta olarak hakikatin bilgisi, epistemolojik anlamda bilginin en yüksek düzeyine işaret eder. Bilginin kaynağı ise Şeyh Bedreddin açısından yalın olarak saf akıl değildir, çünkü "saf akıl" nosyonu, ideal bir kurgudan farklı bir şey değildir. Akıl, reel düzlemde sürekli olarak mütehayyile ve mütevehhimenin kısıkcı altındadır. Yani realitede yalın bir akıldan ziyade tevehhüm ve tahayyülle iç içe geçmiş bir akıldan bahsedilebilir. En temel ve basit düzlemde düşünebilmek için tevehhüm ve tahayyül kullanışlıdır, fakat bu ikisi "somutlaştırıcı" nitelikleri nedeniyle nihai hakikate ulaşmak hususunda elverişli değildir. Dolayısıyla saf akıl ve yöntemleriyle somut/duyusal kalıplar çerçevesinde hakikatin bilgisini idrak etmek insan açısından mümkün değildir. Şeyh Bedreddin (2013: 133) bu noktada, tıpkı Mevlânâ'nın (2007: 162), İslam düşünce tarihinde rasyonel eğilimiyle tebarüz eden kelim ekolü Mutezile'yi duyusalılığı aşamamakla suçlaması gibi, kelamcılarının vehme ve hayale bulanmış akli yöntemlerini (kelamî nazar) tahkir eder. Bu bağlamda entelektüel faaliyetlerden olan ve duyusallıkla sıkı bir ilişkisi olan okuma, yazma, dersle meşgul olma gibi edimler insanı hakikatin bilgisine yaklaştırmak bir yana, ondan uzaklaştırır (Şeyh Bedreddin, 2013: 47).

Belirtmek gerekir ki, rasyonel meditasyonlar ya da okuma, yazma gibi faaliyetler büsbütün yadsınan entelektüel araçlar olarak takdim edilmez. Nitekim Şeyh Bedreddin'in sürgün yıllarında dahi yazma faaliyetlerinde bulunduğunu, et-Teshil'i hayatının bu döneminde İznik'te kaleme aldığını bilmekteyiz (Hafız Halil, 2015: 163). Fakat felsefi tefekkür, okuma, yazma faaliyetleri kendi başlarına değil, ancak yaşamsallığa eklenilen faaliyetler olarak kurgulandığında faydalı olabilmektedir. Buradaki yaşamsallık terimi Şeyh Bedreddin'in (2013: 92; 134) ifadeleriyle "batının, ruhun veya kalbin tasfiye" edilme sürecine işaret etmektedir. İşte batın tasfiyesi hususunda başarısız olmuş bir akıl tam da mütevehhime veya mütehayyilenin tasallutuna maruz kalmış "duyusal/hissî" bir akıldır. Akli hayal ve vehm kuvvelerinin tasallutundan kurtarmanın yegâne yolu ise batın tasfiyesidir.

Batın tasfiyesinin gerçekleşmesi ise birtakım pratiklere bağlıdır ki bunlar: riyazet, ibadet ve mücahededir. Başka bir anlatımla kişi, batınını ancak yoğun

⁹ Örneğin Vâridât'ta ismi geçen iki felsefi sima olan İbn Sînâ ve Gazâlî'nin şu eserlerine bakılabilir: (İbn Sînâ, 2005: 182-204; Gazâlî, 2007). Belirtmek gerekir ki, iki ismin hakikatin bilgisine erişmek için önerdiği batın tasfiyesi, riyazet, ibadet ve mücahede gibi kavramlar aşağıda görüleceği gibi Şeyh Bedreddin'ininkiyle önemli ölçüde paralellik arz etmektedir.

riyazet, ibadet ve mücahede pratikleri ile saflaştırabilir. Bunun da ötesinde, nasıl hakikatin bilgisi ile neticelenecek rasyonel faaliyetlerin gerek ve yeter şartı batın tasfiyesi ise aynı şekilde batın tasfiyesini sonuç verecek ibadet, riyazet ve mücahedenin de hayatî bir şartı vardır. Bu da dünyadan ve dünyevi olandan tamamen uzaklaşmaktır. Bu hususta Şeyh Bedreddin (2013: 114), tasavvufî terminolojide sıkça kullanılan inkita (Allah'tan başkasından kesilmek, tüm dünyevi bağları kesmek, iptal etmek) kavramını kullanır. Hatta dünyevi bağlarını kesmiş birinin bin sene ibadet etmesinin Hak katında hiçbir anlam ifade etmeyeceğini belirterek zahirî, resmî ve egemen anlayışa meydan okur (Şeyh Bedreddin, 2013: 46). Bu bağlamda Şeyh Bedreddin'in müşahede ve mükâşefeye dayanan epistemolojik yöntemini ana hatlarıyla şu şekilde özetleyebiliriz: Kişinin ilkin dünyevi bağlarını, eğilimlerini ve emellerini geride bırakması, bunlardan sıyrılması veya sıyrılma çabası içerisine girmesi gerekir. Bu sürece ibadet, riyazet ve mücahede¹⁰ eşlik etmelidir ki batın tasfiyesi sağlansın ve insan zihni hakikatin bilgisini keşfe istidat kazansın, "ilim sûtûrdan değil sūdûrdan kesbedilir" düsturu uyarınca "mükâşefe"nin gerçekleşme yolları açılsın. Nitekim bununla ilişkili olarak Bedreddin'in eserinin ismi olarak uygun bulunan "vâridât" kelimesi de bu tarz bir süreç sonrasında kalbe doğan ilim anlamına gelmektedir. Okuma, yazma veya tefekkür faaliyetleri ancak böyle bir yaşamsallığa eklenilip sürecin bir parçası olduğu takdirde keşfe yardımcı olur. Aksi takdirde kabuğun, zahirin bilgisini vermekten öteye gitmez.

Yaşamsallıkla böylesi bir ilişkinin karakterize ettiği Bedreddinî epistemolojik yaklaşım, felsefecilerin büsbütün yabancı olduğu bir yaklaşım değildir. Nitekim Batı felsefesinde hakikatin bilgisine erişmek için gerekli olan ahlakî ve ruhsal arınmaya yapılan vurgu o kadar güçlüdür ki, Foucault (2015: 21) kartezyen kırılma anına kadarki süreç için Batı felsefesi tarihini, bir tür "ruhanilik tarihi" olarak nitelendirir. Bu bağlamda Batılı epistemoloji ile Bedreddinî epistemoloji arasında, özdeşlik türünden olmasa da bir "akrabalık" ilişkisinin mevcudiyetinden söz edilebilir. Hele Platon ya da Plotinus felsefesi gibi mistik karakterli felsefeler söz konusu olduğunda bu ilişki güçlenmektedir. Bezmi Nusret Kaygusuz (1957: 171-172) da Platoncu ve Yeni Platoncu felsefeler ile kurulmuş bu akraba-

¹⁰ Yeri gelmişken belirtelim ki, Vâridât'ın sınırları içerisinde bile Şeyh Bedreddin açısından ibadet gibi pratiklerin epistemolojik düzlemde böyle kilit bir önemi varken onu bir "ibahi" olarak nitelemek pek de hakkaniyetli bir iddia olmayacaktır. Hatta bizzat kendisi yine aynı eserinde ibadetin farziyetini inkârın "sapıklık" ve "saptırıcılık" ve bunu iddia edenin katlinin mubah olduğunu belirtir (Şeyh Bedreddin, 2013: 107).

lık ilişkisine "revelation" (ilahi ilham), "extase" (vecd), "mysticisme" (mükâşefe), "ascése" (çile, zühd) gibi kavramsal boyutlarıyla tanıklık etmektedir. Nitekim bu gelenek organik bir bağla İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn'ül-Arabî gibi isimler üzerinden Şeyh Bedreddin'e taşınmıştır. Şeyh Bedreddin'in hakiki bilgiyi edinme sürecinin ilk şartı olarak koyduğu dünyevi temayül ve teemmüllerden sıyrılmış olma durumu, aynı zamanda dünyanın ve dünyaya ilişkin olanın önemini de belirtir. Hatta Bedreddin'e (2013: 90) göre, niceliksel anlamda Kur'an'ın otuz cüzünden yalnızca bir cüz dünyaya ilişkinken geri kalan yirmi dokuz cüz ahirete ilişkindir. Dünyanın da ahirete nispetle önemi de bu düzeydedir. Dolayısıyla Vâridât'ın sınırlarında dahi Şeyh Bedreddin'in ontolojik düzlemde materyalist bir anlayışa sahip olduğunu ileri sürmek felsefî anlamda bir güçlük yaratır.

Öte taraftan Nâzım Hikmet'in Şeyh Bedreddin ile Spinoza arasında bir mukayese yapmak istediğini belirtmesinin bir heyecan yarattığı doğrudur. Hatta bu heyecanla birkaç çalışma¹¹ da yapılmıştır (Türkyılmaz, 2015: 259). Söz konusu iki isim özellikle "panteizm" mevzuu etrafında cereyan eden tartışma etrafında birbirleriyle ilişkilendirilir. Zira egemen algıda hem Şeyh Bedreddin'in hem de Spinoza'nın birer panteist oldukları düşünülür. Bu algının oluşmasının temel nedeni ise, her iki ismin eserlerinin çeşitli yerlerinde varlığın Tanrı olduğunu ve Tanrı'dan başka bir varlığın bulunmadığını vurgulayan pasajlarının bolca mevcut olmasıdır. Özellikle Spinoza "Deus sive Natura" (Tanrı veya Doğa) ifadesiyle meşhurdur. Şeyh Bedreddin ise, söz gelimi bir ağacın "Ben Allah'ım" demesinde bir sakınca olmadığını belirtir. Hatta ona göre bu cümleyi ağacın değil de insanın sarf etmesi çok daha münasiptir. Lakin bu cümlelerden aceleyle Bedreddin'in bir panteist olduğu sonucunun çıkarılması bizi hataya sürükler. Nitekim Şeyh Bedreddin bu hususun açıklığa kavuşması için bir metafora başvurur. Bir insan "Ben Zeyd'im" diyecek olursa hiç kimse bu cümleyi sarf eden "dilin" Zeyd olduğunu ya da Zeyd'in dilden ibaret olduğunu düşünmeyecektir. Her ne kadar bu cümlenin sarfı, bir uzuv olan "dil" in bir eylemi olsa da muhatap, dilin kastının kendisi değil de temsil ettiği zat ve hüviyet olduğunu düşünenecektir (Şeyh Bedreddin, 2013: 93-94). Spinoza da Teolojik Politik İnceleme'sinde (2010: 56), şu satırlara yer verir: "Birisinin ağzından ben anladım sözcükleri çıksa, hiç kimse anlayanın ağız olduğunu düşünmez; tersine bunu söyleyenin zihnindeki oluşumu [kastettiğini] düşünür. Yine de ağız bu insanın tabiatının bir parçasıdır. Ve konuştuğu kişi [konuşanın] zihni[nin] tabiatını kavradığından, [onu] kendisiyle

11 (bkz. Ülken, 2000: 149-154; Akdemir, 2012: 55-61; Türkyılmaz, 2015: 255-265).

kıyaslayarak, konuşanın düşüncesini kolayca anlar". Ağız/dil metaforunun enteresan bir şekilde, iki düşünürün ontolojik anlayışlarının benzerliğine ilişkin bir emare taşıdığı kuşku götürmez. Bu metaforda¹² dil ya da ağız varlığın bir parçasını, topyekûn insan teki ise, varlığın bizzat kendisini temsil etmektedir. Burada sadece bir parçanın asıl veya mutlak varlık olarak telakki edilmesi mantıksal bir hata olacaktır. Konuşma eylemi her ne kadar dil ya da ağız üzerinden gerçekleşse de dile dökülen veya ağza gelen sözcüğün dilin sahibinin zatına/zihnî tabiatına ait olduğu bilinecektir. İşte bu kavramsal örüntü hem Şeyh Bedreddin'in hem de Spinoza'nın ontolojilerinin anlaşılması hususunda ihmal edilemeyecek kadar önemlidir.

Hem Şeyh Bedreddin hem de Spinoza bir yönleriyle kendilerini diğer tüm çağdaşlarından ayıran ve tarihe mâl olmalarını sağlayan özgül niteliklere sahiptirler. Diğer yönleriyle de tarihsel bir geleneğin mensubudurlar. Başka bir anlamıyla ifade edilecek olursa her iki sima da tarihten birtakım felsefî problemleri devralmışlardır ve bu problemlere özgün açılımlar getirmişlerdir. Bu problemlerden İslam, Yahudi ve Hıristiyan kelimcilerinden, mutasavvıflara; ilkçağ filozoflarından Descartes ve Spinoza gibi modern filozoflara kadar geniş bir yelpazede düşünürlerin odaklandıkları "Tanrı ile âlemin ilişkisi" problemi konumuz açısından incelenmeyi hak etmektedir.

Şeyh Bedreddin ve Spinoza'nın bu problemle ilgili süregelen tartışmaya ilişkin getirdikleri çözümün temelinde ise önemli bir kaygı bulunmaktadır. Bu da Tanrı'nın sonsuz veya mutlak varlık olarak bilindiği ve kabul edildiği hâlde âlemin müstakil ve Tanrı'dan bağımsız bir var oluşunun iddia edilmesinin, sonsuzluk içerisinde ontolojik bir gedik açacağı gerçeğidir. Bu nedenle her iki isim de önceki dönemin birçok önemli düşünürünün yaptığı gibi âleme bağımsız/yarı bağımsız bir ontolojik statü vermek yerine, Tanrı'nın varlığına bağlı bir ontolojik konumlandırışı ön gören bir kavramsallaştırma geliştirmişlerdir. Bu çerçevede İslam, Yahudi ve Hıristiyan mütekellim ve filozoflarının ünlü zat-sıfat tartışmasının kavramları bambaşka bir mecrada yeniden kurgulanır. Bunu kısa bir değinmeye özetleyecek olursak hiyerarşik bir sıra düzen içerisinde zatın zahir olmasıyla¹³

12 İki düşünürün geliştirdiği dil/ağız metaforu Kur'an-Kerim'de ve Kitab-ı Mukaddes'te geçen Tanrı'nın Musa Peygamberle konuşmasını anlatan hadiseyi açıklamak üzere geliştirdikleri metafordur. Hadise Kur'an'da (bkz. Kasas, 28/30) ağacın, Kitab-ı Mukaddes'te (bkz. Yasanın Tekrarı, 5/1-4) ateşin Musa Peygamberle konuşması formunda anlatılmıştır.

13 Şeyh Bedreddin düşüncesi açısından "zahir olma" kavramsallaştırmasının kullanılışı izaha gerek duymaz. Spinoza felsefesi açısından ise ifade nosyonu oldukça önemli bir kavramdır. Söz gelimi sıfatlar tözün özünü ifade eder. Deleuze, Spinoza'nın Kısa İnceleme'sinin Flemenkçe çevirisinde ara sıra

sıfat; sıfatın zahir olmasıyla isim (Şeyh Bedreddin'de) ya da tavrı (Spinoza'da); isim ya da tavrın zahir olmasıyla da duyulur/düşünülür dünya ortaya çıkmıştır. Tersinden ifade edilecek olursa, duyulur/düşünülür dünyanın batını tavrılar ya da isimler; isimlerin ya da tavrıların batını sıfatlar; sıfatların batını ise zattır. Zuhur sürecinde zat sıfatı, sıfat ismi ya da tavrı, isim ya da tavrı ise duyulur (sonlu-sınırlı) dünyayı belirler. Duyulur dünyanın özleri isimlerde ya da tavrılarda, isimlerin ya da tavrıların özleri sıfatlarda, sıfatların özleri ise zatta belirlenmiştir. Dolayısıyla, tezahür bu belirlenimin yönlendirmesi uyarınca ve bir nedensellik çerçevesinde işler. Belirtmek gerekir ki, buradaki öncelik sonralık ilişkisi zamansal bir öncelik sonralık ilişkisi olmayıp ontolojik bir öncelik ve sonralığa, yani hiyerarşiye işaret etmektedir (Şeyh Bedreddin, 2013: 67-68, 75-78; Spinoza, 2011: 32-33; Deleuze, 2013: 15-17).

Bu çerçevede söz gelimi duyusal dünya ile zat arasında ontolojik bir öncelik sonralık ilişkisi varken zamansal bir öncelik sonralık ilişkisinin söz konusu olmamasının filozoflar nezdinde bir gerekçesi vardır. Nitekim hem kelim tarihinde hem de dinî felsefeler tarihinde bu husus üzerine kapsamlı bir literatür oluşturulmuştur. Âlemin kıdemi problemi olarak da bilinen bu problem Gaz-zâlî'nin Meşşâî filozoflara hücumunun üç gerekçesinden biridir. Şeyh Bedreddin'in (2013: 57) veya Spinoza'nın (2018: 63) bu hususta Meşşâî filozofların safında durduğu iddia edilebilir. Bu durum özellikle Şeyh Bedreddin'in egemen dinî anlayış kalıplarının dışında konumlandırılışına katkıda bulunmuştur. Âlemin Tanrı'dan bağımsız bir ontolojik statüde konumlanması durumunda, sonradan ortaya çıkması/yaratılması mantıksal düzlemde aşılamayacak bir problem değildir. Fakat âlemin ontolojik statüsü zahirlik-batınlık ilişkisi bağlamında Tanrı'ya bağımlı kılındığı takdirde, zuhurun kesilmesinin imkânsızlığından âlemin kadimliğinin öne sürülmesi mantıksal bir zorunluluk olarak karşımıza çıkar. Bu durumda nihai kertede topyekûn olarak âlem, Tanrısal zatın zahiri olacağından

"ifade etmek" anlamına gelen uyttrukken ve uytbeelden kelimelerinin kullanıldığına; fakat genel olarak vertoonen kavramını tercih edildiğine etimolojik araştırmalarıyla tanıklık etmektedir. Vertoonen kavramı ise hem "açığa vurmak" (izhar etmek), hem de "kanıtlamak" anlamına gelmektedir (Deleuze, 2013: 18). Yine Spinoza'nın "Tanrı... sınırsız özünü ifade eden sonsuz sayıda sıfattan ibaret olan töz" (Spinoza, 2011: 53) şeklinde çevrilen pasajına ışık tutacak başka bir pasajın çevirisi "bu sıfatlar Tanrının zati özünü gösteren sıfatlar değildir" şeklinde yapılmıştır (Spinoza, 2019: 97). "Zati özünü gösteren" ifadesinin aslı "ostendunt ipsius essentiam"dır. Ostendunt "ostendere" fiilinin sıfat fiil olarak çekimlenişidir. Bu fiil ise "açığa vurmak", zahir olmak anlamına gelmektedir (Deleuze, 2013: 18; Lewis&Short, 1958: 1283). Bir önceki cümlede "ifade eden" şeklinde çevrilen "exprimit" sözcüğü ise "exprimere" fiilinin sıfat fiilidir. Bu fiilin de "suyunu çıkarmak", "baskı uygulamak", "şekil vermek" ve sonuncu olarak "ifade etmek" gibi anlamları vardır (bkz. Lewis&Short, 1958: 712). Dolayısıyla bu sözcüğün de "zahir olma" kelimesinin türevleri olarak çevrilmesi mümkündür.

âlemin bir parçasının (Şeyh Bedreddin’de ağaç; Spinoza’da ateş) “Ben Allah’ım/ Yehova’yım” demesi teolojik açıdan problemlidir. Fakat yalın olarak kendi bireyselliği ile o parçanın (ağaç/ateş, dil/ağız) Tanrı olduğu söylenemez. Nasıl ki hiç kimse “Ben Zeyd’im” diyen dil uzvunun, Zeyd olacağını ya da ağzın “Ben anladım” demesine rağmen anlayanın ağız olacağını düşünmeyecekse, son aşamada Tanrısal zatın zahiri olan parçanın da yalın olarak ve kendi bireyselliği içerisinde Tanrı olduğunu düşünmeyecektir (Şeyh Bedreddin 2013: 94; Spinoza, 2010: 56). Her ne kadar “Ben Zeyd’im” ya da “Ben anladım” ifadelerinin sarfi dile ya da ağza ait birer edim olsa da bu ifadelerin muhatapları, sırasıyla zahirin batını olan zatın ya da zihnî doğanın kastedildiğini anlayacaktır.

Doğa kavramının bilindiği gibi Spinoza felsefesinde ayrıcalıklı bir önemi vardır. Yukarıda değinildiği gibi “Deus sive Natura” ifadesi neredeyse Spinoza ismiyle özdeşleşmiştir. Fakat buradaki “natura” (doğa) kavramının, kullanıldığı dönemin fikrî atmosferi içerisinde kavranması gerekmektedir. Aksi takdirde “doğa bilimi” şeklindeki kavramsallaştırmada kullanıldığı gibi alınması durumunda, birtakım yanlış anlaşımaların doğması kaçınılmazdır. Doğa kavramı bilindik ve sıradan anlamıyla “duyulur dünya” olarak alınırsa Spinoza düşüncesi kaçınılmaz olarak mekanistik bir materyalizmin veya naif bir panteizmin sınırları içerisinde hapsolür. Hâlbuki “natura” (doğa) kavramının dönemin atmosferi içerisinde “essentia” (öz) kavramının müteradifi olarak kullanıldığı oldukça iyi bilinen bir husustur (Thomas Aquinas, 2007: 14-17). Yeri gelmişken belirtmek gerekir ki, “essentia” (öz) kavramının İslam düşüncesi düzleminde tercümesi “zat” kavramı ile sağlanmışır (Wolfson, 2016: 93). “Zat” kavramının tasavvufta, kelimada ve felsefede yüklendiği anlamlar farklılaşmakla birlikte, bu kavramın “essentia” kavramına karşılık geldiği daha bir yüz yıl öncesinde sıradan bir Osmanlı okurunun iyi bildiği bir durumdur¹⁴. Bu bağlamda “Deus sive Natura” ifadesinin “Deus sive Essentia” (Tanrı veya Zat/Öz) olarak ifade edilmesi lingüistik açıdan bir probleme sebebiyet vermez. Bilakis Spinoza alımlanışlarına farklı bir perspektif kazandırabilir. Böylelikle Spinoza’nın “Tanrı veya Doğa” derken kastının yalnızca “kendi bireyselliği” ile duyulur dünya olmadığı aşikâr olur.

Öte taraftan Spinoza’nın felsefî sisteminde “Tanrısal Özü” ifade/izhar eden iki sifattan biri olarak tinsel doğayı belirlemiş olması, yine onun materyalist

¹⁴ Örneğin Lûgatçe-i Felsefe’de Latince “essentia” kavramının Fransızca karşılığı olan “essence” şu şekilde karşılanmıştır: “Zat, hakikat, mâhiyet, ayn, cevher, vücûd” (İsmail Fenni Ertuğrul, 2015: 155). Ya da Filibeli Ahmed Hilmi’nin Spinoza felsefesine ilişkin incelemesini yaparken benzer bir kavramsal çerçeveyi tercih etmesi ilginçtir (bkz. 2018: 82-89).

bir kalıba sıkıştırılmasını güçleştirmektedir. Spinoza'nın çağının koşulları gereği, yani egemen dinî anlayışın baskılaması ve bilimsel gelişmenin bugünkü seviyesine erişmiş olmaması nedenleriyle, tinsel öğeyi sistemine dâhil etmek zorunda kaldığı düşünülebilir. Oysaki Spinoza'nın Aydınlanma filozoflarını bile ürküten cüreti, başka bir ifadeyle "radikal bir aydınlanmacı" oluşu, baskın anlayışlara taviz vermesi ihtimalini imkânsız kılar. Öte taraftan çağının bilimsel seviyesi ve perspektifi açısından materyalizm keşfedilmemiş bir akım değildir. Nitekim Spinoza'nın cüretini, deyim yerindeyse kıskançlıkla takdir ve teslim eden Hobbes¹⁵, Spinoza felsefesinden önce bilimsel materyalizmin kurucularından biri olarak konumlanmıştı. Spinoza'nın Hobbes'tan haberdar olduğu hâlde tinsel/düşünme sıfatına itibar etmesi ise diğer ihtimali imkânsız kılar. Aksi takdirde çağdaş bilimsel anlayışımızın nüvelerini taşıyan Hobbes'un düşüncesine rağmen tinsel bir muhtevaya sahip Spinozacı felsefe pratiği bir tür "gerilemeden" başka bir şey olmayacaktır.

Sonuç

Platon'un, imgeleminin rasyonalitesine baskı kurması ve bunun neticesinde bir tür toplumsal zihniyet yaratması gerekçelerinden ötürü şairlere kızgın olduğu, bununla birlikte şairlerin yeteneğine bir tür hayranlık beslediği bu çalışmada gösterildi. Bugün Platon'un devrettiği mirasın varisi olarak bizlerin de, Türk edebiyatının bu büyük şairinin Destan'ı için, bir hayranlık beslememesi pek olası görünmüyor. Üstelik Nâzım Hikmet'in kendisinin de tasdik ettiği gibi, Şeyh Bedreddin mevzusunu kendi imgeleminde ve yine kendi perspektifine uygun olarak yeniden yaratmış olmasının söz konusu hayranlığa bir tür sitemi iliştiirmesine rağmen. Öte taraftan bu çalışmada edebî bir inceleme kaygısının değil de, Platon'un özellikle sözlü kültürlerin kurucu ve belirleyici figürleri olarak şairlerinkine (özellikle destan şairlerinkilere) nispetle Nâzım Hikmet'in Destan'ını inceleme kaygısı güdüldüğü için farklı çalışmalara tevdi edilen hususlar da mevcuttur. Edebî kuramlar çerçevesinde Destan'ın incelemesi buna örnek olarak verilebilir. Platoncu ya da Aristotelyen mimesis kuramı; Psikanalitik ya da Feminist Kuramlar, daha isabetli bir tercihle de Marksist estetik kuramı çerçevesinde Destan'ın incelemesi başka çalışmalara çerçeve olarak önerilebilir. Destan bunun için verimli ve yeterli malzemeyi içermesinin ötesinde başka bir öneme daha haiz ki, bu da ihtiva ettiği felsefî temaslardır. Söz gelimi, Nâzım

15 (bkz. Aubrey, 1898: 357).

Hikmet'in "Şeyh Bedreddin" isminin yanına "camcı İspinoza"yı koyması, en az sosyalizmin "bizdeki" ilk temsilcisi olarak Şeyh Bedreddin'i takdim etmesi kadar önemlidir. Bununla birlikte Nâzım Hikmet iki ismi birlikte ilk kez Destan'da zikretmemiştir. "Kablettarih"te (1929) de,

bize hâlâ
 konduğumuz mirası hatırlatır
 Bedreddini Simavînin boynuna inen satır
 [...]

 Ve ancak
 bizim kartal burunlarımızda buluyor
 lââyık olduğu yeri
 materyalist camcı İspinozanın
 gözlükleri..

ifadeleriyle iki ismi yan yana getirir (Nâzım Hikmet, 2018: 127). Anadolu'nun "ilk sosyalist Türk'ü" ile "heretik Yahudi" arasında kurduğu yakınlık, sadece bu ikisinin ontolojik düzlemlerinin yakınlığı değildir. "Camcı İspinoza'nın gözlüklerinin" en münasip yerinin kendi "kartal burunları[nın]" üzeri olduğunu belirten şair, Şeyh Bedreddin dolayısıyla Spinoza'nın bir nevi Marksist temellüğünü teklif eder. Buradan hareketle Fransız filozofların ancak 1968'den sonra Marx'ın metafizik temelini oluşturan Hegel metafiziğine alternatif olarak Spinoza'yı teklif edişlerini, bir ihtimalle Rus entelektüellerin katkısıyla, Nâzım Hikmet'in öncelediği söylenebilir. Burada acaba şairin sezgisel gücü mü devreye girmiştir, yoksa şair derin bir felsefi tecessüsle mi bunu gündeme getirmiştir? Bu sorunun cevabı kuşkusuz şairane bir manipülasyonla gerçekleşmiş olsa dahi Spinoza'yı alımlayış tarihimiz açısından tahrir edicidir.

Kaynakça

Akdemir, Müslim (2012). "Spinoza'da Şeyh Bedreddin İzleri". *Felsefelogos Spinoza* II. S.47. s.55-68.

Althusser, Louis (2003). *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*. Alp Tümertekin (Çev.). İstanbul: İthaki.

Anıl, Yaşar Şahin (1995). *Osmanlı Döneminde İki Dava, Şeyh Bedreddin ve Midhat Paşa Davaları*. İstanbul: Yapı Kredi.

Aubrey John (1898). "Brief Lives," *Chiefly of Contemporaries* I. UK: Clarendon.

Babayev, Ekber (1976). *Yaşamı ve Yapıtlarıyla Nâzım Hikmet*. Ataol Behramoğlu (Çev.). İstanbul: Cem.

Balivet, Michel (2000). *Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İsyan*. Ela Güntekin (Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.

Bardakçı, Vehbi (2014). *Şeyh Bedreddin Yarın Yanağından Gayri*, İstanbul: Ozan.

Cem, İbnüttayyar Semahaddin (1966). *İslâm İlâhiyâtında Şeyh Bedreddin*. İstanbul: Üçdal.

Deleuze, Gilles (2013). *Spinoza ve İfade Problemi*. Alber Nahum (Çev.). İstanbul: Norgunk.

Dukas (2013). *İstanbul'un Fethi, Dukas Kroniği 1341-1462*. Vedat Mirmiroğlu (Çev.). İstanbul: Kabalıcı.

Engin, Refik (2008). *Sıradışı Bir Tasavvufçu Şeyh Bedreddin*. İstanbul: IQ Kültür Sanat.

Er, Şaban (2016). *Edirne-Simâvne Kâdîsı Emîr İsrâ'îl Oğlu Şeyh Bedreddin Hakkında Son Söz*. İstanbul: Kutupyıldızı.

Eyüboğlu, İsmet Zeki (2014). *Şeyh Bedreddin Vâridat*. İstanbul: Derin.

Foucault, Michel (2015). *Öznenin Yorumbilgisi*. Ferda Keskin (Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Gazâlî (2007). *Hakikat Bilgisine Yükseliş*. Serkan Özburun (Çev.). İstanbul: İnsan.

Gürsel, Nedim (1978). *Şeyh Bedreddin Destanı Üzerine*. İstanbul: Cem.

Hafız Halil (2015). *Şeyh Bedreddin Menakıbnamesi*. Mehmet Kanar (Haz.). İstanbul: Tekin.

Havelock, Eric Alfred (2015). *Platon, Filozof Şaire Karşı*. Âdem Beyaz (Çev.). İstanbul: Pinhan.

İbn Sînâ (2005). *İşaretler ve Tembihler*. Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli (Çev.). İstanbul: Litera.

İsmail Fenni Ertuğrul (2015). *Lûgatçe-i Felsefe*. Recep Alpyağlı (Haz.). Konya: Çizgi Kitabevi.

Kaygusuz, Bezmi Nusret (1957). *Şeyh Bedreddin Simaveni*. İzmir: İhsan Gümü-şayak Matbaası.

Konyalı, İbrahim Hakkı (1950). "Stalin'in Şeyhi Bedreddin-i Simâvî". *Tarih Ha-zinesi*. S. I. s.3-7.

Korkmaz, Esat (2006). *Şeyh Bedreddin ve Vâridât*. İstanbul: Anahtar Kitaplar.

Kurdakul, Necdet (1977). *Bütün Yönleriyle Bedreddin*. İstanbul: Döler Reklam.

Lewis, T. Charlton & Short, Charles (1958). *A Latin Dictionary Founded on Freund's Latin Dictionary*. Great Britain: Oxford.

Mevlânâ (2007). *Mesnevî-i Şerif*. Süleyman Nahîfî (Çev.) ; Âmil Çelebioğlu (Haz.). İstanbul: Timaş.

Murdoch, Iris (2008). *Ateş ve Güneş, Platon Sanatçıları Niçin Dışladı?*. İstanbul: Ayrıntı.

Nâzım Hikmet (2018). *Bütün Şiirleri*. İstanbul: Yapı Kredi.

Nâzım Hikmet (1967). *Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Destanı ve Bedreddin Destanına Zeyl Millî Gurur*. İzmir: Kovan Kitabevi.

Ocak, Ahmet Yaşar (2013). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler, 15-17. Yüzyıllar*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.

Öztürk, Birol (2017). *Şeyh Bedreddin Yarın Yanağından Gayrı*. İstanbul: Gece Kitaplığı.

Platon (2014). *Phaidros ya da Güzellik Üzerine*. Birdal Akar (Çev.). Ankara: Bil-geSu.

Platon (2012). *Devlet*. Sabahattin Eyüboğlu. M. Ali Cimcoz (Çev.). İstanbul: İş Bankası Kültür.

Platon (2011). *Ion*. Oğuz Yarığış ve Eyüp Çoraklı (Çev.). İstanbul: Kabcacı.

Sayar, Ahmet Güner (2018). *'Velayet'ten 'Siyaset'e Şeyh Bedreddin*. İstanbul: Ötüken.

Spinoza (2019). *Aklın Islahı Üzerine Bir İnceleme*. Çiğdem Dürüşken (Çev.). İs-tanbul: Alfa.

Spinoza (2011). *Ethica*. Çiğdem Dürüşken (Çev.). İstanbul: Kabcacı.

Spinoza (2010). *Teolojik Politik İnceleme*. Reyda Ergün (Çev.). Ankara: Dost.

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (2018). *Allah'ı İnkâr Mümkin müdür? Yahûd Huzûr-ı Fende Mesâlik-i Küfür*. Muhammet Hanefi Suluoğlu, Enver Şahin ve Abdurrahman Harbi (Haz.). Konya: Çizgi Kitabevi.

Şeyh Bedreddin (2013). *Vâridât Tercümesi ve Şerhi*. Musa Kâzım Efendi (Çev.) ; H. Rahmi Yananlı (Haz.). İstanbul: Büyüyen Ay.

Şeyh Bedreddin (1990). *Vâridât*. Cengiz Ketene (Çev.). Ankara: Kültür Bakanlığı.

Şeyh Bedreddin (t.y.). *Vâridât*. Yazma Eser. Süleymaniye Kütüphanesi. İzmir Kısmı, Demirbaş No: 304.

Thomas Aquinas (2007). *Varlık ve Öz*. Oğuz Özügül (Çev.). İstanbul: Say.

Türkyılmaz, Çetin (2015). "Şeyh Bedreddin'i Spinoza ile Okumak". *Spinoza ile Karşılaşmalar*. Güçlü Ateşoğlu ve Eylem Canaslan (Ed.). İstanbul: Ayrıntı. s. 255-265.

Ülken, Hilmi Ziya (2000). *İslam Düşüncesi*. İstanbul: Ülken.

Ülken, Hilmi Ziya (1935). *Türk Feylesofları Antolojisi 1*. Ankara: Yeni Kitabıcı.

Wolfson, H. Austryn (2016). *Kelâm Felsefeleri*. Kasım Turhan (Çev.). İstanbul: Kitabevi.

Yaltkaya, M. Şerafeddin (1994). *Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*. Hamit Er (Haz.). İstanbul: Kitabevi.